

La Bioética. Terreno de encuentro entre ciencias naturales y ciencias humanas*

Carla Faralli

Universidad de Boloña, Italia

carla.faralli@unibo.it

Resumen

El artículo reflexiona sobre el contexto de la bioética frente al actual despliegue humano. A partir del quehacer de la investigación científica y tecnológica, se establece este quehacer como terreno de encuentro entre dos perspectivas del conocimiento: lo científico/tecnológico y lo humanístico. De tal unidad surge el nombre de esta praxis intelectual, como una de las disciplinas más controvertidas que hayan emergido al fragor de las polémicas traídas al mundo social por la experimentación y el desarrollo científico desde los años Setenta del Siglo XX. La bioética se concibe como clarificadora de las cuestiones éticas traídas por la intervención de la ciencia y la tecnología a la vida humana y ecosistemas. Es un área no disciplinaria donde concurren diversos quehaceres de la vida y de la praxis humanística, constituyéndose así en un lugar propio para la reflexión actual sobre el conocimiento. Se concluye que es terreno común de todas las disciplinas que impactan al hombre y su entorno.

Palabras clave: Bioética, Ciencias naturales, Ciencias humanas, Ética de la investigación, Filosofía de la ciencia.

* Traducción realizada al español por la Dra. Flor María Avila Hernández, de su versión original en italiano. Asimismo, el Editor agradece el cuidado del presente trabajo al Dr. Alessandro Serpe de la Università Leonardo da Vinci y de la Università Gabriele D'Annunzio (Chieti, Italia); y miembro de nuestro Comité de Asesores Internacionales.

Bioethics. A Meeting Place between Natural and Human Sciences

Abstract

The article reflects on the context of bioethics in connection with current human development. Starting from the work done in scientific and technological research, this task is set in the intersection between two approaches to knowledge: the scientific/technological and the humanistic. In this coupling of approaches was forged one of the most controversial disciplines to have emerged from the polemics affecting the social world since the 1970s in thinking about experimentation and scientific development. Bioethics is seen as clarifying the ethical issues arising in connection with the implications of science and technology on human life and ecosystems. It is a non-disciplinary area toward which converge various tasks in life and human practice, thus becoming a proper place for current reflection on knowledge. It is concluded that it is this common ground of all disciplines that impacts humans and their environment.

Keywords: Bioethics, Natural Sciences, Humanities, Research ethics, philosophy of science.

1. PREMISA (A MODO DE INTRODUCCIÓN)

La historia del origen del término “bioética” es notoria: éste aparece por primera vez en 1971, en el título del libro, **Bioethics. A Bridge to the Future**, del oncólogo norteamericano Van Renssealer Potter, el cual define a la bioética como la tentativa de utilizar las ciencias biológicas para mejorar la calidad de la vida y vincula su razón de ser a la necesidad de formular una nueva ética capaz de garantizar la supervivencia de la humanidad a través de un estrecho diálogo entre ciencias biomédicas y ciencias humanas.

Los años Setenta del siglo pasado, no se olvide, son los años de las nuevas aplicaciones tecnológicas en el ámbito médico: en 1965, se efectúa el primer trasplante de corazón; en 1972 se desarrolla la tecnología del ADN recombinante (la tecnología que permite modificar el ADN de un organismo vivo y que está a la base de la ingeniería genética); en los años Setenta entran en uso los primeros respiradores, que permiten man-

tener en vida a las personas víctimas de gravísimos accidentes. En 1978 nace Louise Brown, la primera niña concebida a través de la fecundación artificial. Se delinean así situaciones absolutamente nuevas que ponen en discusión las categorías clásicas de vida y de muerte.

Algunos retrotraen el nacimiento de la bioética al Código de Nuremberg (1946): es cierto que aquel documento representa una piedra miliar por el fuerte llamado hacia el contenido relativo al consentimiento voluntario del sujeto en el ámbito médico, pero no fue sino en los años Setenta cuando se determinaron las condiciones para su definitiva consideración debido a las relaciones entre desarrollo tecnológico y aplicaciones biomédicas.

En esos mismos años la filosofía, hasta ahora principalmente orientada en sentido analítico, abandona progresivamente las cuestiones metaéticas, dirigidas hacia una clarificación lógico conceptual, pero sin realizar ninguna atención por los casos concretos, y regresa a la discusión de los asuntos de fondo, relacionados tanto con los problemas de contenido como con los generales (la conformación de la sociedad justa, los criterios para efectuar las intervenciones públicas) así como los problemas particulares de la vida humana, de la animal y de la naturaleza (nacen las primeras formas de la ética aplicada: la bioética, precisamente, entre otras).

Tal fenómeno, que puede ser sintéticamente definido como el «pase de la metaética a la ética normativa», ha caracterizado tanto a la cultura europea como a la norteamericana. En Europa, el mismo inició gracias al movimiento de la rehabilitación de la filosofía práctica (*Rehabilitation der praktischen Philosophie*), representado, en particular, por Rudiger Bubner, Otried Höffe, Karl Heinz Ilting, Manfred Riedel y Joachim Ritter, que, partiendo de la relectura de Aristóteles y de Kant, pretende fundar una concepción normativa de la ética, del derecho y de la política. En los Estados Unidos, en cambio, relanzar la ética sustantiva y la política normativa ha sido gracias a la afortunada obra de John Rawls con su texto de 1971 **A Theory of Justice**. En ella, Rawls propone identificar cuáles entre los diversos objetivos sociales que se pueden perseguir, son justos; es decir, aquellos que cada ciudadano escogería si pudiese ser colocado en la posición de efectuar una elección absolutamente racional, más allá de sus propios intereses y egoísmos.

En la teoría de Rawls, como es conocido, los principios de justicia son deducidos siguiendo un procedimiento contractual hipotético, que representa una versión nueva y refinada del antiguo contrato social. Tal procedimiento tiene su inicio desde la «posición original», en la cual los individuos son puestos frecuentemente bajo el «velo de la ignorancia», en el sentido que no saben nada de su futura posición en la sociedad, no conocen nada de su sexo, de su edad, de su nacionalidad, de su condición social, de sus capacidades personales, de sus posesiones materiales, etc. Son entonces excluidas las consideraciones que podrían incluir elementos no imparciales en el diálogo contractual. Las partes en cuestión, concebidas esencialmente racionales y en condiciones de total libertad e igualdad, «escogen juntas con un sólo acto colectivo los principios que deben asignar los derechos y los deberes fundamentales y determinan la división de los beneficios sociales».

Tales principios son sustancialmente dos: el primero, que prevalece sobre el segundo, sanciona que toda persona debe tener igual derecho al mayor sistema total de iguales libertades fundamentales, compatiblemente con un similar sistema de libertades para todos. El segundo, que todos los bienes sociales principales –libertades y oportunidades, ingreso y riqueza y las bases para el respeto de sí– deben ser distribuidos de modo igualitario, a menos que una distribución desigual de uno o más de estos bienes sea para el provecho de los menos aventajados.

La obra de Rawls ha tenido un impacto fortísimo en toda la filosofía a él contemporánea, por una parte, por cuanto ha puesto en crisis una de las premisas fundamentales del pensamiento dominante o la convicción de la imposibilidad de un discurso racional o una teoría científica de contenidos deontológicos, y por el otro, ha dado impulso a las investigaciones sobre «ética aplicada», como aquellos sobre la ética ambiental, de la ética pública, de la ética de los negocios o de la bioética.

Los ámbitos temáticos cubiertos por la bioética son muy vastos y van constantemente ampliándose con el progreso de las investigaciones científicas y de sus aplicaciones. Al lado de las problemáticas estrictamente biomédicas se colocan en el ámbito de la bioética, entendida en sentido amplio, también los temas de la tutela de los derechos de los animales y de la conservación del ambiente. En cuanto a la bioética médica, ésta abarca desde el aborto a la eutanasia, desde la procreación médicamente asistida a la ingeniería genética, desde la relación médico-paciente al trasplante de órganos y a la experimentación de células estaminales

(de las células capaces de regenerar los tejidos dañados, en algunos casos extraídos de embriones, las células estaminales embrionales, en otros por tejidos adultos).

La bioética animalista se ha desarrollado también al inicio de los años Setenta con la publicación de uno de los “textos sagrados” del animalismo contemporáneo, **Animal Liberation**, 1975, de Peter Singer (traducción italiana de 1991).

Las tesis de Singer están inspiradas por el utilitarismo de derivación benthamiana: por cuanto el placer y el sufrimiento hacen la diferencia en el plano moral, entonces debemos actuar en modo –sostiene Singer– de minimizar los sufrimientos y maximizar el placer tanto con referencia a los hombres como con referencia a los animales. Singer introduce diferencias entre los tipos de animales, es decir, entre aquellos que tienen sólo conciencia, del dolor por ejemplo, y aquellos que tienen también autoconciencia (por ejemplo los mamíferos adultos).

El tema de la autoconciencia es retomado y desarrollado por otro distinguido exponente de la lucha a favor de los animales, Tom Regan, autor de **The Case for Animal Rights**, 1983, obra en la cual intenta construir una auténtica y propia teoría de los derechos de los animales.

Para Regan la presencia de autoconciencia hace a los animales (no humanos y humanos) dotados de un valor peculiar, que él llama “valor inherente”, y sobre el cual funda la idea de atribuir derechos a los animales en cuanto tales: si en efecto –él argumenta– son atribuidos derechos a los seres humanos autoconscientes, no se pueden excluir todos los otros mamíferos dotados, al igual que los seres humanos, de autoconciencia.

