

ÉTICA PARA LA BIO-ÉTICA, UN ENSAYO.

Al maestro Víctor Martínez Bullé-Goyri.

ALEXANDRA OLMOS PÉREZ ⁽¹⁾

Artículo Científico Recibido: 8 de septiembre de 2014 **Aceptado:** 11 de noviembre de 2014

RESUMEN:

Los conceptos clásicos con los que alguna vez operó la ética ya no nos parecen lo suficientemente claros y al parecer los códigos morales sobre los cuales están basadas las sociedades contemporáneas no contienen las respuestas a los nuevos problemas que nos plantea este nuevo universo lleno de matices y áreas inexploradas, que inevitablemente conlleva un actuar humano en ausencia de pautas para su conducta. Después de hacer un rápido recorrido de las teorías éticas tradicionales del mundo occidental, desde el punto de vista de la relación del conocimiento científico y la moral, y llegar finalmente al surgimiento de la Bioética como disciplina independiente y a la formulación de los principios morales que la sostienen, veremos cuál es la relación entre la Bioética y la dignidad humana, epicentro de la reflexión jurídica en el paradigma contemporáneo.

PALABRAS CLAVE: Derecho, bioética, dignidad humana.

ABSTRACT:

Classical concepts that once ethics operated with, are no longer sufficiently clear, and apparently moral codes which contemporary societies are based on do not contain the answers to the new challenges posed by our current reality, and its many unexplored areas, which inevitably involve the absence of guidelines for human behavior. After doing a quick review of traditional ethical theories in the Western world, from the perspective of the relation between scientific knowledge and morality, and finally arriving to the emergence of bioethics as an independent discipline and the development of its moral principles, we will analyze the relationship between bioethics and human dignity, which is the center of the analysis in the contemporary juridical paradigm.

KEY WORDS: Law, bioethics, human dignity.

SUMARIO:

Introducción;

I. La evolución del *ethos* tradicional

II. El *homo faber*: evolución, genética y tecnociencia

III. Potter y la bio-ética ambiental

IV. Jonas y la ética de la responsabilidad

V. La Bio-ética y la dignidad; Bibliografía.

Definitivamente desencadenado, Prometeo, al que la ciencia proporciona fuerzas nunca antes conocidas y la economía un infatigable impulso, está pidiendo una ética que evite mediante frenos voluntarios que su poder lleve a los hombres al desastre.

Hans Jonas, *El principio de responsabilidad.*

¹) Licenciada en Derecho por la Facultad de Derecho de la UNAM y Maestría en Ciencias Médicas, Odontológicas y de la Salud, Bioética 2006-2012. *Harvard Clinical Bioethics* 2011.

Introducción

La realidad actual nos presenta un hombre nuevo, un hombre con la capacidad de hacer cambios cualitativamente distintos a los que jamás había logrado. Los conceptos clásicos con los que alguna vez operó la ética ya no nos parecen lo suficientemente claros y al parecer los códigos morales sobre los cuales están basadas las sociedades contemporáneas no contienen las respuestas a los nuevos problemas que nos plantea este nuevo universo lleno de matices y áreas inexploradas, que inevitablemente conlleva un actuar humano en ausencia de pautas para su conducta. ¿Qué va a suceder con el ser humano? ¿Cómo podremos tutelar la dignidad humana, la *idea de hombre*?

En este trabajo, después de hacer un rápido recorrido de las teorías éticas tradicionales del mundo occidental desde el punto de vista de la relación del conocimiento científico y la moral y llegar finalmente al surgimiento de la Bioética como disciplina independiente y a la formulación de los principios morales que la sostienen, veremos cuál es la relación entre la Bioética y la dignidad humana, epicentro de la reflexión jurídica en el paradigma contemporáneo.

I. La evolución del *ethos* tradicional

Para hablar de ética es necesario hablar de la historia.¹ El hombre es un ser histórico de naturaleza dialéctica, que se comporta de acuerdo a la idea que tiene de sí mismo, la cual acompaña a su proceso evolutivo desde el principio de su existencia como especie, por lo que es una concepción cambiante, dinámica, en fin, histórica; la forma en que el hombre se piensa cambia y a la vez cambia la forma en que el hombre se comporta, su *ethos*.

El hombre comienza a pensarse a sí mismo y a distinguirse de los demás entes, comenzando su proceso de individualización –en palabras de Eduardo Nicol-, con lo cual empieza a comprender su existencia y la de todo lo demás que le rodea. Ese primer momento en el que el hombre empieza a enfrentarse a la naturaleza, a cuestionarla, a analizarla y la admiración que le causa el orden y lo perfecto, ese asombro, es lo que lleva al hombre a filosofar.¹

El hombre filosofando se coloca por debajo de la naturaleza y ve a ese orden tan perfecto como algo superior, como algo digno de ser imitado. Así, su obsesión por la armonía, por el orden y por lo bello lo impulsan a crear un orden “inferior”: el humano.

