

COLECCION DE BIOÈTICA

El origen de la bioètica como problema

Manuel Jesús López Baroni



Organització
de les Nacions Unides
per a l'Educació,
la Ciència i la Cultura



Càtedra UNESCO de Bioètica
de la Universitat de Barcelona



Observatori de
Bioètica i Dret
Universitat de Barcelona

El origen de la bioética como problema

El origen de la bioética como problema

Manuel Jesús López Baroni



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Edicions



Observatori de
Bioètica i Dret
Universitat de Barcelona

© Edicions de la Universitat de Barcelona
Adolf Florensa, s/n
08028 Barcelona
Tel.: 934 035 430
Fax: 934 035 531
comercial.edicions@ub.edu
www.publicacions.ub.edu

ISBN

978-84-475-4028-0

Queda rigurosamente prohibida la reproducción total o parcial de esta obra. Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada, transmitida o utilizada mediante ningún tipo de medio o sistema, sin autorización previa por escrito del editor.

Este documento está sujeto a la licencia de Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada de Creative Commons, cuyo texto está disponible en: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



A mi mujer, Isabel
A Inés y Manuel

Índice

| | |
|---|----|
| Presentación, por María Casado | 11 |
| Introducción, por Manuel Jesús López Baroni | 13 |

PRIMER MODELO

ORIGEN DE LA BIOÉTICA (1) – ORIGEN DEL NEOLOGISMO (1)

| | |
|---|----|
| 1. Introducción | 21 |
| 2. El <i>renacimiento</i> de Jahr | 23 |
| 3. Potter: la bioética como biocentrismo panteísta | 33 |
| 3.1. La disputa con los jesuitas | 35 |
| 3.2. La bioética como ecología | 37 |
| 3.3. La bioética profunda | 40 |
| 4. André Hellegers: la bioética como movimiento <i>pro-vida</i> | 45 |
| 5. Bioética como primado de la Iglesia católica..... | 59 |

SEGUNDO MODELO

ORIGEN DE LA BIOÉTICA (1) – ORIGEN DEL NEOLOGISMO (0)

| | |
|--|----|
| 1. Introducción | 73 |
| 2. La bioética mediterránea..... | 75 |
| 3. La bioética integradora o europea | 81 |

TERCER MODELO

ORIGEN DE LA BIOÉTICA (0) – ORIGEN DEL NEOLOGISMO (1)

| | |
|--|-----|
| 1. Introducción | 87 |
| 2. Feminismo, género y pensamiento posmoderno..... | 91 |
| 3. Laicismo | 95 |
| 4. Multiculturalismo..... | 105 |
| 4.1. La bioética multicultural como defensa de los particularismos | 105 |
| 4.2. La bioética multicultural como universalismo | 112 |

| | |
|--|-----|
| 4.3. La bioética multicultural como regionalismo | 118 |
| 4.3.1. Bioética latinoamericana como <i>bioética continental-marxista</i> | 118 |
| 4.3.2. Bioética latinoamericana como <i>campo del conocimiento neutral</i> | 125 |
| 4.3.3. Bioética latinoamericana como <i>laicismo</i> | 128 |
| 4.4. El multiculturalismo en la bioética como memoria histórica | 131 |

CUARTO MODELO

ORIGEN DE LA BIOÉTICA (0) – ORIGEN DEL NEOLOGISMO (0)

| | |
|---|-----|
| 1. Introducción | 135 |
| 2. Bioética como colonialismo | 137 |
| 3. Bioética como latrocinio | 141 |
| 4. Bioética como <i>impostura</i> | 145 |
| | |
| Conclusiones | 149 |
| Epílogo | 155 |
| Bibliografía..... | 159 |

Presentación

El libro que tiene entre las manos se ocupa del origen y el contenido de la bioética. Se trata de un tema controvertido, ya que del origen que se fije para la aparición del término se derivan consecuencias determinantes para el concepto mismo.

Dicho así puede pensarse que se trata de un trabajo erudito solo interesante para los estudiosos de la materia. Nada más lejos de la realidad: el texto de Manuel Baroni es ameno —apasionante incluso—, además de documentado e imprescindible si queremos saber qué es y qué hay detrás de la bioética, esa nueva área de conocimiento que ha irrumpido con fuerza y cuya temática parece haberse enseñoreado en las últimas décadas de los trabajos de disciplinas mucho más antiguas y consolidadas, tales como la ética, la filosofía jurídica y política, o la propia deontología médica.

La investigación previa a este libro ha llevado al autor a desenterrar fuentes poco visitadas y a analizar de forma crítica otras que habían sido interpretadas de manera poco rigurosa, pero que son citadas una y otra vez, como mantras de la materia, sin haber sido sometidas a verificación ni crítica. En este sentido, el profesor Baroni ha llevado a cabo un estudio exhaustivo y demolidor que le valió un sobresaliente *cum laude* por unanimidad en la lectura de la tesis doctoral que bajo el nombre de *Bioética y multiculturalismo* defendió en julio de 2015, dentro del Programa de doctorado de la Universidad de Barcelona, en la Línea de Bioética y Derecho, que coordino. Debo decir que dirigir esa tesis fue muy fácil, dado que el doctorando «lo sabía todo» y, además, era ya doctor por la UNED con una tesis sobre García Morente y la Guerra Civil española defendida en Madrid, en 2010, con la cual también obtuvo la máxima calificación en aquella universidad.

Manuel Baroni es profesor asociado de Filosofía del Derecho, profesor de secundaria y da clases en la carrera de Biotecnología de la Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla. Por todo ello, posee un conocimiento interdisciplinar poco frecuente, que aporta riqueza y originalidad a su trabajo que, al estar situado en un lugar de frontera y de encrucijada entre diversas formas de hacer ciencia, requiere justificar continuamente el territorio propio, frente a los demás pero también frente a sí mismo. Consecuentemente, su labor —a menudo

solitaria—, su actitud antidogmática —crítica y a la vez constructiva— y su dedicación al trabajo y la investigación le han permitido construir un perfil que lo convierte en alguien enormemente valioso como investigador en bioética. Por ello —y por sus virtudes humanas— desde 2012, año en que para asistir a un seminario de nuestra Cátedra Unesco de Bioética apareció espontáneamente en el Observatorio de Bioética y Derecho (OBD), lo hemos incorporado como un nuevo miembro, ya imprescindible, del mismo.

El profesor Baroni es un investigador académico, a la vez que un autor ameno y un excelente divulgador, lo que es una rara habilidad. Las cuestiones que trata son controvertidas y se podrá discrepar o no de sus puntos de vista pero todos se sostienen con fundamento, mediante análisis y argumentos, con el apoyo de los textos de primera mano que avalan lo que afirma. El lector constatará de inmediato el fino sentido del humor que transmite su escritura y captará la delicada ironía con que afronta las cuestiones más profundas. Yo diría que son algunas de las mejores virtudes del gen andaluz las que se trans lucen en su forma de escribir, que atrapa al lector y mantiene su atención sin decaer ni siquiera ante los pasajes que pueden ser considerados más arduos. Cuando se tratan las cuestiones con conocimiento de causa, con afán de ser comprendido y de aportar cosas nuevas al pensamiento —como en este caso sucede—, necesariamente se crea un clima de complicidad y comprensión entre el autor y el lector.

Habitualmente se espera que la presentación de una obra contenga una descripción de esta que oriente su lectura. En este caso, he preferido simplemente incitar al lector a que haga el descubrimiento por sí mismo, sin preconfigurar caminos. Estoy segura de que, sea cual sea la ruta que emprenda su pensamiento, será apasionante: no en vano el itinerario compartido y el diálogo mental que una buena obra genera entre el lector y el autor resulta siempre una aventura enriquecedora.

MARÍA CASADO

Barcelona, mayo de 2016

Introducción

La bioética es una materia que inició su andadura a principios de los años setenta del siglo pasado.¹ Aunque, como analizaremos, es una afirmación que requiere numerosos matices, en poco más de cuatro décadas se ha convertido en un campo del conocimiento consolidado e institucionalizado, un punto de confluencia de numerosas disciplinas que, entre otras cuestiones, estudia las implicaciones éticas, políticas, jurídicas, científicas y filosóficas de la biomedicina y la biotecnología.

Ahora bien, ¿cuál es *exactamente* el estatus de la bioética *como disciplina*? La respuesta a esta pregunta nos reenvía a otra cuestión aún más compleja: ¿dónde y cuándo surge?

Como analizaremos, el criterio más difundido es el de atribuir la paternidad de nuestra disciplina a quien primero formuló el neologismo *bioética*. Esta fue la posición predominante hasta que la inesperada *reaparición* del alemán Fritz Jahr nos mostró sus carencias, ya que de pronto nos forzó a plantearnos qué habían estado haciendo entonces todos estos años los estadounidenses.

Si empleamos otro criterio, en principio razonable, como identificar el nacimiento de la bioética con la ética clínica, podremos considerar que nuestra disciplina ha surgido de la nada tantas veces como culturas o civilizaciones humanas han existido, puesto que la pregunta de a quién sanar y cómo está unida a la especie humana desde sus orígenes. Es más, quizá tendríamos que situar el nacimiento de la bioética en los neandertales o aun en los erectus, que también *cuidaban* a sus congéneres.

Y si empleamos el positivista criterio de identificar la bioética con *lo que hacen* los bioeticistas, esto es, con el conjunto de materias que constituye su

¹ El presente libro es una adaptación del primer capítulo de la tesis doctoral titulada *Bioética y multiculturalismo: políticas públicas en España (1978-2013). El hecho cultural ante la revolución biotecnológica*, dirigida por María Casado e Itziar Lecuona (Universidad de Barcelona). Considero que este primer capítulo tiene una sustantividad propia y puede resultar útil a la hora de analizar los orígenes de la bioética, de ahí el título del libro, *El origen de la bioética como problema*. He eliminado, adaptado o traducido la voluminosa bibliografía que acompaña a una tesis doctoral con objeto de agilizar la lectura y comprensión. De cualquier forma, la bibliografía original puede ser consultada en la tesis, cuya dirección es: <http://tdx.cat/handle/10803/306134>.

objeto de investigación, tendríamos una disciplina omnímoda, pues pretender reflexionar sobre la vida, la muerte, la salud, la procreación, la sexualidad, etc., abarca prácticamente *todo lo humano*, lo que le restaría credibilidad como campo del conocimiento al no poderse acotar razonablemente.

Por otro lado, en nuestra disciplina se plantea el problema de cómo valorar adecuadamente las aportaciones de las demás naciones y civilizaciones. Dado que el término *bioética* es occidental, ¿cómo denominar a las reflexiones, prácticas y disciplinas del resto del planeta? Obviamente resulta indefendible calificar las prácticas de los demás pueblos y culturas en sentido negativo (*ciencia no occidental*, Selin, 2003) y no positivo (medicina *musulmana*, *hindú*, etc.). Pero a la vez tenemos el problema de los inconmensurables en las traducciones. ¿Cuál es el equivalente de la palabra *ética*, *moral* o *bioética* en las lenguas no occidentales? ¿Y sus homólogos institucionales u organizativos? Resulta significativo que la Declaración Universal de Bioética, que pretende ser precisamente multicultural y superar el etnocentrismo, no defina la bioética (Langlois, 2008).

Pues bien, analizar el origen de la bioética como problema en sí mismo nos obliga a prestar atención a varios factores que se simultanean, como son:

- 1) El sesgo religioso de los primeros bioeticistas, que insufló a la disciplina un aura de asfixiante espíritu misionero durante las dos primeras décadas de existencia.
- 2) La decidida vocación monopolizadora de los teólogos en cuestiones tan sensibles como la reproducción, la sexualidad, el aborto o el fin de la vida, lo que generó como reacción defensiva la incorporación a la disciplina de corrientes laicistas y feministas a finales de los ochenta y principios de los noventa del siglo pasado.
- 3) El hundimiento del comunismo entre 1989 y 1991, que provocó la sustitución del contexto sociopolítico en el que nació la primigenia bioética, esto es, la Guerra Fría y su dicotomía capitalismo/comunismo, por el discurso de la Globalización y sus dos antagónicos paradigmas, el Choque de Civilizaciones y la Alianza de las Civilizaciones. La consecuencia de este nuevo escenario internacional fue la irrupción de la *cuestión cultural*, con sus variables, etnocentrismo/relativismo/multiculturalismo, en la bioética.
- 4) La aceleración de los avances en biotecnología desde los años noventa del siglo pasado, con el objetivo último de intervenir en el genoma de los seres vivos, incluida nuestra especie. Así, los interrogantes contemporáneos acerca de las implicaciones de estas investigaciones se han superpuesto a las

cuestiones propias de la ética clínica, materia tradicional de la bioética primigenia.

Pues bien, para analizar la compleja interrelación entre estas cuestiones y clarificar los orígenes de la bioética hemos creado un modelo con dos variables (origen del neologismo/origen de la bioética), que arroja cuatro combinaciones posibles.²

El primer criterio es el origen del neologismo, lo que implica señalar como punto de referencia la época, el contexto social e histórico y las características personales de quien formula primigeniamente, o redescubre, la palabra *bioética*. Con este criterio, el elemento más importante es quién utilizó el término por primera vez, aunque se regenere en épocas y lugares completamente diferentes, y con total independencia de cuáles sean las materias que hoy día constituyen la disciplina.

El segundo criterio es el «origen de la bioética», lo que implica emplear como criterio de referencia las materias que se estudian actualmente en la bioética, con independencia del país, cultura, o época en que se haga, siendo completamente irrelevante el término que se utilice para designar este campo del conocimiento. Así, de forma genérica podríamos señalar como contenidos propios de la bioética la ética clínica y las implicaciones de la biotecnología, con lo que prácticamente abarcaríamos todos los campos, desde el día a día del personal sanitario hasta las cuestiones inherentes a la genética presente y futura, englobando tanto los temas tradicionales —aborto, eutanasia, etc.—, como los más avanzados —transgénicos, modificación del genoma humano, vida artificial, etc.