En cuanto a la bioética ambiental, se pueden distinguir al menos dos corrientes: aquella de los conservacionistas (una de las voces más representativas de esta línea de pensamiento es John Passmore, autor de **Man’s Responsibility for Nature**, 1974, traducida al italiano en 1986), quienes sostienen, partiendo desde un punto de vista antropocéntrico, que la naturaleza es un bien al servicio del hombre y entonces va tutelada por motivos de utilidad: y aquella de los preservacionistas (interesante la perspectiva de Paul W. Taylor, autor de **Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics**, 1986), los cuales, partiendo de una perspectiva biocéntrica, consideran que la tierra y el ambiente en general están dotados de un valor intrínseco y entonces van respetados por sí mismos. Estas tesis han sido retomadas por los movimientos de la llamada Deep

Ecology o ecología profunda, contrapuesta a la Shallow Ecology o ecología de superficie.

Como se ve por estos simples rasgos el panorama es vastísimo. Pero, si podemos considerar ya pacífica la identificación de grandes líneas del campo de estudio de la bioética, constituido por la clarificación y/o solución de las cuestiones éticas puestas por las intervenciones de las ciencias y de las tecnologías sobre la vida del hombre y de su ambiente, mucho más controvertida es la definición de la naturaleza de la bioética: si ella es una mera disciplina filosófica, que se pueda ubicar en el ámbito de la ética aplicada, o más bien un conjunto de investigaciones sobre temas que representan un terreno común de reflexión entre varias disciplinas reconducibles tanto en el área de las ciencias humanas (la filosofía, el derecho o la sociología), como en el área de las ciencias naturales (la medicina o la biología).

Reducir la bioética en su conjunto a la sola reflexión filosófica significa ignorar, por un lado, el aporte a la solución de las cuestiones de la investigación y de la práctica médica de quien vive estas realidades (médicos, biólogos, psicólogos) y, por el otro, ignorar la contribución a la discusión que pueda venir sólo de la colaboración a un debate abierto por los estudiosos de otras disciplinas, como del derecho, de la sociología, de la economía, etc.

En este sentido se puede identificar entre las características intrínsecas de la bioética la multidisciplinariedad, que debe ser considerada como ocasión para el encuentro, el intercambio y la discusión entre las diversas disciplinas en una relación paritaria. Considerar al contrario que el rol en el debate bioético de los saberes diversos de la filosofía sea meramente instrumental a ella y que consista en la contribución de los datos empíricos para valorar o en la pura aplicación de las ideas elaboradas en sede filosófica, significa empobrecer la capacidad de las diversas disciplinas de reflexionar sobre ellas mismas, de interactuar y de comunicarse entre ellas.

En esta perspectiva, la bioética se configura realmente como terreno ideal para realizar una relación de interface entre ciencias naturales y ciencias humanas, en la cual la coexistencia de las varias disciplinas está dirigida a una integración y no a una simple yuxtaposición de las diversas perspectivas científicas en vista de la solución práctica de los problemas concretos: en este sentido la multidisciplinariedad de la bioética se configura como un objetivo a alcanzar, un punto de llegada más que de partida.

2. PRINCIPALES ENFOQUES MORALES A LA BIOÉTICA

Desde su nacimiento la bioética se ha caracterizado como reflexión orientada según las teorías éticas fundamentales; para citar sólo las más influyentes, el utilitarismo, el principialismo, la teoría de la ley natural, que han buscado individualizar soluciones a los problemas bioéticos a través de procedimientos de justificación de juicios morales.

Según la perspectiva utilitarista, la bondad de una acción depende solamente de sus consecuencias (consecuencialismo) y lo que es relevante para estas consecuencias es la utilidad concebida como felicidad o bienestar, según las varias versiones del utilitarismo (sostenedores de este enfoque a nivel bioético son autores importantes como Peter Singer, Helga Khuse y James Rachels).

Según el principialismo, desarrollado sobre todo por Tom. L. Beauchamp y James F. Childress, las cuestiones bioéticas van afrontadas a la luz de principios “evidentes intuitivamente”, pero “no absolutos”, los cuales son, autonomía, en cuanto capacidad de libre escogencia de cada ser humano; la beneficencia, es decir el hecho que nuestras acciones hacia los otros deben ser siempre dirigidas a su bien; no maleficencia, es decir, el hecho de que nuestras acciones no deben nunca provocar un daño a los otros; y la justicia, entendida como equidad en la distribución de los recursos médicos. Tales principios constituirían un terreno común de discusión y van balanceados entre ellos en los casos de conflicto y especificados en coherencia con nuestros juicios ponderados (intuiciones comunes) hasta que no se alcance un equilibrio satisfactorio.

Según la teoría de la ley natural, existen bienes que son fundamentales e inviolables, vista su importancia metafísica en el orden de lo creado, según una ley natural, y no son entre ellos intercambiables: no es, por ejemplo, posible intercambiar la vida, uno de sus bienes absolutos, con la felicidad (es la perspectiva seguida, en particular, por los pensadores católicos como John Finnis).

El individuo (médico, enfermero, paciente, investigador, etc.) que debe afrontar un caso problemático puede alcanzar la solución justa recurriendo a los instrumentos ofrecidos por estos modelos teóricos. La bioética ha sido por mucho tiempo pensada como la simple aplicación de teorías generales a los casos particulares.

El enfoque alternativo útil de ver con atención a una perspectiva, es aquel de la ética del cuidado, nacida en los Estados Unidos en el ámbito del debate feminista de los años Setenta y Ochenta, que tiende, en sus declinaciones más recientes, a la definición de un enfoque teórico general, que tenga en cuenta la importancia de la diversidad sexual, pero que no se limite a este orden de consideraciones.

La ética del cuidado llama nuestra atención, en primer lugar, por el hecho de que somos individuos con relación a otros individuos, con los cuales compartimos empeños, esperanzas, afectos. Este punto de partida indica la simple representación de las personas como átomos poseedores de derechos, libertades y obligaciones, siendo esta una simplificación que descuida completamente el lado de la emotividad y de la responsabilidad.

Carol Gilligan (en su obra pionera **In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development**, 1982) ha evidenciado que existen dos modelos distintos de escogencia moral: uno, radicado en la ética de la justicia, reenvía a principios abstractos y universales; el otro, identificado con la ética del cuidado y de la responsabilidad, implica una particular atención a la persona y a los detalles contextuales; y ha demostrado que, mientras los hombres tienden a adoptar una ética de la justicia, las mujeres más frecuentemente, propenden por una ética del cuidado, pero no ha sostenido nunca en modo definitivo que “la voz diferente”, a la cual hace referencia el título de su obra más famosa sea declinada según el género, aunque si ha enfatizado en otros lugares que la diferencia en cuestión se refiere al tema (theme) y no al género (gender).

Como ha subrayado Joan Tronto (2006), tres características fundamentales distinguen la ética del cuidado de la ética de la justicia. En primer lugar, la ética del cuidado gira en torno a conceptos morales diversos respecto a aquellos en torno a los cuales gira la ética de la justicia: la responsabilidad y la relación al puesto de los derechos y de las reglas. En segundo lugar, la ética del cuidado está ligada a circunstancias concretas en lugar de ser formal y abstracta. En tercer lugar, esa puede ser mejor descrita como una actividad –la actividad de cuidado– más bien que como un conjunto de principios, en el sentido que no está fundada sobre principios universales y abstractos, sino su experiencia cotidiana y sus problemas que personas reales experimentan en la vida de todos los días.

El debate que la obra de Gilligan ha suscitado ha sacado a la luz la peligrosidad de la identificación entre ética del cuidado y moralidad fe-

menina –identificación que, además, insisto, Gilligan nunca ha hecho en términos definitivos–, en cuanto esto arriesgaría a legitimar la división social del trabajo sobre la base del sexo, o, de mantener a las mujeres en un rol subalterno y de perpetua exclusión de la esfera pública.

A la luz de tal debate, la ética del cuidado es siempre más considerada no como contrapuesta a la ética de la justicia, sino como complementaria.

Con particular fuerza Joan Tronto (2006: 117) ha sostenido que la ética del cuidado no debe ser relegada a la esfera privada, sino que debe ser extendida a la esfera política como fundamento de una sociedad democrática más justa:

Las personas transcurren gran parte de su vida prestando o recibiendo cuidado. Si la filosofía moral se refiere a aquello que hay de bueno en la vida humana – ella escribe – deberíamos esperar que el cuidado ocupe un rol importante en la teoría moral...todavía pocos filósofos morales han tomado en consideración las cuestiones relativas al cuidado. El mundo asumirá un aspecto diferente moviendo el cuidado de la posición periférica que ocupa actualmente y colocándola al centro de la vida humana.

Con esta caracterización, para la ética del cuidado se requiere entonces el esfuerzo de poner en discusión ciertas categorías tradicionales sin todavía proponer una definitiva superación de la meditación sobre los derechos, sobre los deberes y sobre las libertades: la meta más apropiada parece aquella de una integración entre una ética de la justicia o de los principios y una ética del cuidado. Lo crucial de los problemas aflorados por las nuevas tecnologías hace necesario que la meditación contextual sobre el cuidado se dirija no tanto a mediar la justicia de las escogencias, cuanto a las motivaciones que pueden inducir a cumplir una opción en vez de otra. La naturaleza interdisciplinaria de la bioética puede sin duda resultar útil para enuclear dimensiones como la relación entre psique-cuerpo, las representaciones simbólicas ligadas a la dimensión social de actividades, prácticas y procesos como el nacimiento y la muerte o las discriminaciones escondidas en técnicas que solo aparentemente promueven la libertad de los individuos.

Más en general, el ámbito de la ética del cuidado concentra la atención sobre todas aquellas capacidades que, aunque no siendo directa-

mente reconducibles a la “razón”, son todavía esenciales para la vida moral: entre todas ellas, la imaginación, las emociones y la fantasía, entendidas como facultades que pueden ayudarnos a entender mejor las necesidades y los sufrimientos del otro y a orientar nuestras elecciones.