El problema ético aparece cuando el hombre plantea la aprobación o censura de sus actos (de él y sus semejantes). Cuando se interroga acerca de su conducta respecto de sí como individuo y como integrante de la sociedad donde interactúa con otros. Pasó de la posibilidad de interrogar a la naturaleza circundante y buscar legalidades a hacerlo sobre sí, a establecer legalidad de sus acciones y lograr convivencia entre sus aspiraciones, la de los otros y de la naturaleza que lo rodea.¹

Así se diferencia lo humano de lo “divino”, de lo perfecto, de lo superior, de lo eterno y surge en el hombre el sentido de la religiosidad y, con el tiempo, el misticismo.

Con ese misticismo se exalta la religiosidad y el sentido espiritual y sensual de esta faceta humana. Para Nicol el misticismo griego y la religiosidad del hombre helénico es lo que lo hace consciente de su mortalidad y su diferencia con la divinidad, así como de su existencia efímera y lo que genera ese cuestionamiento perpetuo en torno a su existencia y lo que lo impulsa a querer acercarse a los dioses –creadores de lo perfecto-, a lo inmortal. Dice Nicol:

Dionisios avivó la conciencia problemática del griego, el afán de inquirir y desentrañar los misterios cuya potencia de revelación se adivina por debajo de la confortable seguridad de las nociones admitidas. Dionisios le dio al griego la inquietud, sin la cual su serenidad ulterior no hubiera alcanzado la plenitud, ni la finura de equilibrio; y desde entonces hasta hoy –en adelante ya veremos-, el hombre occidental goza o sufre de inquietud metafísica y teleológica.¹

Gracias al misticismo, el hombre sabe que puede acercarse a lo divino y que entonces no todo está totalmente fuera de su control –es decir la muerte y su destino-, por lo que desarrolla el sentido de la libertad. Más adelante, en la lógica de las religiones monoteístas –especialmente en el cristianismo- la vida

es algo transitorio y dependiendo del uso que se haga de la libertad podemos alcanzar la vida después de la muerte, es decir que el hombre tiene una existencia espiritual que trasciende la vida biológica.

El griego no resuelve este problema religiosamente; permanece angustiado a lo largo de toda su historia, tratando de resolverlo, de representarse el más allá como una prolongación de lo acá -como una prolongación de su ser-; tratando de consolarse, de perder la vida, y de educarse para sobrellevar con calma y elegancia el trágico, íntimo terror de la muerte. Por eso quiere tanto a la vida, y goza de ella y se afirma en ella... y con ella el arte, porque no sabe bien de otra realidad, y teme demasiado que ésta sea limitada por la muerte. Es el cristianismo quien, habiendo resuelto el problema de la muerte y del más allá, que al griego le angustiaba, está angustiado por la vida, porque se la juega en cada acción, en cada movimiento o intención... Para el cristiano su problema es la vida. El griego no tiene problemas con la vida. Vive sin problemas; su problema es la muerte.¹

De ese modo, podemos intuir un pesimismo ante la existencia en los griegos debido al misticismo, y por otro lado un optimismo en la mentalidad cristiana en virtud de la misma idea de lo divino.

Pero la idea de acercarse a la divinidad nace en Grecia gracias a ese misticismo dionisiaco y esa noción de libertad y de desafío a la muerte es lo que independiza la vida del hombre y en eso consiste su "liberación", es decir que la razón y la voluntad lo desvinculan del destino o *moira*, que es la muerte misma. "Aprovechar la vida mientras llega la muerte".

"Cuando la muerte es concebida místicamente como puro tránsito y no como fin, la acción y la vida dejan de importar... Cuando esta esperanza arraiga en el alma humana, la temporalidad de la existencia es un paréntesis, y la acción es entonces referida a lo intemporal; si no hay esta esperanza, la vida tiene un valor en sí, no referible a ningún otro, y la conciencia de este valor inspira el afán de vivirla plenamente y aprovecharla en la integridad de sus posibilidades, o sea en la acción. La muerte como tránsito, en cambio, y la mística esperanza en la inmortalidad, inspiran a la contemplación."¹

El culto al héroe es reflejo de la actitud que el griego tenía ante la muerte. El héroe representa la posibilidad de trascender, de ir en contra de nuestro inevitable destino que es la muerte; la *arethé*, típica del héroe, lo llevará a la eterna gloria

De la misma manera que cada herida anuncia la fragilidad del cuerpo y enfrenta al hombre con la muerte, cada hazaña lo enfrenta con el posible eco de la memoria. Sólo en la vida y frente a ese horizonte mortal puede el héroe compensar la insuperable limitación con las que nace. Vencer la muerte es, pues, vivir en la memoria... La única posibilidad de superarla es lograr que ese hecho individual se integre en el espacio colectivo de la fama, de la memoria de los hombres. El inconsciente impulso que lleva a descubrir ese deseo supone ya el comienzo, no de la conformidad con el destino, sino de una forma de superarlo: llenar ese destino con el singular esfuerzo heroico que, sin embargo, traspasa la frontera del individuo para convertirse en empeño colectivo... Precisamente porque el horizonte de la muerte, determinada además por el destino, es insalvable, el héroe escogerá siempre la vida, con tal de que en ella pueda realizar una forma superior que la trascienda y logre, en la memoria, inmortalidad".¹

Con el paso del tiempo, bajo un nuevo paradigma de la especulación que favorece el cultivo del alma -lo inmortal- frente al cuerpo -lo temporal- los pensadores presocráticos comienzan a formular sus planteamientos en relación a la virtud. Así, frente a la ética naturalista que se había generado, Protágoras habla del hombre como la medida de todas las cosas. Sócrates y Platón buscan reivindicar la idea de justicia como algo supremo, como *la virtud*, es decir, con ellos hay un regreso a la idea de lo universal, de lo absoluto. Sócrates ya había hablado del conocimiento como esencial para el bien y, buscando ser ejemplo de lo que predicaba, afrontó la muerte incluso en busca de él. La muerte de Sócrates es un nuevo tipo de heroísmo: el héroe ético, cuyo destino se encuentra radicado en su interior y en su actuar, uniéndose así destino con voluntad, con libertad y, por lo tanto, con la idea de la ética -puesto que solamente el ser libre puede actuar éticamente- y de los fines del hombre.