Pues bien, las cuatro combinaciones, resultado de aplicar estos dos criterios, son las siguientes:

- 1) La disciplina nació *antes* que el neologismo, modelo «Origen de la bioética (1) – Origen del neologismo (0)».

Lo relevante es el campo del conocimiento, que siempre ha existido (en todas las culturas ha habido ética clínica, aunque sea con otro nombre), y es

² En *¿Qué es la ciencia?*, Gustavo Bueno emplea dos conceptos, *materia* y *forma*, que se corresponden con *hechos* y *teorías*, para describir cuatro modelos conceptuales de la ciencia. Sus modelos —1-1, 1-0, 0-1, 0-0—, aparte de clarificar cómo se emplea la voz *ciencia* en las diferentes corrientes de pensamiento, nos han servido como prototipo para elaborar clasificaciones en este trabajo. BUENO (1995a). Un modelo parecido empleó Castilla del Pino (2000) para analizar la psicología humana.

indiferente el nombre de la disciplina, *bioética*. Este paradigma permite reivindicar la aparición de la bioética en suelo no estadounidense y/o no occidental.

- 2) La disciplina y el neologismo aparecieron *a la vez*, modelo «Origen de la bioética (1) – Origen del neologismo (1)».

Este es el modelo más difundido y compartido. El neologismo apareció con Potter y los jesuitas de Georgetown (1970-1971), y la disciplina es lo que sus padres fundadores quisieron que fuese. La fuerte disputa entre los protestantes y los católicos en este campo del conocimiento radica en que «ser el primero» en crear el término confiere legitimidad para imponer los valores y la ruta a seguir.

A su vez, aquí hay dos líneas de desarrollo:

- a) La que concibe la bioética como una forma de ecologismo, que es la de Potter. La aparición de Fritz Jahr en Europa confirmó una temática: la bioética es ecología, pero en el sentido propio del ascetismo protestante (Potter y Jahr). De hecho, es posible hallar vinculaciones entre Kant, Jahr y el protestantismo germánico, por lo que Potter sería un epígono.
- b) La que considera que la bioética sustituye a la *ética clínica*. Es la tesis de Hellegers, Shriver, Eunice Kennedy y los jesuitas de Georgetown, contextualizada por los reflujos del Concilio Vaticano II.
- 3) Primero apareció el neologismo y años o décadas *después* apareció la disciplina, modelo «Origen de la bioética (0) – Origen del neologismo (1)».

Este paradigma concede que, en efecto, el neologismo apareció en Estados Unidos entre 1970 y 1971, y de la mano de los jesuitas y los protestantes. Dado que el sesgo que confirieron a la disciplina era eminentemente religioso, el campo del conocimiento como tal no apareció junto al neologismo, sino más tarde, con la incorporación de corrientes de pensamiento más plurales y diversificadas, como las corrientes laicistas, feministas y multiculturales.

- 4) La disciplina no existe *como tal* y el neologismo fue un invento afortunado para ocultar las *malévolas* intenciones de quienes lo formularon, modelo «Origen de la bioética (0) – Origen del neologismo (0)».

Esta tesis es propia de quienes cuestionan la legitimidad de la bioética como disciplina. Para sus defensores esta representa alguno o todos estos axio-

mas: *a*) la defensa del neoliberalismo capitalista estadounidense; *b*) la defensa de una nueva forma de colonialismo, el genético y el biotecnológico; *c*) la sustitución del modelo de la ética clínica propio de los médicos, basado en la beneficencia, por un modelo economicista defendido por teólogos, filósofos e intelectuales sin conocimiento de causa ni representatividad, y *d*) la legitimación de los abusos que se siguen produciendo mediante un discurso aparentemente benigno.

Desarrollaremos a continuación los cuatro modelos citados.

PRIMER MODELO
ORIGEN DE LA BIOÉTICA (1) –
ORIGEN DEL NEOLOGISMO (1)

En este modelo la bioética nace como *campo del conocimiento* a la vez que se crea el *neologismo bioética*, de forma que las dos variables se emparejan hasta hacerse inextricables. De ahí que sea el modelo 1-1, lo que realza la imbricación entre ambos momentos.

Este es el modelo seguido habitualmente en los manuales, artículos y estudios científicos. Es lo que explica que una de las cuestiones más candentes y que más literatura ha generado consista en discutir quién creó el término, Potter, Shriver o Helleger, porque este suceso es el que *debería* marcar el futuro de la disciplina.

La justificación de este criterio reside en que quien crea el término atribuye a la vez una especie de *impronta* a la disciplina, de manera que esta es lo que el padre descubridor *quiso que fuese*. Esta interrelación entre neologismo y disciplina es la que exigió contra viento y marea Potter frente a los jesuitas de Georgetown. Si Potter vinculó la palabra *bioética* al ecologismo, entonces los subsiguientes bioeticistas/neófitos son *discípulos* que deben seguir al *alma mater*, so riesgo de desairar la memoria del maestro; si, por el contrario, el primer bioeticista es otro, entonces el contenido y sentido de la disciplina cambiaría nuevamente. De ahí que sea una cuestión de vida o muerte saber quién fue el primero.

La aparición de Fritz Jahr en Alemania llevó a algunos bioeticistas, amparándose en este mismo criterio, a reivindicar para Europa la primacía. Era completamente indiferente que otras culturas, en distintas épocas y lugares, reflexionaran sobre la ética clínica, el ecologismo o cualquier temática similar, ya que el único dato que debía tenerse en cuenta es quién había creado la palabra. Si fue Fritz Jahr, la bioética nació en Europa y debe de ser lo que tenía en mente el alemán, por más que el pastor luterano nunca hubiese sospechado el alcance de su afortunada creación.

Esto es lo que explica que se vincule el nacimiento de la bioética con personas que le otorgaron un sentido muy diferente al que ahora le atribuimos, de manera que lo que empezó como una reflexión de naturaleza religiosa, caso por ejemplo de Jahr o de Potter, es hoy el eslabón perdido de las reflexiones contemporáneas sobre la inteligencia artificial o la vida sintética. La esperanza

de otros pueblos occidentales es que quizá algún antepasado suyo empleó la palabra *antes*, con lo que este descubrimiento sería análogo al de hallar recursos naturales en cualquier pueblo perdido del viejo continente, una veta por explotar que confiere legitimidad, prestigio y capacidad de influencia.

Por este motivo es el criterio que permite mayor etnocentrismo cultural, ya que *descubrir* la bioética es análogo a crear las instituciones democráticas, el cine o el telescopio. La raza, etnia, cultura, religión o pueblo al que pertenece el descubridor reivindica con orgullo su legado como logro civilizatorio y prueba indirecta de su preeminencia intelectual.

Sin duda, en este juego Occidente participa con una *sutil ventaja*, puesto que la palabra *bioética* es de raíz griega, con lo que solo podemos ganar *nosotros*.¹ Por mucha sabiduría que posea un oriental, ¿cómo se le iba a ocurrir justo esa palabra? El resto de los pueblos, culturas, civilizaciones, etc., queda al margen y son meros receptores pasivos del ingenio occidental, aunque este ingenio esté vinculado a su lengua y no a las materias de estudio, y la lengua a su vez sea un factor completamente azaroso.

Pues bien, este es el criterio empleado por las bioéticas procedentes de paradigmas religiosos, en concreto por la bioética estadounidense, con una feroz batalla entre Potter y los jesuitas sobre la primicia, y por la bioética católica, que le disputa al mundo estadounidense no ya la primicia sino la primacía. Entre tanto *resucitó* Fritz Jahr, arrastrando el debate hacia territorios insondables.

Empleando este criterio analizaremos los problemas generados por la vinculación entre la disciplina y el descubrimiento del término *bioética* (modelo I-I). Para ello trataremos de seguir un orden cronológico en los hechos tal como los conocemos hoy. Así, comenzaremos por estudiar la breve obra de Fritz Jahr, que fue quien realmente creó por primera vez el término en el contexto del advenimiento del nazismo; el redescubrimiento del concepto por parte del también pastor protestante Potter; la reapropiación del neologismo por parte de los jesuitas de Georgetown, que son quienes propiamente expanden la bioética, y, por último, los esfuerzos de la Iglesia católica por reivindicar para sí la disciplina, amparándose para ello en los vínculos de los preludios de este campo del conocimiento y el Concilio Vaticano II.

¹ En numerosos estudios se trata de hallar el equivalente a la «ética» en pueblos no occidentales (Crawford, 2003). En otros, la dificultad inherente a encontrar equivalencias lleva a concluir, por ejemplo, que la ética médica nació *solo* en Occidente (Loewy y Springer Loewy, 2005).

El criterio que se ha empleado tradicionalmente para señalar el nacimiento de la bioética ha consistido en vincular su origen a la creación del neologismo. Por ese motivo, en todos los manuales y artículos de bioética aparece, como analizaremos después, Potter y la fecha de 1970.

Sin embargo, este hecho ya mítico dio un vuelco cuando en 1997 el alemán Rolf Löther presentó públicamente a un compatriota, Fritz Jahr, como el temprano creador de la expresión *bioética* (*bio-ethik*). En efecto, según podemos leer en dos artículos publicados en Alemania en 1927 y 1934 (Muzur y Rinčić, 2011), en la revista *Kosmos*, el equivalente a las actuales *Nature* y *Science* (Salomé, 2011), Jahr emplea el neologismo *bioética*, lo que por ahora le convertiría en el *primer bioeticista* y despojaría, por tanto, de su cetro a Potter.

La conmoción que provocó este descubrimiento fue enorme porque, más allá de la anécdota, ha obligado a revisar la esencia de la disciplina y a comparar el sentido que le otorgó Jahr con sus sucesores estadounidenses. Por este motivo, de pronto todos los focos se han dirigido hacia el pensador alemán, convirtiéndose en objeto de curiosidad no solo los dos artículos en que aparece el término, sino también su vida, su obra y el entorno cultural en que se gesta.

Para ser más exacto, en Estados Unidos se ha recibido con indiferencia, con la honrosa excepción de Hans-Martin Sass, quien ha reproducido la historia en el Instituto Kennedy de Ética, en Washington (Pessini y Saad, 2008). Por el contrario, la *resurrección* ha sido acogida con fervor en Europa, donde Fritz Jahr se ha transformado en un icono oponible al principalismo estadounidense. El bioeticista iberoamericano Fernando Lolas ha introducido este descubrimiento entre los países de habla española (Salomé y Farina, 2011), completando la intervención de Eve-Marie Engels o Roberto Goldim, entre otros, en la popularización de este hallazgo (Muzur e Iva, 2011).

Pues bien, la inesperada aparición de Jahr ha llevado a los bioeticistas, como resume Montesano, a plantearse «si se trata de dos orígenes, habiendo fracasado el primer intento, o si un nuevo contexto cultural reformula la noción anterior transformándola en un nuevo término» (Montesano, 2009). Sin embargo, el problema es aún más complejo, ya que el contexto sociopolítico de Fritz Jahr, el período de entreguerras con el ascenso al poder de Hitler, aña-

de incómodas preguntas al pretendido nacimiento de la bioética. De hecho, un análisis detenido del contenido de los dos artículos, así como de toda su breve obra, dieciséis artículos, aunque al parecer escribió dieciocho, no nos autoriza precisamente a un recibimiento universal.

Fritz Jahr fue un pastor luterano que probablemente, y al igual que ocurriera con Kant, nunca salió de su ciudad natal, Halle, en el centro de Alemania. Y los paralelismos entre ambos no finalizan ahí, no solo porque Jahr formula su principio universal bioético tomando como base a Kant, sino porque ninguno de los dos son comprensibles sin el contexto religioso prusiano dominado por el protestantismo.

Al lugar de nacimiento de Jahr, teñido de pietismo luterano (Eterovic, 2011), hemos de añadir el contexto cultural, un entorno turbulento y creativo con resultados singulares (Salomé, 2009). Así, el mismo año en que crea el neologismo, 1927, aparecen dos de las principales obras de Freud, *El malestar de la cultura* y *El porvenir de una ilusión*, «dos obras que serían referentes ineludibles para la reflexión sobre la condición humana frente a los avances científicos» (Aesthetika, 2009). Y también se proyecta la película *Metrópolis* de Fritz Lang, que refleja los peligros de las *biocracias* (Montesano, 2009). El año en que Jahr concreta el sentido del neologismo, 1934 (Lolas, 2008a), acababa de subir Hitler al poder.

Por otro lado, las referencias literarias de Jahr en lo referente a la bioética entroncan, en las convulsas décadas de los años veinte y treinta, con autores vinculados al romanticismo (Herder, en filosofía; Schleiermacher, en teología; Wagner, en música), o *versos sueltos* (Schopenhauer, Nietzsche). El contenido de los dos artículos donde aparece el término, «Bioética. Una visión sobre las relaciones éticas entre el ser humano, el ser animal y las plantas» (1927) y «Tres estudios sobre el quinto mandamiento» (1934), mezcla el romanticismo de Herder y el panteísmo (panenteísmo) de Schleiermacher, Krause (Roa-Castellanos, 2011) y Hartmann (Salomé, 2011). La esencia de su trabajo es una relectura del quinto mandamiento para adaptarlo al pensamiento ecologista, empleando para ello como hermeneutas a Kant y a Lutero:

«Respetar a todo ser vivo como fin en sí mismo, y tratarlo coherentemente en tanto sea posible» (Jahr, 1927). El Quinto Mandamiento como Expresión de Ley Moral. ¿Cómo podemos hacer el bien? A esta pregunta nos da respuesta la denominada «Regla de Oro»: Trata a tus congéneres igual que quisieras ser tratado (Cf. Mateo 7,12; Lucas 6,31). El imperativo categórico según Kant: «*Obra solo de forma que puedas desear que la máxima de tu acción se convierta en una ley universal*», significa en principio lo mismo. No obstante esta y afines formula-

ciones solo dan una señal formal de un modo de obrar «bien». La razón podría ser un extremado interés propio a pesar del motivo en cuestión, es decir, un contrato de transacción: No me lastimas y yo no te lastimo (según Schopenhauer en su *Fundamento de la Moral*). «El amor no hace mal al prójimo; por tanto, el amor es el cumplimiento de la ley» (Romanos 13, 10). [...] Más de dos milenios antes de Schopenhauer, el Quinto Mandamiento mencionó este saber, bajo una perspectiva diferente al de la utilidad y el daño, es decir, desde el punto de vista de una santidad de vida y de las manifestaciones de la vida. De ahí la exigencia: «¡No matarás!». Sabemos por Jesús que el Quinto Mandamiento no solo prohíbe matar, sino ejercer toda acción mala contra el otro, que incluye también palabras y pensamientos malos. Esto significa: No solo se prohíbe el malévolo e imprudente exterminio de la vida, sino también todo cuanto tiene una influencia perturbadora o inhibitoria para una vida. Eso significa que el Quinto Mandamiento no solo tiene el sentido negativo prohibitivo, sino también un sentido positivo, como lo mostró Lutero en su catecismo. En síntesis, de todo esto resulta que el Quinto Mandamiento expresa especialmente lo que significa el bien moral en las actuaciones prácticas. [...]