A propósito de las emociones, por ejemplo, escribe Martha Nussbaum (2004: 17):

En vez de ver la moralidad como un sistema de principios que pueden ser tomados por el frío intelecto y las emociones como las motivaciones que favorecen o subvierten nuestra decisión de actuar según los mismos principios, debemos considerarlos como parte constitutiva del sistema del razonamiento ético... Debemos medirnos con el caótico material del dolor y del ansia, de la rabia y del miedo, y con el rol que estas tumultosas experiencias juegan en el pensamiento con respecto al bien y a lo justo.

Esta posición obliga a repensar la naturaleza y el rol de las emociones en nuestro razonamiento práctico. Estas no son meras fuerzas irracionales para tenerlas reprimidas si se quiere conducir una adecuada vida moral, sino que constituyen formas de juicio cognitivos y valorativos, por cuanto están estrechamente vinculados a los fines y a los valores a los cuales aspira la persona que los prueba. Sobre todo en situaciones trágicas –experiencias de enfermedad, muerte, dolor que tienen que ver con nosotros mismos o personas a nosotros cercanas– las emociones muestran las cosas a las cuales atribuimos valor y que consideramos esenciales para que nuestras vidas sean completamente realizadas.

Algunos de los temas y de las cuestiones cruciales en bioética sufren cambios significativos cuando vienen analizados desde el punto de vista de la ética del cuidado.

Para aquello que tiene que ver con la procreación, por ejemplo, las nuevas tecnologías reproductivas se inscriben actualmente en un proceso de medicalización en el cual la relación médico-paciente va repensada teniendo en cuenta el hecho que es la figura médica la que determina el control de la fecundidad femenina, mientras que la satisfacción del deseo de maternidad es frecuentemente confiada a la técnica. Hoy en día, las mujeres para afrontar en modo crítico las operaciones en campo reproductivo, deben sobretodo alejar la experiencia de la maternidad del terreno de la obviedad, redefiniéndola de forma novedosa. La reflexión de la

ética del cuidado, en materia de procreación, se diferencia de las tesis basadas en los derechos y en la negación del estatuto personal del feto (aún también presentes en el debate feminista; véase la reflexión de Judith Jarvis Thomson sobre el aborto) para reconocer directamente a la mujer y al contexto de sus relaciones la capacidad moral de escoger responsablemente, reservándole la discreción de valorar lo que se debe hacer, por lo cual tal libertad de elección basada en relaciones concretas que se establecen entre los sujetos involucrados, si no se ha convertido en ficticia por el contexto social y político, se transforma en medio necesario para integrar los argumentos basados exclusivamente sobre la autonomía y sobre los derechos. Este tipo de racionalidad se extiende también a los juicios morales sobre prácticas como la fecundación heteróloga, la subrogación de maternidad y las manipulaciones genéticas: también para éstas el juicio no puede ser establecido *a priori* sino que es reconducido a la sensibilidad de las personas involucradas y empeñadas en las relaciones de responsabilidad y cuidado.

Sobre el tema de la eutanasia, muchos de los argumentos en el debate contemporáneo han sido formulados en el lenguaje de los derechos y en particular del derecho de autodeterminación. Todavía, tal perspectiva descuida la relacionalidad que es constitutiva de la personalidad y de la misma autonomía del paciente que requiere la asistencia al suicidio o a la eutanasia. El debate sobre la hipótesis de legitimar el suicidio médicamente asistido y la eutanasia se ha desarrollado frecuentemente teniendo en cuenta un paciente abstracto, sin género, raza, etc, es decir, aquel paciente genérico que figura en la mayor parte de los debates bioéticos, que de hecho no existe. Sólo una mínima parte de la discusión se ha concentrado en el modo en el cual las diferencias entre los pacientes podrían alterar su igualdad. La invasión extrema del propio cuerpo, debida a la medicalización de la muerte y del morir lleva a sostener, por un lado, el derecho a no sufrir invasiones no queridas en el propio cuerpo; por otro lado, induce a tener en cuenta la vulnerabilidad y el aislamiento en el cual se encuentra el sujeto en tales situaciones trágicas, cuyas solicitudes de muerte son condicionadas también por el contexto social, por las redes de relaciones en las cuales es insertado debido a las modalidades y límites del cuidado que le son ofrecidos. A este nivel el debate sobre la eutanasia se une con aquel referido a las curas paliativas, entendidas no sólo como el conjunto de intervenciones encaminadas a la eliminación del

dolor, sino como consideraciones de la situación compleja del enfermo, en todas sus exigencias psicológicas y relacionales.

Después de todo, el debate sobre el suicidio medicamente asistido y sobre la eutanasia gira en torno a cuestiones sobre las cuales se ha focalizado la reflexión de la ética del cuidado: significa hablar de los derechos de auto-determinación y de autonomía; la conciliación de estos derechos con los deberes médicos de beneficencia; en definitiva, el debate sobre el suicidio medicamente asistido y sobre la eutanasia gira en torno a las cuestiones sobre las cuales se ha focalizado la reflexión sobre la ética del cuidado: qué significa hablar de los derechos de autodeterminación y de autonomía, la conciliación de estos derechos con los deberes médicos de beneficencia y del tomarse cuidado y como colocar estos aspectos en un contexto que incluye competencias escasas y algunas veces falta de capacidad de asistencia de las familias, de los profesionales y de las comunidades, como puras efectivas diferencias y desequilibrios de poder y recursos. Sobre las bases de estas reflexiones, la perspectiva de la ética del cuidado sugiere conjugar la especificación respecto al contexto con la abstracción de los principios.

Una referencia de este tipo, se aplica también a la relación de las nuevas tecnologías con el ambiente. Con relación a este contexto, el debate contemporáneo sobre la responsabilidad del hombre con relación a la naturaleza se configura en primer lugar como una investigación sobre los valores relacionados a la integridad y a la tutela de los ecosistemas, a la conservación de la biodiversidad y al bienestar de los animales no humanos, y como una investigación dirigida a la individualización de los límites que es posible adscribir a la acción humana con relación a las entidades naturales. Dentro de los ámbitos de reflexión más prometedores con relación a la problemática delineada, la ética ambiental de inspiración femenina persigue una investigación dirigida a la individualización de las consecuencias negativas del actuar científico y tecnológico y se propone desarrollar una precisa reflexión sobre la presunta voluntad de dominio de la naturaleza ínsita en la epistemología del hombre occidental.

La reflexión ecofeminista, en particular, asume como premisa conceptual que haya una profunda y no accidental conexión entre la lógica de dominio expresada con relación a las entidades naturales y la lógica de sumisión de las mujeres perseguidas en las sociedades patriarcales. La misma lógica de dominio, favorece y manifiesta un sistema de opresión que legitima a un tiempo la subordinación de la mujer y de la natura-

leza, justificando en modo arbitrario la explotación y dominio de ambas. El ecofeminismo, si bien originado por algunas premisas conceptuales comunes y compartidas, comprende en su interior una amplia diferenciación de escuelas y posiciones teóricas y manifiesta atención por una diferente multiplicidad de temáticas relacionadas a la lógica de dominio (conceptuales, históricas, simbólicas, epistemológicas), respecto a las cuales aparece necesario un mayor esfuerzo de sistematización teórica y una mayor atención a los resultados reales prácticos y a las posibles consecuencias transformativas sobre el plano ético, ambiental y social.

Sobre todos estos planos la ética del cuidado encuentra frecuentemente la ética narrativa, definición esta última que abarca una gran gama de reflexiones muy diversificada, pero con un común denominador: la consideración de la narración como recurso para las teorías éticas, en cuanto cada situación moral es única e irrepetible y su significado no puede ser completamente comprendido haciendo un llamado a los principios universales. Los datos que caracterizan un contexto y las relaciones específicas de los sujetos que las narraciones revelan y que permanecen en cambio invisibles al interior de un enfoque ético universal ayudan a clarificar las cuestiones éticas específicas. Contexto y relaciones resultan conceptos claves también en la ética del cuidado, que, como se ha visto, está orientada a la valorización de las situaciones concretas de los agentes, histórica y socialmente condicionados y sobre el rol de las diversas especificidades (género, etnia, cultura) en el juicio moral.

3. BIOÉTICA Y DERECHO

La relación entre bioética y derecho representa un ámbito de particular interés para la filosofía del derecho contemporánea, por cuanto en los últimos treinta/cuarenta años o después de Herbert Hart, entró en crisis el modelo iuspositivista el cual delineaba un estudio del derecho en su estructura normativa, independientemente de los valores a los cuales esta estructura sirve y del contenido que la misma encierra; si es abierta, por un lado, a los valores éticos-políticos y, por el otro, a los hechos.

Bajo el primer perfil, derrumbada la rígida distinción entre derecho y moral que había caracterizado el positivismo jurídico hasta Hart, se ha abierto la vía para una filosofía del derecho normativa, empeñada en cuestiones con una fuerte recaída política y moral, comprendidas entonces las cuestiones bioéticas.

Contra la tesis iuspositivista de la separación entre derecho y moral (Trennungsthese como la define Robert Alexy), se ha desarrollado la tesis de la conexión entre derecho y moral (Verbindungsthese, siempre siguiendo a Alexy). Esta última tesis asume connotaciones diversas, reconducibles, sin embargo, a dos filones principales, aquel de las concepciones perfeccionistas y el de las concepciones procedimentales.

Para las concepciones perfeccionistas, en la forma fuerte, todas las elecciones sean públicas o privadas deben perseguir un ideal de vida buena. Típico representante es John Finnis quien, como es notorio, sostiene que se necesita una organización de la sociedad que sea en grado creciente jurídica y políticamente garante de la persecución del pleno florecimiento humano (**human flourishing**) a través de la valoración de los siete bienes fundamentales, indeducibles e indemostrables, que presiden cada valoración moralmente relevante. Tales bienes reenvían a normas morales inderogables, los “absolutos morales”, cuya validez no admite excepciones y que el derecho debe tutelar.