Platón sostuvo la contemplación como deber; la sabiduría corresponde a la razón como virtud, por lo que es necesario conocer para actuar conforme al bien: actuar bien es conocer -la verdad se convierte en verdad normativa-, purificarse y liberarse del cuerpo, por eso la razón es pura y a ella se reduce la norma práctica.

La ética aristotélica también se refiere a la *virtud*, pero distingue al hombre como individuo y al hombre como parte de la sociedad; al ser como individuo corresponden ciertos fines, que solamente podrán ser

alcanzados por medio de la virtud y, solamente entonces, encontrará el hombre la felicidad. Así los fines son inherentes a la naturaleza y lo ético es no contraponerse al orden natural, la virtud es la disposición permanente de actuar conforme a la naturaleza. Aristóteles, contrario al inmanentismo de Platón y a su idea del alma, parte de razón y la práctica a la moralidad, así actuar conforme a la naturaleza humana, es decir conforme a la razón, es la primera tarea ética del hombre; “[e]l bien para cada ser es la perfección de su actividad. Para el hombre, el bien depende de la perfección de la más peculiar de sus actividades”¹ que es el ejercicio de la razón. Nótese que hablamos no de la sola posesión de la razón, sino del ejercicio de ella, puesto que “en la filosofía aristotélica, la más alta ‘fase del ser’ no consiste en la posesión de las facultades...sino en el ejercicio de ellas”,¹ es decir que “la excelencia del hombre es su aptitud para la vida racional”¹ y en ese sentido “la virtud del hombre es su aptitud para cumplir bien su función propia”¹

...las virtudes morales tienen su fundamento en ciertas disposiciones naturales, pero sólo advienen al grado de virtudes en el sentido real cuando son guiadas por el intelecto práctico. La virtud moral reside esencialmente en la voluntad, de modo que el problema moral no es un problema de conocimiento de las leyes morales, sino de su aplicación: se trata del control de las emociones por la razón, donde la libre decisión es dejada a la voluntad... La meta de la vida humana es la felicidad: ésta es una “resultado de” la actividad conforme a la virtud, a la “areté” del hombre. Si somos “eficaces” *qua* seres humanos y hemos adquirido la “areté” del hombre, la actividad que desarrollemos en virtud de esa “areté” será la felicidad.¹

Diversas interpretaciones de las ideas de estos pensadores dieron lugar al estoicismo y epicureísmo, escuelas inmersas en el paradigma del dualismo de la naturaleza humana y de la tragedia de la finitud del cuerpo y de la mortalidad. La primera escuela sostiene una ética de la renuncia a lo material a nivel individual y el cultivo del alma, mientras que la segunda sostiene la búsqueda de la felicidad entendida como placer.

Cuando Roma se convierte en potencia política en Europa, hereda la cultura helénica, pero imprime en el ideal de la justicia la noción del deber jurídico como reflejo del deber ético. El orden jurídico, establecido tanto en el *ius gentium* como en el *ius civile*, deriva de la razón natural de la que el hombre está dotado y le permite salir del *status naturae* –donde todos los hombres gozan de libertad e igualdad absoluta y donde nadie es dueño de nada- y entrar en el *status* político, o el Estado, en el cual la justicia es un asunto práctico: “dar a cada quien lo suyo”. El romano es un político antes que un moralista; es jurista antes de ser filósofo. Con la doctrina cristiana, que se cristaliza en Occidente a la caída de Roma en el Imperio Bizantino, empieza toda una nueva tradición jurídico-filosófica. Si bien el derecho romano se concibió en la baja Edad Media como intemporalmente vigente y perfecto –así se observa desde el pensamiento de Bartolo hasta el humanismo racionalista-, el *ethos* gira en torno a la voluntad divina y creadora de Dios. Es él quien por amor crea al hombre como un ser racional y libre al cual le permite llegar a la verdad –para San Agustín a través de la fe (“cree para entender”) o la idea inmanente del creador, para San Anselmo a través de la razón y para Santo Tomás a través de la creación misma, de las cosas (como sostuvo Aristóteles)- y a quien se le revela de manera que pueda llegar a él después de la muerte y vivir eternamente en su gloria.

Así la máxima ley moral para el hombre es actuar conforme a esa voluntad amorosa y divina que lo creó a él y a todo lo que le rodea. Es sin duda una ética basada en la posibilidad de la trascendencia del alma, en Dios como fin último y en el hombre como ser dotado de libertad para llegar a él.