Con estos antecedentes, se comprende que el imperativo bioético se formule en estos términos:

III. El imperativo bioético.

«No matarás», así exhorta el Quinto Mandamiento. Entonces, el término matar se refiere a una acción sobre lo vivo. Pero los seres vivos no son solamente los humanos, sino también los animales y las plantas. El Quinto Mandamiento no solo prohíbe explícitamente el matar humanos. ¿No deberíamos entender y ampliar este mandamiento también a animales y plantas? Considerando que animales y plantas simpatizan tanto con nosotros, podemos tratarlos como prójimos [...] Como explicación del Quinto Mandamiento resulta el imperativo bioético: «Respetar a todo ser vivo como fin en sí mismo, y tratarlo consecuentemente en tanto sea posible» (Jahr, 1934a).

Por todo ello, y aunque Jahr señala como primer bioeticista al católico Francisco de Asís por su amor a los animales (la reciente encíclica ecologista del papa Francisco, *Sobre el cuidado de la casa común*, le rinde homenaje), la realidad es que, dejando de lado su sentido de la modestia, o psicoanalíticamente, una proyección, la paternidad es indubitada. Y no porque cree el término, algo que puede ser casual, sino porque fue pionero en conferirle un sentido muy determinado al neologismo, vinculando la religión protestante a Lutero y a Kant con el desarrollo de la disciplina.

La bioética nace inmersa en el puritanismo sexual y vital de Jahr, y su breve obra es una reivindicación de este ascetismo solo comprensible desde una perspectiva religiosa. Su paradigma es la tecnofobia, paradigma asimilado también en esa misma época por Heidegger y después reasumido otra vez para nuestra disciplina a través del discípulo heideggeriano de origen judío, Jonas. Por ello, esta *Weltanschauung*, junto a sus pueriles consejos sobre la sexualidad, forma parte indisociable del origen de la bioética:

¿Qué efectos tienen las obligaciones éticas sobre la propia vida según el quinto mandamiento para los distintos casos? Que no se ponga en riesgo la vida, ni se cometa daño autodestructivo, que no se ponga en peligro la salud por lujuria, excesos al comer y beber, ira intensa, o imprudentes actos arriesgados. De gran importancia es entonces la preservación de la pureza sexual, así como la prevención del abuso de bebidas psicotrópicas. En relación con lo primero está el importante veredicto del Nuevo Testamento: «*Eviten la fornicación. Cualquier otro pecado cometido por el hombre es exterior a su cuerpo, pero el que fornicar peca contra su propio cuerpo*» (Corintios 6, 18). No es solo obligación ética evitar las actuaciones lujuriosas, sino también todo lo que induce a la inmoralidad: miradas irrespetuosas, palabras impuras o anfibológicas de doble sentido, bromas y canciones vulgares, letras, dibujos, juegos, bailes, vestidos, etc., que no sean decentes. Con respecto al tema del alcohol, la base del conocimiento cristiano se funda en la certeza «*no te hagas el valiente con el vino porque a muchos perdió la bebida*» (Sirach [Eclesiástico] 31, 30) (Jahr, 1934a).

A su vez, rastreando en el tiempo, podemos comprender cómo la voz *bio-ethik* procede o es consecuencia necesaria de los intentos de la época por comprender la mente humana como un híbrido, de ahí que se empleara el neologismo *bio-psiquis* (Salomé, 2009), antecedente inmediato de lo que estamos estudiando (Sass, 2011; Lolás, 2008a).

Su biografía tampoco es desdeñable, puesto que nos lleva a plantearnos cuáles eran sus ideas políticas, ya que el contexto para el nacimiento de la bioética no pudo ser más sugerente.

Ahora bien, Hitler sube al poder en marzo de 1933 y Jahr publica su segundo artículo en 1934.¹ Sería interesante saber en qué momento exacto lo escribió, pero dado que fue muy breve, todo indica que lo hizo cuando Hitler ya

¹ En la traducción de los dos artículos al castellano, Ricardo Roa y Bauer Cornelia afirman en el texto que el segundo artículo se publicó en 1933. Sin embargo, en las notas al final del artículo aparece que el segundo artículo se publicó en 1934, fecha que, además, coincide con la manifestada por otros autores como Hans-Martin Sass.

había accedido al poder. La relevancia de este segundo artículo, aparte de mostrar el sesgo temático («Tres estudios sobre el quinto mandamiento»), reside en que es donde realmente concreta y consolida el sentido y significado del término. Por ello, no debemos abstraer esta segunda referencia del grave momento histórico en que aparece el neologismo, ya que lo que resulta realmente sorprendente no es que Fritz Jahr creara el término *bioética*, sino que le otorgara un sentido tan *deshumanizado* en el momento en que Hitler se está encaramando al poder:

Compárese por ejemplo la nueva ley de protección animal del Imperio alemán. En lo referente al área de la ética vegetal, nos guía nuestro sentimiento, según el cual, por ejemplo, nos prohíbe arrancar flores y botarlas sin cuidado e inmediatamente, o arrasar plantas con un bastón en el sendero, o la repugnancia que nos causa el despedazamiento de árboles por jóvenes que destruyen ciegame (Jahr, 1934a).

Recuperar en el contexto de los convulsos años treinta, como hacía Jahr, las preocupaciones de Hartmann sobre si el «arreglo floral» era ético o no, para poder inferir así una «ética hacia las plantas», es sin duda digno de ser reseñado. Estimo que lo más relevante del nacimiento de la bioética, empleando el criterio que analizamos, no reside en sus preocupaciones por las plantas y los animales, sino en la ausencia de los seres humanos en la bioética en el contexto alemán de los años treinta. Por otra parte, el filósofo que emplea Jahr para reflexionar sobre estos temas, esto es, Karl Robert Eduard von Hartmann, forma parte del idealismo alemán, en la línea de Schelling y Hegel, pero sobre todo del espiritualismo protestante. La línea Nietzsche-Herder-Hegel-romanticismo es la que condujo a la catástrofe cultural, social y política alemana, y paradójicamente es en esa línea donde se pretende hallar el origen de la bioética.

Con todo, más sorprendente aún que el *renacimiento* de Jahr es que se pretenda reivindicar su pensamiento como parte de un orgullo paneuropeo para oponerlo a los *malvados* estadounidenses.

En efecto, el análisis de Jahr ha derivado en una hagiografía de sus méritos obviando cualquier análisis mínimamente crítico. En última instancia, Jahr representa a la generación de alemanes que estaba en *otra cosa* cuando Hitler subió al poder. No fue nazi pero tampoco antinazi, y sus preocupaciones por la bioética de las plantas y los animales no fueron más allá en un contexto único para ello. Sería ideal que el primer bioeticista fuese un furibundo antinazi, y un despropósito que fuese lo contrario. Pero la realidad es que fue indiferente, su preocupación no era de este mundo en el momento en que este lite-

ralmente se hundía. Hans-Martin Sass destaca que no participó en los debates de la época sobre la eugenesia, a pesar de la ley nazi sobre la cuestión del verano de 1933, atribuyéndolo a la prudencia (Sass, 2011). Lo cierto es que en los años siguientes a la formulación del neologismo, mientras Alemania se derrumbaba bajo sus pies, las indagaciones del *primer bioeticista* girarán sobre Jesús, Wagner y la mojigatería sexual (Jahr, 1934b). Continuó escribiendo hasta 1947, y aunque murió en 1953, no volvió a emplear el neologismo, ni siquiera en relación con los seres humanos (Sass, 2014).

Por otro lado, y a pesar de la minuciosidad con que se ha reconstruido su vida, no se han publicado datos sobre qué hizo durante la Segunda Guerra Mundial (Muzur y Rinčić, 2011). Además, no se puede sostener que Jahr fuese neutral, si es que esto fuese legítimo en aquella época, en materia política. En el otoño de 1946 firmó un manifiesto junto a otros pastores protestantes a favor del Partido Socialista Unificado de Alemania: «En nuestro rol de ministros protestantes lo convocamos a tomar decisiones políticas basadas en su propia fe. ¡Ayúdenos a fomentar la justicia social y un verdadero compromiso para la paz en nuestro país!» (Sass, 2011).

Resulta difícil inferir datos relevantes desde la distancia. Quizá lo único que podamos hacer es mostrar extrañeza ante la ausencia de datos sobre Fritz Jahr durante los años de la Segunda Guerra Mundial, máxime si comparamos lo exhaustivo que se ha sido con cuestiones insignificantes, como su quebradiza salud, la de su familia cercana o sus calificaciones en primaria. El único dato disponible sobre él durante la guerra es que fue profesor de música en plena contienda, en 1944.

¿Fue el primer bioeticista un nazi? La pregunta resulta sin duda embarazosa, pero es completamente legítima. Los antecedentes intelectuales de Jahr eran los románticos, marchó voluntario a la Primera Guerra Mundial, y en el contexto de la época no hubiese sido nada extraño. Sin embargo, nada hay en sus escritos en este sentido y, por el contrario, aparte de lo reseñado, resulta destacable una especie de programa educativo que publica en 1930, perfectamente equiparable al liberalismo político (Sass, 2011) en aquellos turbulentos años:

1. No enseñar una ética subjetiva inflexible y rígida.
2. Evitar estrictamente camuflar opiniones preconcebidas bajo el velo de la así llamada objetividad y del mal uso de la enseñanza interactiva.
3. Metodológicamente no es lícito presentar solamente hechos deseables, suprimiendo o negando aquellos que no lo son, o transformándolos a voluntad.
4. Reconocer siempre la diversidad de convicciones y actitudes.
5. Presentar estas convicciones y actitudes diversas, incluyendo

siempre sus beneficios y sus errores, que deben ser presentadas de manera justa y sin prejuicios. 6. Presentar una opinión personal debe suponer siempre no imponer obligaciones a los demás, también uno debe recordar presentar los puntos débiles de la propia perspectiva. 7. En lugar de la manipulación tendenciosa de actitudes, se les debe proporcionar a los alumnos todas las oportunidades para desarrollar sus propios pensamientos e ideas, esto es facilitándoles materiales objetivos para que puedan desarrollar más adelante sus propias perspectivas (Jahr, 1930; Gosić, 2011).

También son dignas de reseñar sus reflexiones sobre el aborto, que contrastarán con la *comprensión* manifestada por los jesuitas medio siglo más tarde:

¿Podríamos pedirle a una joven, que ha quedado embarazada contra su voluntad por un violador, que dé a luz a un niño, al que nada le une, y que además podría poseer características que solo le traerían tristeza y dolor? Aquí, uno tiene que juzgar con mucho cuidado lo que entiende por «responsabilidad» en el sentido más amplio del término (Jahr, 1928a; Salomé, 2009).

De todas formas, resulta aventurada su elevación a los altares hasta que no se conozca en detalle su biografía. La aparición de algún documento, testimonio o prueba ignota hoy podría provocar más de una ironía corrosiva por parte de los competidores por la primacía conceptual del otro lado del Atlántico.

Lo que sí es seguro es que los nazis fueron *también* ecologistas, y sus fuentes ideológicas eran las mismas que las de Fritz Jahr.

En efecto, tal como recordó Luc Ferry en su polémico libro *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre*, la legislación europea más avanzada de la época procede del nacionalsocialismo: «En el nuevo Reich no debe haber cabida para la crueldad con los animales». La frase, pronunciada por Hitler en un discurso, se tradujo en las leyes sobre protección de los animales, de 24 de noviembre de 1933; la ley sobre limitación de la caza, de 3 de julio de 1934; y la ley de protección de la naturaleza, de 1 de julio de 1935. «Como machaconamente no ha parado de insistir el biólogo Walther Schoenichen, uno de los principales teóricos de la protección del medio ambiente, las legislaciones de 1933-1935 constituyen la culminación del movimiento romántico, “la ilustración perfecta de la idea popular del romanticismo”» (Ferry, 1994).

Así, Luc Ferry nos recuerda la letra literal de la Ley de 24 de noviembre de 1933 sobre la protección de los animales (*Tierschutzgesetz*):

El pueblo alemán posee desde siempre un gran amor por los animales y siempre ha sido consciente de las elevadas obligaciones éticas que tenemos para con ellos. Aun así, solo gracias a la Dirección Nacional socialista, compartido por círculos muy amplios, de una mejora de las disposiciones jurídicas respecto a la protección de los animales, el deseo de la promulgación de una ley específica que reconozca el derecho que poseen los animales en cuanto tales a ser protegidos por sí mismos [*um ihrer selbst willen*] ha sido llevado a la práctica. [...] La crueldad ya no es castigada partiendo de la idea de que habría que proteger la sensibilidad de los hombres del espectáculo de la crueldad contra los animales, el interés de los hombres ya no es en este caso el trasfondo del asunto, sino que se reconoce que el animal debe ser protegido en cuanto tal [*wegen seiner selbst*]. [...] desde el punto de vista penal, no se hará ninguna diferencia entre animales domésticos y otros tipos de animales, ni entre animales inferiores y superiores, como tampoco entre animales útiles y nocivos para el hombre (Ferry, 1994:155-156).