El aborto, por ejemplo, es un caso paradigmático de acción que está siempre equivocada, porque es una elección contra uno de los bienes fundamentales, la vida, y ningún argumento puede justificar un acto contra la vida (de aquí la polémica con Ronald Dworkin y Judith Jarvis Thompson). Finnis toma la distancia desde la perspectiva liberal que asume una actitud neutral respecto a la pluralidad de las representaciones individuales del bien y que defiende el ideal perfeccionista de una vida buena, válida para todos.

Tal noción del bien común es para Finnis constitutiva del derecho, en el sentido que representa el criterio a partir del cual es posible legitimar el derecho positivo. En el caso del aborto antes mencionado, Finnis sostiene que el derecho debe prohibir los actos que van contra el valor vida. Hay también una versión menos absoluta y radical de perfeccionismo, por ejemplo, la de los comunitaristas, quienes sostienen que la objetividad de los criterios morales deriva de la historia de un determinado pueblo, historia que determina una suerte de moralidad difusa.

Es la tesis expresada por Lord Devlin, en la polémica con Hart sobre el Wolfenden Report, referida, como es notorio, a la cuestión de la oportunidad de la represión penal de la homosexualidad y de la prostitución en Inglaterra. Contra Hart que, a la luz de la tesis positivista de la separación entre derecho y moral, había sostenido que el derecho no debe

entrar en comportamientos no ofensivos para el prójimo (el self regarding actions de J. Stuart Mill), Devlin sostiene que una moral compartida –de la cual, a su parecer, las reglas que condenan la homosexualidad y la prostitución deben ser consideradas parte–, es un componente irrenunciable de la organización social, en el sentido que representa un aspecto esencial de la estructura de una sociedad y determina la identidad; entonces, la sociedad, también a través del recurso a las normas coercitivas del derecho, puede y debe defenderse para evitar la propia destrucción.

Al lado opuesto de las concepciones perfeccionistas, sobre todo en su forma más fuerte, están las concepciones procedimentalistas, en base a las cuales se sostiene que los criterios de las elecciones no deben referirse a las concepciones sustanciales del bien y que se pueda alcanzar las opciones equitativas de justicia a partir de procedimientos que tengan determinadas características.

El mérito de estas concepciones es que toma en serio “el hecho del pluralismo” –como lo ha ya definido Rawls–; es decir, el hecho que existan diversas concepciones sustanciales del bien y que el primer deber del hombre es renunciar a la pretensión de hacer de las propias creencias personales el modelo universal del conocimiento y de acción, proponiendo opciones razonables que no reenvíen a una presunta verdad o falsedad, justicia o injusticia, de una realidad precedente a la deliberación misma, sino que reciban, con fuerza de los procedimientos de justificación seguidos, un consenso general, o un “consenso por intercesión”, para decirlo siempre con las palabras de Rawls. Sobre la misma línea se ubica Jürgen Habermas: también el filósofo alemán toma conciencia de que no existe una única concepción del bien y por consecuencia, no son posibles acuerdos sustanciales sobre los valores sino sólo acuerdos procedimentales.

Estas concepciones procedimentales están a la base de las teorías neoconstitucionalistas de Dworkin y Alexy que, también en sus diversas declinaciones, afirman la no reconducibilidad del derecho al mero derecho formalmente válido y la inclusión en él de contenidos morales expresos por principios, por los derechos inviolables de los individuos contenidos en las Constituciones. Del cual descende el vínculo del legislador frente a los principios, a los derechos y al rol decisivo de los jueces por su situación a través del desarrollo de nuevas formas de decisión judicial, como, por ejemplo, el balance.

Sobre este escenario, el filósofo del derecho se encuentra en la situación de enfrentar el problema si el derecho deba o no disciplinar las cuestiones bioéticas y, en caso de respuesta afirmativa, cómo deben ser las normas jurídicas que la regulan. Simplificando y esquematizando se puede decir que por una parte están aquellos que nutren dudas o hasta rechazan una regulación jurídica en ámbito bioético; por el otro aquellos que consideran útil, si no necesario, que el derecho discipline los diversos ámbitos de la bioética a través del llamado bioderecho.

Si se busca examinar más de cerca las dos posiciones se descubre que en su interior son extremadamente complejas y diversificadas. Entre los adversarios, por así decirlo, de la regulación jurídica de la bioética, algunos temen que el derecho pueda crear obstáculos al desarrollo científico; otros (sobre todo los exponentes de orientaciones religiosas) piensan que disciplinar, también severamente y restrictivamente, ciertas prácticas (por ejemplo, la procreación medicamente asistida o la eutanasia) signifique aún siempre legitimarle; otros todavía consideran que las autoreglamentaciones de la comunidad científica (por ejemplo, los códigos deontológicos), las opiniones de los comités éticos, las declaraciones de principio adoptadas por la comunidad internacional de médicos y de científicos, sean suficientes para garantizar la rectitud del obrar; otros piensan todavía que las intervenciones jurídicas en el ámbito de la bioética constituyan una intrusión inaceptable de la esfera pública en la esfera privada de las personas, imponiendo casi siempre modelos de comportamiento conforme a una particular concepción moral. Como se ve, se va de posiciones extremas de quien sostiene que el derecho no debe entrar de ninguna forma en las cuestiones bioéticas, a posiciones más moderadas de quien manifiesta una crítica relativa, limitada, es decir, al instrumento legislativo, y considera que no se necesitan instrumentos normativos nuevos con los cuales disciplinar las cuestiones bioéticas en cuanto cada controversia puede ser resuelta recurriendo al derecho que sea, aplicado en vía analógica, o con referencia a los principios sancionados a nivel internacional o a nivel interno en las constituciones.

En Italia, por ejemplo, la Constitución contiene aquellos principios que son considerados los principios base de la bioética: autonomía, beneficencia, no maleficencia, justicia. Baste recordar el art. 32 sobre la tutela de la salud y la tendencial prohibición de tratamientos sanitarios obligatorios; el art. 13 sobre la inviolabilidad de la libertad personal; el art. 3 sobre los principios de igualdad, no discriminación, etc.

Particularmente relevantes son los actos internacionales desde el Código de Nuremberg (1946) y de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), a la más reciente Convención sobre los Derechos Humanos y la Biomedicina, a la llamada Convención de Oviedo (1997), a la Carta de los Derechos de la Unión Europea (2000), tomada por el Tratado de Lisboa (2008), y a la Declaración Universal sobre la Bioética y los Derechos Humanos de la Unesco (2005).

De hecho, tanto en los países del Common Law como en aquellos del Civil Law los jueces de las Cortes Supremas, también de mérito, afrontan estas nuevas situaciones, por lo demás no disciplinadas, recurriendo a tales principios, o modificando precedentes judiciales, o creando nuevas normas jurisprudenciales (desarrollando en tal modo el rol que ha sido dicho de “fuente abusiva pero obligada” de bioderecho), como ha sucedido en Italia con los casos Welby y Englaro.

Pasando entonces al partido de los creadores de la regulación jurídica en materia bioética también en esto se encuentran posiciones diversas que son, todavía, reconducibles sustancialmente en dos. Por una parte, hay quien sostiene que las cuestiones bioéticas deban ser disciplinadas de manera conforme a particulares valores morales; por la otra quien considera que el derecho en el ámbito de la bioética debería garantizar a cada individuo la posibilidad de perseguir los propios valores en las acciones que no dañen a los otros, realizando entonces un equilibrio entre intereses diversos, renunciando a imponer una particular concepción de la moral y salvaguardando la autonomía de las personas.

La primera posición es reducible al perfeccionismo, ya mencionado arriba: se presupone la existencia (y la cognoscibilidad) de valores y principios morales absolutamente justos o, cuanto menos, susceptibles de recoger un consenso general, y se afirma que el derecho deba poner al servicio de éstos su aparato coercitivo.

Se obtiene la solicitud de una legislación que fije modelos rígidos, poniendo prohibiciones y límites rigurosos, una legislación autoritaria que terminará por sancionar la superioridad de una particular concepción moral y no estará en grado de componer en forma adecuada los conflictos entre diversas concepciones morales presentes en las modernas sociedades pluralistas. La segunda posición tiene sobre el fondo las teorías procedimentales del liberalismo jurídico arriba recordadas: se reconoce la dificultad de hacer una llamada a los criterios morales comparti-

dos y se mira al derecho no como un medio para imponer concepciones morales particulares (pues como sostenía Stuart Mill la tarea del derecho no es obligar a los ciudadanos a ser virtuosos) sino como un medio para permitir la convivencia social y la comparación entre posiciones diversas, reconocimiento que, con el único límite del daño a los otros, cada individuo (adulto y consciente) tiene el derecho de vivir según sus propias convicciones.

Se obtiene la solicitud de una legislación que puede ser definida “ligera” o “abierta”: “ligera”, porque requiere que las reglas jurídicas sean poco numerosas y lo más pobre posible de contenido moral dirigidas a reglamentar los aspectos técnicos y procedimentales; “abierta”, porque hace posible realizar diversos modelos de vida, diversas “morales”, no privilegiando un único punto de vista. Personalmente considero esta segunda opción preferible a la primera, no sólo desde el punto de vista teórico, sino también desde el punto de vista práctico.

Desde el punto de vista teórico, tal posición es coherente con una ética, que simplificando entre las tantas clasificaciones propuestas, puedan definir la responsabilidad, en contraposición a la ética de los principios. Esta última reposa sobre la idea que existen principios universales, absolutos, objetivos, válidos para todos y se conjuga con el cognitivismo ético, incurriendo en la falacia naturalista (denunciada por Hume) de hacer derivar el *ought* de el *is*; o sea, el deber ser del ser. La ética de la responsabilidad, en cambio, parte de la premisa que los juicios de valor no son cognoscitivos, sino constitutivos, o sea subjetivos y relativos, en cuanto el hombre es sujeto y no objeto de la ley moral (sin que tal relativismo implique laxismo moral) y se conjuga con el no cognitivismo ético, evitando así violar la ley de Hume. Desde el punto de vista práctico, entonces, tal posición responde mejor a una sociedad pluralista y multiétnica como lo es la contemporánea.