Con el paso del tiempo, la ética se desvincula de la voluntad divina y trata de basarse en la cualidad racional del hombre. Así los racionalistas y nominalistas empiezan a comprender el mundo, una vez más, con el hombre como centro y como punto de partida y a la razón como único camino para llegar a la verdad, reafirmando además la idea de libertad y autonomía de la voluntad en el hombre como amo de su destino. Es así que la ética es una cuestión de racionalidad que nada tiene que ver con la fe, sino más bien con el camino de la razón y la libertad. Así finalizó la Edad Media y comienzan los siglos XVI y XVII, dando paso al despertar de la razón y una confianza casi ciega en la ciencia y el método, caracterizados por las grandes guerras revolucionarias y religiosas y el desarrollo del capitalismo, emancipándose el hombre de su determinación por el absoluto y por el universo

En el siglo XVII se instituyó la razón era la estructura central de la existencia, pero con el paso del tiempo, razón que se convirtió en analítica y crítica con la llegada de la Ilustración.

La ética kantiana, una de las más bellas posturas del racionalismo y el idealismo del siglo XVIII, es un claro ejemplo de esta idea de que el hombre tiene la capacidad de hallar la respuesta correcta a través del uso de la razón. Para Kant, el hombre poseía una libertad trascendental, es decir, una libertad que no responde a ningún impulso de la naturaleza, sino al uso de la razón, “de esta forma, el hombre es caracterizado, ante

todo, como una 'esencia libre', y esta libertad fue contemplada como el componente esencial y último de la humanidad, de modo que decir 'racional' era sinónimo de decir 'libre' ".¹

Gracias al racionalismo ilustrado, es en este momento que la aplicación del conocimiento adquirido permitió el paso de la *techné* a la tecnología, es decir que de la técnica o el arte de hacer se convierte en capacidad modificadora; ya no solamente nos conformamos con crear, sino que ahora queremos transformar aquello que nos rodea

...es sólo hasta el siglo XVIII cuando se puede hablar propiamente de 'tecnología' entendiéndola a ésta como la implementación práctica de los avances científicos promovidos por los nuevos métodos racionalistas. Como tal el origen de los nuevos avances tecnológicos se remonta al siglo XVII, siendo el siglo XVIII el de su difusión. La difusión de las ideas y avances científicos y tecnológicos se debió en primer término a la labor de las sociedades científicas, que experimentan un gran auge en el siglo XVIII...Por otra parte, la imprenta cumple una destacada función divulgadora, especialmente a través de la inclusión de temas tecnológicos y científicos en las enciclopedias, grandes proyectos de divulgación del conocimiento y de las ideologías ilustradas... Así, los grandes descubrimientos y avances científicos del siglo XVII se difundirían y alcanzarían más resultados en el siglo XVIII.¹

II. El nuevo *homo faber*: evolución, genética y tecnociencia.

Con la industrialización del mundo y los grandes inventos de finales del siglo XVIII y principios del XIX llegaron las teorías utilitaristas de Bentham y Mill, principalmente, las cuales influyeron en el ámbito de la economía, el derecho, la política y, evidentemente, en el de la ética. En este momento, lo importante para el hombre es conseguir el beneficio, la utilidad y la felicidad para el mayor número. La población debía encontrarse, de manera general, satisfecha en sus necesidades.

Sin embargo, contemporánea fue la teoría de Thomas Malthus, expresada en su obra "Ensayo sobre el principio de la población" de 1798, que indicaba el crecimiento geométrico de la población frente a un crecimiento aritmético de los recursos, es decir, la población humana estaba teniendo un crecimiento ilimitado ante unos recursos limitados, por lo que la visión a futuro era pesimista.

Influenciado por las ideas de Malthus, así como las de los utilitaristas, Darwin publicó "El origen de las especies" en 1859.¹ La teoría evolucionista, que fue enormemente controversial en su momento, marcó un nuevo paradigma en todos los ámbitos de la vida humana. El ser humano era una especie más en el mundo -cuestión de esta teoría que impactó con mayor fuerza, puesto que con anterioridad el hombre se había colocado en el centro del universo y, en las visiones religiosas, como creación divina y no como resultado de una serie de procesos químicos y biológicos- que se encontraba en constante lucha por la supervivencia, que ya no se encontraba asegurada del todo puesto que dependía de la posibilidad de adaptación de éste. Estamos inmersos en una nueva tragedia que ya no solamente implica la seguridad de la muerte, sino la posibilidad -aparentemente cada vez mayor, dada la escasez de los recursos- de la extinción. La competencia por la apropiación de los recursos había comenzado -puesto que la selección se daba entre los individuos incluso de la misma especie.

Por otro lado, la teoría evolucionista había suscitado grandes controversias. Muchos biólogos rechazaban la idea de la evolución gradual y pensaban, más bien, que "la evolución trabajaba por medio de la creación súbita de nuevos caracteres debida a fuerzas interiores al organismo, supusieron que una vez creados, tales caracteres podían ser heredados como unidades".¹ De este modo es que se habla del redescubrimiento de los trabajos de Mendel por Carl Correns, Hugo de Vries -quien formularía la teoría sobre las mutaciones-, Erich von Tschermak y William Bateson -fundador de la primera escuela de mendelismo en la Universidad de Cambridge. Así nace la genética como un intento de explicar el cómo y el por qué de la evolución.