Comparando estos textos con los de Fritz Jahr, hay que reconocer que los nazis no crearon la bioética por *pura casualidad*. Lo que es obvio es que en los años treinta no flotaba en el ambiente solo el neologismo «bioequis», sino también un súbito interés por los seres vivos *no humanos*, heredero del romanticismo, inversamente proporcional al desprecio por los de nuestra especie.

Por ello, y con los datos analizados, se puede concluir que recuperar la obra de Fritz Jahr para la bioética casi un siglo más tarde y obviar determinadas *anomalías* es buscar desesperadamente algo que oponer a la primacía estadounidense. Hemos pasado del pastor luterano estadounidense (Potter) al pastor luterano europeo (Jahr), y por mucho que nos involucramos en la bandera azul con estrellas, no para mejor. Pero, sobre todo, el primer bioeticista dejó pasar la histórica oportunidad de escribir *algo* sobre *bioética* en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, y descubrir este dato décadas más tarde es para meditar.

En Croacia se celebraron en 2011 unas jornadas para analizar la obra de Jahr (Rinčić, 2011), que finalizó con la Declaración de Rijeka, un texto bienintencionado sobre bioética que sin duda suscribiría la mayoría de los bioeticistas. El problema es que trataron de convertir a Jahr en una especie de icono paneuropeo:

Declaración de Rijeka. Hacia el futuro de la bioética.

Fritz Jahr utiliza por primera vez el término *bioética* [*Bio-Ethik*] en 1927. Su «imperativo bioético» [Respetar a cada ser viviente como un fin en sí mismo, y trátalo, de ser posible, como tal] debería guiar nuestro quehacer personal, profesional, cultural, social y político, como así también el desarrollo y aplicación de la ciencia y la tecnología. Con el objetivo de promover dicho imperativo bioético y el

futuro de una bioética integrativa, los participantes del simposio de Rijeka «Fritz Jahr y las raíces europeas de la bioética: estableciendo una red de estudios internacionales (EuroBio-Nethics)» desean destacar lo siguiente: La red Internacional de Académicos *EuroBio-Nethics*, promotora de estas ideas, organizará nuevas conferencias y creará un sitio web para mejorar la comunicación y cooperación intercultural global. En breve será anunciado el lanzamiento de un «Premio Fritz-Jahr» para la investigación y la promoción de las raíces europeas de la bioética. Esta red invita a científicos y éticistas a la comunicación y cooperación en la implementación de estas ideas contenidas en la *Declaración de Rijeka* (Universidad de Rijeka, 2011).

Que Jahr fuese alemán no demuestra las *raíces europeas* de la bioética, entre otras cosas porque, por un lado, su pensamiento solo es representativo de una ínfima parte de los europeos y, por otro, porque resulta absurdo imputar la paternidad al primero que por casualidad empleara el término, máxime si su sentido no guarda relación alguna con el desarrollo de la disciplina décadas después. Promover las «raíces europeas» de nuestro autor mediante el Premio Fritz-Jahr supone obviar tanto el factor luterano y el puritanismo vital como el silencio de este pastor durante la catástrofe alemana. Flaco favor para la bioética, pero, sobre todo, ¿cómo universalizar nuestra disciplina con estas raíces?

Como si no fuese suficiente, el nacimiento de la bioética está vinculado a Wagner. En efecto, en un brillante artículo, Natacha Salomé nos recuerda el contexto en el que Jahr crea el neologismo, «la referencia al *Parsifal* de Wagner, cuyo primer acto nos confronta con la muerte de un cisne a manos de un arquero irresponsable. Este pasaje condicionó el pensamiento de Jahr cuando se dispuso a delinear las recomendaciones y principios que deberían regir el trato con los animales, especialmente cuando estos se convierten en objeto de investigaciones científicas» (Salomé, 2011). Es decir, que «dos recortes escénicos de la ópera *Parsifal* de Richard Wagner» constituyen «en germen la fuerza la noción bioética que Jahr intentaba conceptualizar». En concreto, Natacha Salomé nos cita la siguiente escena como causante en última instancia de la imaginación de Jahr:

Gurnemanz se encontraba diciendo sus plegarias cuando algo terrible sucede. Alguien ha asesinado al hermoso cisne blanco. Aparentemente fue asesinado por una flecha que lo alcanzó en pleno vuelo. Traen al culpable, que es apenas un muchacho, y lo interrogan acerca del porqué de su acción. Él tan solo responde que posee su arco y flecha para dispararle a todo lo que vuela... Gurnemanz, señalando al cisne inerte, interpela la sensibilidad del muchacho con la siguiente pregunta: ¿puedes ver esa mirada en sus ojos? (Salomé, 2011).

El romanticismo herderiano y wagneriano, combinado con el silencio de Fritz Jahr ante el nazismo, arrojan un paradigma difícil de abandonar. ¿Cómo ilustrar a los judíos sobre la conveniencia de que adopten la palabra *europoeol/germánica* bioética? ¿Se concederá el primer Premio Fritz Jahr a algún insigne pensador hebreo? Y si mostramos esta historia allende nuestras fronteras, ¿cómo exportar la mojigatería vital y sexual del puritanismo protestante, que explica el nacimiento de la bioética, a los descendientes de pueblos precolombinos o a los practicantes de las religiones panteístas o animistas en otros continentes? El caso asiático merece una reflexión aparte.

Las preocupaciones por los animales y las plantas del primer bioeticista son el puente que ha empleado uno de los difusores de Jahr, Hans-Martin Sass, para acercar la bioética judeocristiana a la asiática. Pero una vez más se reivindica su obra mediante abstracciones y descontextualizaciones. Las preocupaciones de Jahr sobre las plantas y los animales carecen de sentido en la época alemana de los años treinta. El ecologismo o el panteísmo, desde un paradigma occidental, solo es justificable en un contexto de paz social, o al menos de relativa tranquilidad colectiva. Cuando lo que se está preparando es un conflicto humano a gran escala, las preocupaciones por las plantas y los animales son una completa estulticia. Por eso no es equiparable la obra de Jahr a la del panteísmo oriental, porque no se pueden abstraer las ideas del contexto en que se producen. Si el *primer bioeticista* fuese un insigne nazi (cualquier día la digitalización de los textos nos da una sorpresa), si el amante de las plantas hubiese sido un carcelero de Auschwitz, lo comprenderíamos mejor. El que no fuese el caso de Jahr no nos autoriza a reivindicar su obra para el pensamiento continental, para el orgullo paneuropeo. Si ya teníamos dificultades para universalizar la obra de Potter y los jesuitas, como después analizaremos, beatificar la vida y obra de Fritz Jahr aún nos lo obstaculiza más. La fijación por ser los *primeros*, por el adanismo conceptual, es el primer obstáculo para la bioética, como desde una perspectiva multicultural se nos recuerda constantemente.

3 Potter: la bioética como biocentrismo panteísta

Potter fue un gran investigador que tomó conciencia de la responsabilidad de los científicos ante la sociedad a través (Potter, 1970), entre otros, de la antropóloga Margaret Mead (Henk, 2012), lo que le llevó a tratar de acercar las ciencias a las humanidades y el mundo de los hechos al de los valores (Quintanas, 2008). Las reseñas sobre su personalidad, resumen del consenso que suscitó (Cely, 2009), no pueden ser más elogiosas, por lo que solo podemos manifestar reconocimiento y respeto.

Ahora bien, el vínculo entre la bioética y Potter es algo bien distinto. Por un lado, resulta bastante difícil concretar su aportación a nuestro campo del conocimiento por una concatenación de factores, la mayoría casuales, que difuminan su obra. Por otro, el que estimo fue su principal si no único presente, vincular la bioética a la ecología, revela profundas simas que constituyen un grave problema desde una perspectiva no occidental.

Enumeraremos brevemente los azarosos sucesos que rodearon el desarrollo del pensamiento de Potter, con objeto de centrarnos después en el sentido que cobró la bioética como ecología en su pensamiento.

En primer lugar, hasta la aparición de Fritz Jahr siempre se había dado por supuesto que el primero en crear el término *bioética* fue Potter, por lo que la atribución errónea de la paternidad otorgó al estadounidense una relevancia que de otra forma no hubiese tenido. En esencia, el único motivo por el que se tiene en cuenta a Potter es por inercia, porque durante décadas nadie tuvo la curiosidad de averiguar si a algún occidental se le había ocurrido también el neologismo, cosa que por otro lado era bastante probable.

En segundo lugar, la colisión por la primacía entre Potter y los jesuitas del Instituto Kennedy ha arrojado una dicotomía en nuestro campo del conocimiento que es en cierta manera artificial, ya que el sentido que le otorgó Potter, *bioética como ecología*, y el que le atribuyeron en Georgetown, *bioética como ética clínica*, están referidos a planos completamente diferentes. La discusión sobre la prioridad, que ha generado infinidad de estudios y comentarios, es una de las temáticas más profundamente estériles de la bioética, lo que ha permitido ocultar otros problemas de carácter estructural y por ende mayor enjundia.

En tercer lugar, al margen de méritos personales, la obra de Potter, y en especial los dos libros que escribió sobre la bioética, se caracteriza por su contenido disperso y confuso, al combinar digresiones con epígrafes reiterativos (Henk, 2012). Así, el libro de 1971, *Bioética, puente al futuro*, es una recopilación de trece artículos de materias no relacionadas entre sí escritos en los años anteriores; y el de 1988, *Bioética global*, finaliza con el programa propio de un pastor luterano, con consejos de naturaleza sexual y vital, una versión moderna de los mandatos del *también* pastor Fritz Jahr, cuya universalización, casi veinte años después de que apareciese la disciplina, se presentaba bastante problemática.

En cuarto lugar, si se pudiese sintetizar su pensamiento, estimo que su principal preocupación fue que el crecimiento de la población pudiese afectar al ecosistema terrestre,¹ de ahí que concibiese la bioética esencialmente como una forma de ecologismo.² E incluso esta relación, bioética/medio ambiente,³ habría que matizarla aún más, ya que Potter comenzó defendiendo un antropocentrismo medioambiental que asegurara la pervivencia humana para sustituirlo, conforme fue comprendiendo el pensamiento de Aldo Leopold,⁴ por un biocentrismo radical,⁵ al menos en lo conceptual, ya que la «bioética profunda» con que rotuló nuestro campo de estudio poco antes de morir fue una adaptación de la *ecología profunda* del filósofo noruego Arne Naess, una de las manifestaciones más extremas e incoherentes del ecologismo. La sincera sospecha de que Potter nunca llegó a leer a Naess, y que solo adoptó el nombre por no se sabe muy bien qué motivos, podría servir de parapeto ante las implicaciones eugenésicas del pensador noruego, pero de todas formas legó una bioética malherida para *encuentros multiculturales*.

En resumen, para Potter, el objetivo de la bioética fue primigeniamente evitar el incremento mundial de la natalidad, pero terminó abrazando una corrien-

¹ Para Ricardo Roa-Castellanos, la visión de Jahr fue más omnicompreensiva y holística que la de sus equivalentes estadounidenses (Roa-Castellanos y Bauer, 2009).

² Ya cercano a su muerte, Potter reivindicó, a través de un vídeo proyectado en un Congreso Mundial en Gijón, su visión de la bioética como la necesaria interacción entre la gente y los sistemas biológicos (Néstor, 2005).

³ Lolas destaca también ese tránsito desde su propuesta de una solidaridad con la biosfera, en los años setenta, a la «ética global», una ciencia de la supervivencia para los seres humanos y otras especies (Lolas, 2008b).

⁴ Aldo Leopold es un referente del biocentrismo, ya que «sugiere que cada ser humano forma parte tanto de la comunidad política como de la comunidad biótica» (Cortina, 2009:34).

⁵ Gilberto señala que probablemente ni Aldo Leopold ni Potter oyeron hablar nunca de Jahr. Por otro lado, Leopold influyó en autores como James Lovelock, quien escribió *Gaia*, y *Las edades de Gaia*, y en Leonardo Boff, autor a su vez de *Principio-Tierra.y Ecología, grito de la tierra, grito de los pobres* (Cely, 2009).

te ecologista que proponía como solución medioambiental reducir la población a escalas *macroscópicas*. Por eso, y al margen de cuestiones sobre la primacía conceptual, sus postulados presentan numerosos flancos a la crítica no ya étnica/social/cultural, sino racionalmente formuladas.

Nos centraremos a continuación en tres temáticas de su pensamiento que estimo útiles a la hora de analizar el origen de la bioética. En concreto, comenzaremos estudiando brevemente su disputa con los jesuitas por la primacía conceptual; en segundo lugar, las características de su ecologismo; y en último lugar, los efectos de la irrupción de la ecología *profunda* de Arne Naess en la bioética potteriana.

3.1. La disputa con los jesuitas

La paternidad de la palabra *bioética* siempre se ha atribuido oficialmente a Van Rensselaer Potter, y por ello es reconocido como el *alma mater* de nuestra disciplina en la mayor parte de la bibliografía sobre el tema. Además, aunque el descubrimiento de Fritz Jahr relativiza la primicia de Potter, sigue siendo el primero que escribió un libro con el título de *bioética* en el temprano año de 1971 (Henk, 2012), constituyendo un punto de referencia en este campo no solo por su creación sino por su posterior desarrollo.