En Italia, después de un largo período de inmovilismo, se ha procedido a aprobar algunas leyes en materia de bioética (ley sobre muerte asistida, sobre la *privacy*, sobre la experimentación, sobre la donación de órganos, sobre la procreación medicamente asistida) pero muchas materias quedan en espera de reglamentación (por ejemplo, el testamento biológico, la eutanasia). A diferencia de otros países que han escogido una legislación por principios (por ejemplo Francia), Italia ha invocado el camino del modelo autoritario, es decir, de una legislación minuciosa, reguladora del caso particular, que posee en sí varios riesgos. En primer lu-

gar, arriesga de ser superada por las transformaciones rapidísimas de la sociedad contemporánea y de los siempre nuevos descubrimientos científicos y entonces de estar siempre en mora terapéutica; en segundo lugar corre el riesgo de poner el derecho al servicio del mantenimiento de ciertos valores, también cuando éstos no parecen ser más compartidos, sino que más bien pertenecen al pasado. Un buen estadista –como subrayaba en 1861 John Stuart Mill en **Considerations on Representative Government**– es aquel que sabe cuando alejarse de la tradición y cuando mantenerla. Además, como observa Stefano Rodotà (2009) en su libro **La vita e le regole**, la falta de valores compartidos no puede ser sustituida por una ética de la mayoría impuesta a través del instrumento legislativo con la adopción de procedimientos mayoritarios.

4. BIOÉTICA CATÓLICA Y BIOÉTICA LAICA EN ITALIA

En Italia, el debate sobre los temas arriba delineados se entrecruzan con la comparación (transformado a veces en disputa) entre bioética católica y bioética laica que, vale la pena subrayarlo, se presentan no como bloques unitarios sino con notables distinciones en su interior.

El término “laico” y su derivado “laicidad” en el curso de su historia secular se han cargado de significados diversos. Por una parte, como es notorio, las palabras no tienen un significado objetivo, a ellas inmanentes; su significado depende del uso, uso por el uso, que además puede ser diverso en variados momentos históricos.

Los lingüistas han puesto en evidencia que la palabra “*laicus*” (del griego *laïos* pueblo) en el latín medieval designaba aquello que “no hacía parte de un orden eclesiástico, quedando sin embargo ligado a la vida de la Iglesia”; que en el curso del Setecientos “laicidad” es usado (en particular por Voltaire) para aludir a una suerte de religión deista, con un significado muy cercano a la “secularización” y opuesto a “confesionalidad”; en el mundo contemporáneo son considerados “laicos” todos aquellos que –no importa si agnósticos, ateos o creyentes– rechazan fundar la política, las instituciones y la convivencia civil sobre bases teológicas, fideísticas; todos aquellos que en el discurso público hacen suyo un horizonte ético cultural no “absoluto”, que contempla la pluralidad de las razones y de los argumentos, y la apertura crítica hacia ellos; todos aquellos que no están dispuestos a transigir sobre los derechos de libertad y sobre la neutralidad del Estado hacia cada confesión religiosa.

Consiguientemente en el lenguaje contemporáneo “laicidad” no tiene un contenido filosófico, más bien constituye un hábito mental; es la capacidad de distinguir aquello que es demostrable racionalmente de aquello que en cambio es objeto de fe –a prescindir de la adhesión o no a tal fe–, y de distinguir las esferas de ámbitos de las diversas competencias, por ejemplo, aquellas de la Iglesia y del Estado. En **Bioética católica e bioética laica**, Giovanni Fornero (2009: 67), retomando una distinción por él introducida por primera vez en la nueva edición del Diccionario de filosofía de Nicola Abbagnano, sostiene que de laicidad se puede hablar en dos diversas acepciones, una débil y otra fuerte.

En la acepción débil, laicidad indica

...una actitud crítica y antidogmática que, partiendo del presupuesto según el cual no se puede pretender poseer la verdad de cuanto cada uno pueda pretender, se inspira en los valores del pluralismo, de la libertad y de la tolerancia y en consecuencia en el principio de la autonomía recíproca entre todas las actividades humanas...

En la acepción fuerte, laicidad indica la posición de aquello que no se limita a una actitud tolerante y sin perjuicios dogmáticos, sino que prescinden de cada fe o metafísica de matriz religiosa o razonan independientemente de la hipótesis de Dios, «etsi Deus non daretur», según la fórmula que Uberto Scarpelli ha retomado –no por casualidad– de Grozio, el autor al cual se adscribe mejor el mérito de haber dado inicio al proceso de secularización de la moral y del derecho.

Hay, en verdad, también una tercera acepción, propia, además, más de laicismo que de laicidad, pero los dos términos son frecuentemente usados en el lenguaje común como intercambiables, mientras vedrían siendo bien distintos: en esta tercera acepción, laico equivale, polémicamente, a anticlerical, anticatólico. Se trata de una extensión prevalentemente italiana del término, debida esencialmente a la larga influencia llevada a cabo en Italia por la Iglesia también en el campo moral.

Siguiendo los desarrollos de la bioética en Italia entre el final de los años Ochenta y el inicio de los años Noventa, trataremos de ver a cuál de estas acepciones de laicidad se han referido los exponentes de la llamada bioética laica.

Las razones del retraso y de la particularidad del desarrollo de la bioética en Italia son de naturaleza variada, cultural e histórica. La bioéti-

ca, como se ha dicho, nació en los Estados Unidos en conexión, por un lado, con el desarrollo de las investigaciones en campo médico, y por el otro, con aquello que ha sido definido “pasaje de la metaética a la ética normativa”.

En Italia, ambos factores se han manifestado con un cierto retardo: el desarrollo de las investigaciones en el ámbito médico ha sido más lento y los mayores exponentes de la cultura laica, de orientación analítica, con algunas excepciones, entre las cuales la más significativa ha sido representada por Uberto Scarpelli, miraban con perplejidad a una forma de ética aplicada, como la bioética, considerada una contaminación de la pureza del discurso lógico-científico. Paralelamente la cultura católica manifestaba un creciente interés por las problemáticas bioéticas, considerándolas a la luz de un segundo renacimiento del iusnaturalismo, después del primer renacimiento posterior a la segunda guerra mundial.

Frente a aquella que ha sido definida como “la invasión del terreno por parte de la cultura católica”, desde los años Ochenta, Scarpelli ha defendido vigorosamente una concepción de la bioética como investigación racional y libre, dirigida a tutelar y garantizar las libertades individuales: una bioética laica, precisamente, en el sentido fuerte del término. Laico es, en efecto, para Scarpelli, “etsi Deus non daretur”: ser laico no implica ni el agnosticismo ni el ateísmo, sino solo la exclusión de premisas metafísicas o religiosas que pretendan valer para todos. Quien es laico en este sentido puede muy bien ser religioso y tener fe en un Dios revelado, siempre que admita que tal fe está más allá de la racionalidad humana y no puede constituir argumentación conclusiva de un razonamiento racional de aquello que Scarpelli define “ética sin verdad”.

El aporte de Scarpelli ha sido determinante en delinear una dirección que ha encontrado en el **Manifiesto di bioetica laica** de 1996 un primer momento de definición y que, todavía hoy, mantiene toda su validez, en un contexto histórico en el cual los ataques a la laicidad han sido diversos, pero, bajo el común denominador de un “uso político de la religión”, todos dirigidos a deslegitimar la herencia de la cultura laica moderna y sus expositores históricos, entre los cuales están la distinción entre derecho y moral, entre política y religión, la defensa de los principios de igualdad y de legalidad que implican igualdad de trato y prohibición de discriminación.

Para subrayar la actualidad, cito algunos párrafos de aquel Manifiesto (Tomado de *Il Sole 24 Ore*, 1996: 9 de junio):

«Los primeros principios de la visión laica –se lee– están referidos a la naturaleza del conocimiento y de su progreso.

En primer lugar, a diferencia de cuanto hace la gran parte de las éticas fundadas en principios religiosos, la visión laica considera que el progreso del conocimiento sea en si mismo un valor ético fundamental. El amor de la verdad es uno de los aspectos más profundamente humanos, y no tolera que existan autoridades superiores que fijen del externo aquello que es lícito y aquello que no es lícito conocer.

En segundo lugar, la visión laica ve al hombre como parte de la naturaleza, no como opuesto a la naturaleza. Siendo parte de la naturaleza, él puede actuar con ella, conociéndola y modificándola en el respeto del equilibrio y de los ligámenes que lo unen a las otras especies vivientes.

En tercer lugar, la visión laica ve en el progreso del conocimiento la fuente principal del progreso de la humanidad, porque es sobretodo del conocimiento que deriva la disminución del sufrimiento humano. Toda limitación de la investigación, impuesta en el nombre de los prejuicios que ésta podría comportar para el hombre equivale en realidad a perpetuar sufrimientos que podrían ser evitados [...].

Al contrario de aquellos que divinizan la naturaleza, declarándola algo de sagrado e intocable, saben que la frontera entre aquello que es natural y aquello que no lo es, depende de los valores y de las decisiones de los hombres. Nada es más cultural que la idea de naturaleza. En el momento en el cual las tecnologías biomédicas alargan el horizonte de aquello que es fácticamente posible, los criterios para determinar aquello que es lícito y aquello que no lo es, pueden en algún modo derivar de una pretendida distinción entre aquello que sería natural y aquello que no lo sería. Ellos pueden sólo derivar de principios explícitos, racionalmente justificados con base a como ellos logran guiar la acción humana a beneficio de todos los hombres.[...]