En 1953 James Watson y Francis Crick descifran "el secreto de la vida" al lograr determinar la estructura helicoidal del ADN, abriendo así un mundo de posibilidades e iniciando un nuevo camino para la biología y la genética; poniendo al futuro del hombre en sus propias manos.

El hombre así alcanza más que nunca la posibilidad de actuar libremente en relación a la vida misma. En el momento que el actuar humano penetra la esfera de la vida humana, ésta se convierte en materia para la ética. Ante un nuevo mosaico de posibilidades que parece abrirse a nuestra conducta, la ética tradicional, que daba por supuesto los conceptos "vida" y "naturaleza" se enfrenta a infinidad de nuevas gamas de color, pero especialmente de áreas grises

Sobresale en la literatura que surgió de la síntesis moderna el alto grado de preocupación de los biólogos acerca del significado más amplio de la evolución para la sociedad humana, iniciando así el debate sobre la evolución y la ética. Los acontecimientos del siglo XX, en especial las dos guerras

mundiales, alimentaron la discusión sobre la relación entre la biología evolutiva, la evolución de los humanos como seres éticos y el futuro progreso de la sociedad humana.¹

El ser humano es el único ser viviente sujeto a la evolución conciente de dicha evolución. Por lo que algunos biólogos plantearon la responsabilidad de éste de desarrollar una nueva ideología que, si bien no dejara de satisfacer sus necesidades, se preocupara asimismo por la calidad de vida del individuo –tal es el caso de Theodosius Dobzhansky y Julian Huxley.

La relevancia de la biología evolutiva para la ética, incluyendo el debate sobre si es posible lograr un conocimiento sintético total del universo, preocupó a los biólogos evolutivos hasta entrados los años sesenta, y muchos libros y artículos dan cuenta de esos debates, desde reflexiones generales sobre la naturaleza y el progreso hasta discusiones de cuestiones específicas...¹

En mayo de 1960, la *Food and Drug Administration* de los Estados Unidos aprobó el primer anticonceptivo oral llamado *Enovid*. La famosa pastilla -una combinación entre esteroides sintéticos, progesterona y estrógeno- fue revolucionaria y causó gran controversia puesto que abrió para la mujer la posibilidad de decidir libremente sobre su vida sexual, además de que provocó el estallido de la libertad reproductiva.¹ Sin embargo, también trajo consigo serios debates de corte ético en relación al valor de la vida y de la familia.

En las dos últimas décadas se había dado un *boom* en la ciencia y la tecnología. Empezaba a configurarse un nuevo tipo de *homo*, aquel que tiene la posibilidad de ser arquitecto de su vida y de su futuro y no solamente de la suya, sino de la humanidad en su conjunto: el nuevo *homo faber*. Pero este *homo faber* tiene no solamente la capacidad de crear, sino también la de destruir, y el problema es que su “materia prima” es la vida humana.¹

Ya había comenzado a extenderse en el ámbito internacional la teoría de los derechos humanos y la protección de la dignidad desde una doble perspectiva -ética y jurídica- a raíz de los juicios de Núremberg que habían evidenciado los horribles actos que, en el escenario de la segunda guerra mundial, se habían cometido; en 1948 surge la Declaración Universal de los Derechos Humanos en el seno de las nacientes Naciones Unidas. Ahora que habíamos vislumbrado los horrores de la guerra –sobre todo de las consecuencias de los ataques nucleares y el trato que se dio a determinados grupos de personas- era necesario desarrollar instrumentos que vincularan estos esfuerzos multilaterales para resolver la preocupación sobre la limitación de los recursos. Es una tarea de todos cuidar nuestro planeta y conservarnos como especie; la escasez podría provocar de nuevo conflictos y conducir a una nueva guerra, lo cual podría significar el fin de la vida como la conocemos.

Además de que el desarrollo tecnológico en el ámbito armamentista tenía ya un nivel preocupante, era de observarse que “en algunos decenios los conocimientos biomédicos [habían] progresado a una velocidad tal que el status de la medicina y el de la biología en nuestra sociedad [fue] profundamente transformado. Se ha pasado de una ciencia natural descriptiva y curativa a un poderoso medio de control del medio ambiente vital y de posibilidades de manipulación de la vida humana”.¹ En 1966, Henry K. Beecher, profesor de anestesiología de la Universidad de Harvard, publicó un artículo en el *New England Journal of Medicine* intitolado “Ethics and Clinical Research”,¹ en el cual presentó 22 casos de experimentos que tuvieron como objeto específicamente personas pertenecientes a grupos vulnerables -niños, personas con alguna discapacidad, personas de la tercera edad y grupos raciales minoritarios - realizados en los Estados Unidos y financiados con recursos públicos, que evidentemente no cumplían con las normas y principios éticos aplicables a la investigación clínica que tenían su antecedente directo en el Código de Núremberg. Esto conmocionó a la comunidad científica y a la sociedad en general, evidenciando nuevamente la necesidad de una aplicación de la ética a la ciencia, en especial por el impacto que tienen sus desarrollos en la vida humana y, más aún, la dignidad de las personas.¹