El proceso de gestación del neologismo y el contexto en que nació ha sido reconstruido con minuciosidad por diferentes autores, que se apoyaron en gran parte en el testimonio del propio Potter. Así, en 1959, el físico inglés C. P. Snow denunció públicamente la separación existente entre *dos culturas*, las ciencias y las humanidades. Esta idea es la que probablemente llevó a Potter a concebir inicialmente nuestra disciplina como un puente entre ambas culturas, de ahí que fuese «denominado por algunos autores como un bioingeniero, especializado en hacer “puentes complejos”, entre la ciencia y las humanidades, entre las culturas y entre la supervivencia de la vida humana y la naturaleza» (Schmidt, 2008; Wilches, 2011), por lo que «la bioética se transformó en una visión que exigía una disciplina que guiara a la humanidad a lo largo del “puente hacia el futuro”» (Potter, 1990, en Nestor, 2005).

Se podría decir que el proceso de gestación del neologismo duró unos diez años. En 1959, Snow formuló su denuncia. En 1962, Potter pronunció una conferencia en la Universidad del Estado de Dakota, a la que había sido invitado en calidad de exitoso exalumno, donde analizó la responsabilidad de la biomedicina ante el progreso científico desde una triple perspectiva, científico-filosófica, religiosa y como ganancia material (Acosta, 2009; Wilches, 2011).

Llegó a la conclusión de que «solo el concepto científico-filosófico de progreso que pone énfasis en la sabiduría de gran alcance nos puede llevar a la supervivencia». Pues bien, ocho años después, en 1970, debido a un momento de especial inspiración —«momento Eureka», en sus palabras (Henk, 2012)—, creó el neologismo *bioética*, al publicar en la revista *Perspectivas en Medicina y Biología* un artículo titulado precisamente «Bioética: Ciencia de la Supervivencia».

La falta de reconocimiento por parte de los historiadores de la bioética, de los estadounidenses frente a los europeos (Whitehouse, 2003), o de los médicos frente a otros colectivos, así como la oposición de algunos bioeticistas estadounidenses a que se le concediese el Nobel de la Paz (Muzur y Rinčić, 2011; Schmidt, 2008),⁶ solo puede ser explicada desde la perspectiva de las miserias humanas, aunque también arrojan luz sobre la aparición de la disciplina.

En efecto, aunque es posible encontrar alguna referencia causal al poder económico de Washington frente al de Wisconsin, la realidad es que el sentido que confiere Potter a la bioética no es en absoluto comparable al que de forma casi simultánea le atribuyeron los jesuitas, de ahí que su decepción por la falta de reconocimiento o la ignorancia mutua que se profesaban careciera de sentido (Henk, 2012; Friedman, 2010).

Por otro lado, parece indiscutible que el primero en crear el neologismo fue Potter, y que poco tiempo después lo reprodujeron en el círculo del Instituto Kennedy. Si este hecho fue una casualidad, como es la versión oficial (Reich), o una apropiación sin remuneración en forma de reconocimiento (hay numerosas insinuaciones, incluso del propio Potter, en este sentido),⁷ es una cuestión absolutamente trivial. Lo relevante es que el sentido que otorga Potter es completamente ajeno al de los jesuitas, que es el que realmente se impone por pura lógica: el problema de la superpoblación y sus efectos planetarios en nada se relacionan con el día a día del personal sanitario. Por mucho que Potter declamara pública y amargamente contra la inesperada evolución de su hallazgo, o que le mortificara que no se leyera su obra, aun cuando pudiera mediar un hurto

⁶ La propuesta la formuló Marcelo Palacios en el Primer Congreso Iberoamericano de Bioética.

⁷ «Poco después de la publicación de mis tres artículos en 1970 y de mi libro, en enero de 1971, un bien financiado instituto para el estudio de la “reproducción humana”, con las palabras agregadas a su título “y Bioética”, cambió el foco de interés de investigación en bioética. Fue creado más tarde en 1971, en la Universidad de Georgetown, al parecer desconociendo mis cuatro publicaciones [...]» (Potter, 2000). «Él se quejaba de que el Joseph and Rose Kennedy Center for the Study of Human Reproduction and Bioethics, de la Georgetown University de los jesuitas, inaugurado oficialmente el 1 de octubre de 1971, utilizara en su denominación “and Bioethics” omitiendo en declaración alguna el origen del término» (Schmidt, 2008). Acosta cuenta cómo Hellegers, en su discurso de inauguración, definió la bioética como una «ética médica» (Acosta, 2009).

conceptual sin más importancia, la realidad es que el pastor protestante y los jesuitas caminaban cada uno por su lado. La *resurrección* de Fritz Jahr ha atenuado y diluido completamente esta discusión, ya que además de destronar a Potter no ha obstaculizado que el sentido mayoritario de nuestra disciplina siga siendo el que le otorgaron los jesuitas estadounidenses.

La única conclusión interesante de esta disputa es que nos muestra uno de los principales defectos que ha caracterizado a este campo del conocimiento: la pretensión por parte de amplios sectores bioeticistas de querer convertir la bioética en una forma de *religiosidad*, no dudando para ello en crear mesías, neófitos, mitos, hechos fundacionales y un relato histórico *metabíblico*. Como iremos estudiando, la bioética es el fruto de una serie de casualidades a la que se han ido incorporando temáticas y líneas de investigación paralelas, la mayoría de las veces mucho más antiguas y fecundas. La inesperada irrupción de Fritz Jahr en la disciplina demuestra la ridiculez y esterilidad del adanismo intelectual que rodea el comienzo de la bioética estadounidense.⁸

3.2. La bioética como ecología

Para Potter, la bioética es esencialmente *ecología*, y su principal objetivo debe ser evitar el incremento de la población. Aunque escribió decenas de artículos y dos libros sobre bioética, con temáticas muy dispersas, poco relacionadas entre sí, e innumerables digresiones, estimo que su pensamiento puede reconducirse a su principal, si no única, fuente de preocupación: el riesgo que supone para el medio ambiente la superpoblación (Potter, 1994). Por ello, nos centraremos exclusivamente en esta materia, lo que nos permitirá comprender cómo la bioética acabó dependiendo de la *ecología profunda* noruega. Sin embargo, el punto de partida no es tanto su pensamiento como la forma en que reinterpreta al que fue su precursor intelectual, Aldo Leopold.

En efecto, casi veinte años antes que Potter, Aldo Leopold había sostenido el mismo planteamiento: un aumento de densidad de la población arruinaría los virginales paisajes estadounidenses. Leopold y Potter no se llegaron a conocer, y de hecho Potter escribió su libro de 1971, *Bioética, puente hacia el futuro*, en el que conectaba las ciencias y las humanidades por influencia de Snow (Whitehouse, 2003), sin haber leído nada de Leopold. En el último momento,

⁸ Salomé (2011) opina que la visión del alemán era más holística que la de Potter. Y Goldim (2009) considera que Jahr no fue el precursor de Potter, sino el verdadero fundador de la bioética, ya que provocó una ruptura en la historia de la ética al presentar el imperativo bioético.

cuando era inminente la publicación de su primera obra, supo de su existencia, y de ahí que le dedicase de forma escueta el libro (Henk, 2012), aun cuando todavía no había llegado a meditar sobre la obra del que se convertiría en su padre intelectual.

En 1988, Potter escribió su segundo libro sobre nuestra disciplina, y esta vez con conocimiento pleno de la obra de Leopold, de ahí que el título fuese lo suficientemente expresivo para reconocer esta vinculación: *Bioética global, construyendo sobre el legado de Aldo Leopold* (Potter, 1988). En esta segunda y última obra destacan por encima de todos dos datos: *a*) señala a Aldo Leopold como el primer bioeticista (curiosamente de forma análoga a como Jahr atribuyó dicho mérito a san Francisco de Asís); *b*) establece el primer y único imperativo de la bioética: evitar el crecimiento de la población.

Pues bien, por todo lo expuesto, para comprender la función y sentido de la bioética, es preciso analizar someramente cómo asimiló Potter al *primer bioeticista*, Leopold, lo que a su vez nos permitirá entender cómo el filósofo noruego Arne Naess y su *ecología profunda* acabaron injertados también en nuestra disciplina.

En 1949 se publicó la mítica obra de Aldo Leopold *A Sand County Almanac*, que desbrozó el camino del incipiente movimiento conservacionista y ecologista. Pero esto no lo sabe Potter en 1971, cuando publica su *Bioética, puente hacia el futuro*, sino más tarde, de ahí que en la *Bioética global* de 1988 propugne una readaptación del pensamiento de Leopold para la bioética (Néstor, 2005) y atribuya a su particular vate la virtud de conferir un sentido ecologista a los términos *tierra* y *ética*, que hasta ese momento habían caminado por separado.

Potter interiorizó el conocido lema de Leopold, «Thinking Like a Mountain» (Leopold, 1949:129-133) destacando cómo su padre intelectual ya había alertado en su momento sobre los riesgos del exceso de población (Potter, 1988:23). De ahí que la conexión entre ambos libros, el escrito en 1971 y el de 1988, Leopold mediante, cobrara sentido: el puente para la supervivencia humana consiste en evitar el incremento de la población («Algo es correcto cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la biota. Es erróneo cuando tiende a lo contrario», Leopold, en Potter, 1998:15).

Esto explica que el mandato primordial de la bioética, formulado a la manera *kantiana*, fuese el control de la población: «Ningún programa puede esperar dar resultado sin aceptar el control de la fertilidad humana como un imperativo ético esencial para la especie humana» (Potter, 1998:75).

Siendo este el axioma primigenio de la bioética (Twine, 2005), se comprende que la argumentación de Potter gire esencialmente sobre técnicas de control

del crecimiento de la población. Así, las reiterativas referencias al embarazo de las adolescentes, su preocupación por el incremento de las madres solteras, los datos sobre la densidad de población en países no occidentales, etc., son examinados desde la perspectiva de la preservación del ecosistema mundial, cuya variable más destacada, si no única, es el exceso de seres humanos. Incluso el derecho del aborto no es esgrimido como un derecho de la mujer, sino como un método más de control de la natalidad cuando otros, como la educación sexual y la prevención, han fracasado (Potter, 1988:138).

El libro *Bioética global*, de 1988, finaliza con el que sería su programa ideal, un listado con ocho puntos en el que se mezclan de forma desconcertante temáticas sin relación alguna, como evitar el tabaco y el alcohol, hacer ejercicio, llevar una dieta equilibrada y conducir *adecuadamente* (!). Sus propuestas para evitar el sida enlazan de forma subliminal con el pensamiento del *padre Fritz Jahr*, ya que reivindican el valor de la castidad y la monogamia para ahuyentar la enfermedad (Potter, 1988:160). Solo el último de estos principios, el octavo, referido a la justicia económica y a medidas de salud pública, sería asumible de una forma universal. Los otros siete podrían constituir sin problemas la homilía a los fieles de una iglesia evangélica.

Después de mostrar su programa el propio Potter entona el *mea culpa* y reconoce que sus ocho principios solo son aplicables al primer mundo, y que aun dentro de este hay amplias capas de población, como ocurre en su propio país, en una situación económica muy precaria, lo que en la práctica impide que sus propuestas *bioéticas* sean viables (Potter, 1988:160). Culmina su alegato con una llamada genérica a la paz mundial, animando a los gobiernos a que intervengan para reducir la mortalidad, la malnutrición y la enfermedad infantil y favorezcan un mundo con nacimientos más saludables... pero con menos niños (Potter, 1988:161).

El componente puritano, en el doble sentido, tanto en el religioso como en el coloquial, de sus propuestas entronca de forma ineludible con Fritz Jahr. Aunque en la obra de Potter el protestantismo no está tan marcado, es posible hallar sutiles referencias religiosas, como la equiparación entre Lutero y el *primer bioeticista*, Aldo Leopold, que nos recuerdan constantemente su procedencia:

Él [Potter se refiere a Leopold] se sintió impelido, tal como sucediera con Martin Lutero, a anunciar sus convicciones clavándolas en la puerta de la catedral, en este caso en el *Journal of Forestry* [...] Sostenía que la violencia ejercida contra el medio ambiente varía con la densidad de población humana. «Una población densa requiere una conversión más enérgica.» De este modo, Leopold

fue el precursor de los actuales catastrofistas al proclamar que la especie humana camina hacia un desastre si como especie no hacemos cambios sustanciales en nuestro comportamiento ético hacia los demás, la Tierra y su biosfera (Potter, 1988:153).

Potter nació en Dakota del Sur, Estados Unidos, un territorio con muy baja densidad de población, es decir, con características muy similares a las de Noruega. En 2010, Dakota del Sur tenía 800.000 habitantes. Andalucía, con menos de la mitad del territorio, tiene ocho millones y medio. Resulta intuitivo comprender por qué a Potter le podía preocupar que la superpoblación generara efectos perjudiciales en el medio ambiente, ya que consideró su territorio natal una fractal del planeta: a más población, más sobreexplotación de la naturaleza. Y la bioética era esencialmente *ese problema*.

Potter se quejó en numerosas ocasiones de que sus propuestas sobre la bioética no se difundiesen ni fuesen tenidas en cuenta. La realidad es que la bioética global consistía básicamente en exportar sus preocupaciones demográficas y creencias religiosas, y ni siquiera la globalización de los años noventa le llevó a pararse a reflexionar sobre el grado de vinculación entre la conducción automovilística, el alcohol y la bioética. Con todo, su principal carencia estaba por llegar, y consistió en la absorción acrítica de legado del pensador noruego Arne Naess, convirtiendo el antropocentrismo bioeticista en biocentrismo antihumanista.

3.3. La bioética profunda

En 1973, el filósofo noruego Arne Naess crea la expresión «ecología profunda», evolución de la autorreferente formulación previa, «ecosofía T» (Sessions, 1987), con la que sintetizaba su preocupación medioambiental. La T procede de la aislada cabaña en la que pasó una parte importante de su vida (Drengson, Devall y Schroll, 2011).

Por motivos obvios de espacio y temática, no vamos a analizar las implicaciones de la ecología profunda, sino por qué fue adaptada a la bioética por Potter en los años noventa.