El primero de los principios que nos inspira a los laicos es aquel de la autonomía. Todo individuo tiene igual dignidad, y no deben existir autoridades superiores que puedan arrogarse el derecho de escoger para ella en todas aquellas cuestiones que se refieren a su salud y su vida. Esto significa que la esfera de las decisiones individuales en cuestiones como la eutanasia, el suministro de nuevos fármacos, la experimentación con nuevas terapias, debe ser extendida más allá de cuanto hoy no sucede [...].

El segundo principio es aquel de garantizar el respeto de las convicciones religiosas de los individuos particulares. Nosotros laicos no interferimos la dimensión religiosa. La apreciamos por cuanto pueda contribuir a la formación de una conciencia ética difusa. Cuando están en juego elecciones difíciles, como aquellas de la bioética, el problema para el laico no es aquel de imponer una visión ‘superior’, sino de garantizar que los individuos puedan decidir por su propia cuenta ponderando los valores a veces conflictivos que aquellas opciones suponen, evitando de poner en peligro sus creencias y sus valores. Este respeto por las creencias religiosas no hace todavía olvidar que la fe religiosa no deriva de por sí en prescripciones y soluciones precisas a las cuestiones de la bioética. Puede haber una discusión y una justificación racional de los principios morales también sin la fe. Puede ser una discusión y una justificación racional que parte de los presupuestos de la fe. Pero no puede existir alguna derivación automática de una justificación racionalmente aceptable a partir de la sola fe.

El tercer principio es aquel que garantiza a los individuos una calidad de vida lo más alta posible, en contra del principio que hace de la mera duración de la vida el criterio dominante de la terapia médica. Si hay un sentido en la expresión ‘respeto de la vida’, éste no puede residir en el separar un concepto abstracto de ‘vida’ por los individuos concretos, que tienen el derecho de vivir y morir con el mínimo de sufrimiento posible.

El cuarto principio es aquel de garantizar a cada individuo un acceso a tratamientos médicos que sean del *standard* más alto posible, relativamente a la sociedad en la cual vive y a los recursos disponibles. Se trata de una consecuencia de aquella idea de equidad que inspira las relaciones sociales en las democracias modernas y que respeta los sentimientos de igualdad profundamente difusos entre los ciudadanos.

Nosotros somos conscientes que si a la equidad no se le da un contenido real, los avances de las tecnologías biomédicas corren el riesgo de no ser accesibles a los miembros más débiles de la sociedad.

Los principios arriba enunciados se fundan a su vez sobre un asunto implícito: la separación entre esfera moral y aquella de la fe religiosa. En modo análogo, es propio de la visión laica tener diferenciados los planos de la moral y del derecho. Para los laicos, los principios morales se fundan en la adhesión voluntaria por parte de los individuos. Su difusión deriva del acuerdo consciente que ellos reciban. Como tales, los mismos son diversos de las normas jurídicas, las cuales inevitablemente vinculan

al individuo con base a las sanciones impuestas por lo externo. Por ello es en efecto verdadero que allí donde no hay consenso moral es también necesario que existan normas jurídicas que eviten en cuanto sea posible el conflicto entre los diversos valores.

Esta distinción es particularmente relevante para el ámbito biomédico. Como toda otra esfera de la actividad humana, también ésta necesita tanto de los principios morales como de normas jurídicas. Pero el peso relativo de las unas y de las otras es peculiar, y de todas formas, diverso respecto a otras esferas, por ejemplo aquellas de las actividades económicas [...].

La sociedad en la cual vivimos es una sociedad compleja. Es una sociedad en la cual conviven visiones diversas del hombre, visiones diversas de la moral. Por esto es imposible pensar que en un campo como el de la bioética, que toca las concepciones y los sentimientos más profundos del hombre, pueda existir un canon moral con vocación universal. La visión laica de la bioética no representa una visión secularizada de las éticas religiosas. No quiere constituir una nueva ortodoxia. También entre laicos no hay un acuerdo unánime sobre muchas cuestiones específicas.

La visión laica se diferencia de la parte preponderante de las visiones religiosas en cuanto no quiere imponerse a aquellos que adhieren a valores y visiones diversas. Allí donde el contraste es inevitable, éste busca de no transformarlo en conflicto, busca el acuerdo 'local', evitando las generalizaciones. Pero la aceptación del pluralismo no se identifica con el relativismo, como frecuentemente sostienen los críticos. La libertad de investigación, la autonomía de las personas, la equidad, son para los laicos valores irrenunciables. Y son valores suficientemente fuertes de constituir la base de reglas de comportamiento que son en conjunto justas y eficaces».

He traído esta larga cita por cuanto me parece importante recordar con las mismas palabras de los redactores aquellos principios que suscitaban tantas e intensas discusiones no sólo en revistas científicas, sino también en periódicos, discusiones que han signado la salida del debate del ámbito restringido de los expertos y la apertura al gran público y han comportado una clarificación del tan contextualizado adjetivo "laico", adjetivo al cual Francesco D'Agostino había propuesto renunciar como tema de la bioética.

En la réplica, los redactores del Manifiesto reiteran que laico es sinónimo de actitud racional, crítica, lleno de prejuicios dogmáticos, abierto al pluralismo de las variadas visiones del mundo –por laicos o religiosos que sean– y que la bioética laica y pluralista lo es en los hechos, casi por definición, por la naturaleza misma de los problemas de los cuales se ocupa.

Laico entonces es usado en contraposición a religioso, más bien a dogmático, según la primera acepción del término examinado en la apertura, pero también en su acepción más fuerte arriba descrita. También viene reiterado que el razonamiento “etsi Deus non daretur” no está dirigido a impedir que cada persona persiga libremente sus propias creencias religiosas.

Una laicidad concebida bajo este perfil, es históricamente incorporada en las jurisdicciones modernas, fundadas en la separación entre religión y Estado, e incluso se encuentra presente en la Constitución italiana, especialmente establecida, entre otras, por la sentencia n. 203 de 1989, en la cual la Corte Constitucional afirma: “El principio de laicidad, el cual emerge de los artículos 2, 3, 7, 8, 19 y 20 de la Constitución, implica no indiferencia del Estado de frente a las religiones, sino garantía del Estado por la salvaguarda de la libertad religiosa, en régimen de pluralismo cultural”.

Semejante cuestión sobre la laicidad es hoy reconocida también a nivel europeo, después que la Carta de Niza ha escogido, a partir de encendidas polémicas, no fundar la Unión sobre las “raíces cristianas” con el fin de no acceder a alguna confesión religiosa y de dar espacio al más amplio pluralismo. A la luz de todo ello aparece clara la exclusión del uso del término “laico” en la tercera acepción, en el sentido de anticatólico: “el hecho que el término laico signifique también en negativo anticatólico –comentan en la réplica los redactores del Manifiesto– no parece un buen motivo para desembarazarse completamente del término y de la riqueza de los significados, del todo positivo, que por otro lado ese significa” (D’Orazio, 1997: 41-41).

Los valores y los principios de la bioética laica, expresados en positivo, que no tienen entonces ninguna necesidad de contraponerse a otros, son principalmente, como hemos visto releendo el Manifiesto, aquellos de la autonomía de la persona y del pluralismo, a la luz de los cuales algunas intervenciones en la discusión habían sugerido la definición de bioé-

tica liberal o pluralista (sugerencias definidas “óptimas”, pero que “no modificarían ni una coma los contenidos”).

Los dos principios analizados han sido y son objeto de críticas muy duras. En cuanto al primero, la acusación es de libertarismo o arbitrarismo, es decir, que los individuos serían libres de actuar como mejor consideren. Los bioeticistas laicos responden rechazando la identificación de la libertad individual con una forma de “autonomismo salvaje” y puntualizando que la libertad individual está sujeta a condiciones y límites, a partir de la responsabilidad moral de cada individuo. Se evidencia como sea la misma autonomía a asignar a cada uno de nosotros la responsabilidad de aquello que decidimos, con la consecuencia que es propio la responsabilidad ligada a asignar a tal principio relevancia moral.

En cuanto al segundo, la acusación es de relativismo. Los bioeticistas laicos consideran dudoso que la exigencia de universalización sea un aspecto esencial de la ética (en obsequio al principio kantiano que el primer deber moral del hombre es renunciar a la pretensión de hacer de las propias creencias personales el modelo del conocer y del actuar), con la consecuencia que los juicios morales o son universalizables o no son morales, pero niegan su absolutización metafísica o metahistórica. En otras palabras, no siendo los valores morales objetivos y cognoscibles, preexistentes al hombre, más bien son creaciones humanas; ellos participan de su historicidad.

5. LOS PRINCIPIOS A PRUEBA EN EL CASO DE LA PROCREACIÓN MEDICAMENTE ASISTIDA

Los principios que, como hemos visto, caracterizan la bioética laica –autonomía de la persona y pluralismo– comportan, en sede jurídica, la adopción de una legislación orientada en sentido no autoritario que debería buscar conjugar las diversas exigencias y los diversos valores. Buscaremos verlos a prueba en el caso de la procreación medicamente asistida, materia que ha sido objeto, en Italia, de reglamentación con la ley n. 40 del 19 febrero 2004, ley muy criticada, sometida en el 2005 a referéndum, por medio del cual no ha sido obtenido el quórum necesario, más veces sometida a la Corte Constitucional (en 2005, en 2009, en 2010, en 2012 y en 2014) que ha declarado la inconstitucionalidad de algunos artículos y por último declarada por la Corte de Estrasburgo contraria a la Convención Europea sobre los Derechos Humanos por la parte referida a

la prohibición de acceso para las parejas no estériles y la prohibición de diagnósticos preimplantacionales de los embriones.