III. Potter y la bio-ética ambiental

De este modo, avanzando hacia los años setenta se empieza a dar una vinculación entre las ciencias de la vida y las humanidades,¹ puesto que aunque sus objetos de estudio fueran distintos, las implicaciones éticas de los nuevos descubrimientos de las ciencias debían ser abordados por todas ellas. Frente al nuevo conocimiento, que parece ilimitado, “la ignorancia del resultado del desarrollo y aplicación de nuevas tecnologías, que comprometen el futuro, exige la prudencia. Es necesario preguntarse sobre el futuro que queremos construir para ayudarnos en las decisiones del presente”.¹ Fue así que desde la ciencia se planteó la preocupación por la conservación de la especie, llamando la atención en todos los ámbitos del saber, en especial en aquel que se ocupa del comportamiento del hombre, que es la ética.¹ En este sentido, en 1969 Daniel Callahan y Willard Gayling fundan en Nueva York el *Institute of Society, Ethics and The Life Science*, que buscaba ser una referencia de consulta para la toma de decisiones en el ámbito clínico.

En 1970 Van Rensselaer Potter publicó en la Revista *Perspectivas in Biology and Medicine* un artículo intitulado “*Bioethics, The Science of Survival*” y, al año siguiente, las ideas plasmadas en ese primer trabajo se convirtieron en el primer libro que habló sobre la bioética: *Bioethics, Bridge to the Future*.

La preocupación de Potter -que impulsó la propuesta de generar una nueva disciplina llamada Bioética- era la sensación de un progreso sin dirección¹ y la concepción del progreso en términos materiales y del desarrollo tecnológico como un fin en sí mismo.¹ Volviendo la vista a las teorías evolucionistas, nos dice el autor: “...no biological law can be relied upon to insure that our species, man, will continue to prosper or indeed that it will continue to exist. However man is the sole product of evolution who know that he has evolved and who is capable of taking steps that might help to insure survival, which is the first requirement for progress?,¹ por lo que la responsabilidad de la supervivencia recae en el hombre y el “qué debo hacer” frente a “qué puedo hacer” se convierte en una reflexión necesaria.

Es por ello, dice Potter, que “lo que se necesita es un nueva disciplina para promover modelos de estilos de vida para que la gente se pueda comunicar unos con otros y proponer y explicar las nuevas políticas públicas que puedan proveer un 'puente hacia el futuro’”.¹ Para él no es necesario frenar el conocimiento, de hecho cree que necesitamos más y mejor ciencia para desarrollar un entendimiento realista del conocimiento biológico y sus limitaciones para la elaboración de políticas públicas, pero ante todo estar alertas ante la peligrosidad¹ del conocimiento y generar un “*Knowledge of how to use knowledge*”, lo que él llama *wisdom*, puesto que el conocimiento en sí mismo no es peligroso, ni bueno, ni malo, el problema es que el conocimiento implica poder.¹ Así, Potter define que “*Dangerous knowledge was defined as knowledge that has accumulated faster than the wisdom to manage it*”,¹ por lo que en la medida en que se genere *the wisdom to manage it*, disminuirá el peligro.

De este modo, Potter lanza su propuesta:

... atravesemos las fronteras disciplinarias más libremente y busquemos ideas que sean susceptibles de una verificación objetiva en términos de la futura supervivencia del hombre y el mejoramiento de la calidad de vida para futuras generaciones... Debemos reexaminar nuestras premisas y buscar mejores maneras de alcanzar un consenso entre las disciplinas, basadas, en la medida de lo posible, en una verificación objetiva y en un monitoreo adecuado de las tendencias en la calidad ambiental.¹

Así es como podrá generarse *the wisdom* para evitar que la especie humana se vea en dificultades para asegurar su supervivencia y su calidad de vida a largo plazo;¹ o basta el conocimiento para asegurar que esto no sucederá,¹ por lo que es indispensable buscar el consenso para una nueva ética, un nuevo sistema de valores que pueda orientar las acciones del *homo faber*.¹

La ética de Potter, la *bio-ética*, es una ética de corte mayoritariamente ambientalista y de visión holística - que se refiere a una concepción universalista o integral del problema- que está enfocada a la permanencia de la especie humana sobre la tierra; es ese “puente hacia el futuro” del hombre, una ética de la supervivencia.

IV. Jonas y la ética de la responsabilidad

Hans Jonas, alemán de origen judío que vivió los horrores de la guerra en el siglo XX -de hecho su madre murió en Aushwitz -, es otro de los grandes teóricos que se ha preocupado por vincular el conocimiento científico y el desarrollo tecnológico con el comportamiento ético. En 1979 publicó su monumental obra *El principio de la responsabilidad*, en el cual plantea la obligación moral que tenemos los hombres de permitir la posibilidad de la vida en la tierra en el futuro.