Arne Naess sintetizó la esencia de la disciplina en ocho puntos (por cierto, al igual que Potter, solo que veinte años después), entre los que destaca la idea del «igualitarismo biocéntrico» (Naess, 1973), esto es, la ausencia de gradación cualitativa entre los seres que ocupan la biosfera (Keller, 2008). El resultado práctico es la equiparación apriorística de todos los seres vivos, con indepen-

dencia de su tamaño o morfología, con el ineludible reverso de invitar a reducir la población humana hasta proporciones compatibles con el respeto a la biodiversidad (Naess, 1986).

La ecología profunda es en esencia un ecologismo extremo que sitúa en el mismo plano las plantas, los animales y a los seres humanos, o, como sostiene Gustavo Bueno desde otra perspectiva, no iguala al chimpancé con el ser humano sino a este con aquel. La nivelación del estatus, más bien degradación, está íntimamente ligada a las implicaciones de su programa: *sobran personas*, y la *afluencia* de gente a los *países desarrollados* es un grave problema.

El salto cualitativo no debe ser desdeñado ni minusvalorado. No es lo mismo argumentar que hay que evitar el incremento de la población para que no se dañe el medio ambiente, como sostenía Potter, que postular que *sobra* una gran parte de la población mundial, como sugiere Naess. Las preguntas no son tanto *profundas* como *molestas*, y las podemos sintetizar en: a) *¿quién sobra?*; b) *¿qué se hace* con los que sobran?

Sentarse en los deshabitados y gélidos fiordos noruegos y meditar sobre qué bien le iría al ecosistema con cinco mil millones de personas menos puede tener su poso romántico (Lauer, 2002), pero no aporta solución alguna al enigma de cómo lograr el decremento de la población. El *profundo* Arnes Naess no resolvió la ecuación, y por eso no es de extrañar que algunos de sus seguidores planteasen soluciones eugenésicas propias de los totalitarismos, como provocar hambrunas en los países menos desarrollados y dejar que la naturaleza siguiera su curso (Berque, en Ballesteros, 1995:63). Aunque Naess rechazó firmemente estas medidas (Schwarz, 2009), el problema siguió cohabitando con sus immaculadas montañas.

Luc Ferry destaca que esta línea de pensamiento ecologista pertenece al romanticismo y es contraria a la modernidad europea y al humanismo (Flipo, 2010). Los intentos por forzar un ecologismo heideggeriano (Ferry, 1992:31-43; Castellanos y Bauer, 2011), con la sombra al acecho ya examinada del ecologismo nazi, no hicieron ningún favor a la *profundidad* del movimiento ecologista. De ahí que el repentino redescubrimiento por parte del hombre blanco del modo de vida ancestral de los indios y su religioso respeto por la tierra se viera rodeado por un halo de sospechoso oportunismo.

Pues bien, si en los años ochenta la bioética ya gozaba de un aura de inevitable elitismo, la incorporación del legado de Arne Naess a la causa no solo no cauterizó las heridas, sino que derramó sal a borbotones. De pronto el mandato kantiano no era evitar el incremento poblacional, sino garantizar su decremento. «Thinking like a mountain», formulado por el primer bioeticista, Aldo Leopold, en la relectura efectuada por Naess y por Potter, había dejado de ser

una metáfora para convertirse en una broma macabra, esto es, para constituir el núcleo del programa de la bioética.

Cuando en 1988 Potter escribe su *Bioética global* ya tiene conocimiento de la ecología profunda de Arne Naess, quien a su vez también había leído al maestro común, Aldo Leopold. Sin embargo, la interpretación de Potter de la bioética sigue siendo antropocéntrica (Potter y Potter, 1995). De hecho, fuerza esta interpretación básicamente humanista en la obra de Leopold, aunque esto le suponga cuestionar a sus seguidores, quienes comenzaban a sospechar que al *ecologista ancestral* le preocupaban más las plantas y los animales que las personas (Potter, 1998:16).

Esta defensa a ultranza, por parte de Potter, del supuesto antropocentrismo de Leopold es vital para comprender la posterior evolución biocéntrica de la bioética potteriana. Con independencia de si Leopold perteneció realmente al romanticismo (Roa-Castellanos y Bauer, 2009), o se centró en los seres vivos no humanos, lo relevante es que la interpretación de Leopold que efectúa Potter en 1988 conduce a defender un ecologismo *antropocéntrico* (Roland, 2011), en el que lo más importante sigue siendo el ser humano frente al resto de los seres vivos. De hecho, la única crítica indirecta que efectúa sobre la obra de Leopold está referida a *qué hacer* con el exceso de población, ya que este no se pronunció sobre un tema tan espinoso, «Ingeniárselas para limitar la densidad parece sugerir restringir la fertilidad humana o la inmigración: él [Potter se refiere a Leopold] no hizo ningún comentario sobre estas cuestiones» (Potter, 1998:51).

Leopold no resolvió el problema de si limitar la inmigración era un mecanismo adecuado para evitar el aumento de población y, por ende, los perjuicios para el medio ambiente, pero a Potter le ocurrió lo mismo. Aunque también rondaba por su mente esta cuestión, guardó silencio ante un problema insoluble: dada la constante afluencia de emigrantes legales e ilegales a Estados Unidos, ¿de qué serviría restringir la natalidad en Norteamérica si no se hace lo mismo en otros países? (Potter, 1998:133).

En resumen, en 1988, el principal problema de la bioética era evitar el incremento de la población, sin entrar en disquisiciones políticamente incorrectas. Sin embargo, en los años noventa, el pensamiento de Potter, apoyándose en un discípulo suyo, Whitehead, confiere un giro arriesgado a la disciplina: el problema ya no es el aumento descontrolado de la población, sino el exceso de población que *ya existe* (Potter, 1998).

En efecto, en algún momento de los años noventa, Whitehead convence a Potter para que sustituya la «Bioética global» por la «Bioética profunda» (Whitehouse, 2003), tomando la expresión de la «ecología profunda» del filó-

sofo Arne Naess y, por tanto, heredando su filosofía. El salto cualitativo del antropocentrismo al *panteísmo biocentrista* se observa con toda nitidez en la nueva sensibilidad del tándem Whitehead-Potter:

Sin embargo [Potter] finalmente volvió a la idea de que la bioética global debería buscar valores respetuosos [con el medio ambiente] fuera de la naturaleza, por ejemplo, tal y como se encuentran en muchas prácticas religiosas y espirituales de los indígenas (Whitehouse, 2003).

Potter no llegó a entrevistarse nunca con Arne Naess, y el propio Whitehead solo lo hizo en dos ocasiones (Whitehouse, 2002). Es lícito pensar que Potter, y quizá incluso el propio Whitehead (2010), nunca llegó a reflexionar seriamente sobre las tesis de Arne Naess (Potter, 2000; Néstor, 2005), si es que alguna vez las leyó, incorporando la expresión «profunda» por mimetismo, esnobismo o cualquier causa similar de carácter anecdótico (Potter, 1998). Lo que es indudable es que al introducir el *ecologismo profundo* en la bioética heredaron sus problemas de legitimidad y acentuaron de forma irreversible la soledad de nuestro campo del conocimiento, convertida ahora en una disciplina con sutiles cuestiones eugenésicas a gran escala.

En la misma época, década de los noventa, en que el multiculturalismo, el laicismo y los feminismos arremetían, como examinaremos después, contra la bioética por su androcentrismo eurocéntrico y cristiano, Whitehead y Potter elevaron a la categoría de axioma bioético la principal preocupación de Naess: en el planeta Tierra sobra gente, *mucha gente*, y los que sobran *no son los occidentales*. Si la bioética no fue entonces dinamitada es porque, como un quejumbroso Potter reconocía, nadie lo tenía en cuenta.

En resumen, después de expulsar a los indios y esquilmar sus tierras, el *hombre blanco* se sentó a contemplar la puesta de sol y le embargó el sentimentalismo. Sintió añoranza por el modo de vida nativo y, ahora que *ya no era*, trató de imitarlo. Recuperó para ello el romanticismo y el espiritualismo, descubrió a Buda y los ritos chamánicos, y se invistió de panteísmo. Pero cuando comprendió que *no estaba solo* en el mundo, prendió el desasosiego.

Fritz Jahr había postulado el respeto a plantas y animales; Aldo Leopold, el valor de la montaña; Potter mostró el problema de la superpoblación para plantas, animales y montañas; y Naess llegó a la conclusión de que era mejor reducir la población para que no se *incomodasen* los seres vivos no humanos y la materia inerte. Por si no había habido suficientes pensadores incendiarios en Europa, allí estaba el axioma noruego esperando ser importado a la bioética: si las hormigas valían tanto como los seres humanos, los seres humanos *eran*

como *hormigas*. Después de todo, Nietzsche había abrazado eufórico un caballo, por qué no habrían de hacer lo propio los bioeticistas con las rocas.

Mientras se forjaba nuestra disciplina, nativos indios, afroamericanos, minorías indígenas, etc., contemplaban atónitos cómo los pastores luteranos y los jesuitas entablaban una feroz batalla teológica por la primacía del concepto bioética. Entre asalto y asalto, los *sobrantes* trataban de sobrevivir en la ecología urbana, los *guetos* y las reservas que *Tío Tom* había creado para su observación. La bioética *todavía* no era para ellos.

Por último, cuando una *turba multiétnica de bárbaros* se arremolinó a los pies de las indómitas montañas escandinavas o estadounidenses, observó estupefacta que los primeros padres bioeticistas ya habían formado una larga cadena con sus manos, a la vez que entonaban con firmeza y convicción el primer salmo bioético: *no pasarán*.

En la campaña para las elecciones estadounidenses de 2012, el senador republicano Todd Akin sostuvo públicamente que las mujeres no podían quedar embarazadas si la violación era «legítima» (Fox2, 2014). En medio del estupor general (Schwartz y Eligon, 2012), incluido su propio partido, algunos medios indagaron la causa de la infamia (Townsend, 2012), hasta que encontraron un capítulo del ginecólogo Fred Mecklenburg, publicado en 1972, en un libro conjunto titulado *Abortion and Social Justice*.

Bajo el título *The indications for induced abortion, A Physician's Perspective*, Fred Mecklenburg aseguraba que las mujeres expuestas a un trauma emocional, como sucede en las violaciones, no ovulan, basando su argumentación en investigaciones realizadas por los nazis:

[...] las investigaciones indican que una mujer expuesta a un trauma emocional [como una violación] no ovula aunque sea el momento. En Alemania, durante la Segunda Guerra Mundial, los nazis contrastaron la hipótesis de que el estrés inhibe la ovulación seleccionando a mujeres en período de ovulación y enviándolas a las cámaras de gas, con el único objeto de traerlas después de vuelta y comprobar qué efectos tenía este realista simulacro de asesinato en sus patrones de ovulación. Un altísimo porcentaje de dichas mujeres no ovularon (Mecklenburg, 1972).

En busca de las fuentes americanas de la barbarie europea, los profesores Sabine Hildebrandt, William Seidelman y Arthur Caplan continuaron desmadejando la fuente de la afrenta, hasta llegar al (también) *primer bioeticista*, André Hellegers. Después de negar el mito de la investigación nazi, los tres sostienen que la tesis de Fred Mecklenburg procede de forma directa de Hellegers:

Probablemente Mecklenburg basó este párrafo en una presentación oral del profesor de Georgetown André Hellegers, en una conferencia dictada sobre el aborto en 1967, en Washington DC. Las actas de esta conferencia nunca se publicaron. El mito de la «violación y el embarazo» probablemente fue consecuencia de la confusión generada por la minuciosa investigación del profesor Hermann Stieve,

de la Universidad de Berlín, conocido por aprovecharse de las prisioneras para investigar el efecto del estrés en el aparato genital femenino. Hasta donde sabemos, la investigación de Stieve no incluyó un estudio sobre la violación y su impacto en el embarazo. La investigación de Stieve fue publicada e internacionalmente reconocida tanto durante como después de la guerra, de ahí que posiblemente Mecklenburg y Hellegers, ambos reputados ginecólogos, tuvieran algún conocimiento de ello (Hildebrandt et al., 2013).

Aunque a la vez, los tres autores reconocen la ausencia de fuentes directas que justifiquen tal imputación:

Los resultados de esta conferencia nunca se publicaron. Una popular y erudita publicación basada en esta conferencia no incluyó ninguna referencia sobre los experimentos nazis. Además, ninguna otra publicación de Mecklenburg o de Hellegers hace referencia alguna a este tema (Hildebrandt et al., 2013).

Dado que no hay pruebas escritas de que Hellegers formulara dicho exabrupto, y que estos tres autores no informan sobre la fuente de la que extraen su información, solo podemos añadir que la tesis, si realmente se sostuvo en esos términos, habría sido coherente con el contexto que rodeó el nacimiento de la bioética.

Como analizaremos en este apartado, el origen de la bioética no guardó relación en sus comienzos con la ética clínica y menos aún con los derechos humanos, sino con la cruzada contra el aborto protagonizada por André Hellegers y el matrimonio Shriver, en especial la mujer, Eunice Kennedy.

En efecto, el Centro Joseph y Rose Kennedy para el estudio de la reproducción humana y la bioética, nombre que recibió el Instituto Kennedy en sus inicios, fue un reflejo de las preocupaciones de quienes se situaron al frente del mismo y lo financiaron: formar al personal sanitario para que no participara en abortos. Con este objeto, Hellegers aportó su prestigio y conocimientos, tanto reales como imaginarios, entre los que quizá figuró el mito nazi, para la causa pro-vida, empleando los medios y publicaciones de los jesuitas para que su religiosa cosmovisión de la sexualidad humana reverberase.