He escogido este ejemplo, además de la actualidad del tema, porque en el espíritu del **Manifiesto di bioetica laica**, en 1998 fue publicado un documento, redactado por Cinzia Capolare, Armando Massarenti, Angelo Petroni y Stefano Rodotà, “dispuesto a relanzar una discusión pública”, a la luz de “principios claros y explícitamente expresos”, inspirados en una actitud laica de pluralismo ético (que –subrayan los redactores– en las sociedades modernas sea un hecho o sea un valor) en vista del ordenamiento jurídico que la materia debía recibir.

De este documento emergen algunos puntos que iremos a confrontar con lo previsto por la ley 40:

(1) por cuanto “nada es más cultural que la idea de naturaleza” y consiguientemente la frontera entre aquello que es natural y aquello que no lo es depende de los valores y de las decisiones de los hombres, la procreación asistida no puede ser enteramente comprendida en el concepto de “terapia médica”. En efecto, la idea misma de terapia presupone que haya una desviación respecto a alguna cosa considerada natural y hace de quien recurre un enfermo, a quien un tratamiento viene acordado o rechazado en base a decisiones para él exteriores. En el caso de la procreación asistida esto podría comportar también una connotación negativa sobre los niños que nacen gracias a ella;

(2) la reglamentación de la procreación asistida no debe privilegiar ni de iure y ni de facto un cierto modelo de familia respecto a las otras, por cuanto en las sociedades actuales el modelo de familia por así decirlo tradicional no es universalmente dominante y la evolución de las relaciones sociales y económicas ha llevado a emerger formas diversas que merecen igual respeto;

(3) la reglamentación de la procreación asistida no debe ser el resultado del prevalecer de las convicciones morales expresadas por una mayoría política; en efecto en las sociedades pluralistas, donde no hay una única moral, cualquier tentativa de construir principios jurídicos sobre la base de las normas de una moral sería en contraste con los principios mismos de la democracia liberal, en la cual la función primaria del derecho es aquella de evitar aquellos comportamientos que hacen daño a los otros o a la sociedad en su complejo;

(4) a la luz del principio precedente, las normas en materia de procreación asistida deberán prohibir intervenciones de selección o de ingeniería genética que puedan comportar consecuencias negativas inaceptables (por ejemplo la discriminación entre individuos por la base biológica), pero las razones de tales límites deberán residir en la necesidad de evitar consecuencias negativas para la sociedad, no en la afirmación de un principio abstracto de “sacralidad de la vida” –se piensa en la cuestión del estatuto ético y ontológico del embrión–, reconociendo sólo algunas visiones morales;

(5) la fuerte tendencia al descenso demográfico y al envejecimiento de la población hace justificable por parte del Estado la destinación de recursos públicos dirigidos a aumentar la natalidad también a través de la procreación asistida en estructuras públicas y privadas con el fin de permitir a todos los ciudadanos, independientemente de sus medios económicos, un efectivo acceso a las prestaciones.

Examinando ahora a la luz de estos aspectos la ley No. 40 del 2004, también sin entrar en detalle, podemos fácilmente constatar que el legislador italiano ha escogido un camino que se aparta totalmente de los principios arriba indicados:

- con referencia al punto 1, el art. 2 explícitamente expresa que “el recurso a la procreación medicamente asistida está consentida en aquellos casos que no hayan otros métodos terapéuticos eficaces para remover las causas de esterilidad o infertilidad” y el art. 4 reafirma: “El recurso a las técnicas de procreación medicamente asistida está consentido sólo cuando sea demostrada la imposibilidad de remover de todos modos las causas que impiden la procreación y es de cualquier modo circunscrito a los casos de esterilidad o de infertilidad inexplicadas documentadas por acto médico así como en los casos de esterilidad o de infertilidad por causas aceptadas y certificadas por acto médico”.

Como confirmado también por las líneas guías, el acceso a la procreación asistida está consentida exclusivamente a objeto de superar un estado de documentada imposibilidad de procrear:

- con referencia al punto 2, el art. 5 establece que “pueden acceder a las técnicas de procreación medicamente asistida parejas mayores de edad de sexo diverso, cónyuges o convivientes, en edad potencialmente fértil, ambos vivientes”. La figura de referencia del le-

gislador es claramente la llamada “familia ideal”, la única en línea, según cierta doctrina, con aquella “sociedad natural fundada en el matrimonio” reconocida en el art. 29 de la Constitución italiana. Viene después introducida una concesión –además muy problemática– a las parejas convivientes, en coherencia con muchos pronunciamientos de la Corte constitucional dirigidas a extender los derechos de los comportamientos de la llamada familia legítima a aquella de la familia de hecho;

- con referencia a los puntos 3 y 4, el art. 1, allí donde proclama que la ley “asegura los derechos de todos los sujetos involucrados, comprendido el concebido”, pone como fundamento de toda la ley la tutela absoluta del embrión, introduciendo, como la ha definido Stefano Rodotà, una suerte de “dictadura del embrión” en línea con una particular opción moral;
- con referencia al punto 5, aún previendo la institución de un fondo para favorecer el acceso a las técnicas de procreación asistida (art. 18), explícitamente la ley indica las alternativas a tales técnicas (adopción, colocación familiar, ex art. 6) y un empeño financiero prioritario para investigaciones dirigidas a indagar “las causas patológicas, psicológicas, ambientales y sociales de los fenómenos de la esterilidad y de la “infertilidad” con el fin de favorecer “las intervenciones necesarias para removerlas así como para reducir la incidencia” (art. 2).

De esto emerge una clara falta de incentivo hacia estas técnicas –que Carlo Casonato muy eficazmente ha definido medicamente asistida, pero jurídicamente obstaculizada–, que, como ya estaba sucediendo, son efectuadas en el exterior por quien tiene la mayor disponibilidad económica.

Por la lectura sinóptica de la ley 40 y del documento sobre la procreación medicamente asistida, inspirado en los principios del **Manifiesto di bioética laica**, se pueden ver a la prueba los dos diversos modelos de bioderecho, de los cuales se ha hablado: por un lado un modelo de derecho “abierto” y “ligero”, hecho de reglas jurídicas poco numerosas y posiblemente el más pobre de contenido moral, dirigidas a reglamentar los aspectos técnicos y procedimentales, y a realizar los diversos modelos de vida, no privilegiando un único punto de vista moral; por el otro, un modelo de derecho autoritario, que establece la superioridad de una par-

particular concepción moral, introduce prohibiciones y límites rigurosos, fija normas rígidas, llegando a establecer por ley aquello que la ciencia no está en posibilidad de demostrar.

Scheila Jasanoff sostiene que la relación entre ciencia y derecho se determina y se redefine en una actividad de co-producción de significados y que necesita favorecer una comprensión soportada por análisis multidisciplinarios de los cambios de la sociedad solicitada por la ciencia, y, sobre la base de tal análisis, individuar los procedimientos más adecuados en la determinación en las elecciones científico-tecnológicas.

Partiendo de estas premisas la estudiosa americana auspicia una educación científica de los jueces, que, en un país de *Common Law* como los Estados Unidos, se encuentran en primera línea, para estas cuestiones.

En Italia, el legislador se ha mostrado muy lejano de aquella co-producción con los científicos, del cual habla la Jasanoff, y tiende a sustituirse al científico. Ha ocurrido en el caso de la reproducción medicamente asistida, como por ejemplo se ha referido, y podría nuevamente suceder si será el Decreto de ley Calabró sobre las disposiciones anticipadas de tratamiento por el cual se establece que la alimentación e hidratación artificial no son tratamientos terapéuticos, como sostienen casi todas las sociedades científicas, sino intervenciones de sostén vital.

Referencias Bibliográficas

- AA.VV. 1986. *In a Different Voice: an Interdisciplinary Forum*, Signs, 2.
- AA.VV. 1981. *Commentary on Gilligan's In a Different Voice*, Feminist studies, 11.
- AA.VV. **Un'etica pubblica per la società aperta**, Milano, 1987.
- AA.VV., **Stato laico e diritti fondamentali**, in *Ragion Pratica* (parte monográfica), 1, 2007, pp. 5-160.
- ABBAGNANO, Nicola. 1998. **Voce Laicista**, in *Dizionario di filosofia*, 3° ed. aggiornata e ampliata da G. Fornero, Torino, Utet, 1998, pp. 626 ss.
- BATTAGLIA, Luisella. 1993. **La voce femminile in bioetica. Pensiero della differenza ed etica della cura**, in Rodotà, Stefano (a cura di) *Questioni di Bioetica*, Laterza, Roma (Italia).
- BORSELLINO, Patrizia. 2009. **Bioetica tra "morali" e diritto**, Raffaello Cortina Editore, Milano (Italia).
- BOTTI, Caterina. 2000. **Bioetica ed etica delle donne**, Relazioni, affari, potere, ZaDIG, Milano (Italia).