Jonas establece la necesidad de una nueva ética orientada hacia el futuro, en oposición a las éticas anteriores que se enfocaban en la contemporaneidad. Esto en virtud de que ahora las intervenciones del hombre tienen la capacidad de dañarlo a él mismo y a su entorno como nunca antes y, aunque la condición humana oscila entre lo cambiante y lo permanente¹ y la inconstancia de su destino -lo que él llama su problematismo- asegura la misma constancia de dicha condición, es necesario actuar con cautela, puesto que podemos alterar de manera permanente la naturaleza, convirtiéndonos en esclavos de nuestra propia creación -“los medios pueden destruir los fines”.¹ Al respecto, nos dice Jonas:

Ninguna ética anterior hubo de tener en cuenta las condiciones globales de la vida humana ni el futuro remoto, más aún, la existencia misma de la especie. El hecho de que precisamente hoy estén en juego esas cosas exige, en una palabra una concepción nueva de los derechos y deberes, algo para lo que ninguna ética ni metafísica anterior proporciona los principios y menos aún una doctrina ya lista.¹

Las éticas anteriores no consideraban como parte de su objeto a los entes no humanos, además de que lo que era relevante para ellas era la relación hombre-hombre y la entidad misma de "hombre" era concebida en ellas como una constante y nunca como objeto de transformación, por lo que no estaban basadas en la planificación.

En relación a ello, Jonas reconoce que ha habido otras éticas que toman en cuenta el futuro, como pueden ser la ética basada en la religión, el utilitarismo o el marxismo –al cual critica fuertemente a lo largo de la obra, refiriéndose a él como "la utopía"-, sin embargo, todas ellas colocan al futuro como un valor absoluto por encima del presente, por lo que conciben a éste como una etapa de preparación para la llegada de aquél, así que no deja de ser una ética de la contemporaneidad. Lo que Jonas plantea como tesis es que las nuevas dimensiones de acción "exigen una ética de la previsión y la responsabilidad... una ética tan nueva como las circunstancias a las que se enfrenta".¹

Ahora que el hombre, que se identifica por ser un ser moral,¹ se ve incluido como un objeto más de la técnica, queda claro que la esfera de producción ha invadido a la moral, así que la moral se ve forzada a invadir asimismo la esfera de la producción. Se vuelve más necesaria la ética ante el nuevo poder que el hombre tiene y es necesario temer a las consecuencias que, aunque no nos afecten directamente a nosotros –sino más bien a los hombres del futuro- nos obligan a actuar cautelosamente, en principio porque "no nos es lícito apostar nada que no nos pertenezca a nosotros"¹ y, en ese sentido, "el hecho de que el otro se halle incluido en mi apuesta hace de la 'ligereza' algo inaceptable".¹

La teoría clásica de la obligación basada en la voluntad y la reciprocidad se ve afectada por el principio de la ilicitud de apostar en nuestra acción la existencia o la esencia del hombre en su totalidad; la obligación por excelencia es la de posibilitar la esencia humana de la humanidad futura, es decir no de su existencia –pues esto dependerá directamente, en todo caso, de sus progenitores-, sino de las condiciones de su existencia, puesto que todos tenemos el derecho a esa esencia humana, que puede verse afectada enormemente por condiciones inadecuadas de existencia, es decir que lo que nos obliga es la *idea* del hombre. Jonas establece que la responsabilidad puede instituirse de manera "artificial" cuando se contrae una obligación mediante un acto entendido y querido –como puede ser aceptar un cargo- que constriñe en virtud del acuerdo mismo, pero que también dicha responsabilidad puede provenir de una validez intrínseca del objeto, es decir, que puede haber una obligación que sea válida independientemente de dicho acuerdo por tratarse su objeto de un "bien de primer orden":

...un bien de primer orden, *si cae* –y en la medida en que cae- dentro del campo de acción de nuestro poder, y especialmente si lo hace en el de nuestra actividad efectiva y que ya está teniendo lugar de todos modos, compromete a nuestra responsabilidad, sin que nosotros hayamos elegido, y no conoce exención del deber.¹

Actuar irresponsablemente implica ejercer un poder que se tiene sin observar el deber que nos es impuesto, deber que puede provenir de la naturaleza misma de las cosas que caen bajo nuestro poder. El hombre es el único ser capaz de ejercer un poder sobre sí mismo, y al constituir un bien de primer orden la esencia humana, ésta se convierte en objeto del deber, pero también sucede lo anterior con la naturaleza en su conjunto.¹

Así, es necesario y preferible un sistema de libertad frente a un sistema sin libertad, mientras dicha libertad sea capaz de protegerse de sus propios excesos, puesto que mientras la acción se vuelve ilimitada, la naturaleza permanece siendo limitada. Para lo anterior es necesario que exista una responsabilidad,¹ que deberá ser mayor y más clara mientras mayor sea la vulnerabilidad del objeto y mientras más alejadas y más inciertas se nos muestren las consecuencias.

Bajo este orden de ideas, es conocida la reformulación que hace Jonas del imperativo categórico kantiano: "Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la tierra" o bien "Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre".¹

Las ideas de Jonas no se alejan mucho del planteamiento de Potter. Ambos pensadores se preocupan por la supervivencia y por la calidad de vida del hombre en el futuro y por generar una serie de pautas de comportamiento que pueda asegurar la continuación de la especie en condiciones óptimas de vida.