En marzo de 1970, André Hellegers publicó un artículo titulado «Desarrollo fetal» en la revista de los jesuitas *Theological Studies*. Los títulos del resto de las colaboraciones no dejan lugar a dudas sobre la línea editorial: «Vestigios religiosos y presupuestos en el debate americano sobre el aborto»; «Adquisición del alma de forma inmediata y demora en la hominización»; «El debate sobre el aborto: una interpretación epistemológica»: «Autoconocimiento: as-

pectos ético-teológicos del aborto orientado»; «Las alternativas jurisprudenciales sobre el aborto»; y «Grisez sobre el aborto» (AA. VV., 1970).

En esos años existe un fuerte debate sobre cómo justificar que las mujeres no aborten si son agredidas sexualmente, ya que *hasta para la Iglesia católica* era algo difícil de argumentar. Como el propio André Hellegers reconocía, «Para quienes sostienen que la vida comienza con la concepción y no debe ser directamente destruida, la violación plantea un problema» (1974). Por eso, las aportaciones de los ginecólogos *demonstrando* que las mujeres violadas *no se quedan* embarazadas podían ser bienvenidas: por más que la experiencia y la vida misma refutaran, como tantas veces, la fe, el axioma zanjaba el incómodo debate.

Es en este contexto donde Hellegers, especialista en desarrollo fetal (Stolte, 1983), argumenta que el feto existe desde el mismo momento de la concepción:

Insistiré con vehemencia en la nueva biología del desarrollo durante los primeros siete días, mientras el «feto» está en el tubo. Esto es crucial, creo, (1) por motivos de interés biológico; (2) por la acción de la píldora y el DIU, que actúa durante esos siete días; [...] (4) porque es el período en el que la píldora del día después puede actuar; (5) porque actualmente no está cubierto por las leyes contra el aborto, puesto que precede a la etapa en que la mujer sabe que está embarazada (ya que todavía no ha perdido un período) y a la que puede ser hecho el diagnóstico; (6) porque es una etapa sobre la cual la Asociación del Hospital Católico todavía no ha reflexionado, dado que frecuentemente hacemos operaciones después de la ovulación pero antes de que se haya perdido un período, por ejemplo, durante esos siete días (Hellegers, 1970).

La importancia que tiene argumentar que la fase fetal comienza no desde el momento de la anidación en el útero, sino desde la concepción, reside en que permite alertar a la comunidad sanitaria de los riesgos del legrado. En la época de Hellegers no era posible saber si una mujer estaba embarazada hasta que el preembrión, en lenguaje actual, alcanzaba el útero. Por ese motivo había un vacío, de unos siete días, entre la fecha en que el óvulo es fecundado y el momento en que llega al útero. Si en este corto lapso de tiempo se practicaba un legrado, se podía provocar un aborto inconscientemente, ya que ni la mujer ni el médico disponían de medios técnicos para averiguar si estaba ya embarazada (Hellegers, 1970). La conclusión es obvia: se debe extender la protección hasta el mismo momento de la fecundación, incluso en los casos de agresión sexual.

Es más, en ese mismo artículo, Hellegers sostiene que a partir de la semana veinte no cabe hablar de aborto, sino de parto prematuro, debido a que hay

una probabilidad de supervivencia de aproximadamente un diez por ciento (Hellegers, 1970). Bajo el axioma de que la cuestión del aborto no era una cuestión científica, sino ética, infería que el problema no reside en cuándo comienza la vida, sino en la dignidad del feto (Hellegers, 1970).

En los años setenta hubo intensos debates en Estados Unidos acerca del aborto. En numerosas ocasiones los movimientos pro-vida citaron a declarar en los tribunales y en el Congreso estadounidense a André Hellegers, cuyas analogías, nazismo/judíos (1974), mujer/feto, esclavista/esclavo, debieron causar furor:

Discutir el aborto solo desde la perspectiva de la madre, y no del feto, es como discutir la esclavitud desde el punto de vista del esclavista, y no del esclavo. [...] En todos estos casos —esclavitud, injusticia, aborto— estamos ante una confrontación entre quienes tienen poder y quienes carecen de él. [...] Como dijo una vez el famoso ginecólogo Howard Taylor sobre Estados Unidos: «Si puedes encontrar una indicación médica para que 750.000 mujeres aborten, entonces puedes encontrar una justificación para cualquiera». En Estados Unidos hay hoy más de un millón de abortos. [...] Está claro que mi forma de presentar el problema implica mi creencia en que el aborto de la vida humana es más bien un asesinato. [...] Los hechos me parecen elementales. Toda vida biológica comienza en la concepción. [...] No quiero aburrirles con una conferencia sobre fisiología fetal. Seré breve: el feto está vivo, no está muerto. Es un ser humano, no un gato, una rata, un caballo o un elefante. [...] Se postula que no sabemos cuándo comienza la vida humana o que no está claro, como si no lo supiésemos *biológicamente*. Pero por supuesto que lo sabemos. Así que la cuestión es esta: sabiendo que biológicamente la vida humana comienza en la fertilización, ¿en qué momento le conferimos al feto atributos esenciales como «valor», «dignidad», «alma», «protección legal», «inviolabilidad», y conceptos similares? (Hellegers, 1975).

Por otro lado, y al igual que ocurriera con Potter, Hellegers también estaba gravemente preocupado por el incremento de la población a escala mundial, pero con la sutil diferencia de centrar sus esfuerzos en métodos anticonceptivos *naturales*, de ahí que la «amplia investigación» que proponía se refiriera a los métodos *aceptados* por la Iglesia (Hellegers, 1969).

Retrocediendo aún más en el tiempo, conectamos estas temáticas sobre anticoncepción con su verdadera fuente, el Concilio Vaticano II. En efecto, en los años sesenta, y bajo el mandato de Juan XXIII, se creó una comisión para el estudio de la población, la familia y el nacimiento. Esta comisión coincide en el tiempo con el apoyo de la familia Kennedy a los estudios de, entre otros,

André Hellegers, sobre métodos *naturales* de control de la fertilidad humana (Collins, 2004). Debido a esta *bilocalidad* temática, Estados Unidos e Italia, André Helleger formó parte de la comisión papal entre 1963 y 1966, y llegó a ser la primera figura científica (Collins, 2004).

Si observamos la correlación de fechas, podremos comprender el contexto en que se gesta la bioética.

En 1967 se celebró el congreso sobre el aborto en el que *supuestamente* André Hellegers ilustró a Fred Mecklenburg con la tesis de que las mujeres agredidas sexualmente no podían quedarse embarazadas (Rinčić y Muzur, 2011). En 1968, el papa Pablo VI pronunció la encíclica *Humana Vitae*, un documento de gran importancia para la vida y la lucha, en sus palabras, contra los dos grandes males de la época: el divorcio y el aborto (McCormick, 1979). En 1969 André Hellegers, preocupado por la superpoblación a escala mundial, publicó un artículo en el que recomendaba a los no occidentales la técnica anticonceptiva de la «marcha atrás» para evitar que su población siguiera creciendo, y ponía como ejemplo a los primeros colonos estadounidenses, que incluso se enfrentaron a las leyes gubernamentales de la época proclives a aumentar la tasa de natalidad (Hellegers, 1969).

En ese mismo año, 1969, el otro bioeticista que suele ser citado como coprogenitor de la bioética, Daniel Callahan (Thomasma, 2002), editó un libro introducido por André Hellegers titulado *The Catholic Case for Contraception*, (Callahan, 1969), con textos de diversos teólogos sobre métodos anticonceptivos *naturales*, escritos antes y después de la encíclica *Humana Vitae*. La única mujer participante, Sidney Callahan, es la madre de los seis hijos del editor, Daniel Callahan —«my pro-life wife» (Callahan, 2012)—, y su capítulo se titula «Más allá del control de natalidad: la experiencia cristiana del sexo», donde trataba de compatibilizar la fe con las relaciones maritales (Guttmacher, 1970). Sidney Callahan firmó, junto con Eunice Kennedy, cuyo dinero permitió crear el primer centro mundial de bioética en Georgetown, una carta abierta contra el aborto publicada en 1992 en *The New York Times* y que comentaremos más adelante. Su marido y editor del libro, Daniel Callahan, escribió el famoso artículo «La bioética como disciplina» (Reich, 1994), lo que permitió que la Biblioteca del Congreso estadounidense comenzara a emplear el neologismo, aunque él personalmente renegara del mismo (Reich, 1993).

Estos datos son los que nos permiten comprender a qué tipo de investigaciones se refería Hellegers y quienes le rodeaban cuando se gestó el Centro Kennedy para la Investigación de la Reproducción Humana y Bioética (Baker, 2005): crear métodos anticonceptivos bendecidos por la Iglesia y evitar el aborto (Collins, 2004; Beller, 1983). Para Hellegers, los padres tenían derecho a limi-

tar el número de hijos que querían tener, por lo que sus estudios se centrarían en encontrar métodos que compatibilizaran sus expectativas con los requerimientos eclesiales (Hellegers, 1975).

El término *bioética* se introdujo en el nombre del Centro Kennedy por pura casualidad, porque era eufónico y se rodeaba de un aura de humanismo a la defensa de los métodos anticonceptivos admitidos por la Iglesia, así como a la lucha contra el aborto. Diez días antes de que el Centro Kennedy de Bioética abriera sus puertas todavía no figuraba la palabra *bioética* en el nombre (Friedman, 2010); y meses antes ni siquiera aparecía la palabra *ética* (Reich, 1994). Incluso el nada sospechoso de ateísmo, Warren Reich, explicó en su famoso artículo sobre el origen de la bioética que la ética como campo del conocimiento estaba ausente de las intenciones primigenias del Instituto (1994). El Centro Kennedy para las Investigaciones en Reproducción Humana hubiese conservado ese nombre de no ser porque la palabra *bioética* apareció en la revista *Time*, junto a una referencia al libro de Potter (*Bioética, puente hacia el futuro*), en abril de 1971, cuando se estaba fraguando la creación del referido instituto (Friedman, 2010). La nebulosa envuelve quién y cómo trasplantó el neologismo desde la revista hasta el Centro Kennedy, ya que ni siquiera se ponen de acuerdo sobre si la palabra se le ocurrió a Shriver o a Hellegers (Reich, 1994), ni quién influyó a quién, ni si fue a raíz de la lectura del libro de Potter, de la portada de la revista *Time*, o de una súbita revelación.

Por otro lado, el desarrollo de la bioética en aquellos primeros años se suele vincular a la personalidad de André Hellegers, no solo por (re)crear, quizá, la palabra, sino fundamentalmente por dirigir el primer centro mundial de bioética y por tanto marcar el rumbo. De ahí las elegíacas alabanzas que recibió a su muerte, «el papa de la biología» (Baker, 2005), «el principal arquitecto» (Reich, 1994), «una fuerza de la naturaleza» (Fletcher, 2004), etc. No se suelen reproducir sus ideas.

André Hellegers trataba el embarazo como una enfermedad transitoria de la mujer, de ahí que aconsejara que no se trabajara durante la *incapacidad temporal* —¿*Deberían trabajar las mujeres embarazadas?* (Dinner, 2014)—; sostenía que la definición de salud de la Organización Mundial de la Salud, «salud como bienestar personal», era incorrecta por no tener en cuenta, refiriéndose a las embarazadas, la «experiencia del sufrimiento» (Dinner, 2014), ni la espiritualidad; cuestionaba las estadísticas que mostraban las muertes por abortos clandestinos (Shaffer, 1967); rechazaba la píldora poscoital, que auguraba grandes catástrofes (Hellegers, 1969); recomendaba que en los embarazos las mujeres tomaran mucha leche y se sentaran con los pies hacia arriba (Dinner, 2014); y formulaba reflexiones de lo más pintorescas, como preocuparse sobre qué

ocurría con el alma si dos preembriones se recombinaban en uno («un autor ha sugerido que sus almas desaparecen y se produce asexualmente un nuevo individuo. Esta tesis parece implicar la existencia de más de un nacimiento desde la virginidad», Hellegers, 1974), o, refiriéndose a la obtención de ovocitos para la reproducción artificial:

En este tipo de corrientes de pensamiento, si la masturbación se condena en sí misma, obviamente lo mismo sucede con la IFV. Resulta interesante que el proceso de obtención de oocitos de las mujeres no se haya descrito como masturbación, lo que sugiere que quizá la clave en lo referente a la condenación de la masturbación se sitúe en la intencionada disociación del placer sexual de la procreación [...] Nadie ha descrito todavía el proceso de obtener oocitos como un «abuso contra sí mismo», quizá porque requiere la existencia de otro y no se acompaña de un orgasmo (Beller, 1983).

En 1974, Hellegers publica el que podría ser el primer manual de bioética propiamente dicho, *Problems in bioethics. Report to the sacred congregation on the doctrine of the faith*, su legado intelectual (Beller, 1983). La Sagrada Congregación de la Fe es la antigua Inquisición de la Iglesia católica. Su enfoque sobre el hecho de que las monjas tomaran anticonceptivos en el Congo Belga por las violaciones de que eran objeto llevaba a Beller a reflexiones como las siguientes:

¿Está justificado éticamente proveer de anticonceptivos a los menores bajo la rúbrica de la prevención de las consecuencias de una violación? Si hay una justificación ética, ¿termina ahí la responsabilidad del médico? Se dejan fuera, creo, determinados problemas. Si un menor no puede dar el consentimiento para una relación sexual, ¿cómo va a poder darlo para tomar anticonceptivos? [...] ¿Son los médicos responsables de la prevención de las consecuencias de la violación pero no de la violación en sí misma? ¿Hay un derecho innato a la relación sexual para quienes sean biológicamente capaces con independencia de su edad física o mental? (Beller, 1983).

La cuestión que queremos resaltar es que estas no eran solo las tesis aisladas de un intelectual, sino que la *bioética* era fundamentalmente *eso*.