- BOTTI, Caterina. 2012. **Prospettive femministe: morale, bioetica e vita quotidiana**, *Espress*, Roma (Italia).
- BEAUCHAMP, Tom M., CHILDRESS, James F. 1999. **Principi di Bioetica**, *Le Lettere*, Firenze (Italia). (ed. orig.: *Principles of Biomedical Ethics*, 1979).
- BOBBIO, Norberto. 1978. **Cultura laica: una terza cultura?**, in AA.VV., *Cattolici, laici marxisti attraverso la crisi*, Stampatori, Torino (Italia).
- BONIOLO, Giovanni. 2006. (a cura di), **Laicità. Una geografia delle nostre radici**, Einaudi, Torino (Italia).
- BORSELLINO, Patrizia. 1999. **La bioetica laica di Uberto Scarpelli**, in *Bioetica tra autonomia e diritto*, Milano, 1999, pp. 61 ss.
- BORSELLINO, Patrizia. 2007. **Esiste davvero la bioetica laica ed esiste ancora la bioetica cattolica?**, in *Bioetica. Rivista interdisciplinare*, 1, pp. 32 ss.
- CAPORALE, Cinzia, MASSARENTI Armando, PETRONI Angelo, Rodotà Stefano. 1998. **Il manifesto della “bioetica laica” 1 marzo 1998**, in *Il Sole 24Ore*, 1 marzo 1998.
- CORTE COSTITUZIONALE ITALIANA. SENTENZA N. 203, Anno 1989, in <http://www.giurcost.org/decisioni/1989/0203s-89.html>
- D’AGOSTINO, Francesco. 1998. *Bioetica nella prospettiva della filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino (Italia).
- D’AGOSTINO, Francesco. 2011. *Bioetica e biopolitica: ventuno voci fondamentali*, Giappichelli, Torino (Italia).
- D’AGOSTINO, Francesco. 1993. *Ripensare la laicità. L’apporto del diritto*, in G. Dalla Torre (a cura di), **Ripensare la laicità. Il problema della laicità nell’esperienza giuridica contemporanea**, Giappichelli, Torino, pp. 39 ss.
- D’AGOSTINO, Francesco; DALLA TORRE, Giuseppe; CARDIA, Carlo. 2007. **Laicità cristiana**, Cinisello Balsamo, San Paolo edizioni (Italia).
- DALLA TORRE, Giuseppe. 1993. **Ripensare la laicità. Il problema della laicità nell’esperienza giuridica contemporanea**, Giappichelli, Torino (Italia).
- DALLA TORRE, Giuseppe. 1996. **Laicità dello Stato e questione bioetica**, in Mario Tedeschi (a cura di), **Il principio di laicità** (Italia).
- D’ORAZIO E., MORI M (a cura di). 1997. **Quale base comune per la riflessione bioetica in Italia. «Dibattito sul Manifesto di bioetica laica»**, in *Notizie di Politeia*, n. 41-42.
- DWORKIN, Ronlad. 1994. **Il dominio della vita. Aborto, eutanasia e libertà individuale**, Edizioni di Comunità, Milano (Italia). (Ed. orig. *Life’s dominion. An Argument About Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*, 1993).

- ENGELHARDT H., Tristram. 1990. **Manuale di bioetica**, Il Saggiatore, Milano (Italia). (Ed. orig. *The Foundations of Bioethics*, 1986).
- ENGELHARDT H., Tristram Jr. 1994. **Dibattito: bioetica laica e bioetica religiosa**, in *Bioetica. Rivista interdisciplinare*, 1, 1994, pp. 126 ss.
- FARALLI, Carla; CORTESI, Cecilia. 2005. (a cura di), **Nuove maternità: riflessioni bioetiche al femminile**, Diabasis, Reggio Emilia (Italia).
- FARALLI, Carla. 2007. **Laicità e bioetica**, in S. Canestrari (a cura di), **Laicità e diritto**, Bologna, Bononia University Press, 2007, pp. 353 ss.
- FARALLI, Carla; ZULLO, Silvia. 2008. (a cura di) **Questioni di fine vita. Riflessioni bioetiche al femminile**, Bononia University Press, Bologna (Italia).
- FINNIS, John. 1996. **Legge naturale e diritti naturali**, Giappichelli, Torino (Italia) (Ed. orig. *Natural Law and Natural Rights*, 1980).
- FUNGHI, Patrizia; GIUNTA, Fausto. 2005. (a cura di) **Medicina. Bioetica e diritto: i problemi e la loro dimensione normativa**, Pisa, ETS (Italia).
- FORNERO, Giovanni. 2009. **Bioetica cattolica e bioetica laica**, Milano, Mondadori (Italia).
- FORNERO, Giovanni. 2008. **Laicità debole e laicità forte: il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità**, Milano, Mondadori (Italia).
- GILLIGAN, Carol. 1987. **Con voce di donna. Etica e formazione della personalità**, Feltrinelli, Milano (Italia). (Ed. or. In *a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, 1982.)
- HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. 2005. **Ragione e fede in dialogo**, Venezia, Marsilio (Italia).
- HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. 2006. **Tra scienza e fede**, Roma-Bari, Laterza (Italia).
- HELD, Virginia. 1997. **Etica femminista, trasformazioni della coscienza e famiglia post-patriarcale**, Feltrinelli, Milano (Italia). (Ed. orig. *Feminist Morality: Transforming the Culture, Society and Politics*, 1993).
- JASANOFF, Sheila. 2001. **La scienza davanti ai giudici. La regolazione giuridica della scienza in America**, Giuffrè, Milano (Italia) (Ed. orig. *Science at the Bar: Law, Science, and Technology in America*, 1995).
- KUHSE, Helga. 1987. **The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine. A Critique**. Oxford, UK: Oxford University Press (England).
- LECALDANO, Eugenio. 1999. **Bioetica. Le scelte morali**, Laterza, Roma (Italia).
- LECALDANO, Eugenio. 2006. **Un'etica senza Dio**, Laterza, Roma-Bari (Italia).
- LECALDANO, Eugenio. 2007. **Dizionario di bioetica**, Laterza, Roma (Italia).

- LINDEMANN, Hilde. 1997. **Stories and Their Limits, Narrative Approaches to Bioethics**, New York, Routledge (USA).
- LINDEMANN, Hilde. 2000. **Feminist Bioethics: Where We've Been, Where We're Going**, *Metaphilosophy*, vol. 31, n. 5, 2000.
- MANCINA, Claudia. 2009. **La laicità al tempo della bioetica**, Bologna, il Mulino (Italia).
- FLAMIGNI, Carlo; MASSARENTI, Armando; MORI, Maurizio; PETRONI, Angelo. 1996. **Manifesto di bioetica laica**, en "Il Sole24Ore" – 9 giugno.
- MARSICO, Gaia. 2002. **Bioetica, voci di donne**, EDB, Bologna (Italia).
- MORI, Maurizio. 1993. **La bioetica: che cosa è, quando è nata e perché**, in *Bioetica. Rivista interdisciplinare*, Vol. 1. pp. 115 ss.
- MILL, John Stuart. 1861. **Considerations on Representative Government**. London (England).
- NUSSBAUM, Martha. 2004. **L'intelligenza delle emozioni**, Il Mulino, Bologna (Italia). (Ed. orig. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, 2001).
- PALAZZANI, Laura. 2002. **Introduzione alla biogiuridica**, Giappichelli, Torino (Italia).
- PALAZZANI, Laura. 2007. **Bioetica e differenza di genere**, Studium, Roma (Italia).
- PASSMORE, John. 1986. **La nostra responsabilità per la natura**, Feltrinelli, Milano (Italia) (Ed. orig. *Man's Responsibility for Nature*, 1971)
- PRETEROSSO, Geminello. 2005. (a cura di), **Le ragioni dei laici**, Roma-Bari, Laterza (Italia).
- POGGI, Francesca. 2013. **Diritto e bioetica** (a cura di), **Le questioni fondamentali**, Carocci, Roma (Italia).
- RAWLS, John. 2008. **Una teoria della giustizia**. 2008. Feltrinelli, Milano (Italia). (Ed. orig. *A Theory of Justice*, 1971)
- REGAN, Tom. 1990. **I diritti animali**. Garzanti, Milano, 1990 (Ed. orig. *The Case for Animals Rights*, 1983)
- RODOTÀ, Stefano. 1993. (a cura di) **Questioni di Bioetica**, Laterza, Roma (Italia).
- RODOTÀ, Stefano. 2006. **La vita e le regole. Tra diritto e non diritto**, Feltrinelli, Milano (Italia).
- RODOTÀ, Stefano, Zatti Paolo. 2010-2012. (a cura di), **Trattato di biodiritto**, Giuffrè, Milano (Italia).
- RODOTÀ, Stefano. 2009. **Perché laico**, Roma-Bari, Laterza (Italia).

- RUSCONI G., Enrico. 2007. **Non abusare di Dio. Per un'etica laica**, Rizzoli, Milano (Italia).
- SCALFARI, Eugenio. 2005. (a cura di), **Il dibattito sul laicismo, La biblioteca di Repubblica**, Roma (Italia).
- SCARPELLI, Uberto. 1998. **Bioetica laica**, a cura di M. Mori, Milano, Baldini e Castoldi (Italia).
- SGRECCIA, Elio. 1999. **Manuale di bioetica, fondamenti ed etica medica, Vita e pensiero**, Milano (Italia).
- SINGER, Peter. 1989. **Etica pratica**, Liguori, Napoli (Italia) (Ed. orig. Practical Ethics, 1979).
- SINGER, Peter. 1991. **Liberazione animale**, Mondadori, Milano (Italia) (Ed. orig. Animal Liberation, 1975).
- SHERWIN, Susan. 1989. **Feminist and Medical Ethics: Two Different Approaches to Contextual Ethics**, Hypatia, vol 4, n.2.
- TAYLOR, Paul W. 1986. **Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics**, Princeton University Press, Princeton, 1986 (USA).
- TAYLOR, Charles. 2009. **L'età secolare**, a cura di P. Costa, Milano, Feltrinelli (Italia). (Ed. orig. A Secular age, 2007).
- THOMSON, Judith. **A Defense of Abortion**, in "Philosophy and Public Affairs", 1971.
- TRONTO, Joan C. 2006. **Confini morali, un argomento politico per l'etica della cura**, (a cura di Alessandra Facchi), **Diabasis**, Reggio Emilia (Italia). (Ed. orig. Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care, 1995).
- VIAFORA, Corrado; ZANOTTI, Renzo; FURLAN, Enrico. 2007. **L'etica della cura. Tra sentimenti e ragioni**, Franco Angeli, Milano (Italia).
- ZAGREBELSKY, Gustavo. 2008. **Contro l'etica della verità**. Laterza. Roma-Bari (Italia).