V. La Bio-ética y la dignidad

La bio-ética –que llamamos así para resaltar el *bios*- pretende establecer una serie de reglas de carácter moral, puesto que no podemos hablar de lo bueno y lo malo sin la formulación de dichas reglas que serán dirigidas a sujetos libres que puedan responder de sus actos.¹ La *Enciclopedia de la Bioética*, en su primera edición de 1978, define a la bioética como: "Estudio sistemático de la conducta humana en el área de las ciencias de la vida y la atención de la salud en cuanto dicha conducta es examinada a la luz de los principios

y valores morales”.¹ De este modo, un concepto primario sobre la bio-ética es que es aquella disciplina que busca hacer un análisis valorativo en situaciones problemáticas que se relacionen con las ciencias de la vida y de la salud en virtud del creciente desarrollo tecnológico, de manera argumentativa e interdisciplinaria. Sin embargo, cabe la duda en relación a si “la bioética es ética aplicada en tanto tratamos de aplicar principios éticos generales a ámbitos específicos de acción humana”¹ -lo cual querría decir que la bio-ética es ética aplicada a ciertos espacios de acción humana, en específico aquellos que se relacionan con la ciencia y la tecnología -, o si más bien la ciencia y la tecnología se ven involucradas en la elaboración de las reglas -es decir que la bio-ética es una “práctica normativa que incluye un conocimiento científico” por lo que requiere de una epistemología además de una ética.¹

A nuestro parecer, si bien es cierto que la bioética emplea a los valores para elaborar juicios morales en relación a ciertas actividades, incorporando el pensamiento y la perspectiva de otras disciplinas, en virtud de su carácter necesariamente inter y transdisciplinario, ella hace todo esto sin perder de vista su propio objeto de estudio y protección, que le da el carácter independiente de las disciplinas que la integran: lo vivo.

Con el desarrollo de los derechos humanos como paradigma jurídico de la modernidad, e incluso como una posible teoría de la justicia contemporánea, el derecho ha vertido más que nunca su contenido en la protección de la dignidad humana, siendo los derechos humanos precisamente la expresión jurídica de ésta.¹

Sin embargo, las limitaciones del derecho, que eran superadas dando entrada a la filosofía a través de la ética en el mundo jurídico, se enfrentaban ante la limitación misma de la ética tradicional cuando tambalean conceptos fundamentales como son “vida”, “muerte”, “naturaleza”, “valor”, “persona”, entre muchos otros. Es aquí donde vemos que, así como la bioética emplea al derecho, éste también necesita a la bioética para tutelar mejor aquello que constituye, o debe constituir, su epicentro: la dignidad humana.

La bio-ética se ha centrado ya no solamente en los escenarios futuros posibles y en la actividad humana proyectada hacia el “todavía-no”, sino en el impacto que las acciones realizadas en el presente pueden afectar al hombre de hoy. Lo que está en juego no es solamente la posible futura inexistencia de la especie, sino la puesta en riesgo de la dignidad humana, ya no solamente en el mañana, sino en el hoy, siempre empleando una epistemología de carácter científico-humanista que no solamente construya un puente hacia el futuro o una noción de responsabilidad como ética orientada hacia el futuro, sino con miras a funcionar como una herramienta de análisis que permita tutelar de mejor manera aquello que llamamos, precisamente, dignidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Abel, Francesc, “Bioética: un nuevo concepto y una nueva responsabilidad”, *Revista Selecciones de bioética*, núm. 1, Instituto de Bioética-CENALBE, Bogotá, Colombia, abril 2002, pp. 22-35.
- Asnariz, Teresa, *Revista Selecciones de bioética*, núm. 1, Instituto de Bioética-CENALBE, Bogotá, Colombia, abril 2002, pp.36-57.
- Barahona, Ana, Suárez, Edna y Martínez, Sergio, (comp.), *Filosofía e historia de la biología*, UNAM, México, 2001.
- Beecher, Henry K., “Ethics and Clinical Research”, *The New England Journal of Medicine*, vol. 274, núm. 24, Boston, EUA, junio 1966, pp. 1354-1360.
- Fuentes Carpintero Benítez, Francisco, *Historia del derecho natural. Un ensayo*, UNAM, México, 1999.
- Gayon, Jean, “El punto de vista de un filósofo”, en *Revista Selecciones de bioética*, núm. 1, Instituto de Bioética-CENALBE, Bogotá, Colombia, abril 2002, PP. 140-146.
- Granja Castro, Dulce María, “Aristóteles y las virtudes”, Platts, Mark, (comp.), *La ética a través de su historia*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1998.
- Jonas, Hans, *El principio de responsabilidad*, 2ª ed., Herder, Barcelona, España, 2004.
- Lledó, Emilio, “El mundo homérico”, en Camps, Victoria (ed.), *Historia de la ética*, Tomo I, Editorial Crítica, Barcelona, España, 1988.
- López, Carlos, *El racionalismo jurídico*, UNAM, México, 2003.
- Marías, Julián, *Historia de la filosofía*, Editorial Alianza, Madrid, España, 1941.
- Martínez Bullé-Goyri, Víctor, “Dignidad de la persona y derechos. La Constitución española de 1978”, *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, año XXI, No. 62, mayo-agosto, UNAM, México, 1968, pp. 717-748.
- Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, Herder, México, 2004.
- Potter, Van Rensselaer, *Bioethics. Bridge to the Future*, Prentice-Hall, Nueva Jersey, EUA, 1971.
- Potter, Van Rensselaer, “Bioética, la ciencia de la supervivencia”, en *Revista Selecciones de bioética*, núm. 1, Instituto de Bioética-CENALBE, Bogotá, Colombia, abril 2002, pp. 121-139.