En julio de 1992, Eunice Kennedy; su marido Shriver; el bioeticista Edmund D. Pellegrino; el futuro presidente del neoconservador comité de bioética, Leon R. Kass, y Sidney Callahan, la mujer del *coprogenitor* de la bioética, Daniel Callahan, publicaron una carta en *The New York Times* condensando

qué había ocurrido en 1973 en los juicios en que había participado como ponente André Hellegers:

Estados Unidos dio la bienvenida a los inmigrantes, protegió a los trabajadores, liberó a los esclavos, concedió derechos de ciudadanía a la mujer, ayudó a los necesitados, proveyó de seguridad social a los mayores, garantizó los derechos civiles a todos sus ciudadanos, e hizo el espacio público accesible a los discapacitados: todo ello a consecuencia de su ideal de justicia. Pues bien, en enero de 1973, la Corte Suprema de Estados Unidos, en sus sentencias sobre los casos *Roe vs. Wade* y *Doe vs. Bolton*, revertió drásticamente estos patrones de expansión de las políticas inclusivas. En esas decisiones, siete jueces no representativos llevaron a cabo el acto de exclusión más trascendental de nuestra historia: privaron a todo ser humano, durante los primeros nueve meses de la vida, tanto niño como niña, del derecho más fundamental de todos, «el derecho a la vida» [...] una vasta industria abortiva [...] apareció tras los pasos del caso *Roe* y *Doe*. 25 millones de abortos. [...] Pero menos del 5% de los abortos practicados hoy son consecuencia de violación, incesto, salud de la madre o malformaciones del feto. [...] El aborto es defendido actualmente como un instrumento para asegurar la igualdad y la independencia de la mujer, y como una solución para los problemas de las familias uniparentales, abuso de menores y feminización de la pobreza. Pero la triste verdad es que la licencia para abortar se ha convertido en un desastre para las mujeres, los niños, las familias y, de esta forma, para la sociedad americana. [...] Y si nosotros elegimos esto [se refieren a luchar contra el aborto], América experimentará un renacimiento de la libertad, trayendo un renovado espíritu de comunidad, compasión y solidaridad (Casey et al., 1992).

La carta se publicó durante la Convención demócrata, en un intento por mostrar que dentro del partido había quienes estaban en contra del aborto. La adscripción de algunos de sus miembros (Feministas por un Proyecto de Ley Acerca de la Vida; Mujeres Explotadas por el Aborto; Evangélicos por la Acción Social) expresa por sí misma la férrea militancia de los anunciantes. Dos años antes, Eunice Kennedy había denunciado públicamente los intentos de apoyarse en el discurso de su hermano para apoyar el aborto —«J.F.K. habría defendido el derecho de los obispos a luchar contra el aborto» (Kennedy, 1990).

Pues bien, quien financiara económicamente el nacimiento del primer centro mundial de Bioética en Georgetown, dirigido por Hellegers, en octubre de 1971, fue Eunice Kennedy, que aportó para ello 1,35 millones de dólares. Es esta aportación, de la que tanto se quejaba Potter, la que permite poner en marcha la bioética, con un rumbo que obviamente solo podía estar inspirado

por las obsesiones de quienes lo regentaban. El círculo familia Kennedy-Shriver-Hellegers-Callahan halló en la bioética el neologismo ideal con el que continuar su cruzada.

Con lo expuesto, se comprende aún más lo absurdo de la discusión entre Potter y los jesuitas por la primacía de la bioética (Vries, 2009). En la página web de Georgetown ni siquiera se menciona a Potter, y se cita la revista *Time* pero no el libro de Potter *Bioética, puente hacia el futuro*, que es el que en efecto aparecía en la revista para ilustrar su portada. Potter, por su lado, no ha dejado de pasar ocasión para reivindicar *su* creación (Schmidt, 2008; Wilches, 2011; Reich, 1994).

El debate acerca de quién fue primero, Potter, Hellegers o Shriver, con un Reich que parece sugerir que también él cortejaba el neologismo (Néstor, 2005; Reich, 1994), ha sido resuelto con el hallazgo de Fritz Jahr en Alemania, lo que muestra con claridad las virtudes de la teología a la hora de enfrentarse a lo relevante.

En los manuales de bioética no figuran estos datos. La bioética se vincula a la ética clínica y a los derechos humanos, y como mucho se concede que los primeros bioeticistas eran teólogos, «la primera generación» (Kennedy Institute), con lo que *quizá* podría haber *algún* sesgo. Aun este hecho, el vínculo entre religión y bioética, se presenta habitualmente como un motivo de orgullo y reivindicación, y no como una apuesta por la evangelización del personal sanitario.

En sus comienzos, la bioética fue una disciplina de teólogos, todos varones, que estudiaban a las mujeres con espíritu entomológico, sin respeto alguno por su libertad o su dignidad. Los primeros bioeticistas habían recibido *la llamada* y se creían legitimados para imponer y expandir sus creencias religiosas. La participación de las mujeres en esta misión era la propia de la clase alta, aportar dinero, caso de Eunice Kennedy, e ilustrar a las minorías étnicas y a los obreros sobre cómo vivir la sexualidad y la reproducción conforme a la fe cristiana, caso de Sidney Callahan.

La bioética nació esencialmente como parte de una cruzada contra el aborto en la que no solo se negaba una ley de plazos, sino incluso la posibilidad de que las mujeres agredidas sexualmente pudiesen abortar. Y esto cuando se reconocía *posible*. Si las mujeres violadas no podían quedar embarazadas, las embarazadas *no podían* ser mujeres violadas. El argumento inspiró no pocas defensas en los tribunales de justicia.

En su *Filosofía de la Historia*, Hegel comentaba que los sacerdotes católicos «tocaba(n) una campana para recordar a los indígenas sus deberes conyugales», con objeto de incentivarlos a ejercer la «actividad del hombre» (Hegel, 1970).

Quinientos años después, los teólogos querían enseñar a los chinos, a los indios y a los africanos que el método anticonceptivo adecuado para sus problemas de superpoblación era el empleado por los *primigenios padres* de la gran patria estadounidense. Las tensiones entre el Papa y Hellegers (Dinner, 2014) se podían reconducir a qué método era más efectivo, más científico, más riguroso, el «método Ogino» o la «marcha atrás».

La bioética que conocemos hoy no tiene nada que ver con las intenciones que flotaban en el ambiente en sus inicios. La actual es el fruto de una serie de casualidades, rebotes, errores y hechos inesperados que han moldeado la disciplina. Incluso ha habido algunos casos de operaciones de adementado que han ocultado textos y contextos con objeto de aparentar que la bioética nació para defender los derechos humanos. El gusto humano por los mitos, por la búsqueda de mesías y por los metarrelatos hicieron el resto.

La palabra *bioética* triunfó porque es pegadiza, aparenta profundidad y humanismo, y era el neologismo ideal para encubrir las verdaderas intenciones. Que con el tiempo la bioética se convirtiera en otra cosa es una cuestión diferente; precisamente se convirtió en *muchas otras cosas* porque *lo que era* nació condenado a los márgenes del conocimiento.

Aunque es algo que analizaremos progresivamente, vamos a sostener que la bioética no nació entre 1970 y 1971. Lo que apareció en esas fechas fue el neologismo *bioética*, pero la bioética como campo del conocimiento, como disciplina, como algo digno de ser tomado en serio, tardaría bastantes años más, cuando gradualmente dejó de ser un mecanismo más de adoctrinamiento religioso y se enfrentó a un mundo compuesto por adultos. Cuando Reich sostiene que se prefirió la palabra *bioética* porque la palabra *ética* proyectaba reminiscencias *ideológicas*, probablemente no estaba en su mejor momento (1993). Y la presentación actual de Georgetown en su página web no resiste un análisis mínimamente serio:

Fue precisamente en este momento —octubre de 1971, de hecho— cuando el Instituto Joseph y Rose Kennedy para el Estudio de la Reproducción Humana y la Bioética (ahora, el Instituto Kennedy de Ética) se creó. El instituto fue fundado como producto de una colaboración entre Eunice Kennedy Shriver, Sargent Shriver, André Hellegers (el director de la fundación), Edward M. Kennedy (en su rol como presidente del Joseph P. Kennedy, Jr. Fundación) y Robert Henle (presidente de la Universidad de Georgetown). Su objetivo era la creación de un *think tank* que fuese, en las palabras de Henle «verdaderamente católico y ecuménico» (v.g., «católico» en el sentido de «universal»).

Si se entra en la página web de Georgetown hay referencias al «diálogo civil», a un clima «intelectualmente abierto», y, sobre todo, al multiculturalismo. Pero eso es *ahora*. La bioética que tuvo su origen en la universidad jesuita formaba parte de un paradigma religioso que trataba al resto de la población, básicamente las mujeres y los no occidentales, como si fuesen menores de edad. La bioética era básicamente catequesis para el personal sanitario. Había que formar al personal sanitario para que no practicase abortos y fomentase el control de la población con ungüentos y cartas astrales, y con este objetivo no se tenía pudor alguno en mezclar la ciencia con la ideología, el rigor con la parapsicología y las más crueles falsedades con la fe. La bioética era la ciencia de los curas, de los teólogos, de los jesuitas, todos varones, un naciente campo del conocimiento en el que la única presencia de la mujer se reducía a aportar el dinero para la causa de la *vida* tal y como la entendían desde el integrisimo religioso.

En los comienzos de la bioética no hubo ni rastro de los experimentos de los blancos con los negros en Tuskegee,¹ Alabama.² La única preocupación de las blancas pudientes era que las negras no abortaran; y la de los blancos pudientes era que los negros aprendieran las técnicas anticonceptivas de los primeros colonos europeos. La bioética era en sí misma un insulto, un agravio, una afrenta, de ahí que hubiese tanto camino por recorrer. La bioética nacería más tarde, entre otras cosas, *contra la propia bioética*.

Hasta hoy, esta concepción *misionera* de la bioética no está superada. En numerosas revistas, libros, másteres, cursos y congresos, la disciplina sigue siendo un eufemismo con el que justificar la religión como *combate* permanente. No es lo mismo obtener el título de *cruzado* que el de *bioeticista*, y sin duda el neologismo goza de buen marketing. Se trata de luchar en cualquier frente, desde el hospitalario hasta el institucional, por imponer una determinada cosmovisión de la vida, que ni siquiera es mayoritaria dentro del cristianismo.

En 2007, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos condenó a Polonia por impedir que una mujer abortara en un caso en el que al menos cuatro médicos diferentes habían concluido que el embarazo ponía en riesgo su sa-

¹ No es que no hubiese preocupaciones por las investigaciones con seres humanos, sino que estas preocupaciones corrían paralelas a la bioética y no se interrelacionarían hasta más tarde. El propio André Hellegers cuenta en un artículo cómo las temáticas sobre investigaciones con seres humanos ya existían justo antes de que existiera el Instituto Kennedy de Bioética (Rackbillan y Hellegers, 1980).

² El primer objeto de investigación de la comisión creada en 1974 por el Congreso estadounidense fue la investigación en los fetos. Aunque el artículo que citamos ya reconoce la existencia del caso Tuskegee, el núcleo de la reflexión es el feto, en el contexto de fuertes discusiones públicas acerca del aborto (McCormick y Walters, 1975).

lud.³ Lo más relevante de la sentencia es que, a raíz de los informes emitidos por diferentes organismos públicos, incluida la Unión Europea, y privados, se puso de manifiesto la situación real de Polonia para este tipo de casos.

Así, la sentencia reproduce los relatos de lo que sucede en la Polonia contemporánea: hay mujeres que cumplen con los requisitos para abortar pero en la práctica no pueden hacerlo, incluso cuando la ley lo permite, como en los casos de embarazos resultantes de violaciones; los médicos piden certificados adicionales innecesarios, lo que prolonga de esta manera los trámites hasta que el aborto es peligroso para la salud o la vida de la madre; o se niegan a emitir un certificado que autorice el aborto terapéutico cuando existen verdaderas razones para ello, o emiten un certificado que autoriza el aborto, pero entonces otro médico le niega validez, con lo que el proceso se alarga y vence el plazo para practicar el aborto, o simplemente alegan todos objeción de conciencia; los hospitales no informan adecuadamente a las mujeres que tienen legalmente derecho a un aborto; los abortos se practican clandestinamente, en un sistema bien organizado y caro, o en el extranjero, lo que repercute principalmente en las mujeres más pobres y con menos nivel formativo; la falta de conocimientos sobre la planificación familiar reduce la calidad de vida de las mujeres y hace peligrar su sexualidad, bien por el temor permanente a un embarazo no deseado o por la búsqueda de un aborto poco seguro; el acceso a los anticonceptivos gratuitos, a los estudios prenatales, así como a la fertilización in vitro, es limitado; la educación sexual en las escuelas es inadecuada. Etcétera.

El Gobierno polaco, apoyado por el Foro de las Mujeres Polacas y la Asociación de Familias Católicas, alegó en su defensa en el proceso que:

El Gobierno comienza por subrayar que, en principio, el embarazo y la interrupción del embarazo no competen exclusivamente a la vida privada de la madre. Cuando una mujer está embarazada, su vida privada está estrechamente asociada al feto que se desarrolla.

A consecuencia del embarazo, la mujer se quedó casi ciega, y la sentencia condenó por seis votos a uno a Polonia. El único voto discrepante fue del magistrado español:

Es cierto que la vista de la demandante se deterioró. Es cierto también que Polonia no es un Estado insular en el seno de Europa. Por otra parte, el Tribunal tam-

³ Tribunal Europeo de Derechos Humanos, sentencia de la sección cuarta de fecha 20 de marzo de 2007, TEDH, 2007/20. Caso Tysiac contra Polonia.

poco es una obra de caridad ni un sustituto del Parlamento nacional. Creo que esta sentencia es contraria a la jurisprudencia del Tribunal tanto en su enfoque como en su conclusión. Creo asimismo que va demasiado lejos.

Conforme a lo examinado en este capítulo, Polonia sería el *reino utópico de la bioética*: las mujeres, incluidas las agredidas sexualmente, no pueden abortar, dependiendo *todavía* su sexualidad de métodos anticonceptivos *azarosos*, cuestiones que repercuten sobre todo en las clases sociales con menos recursos (Casado, 2014). Y si alguna acude a los tribunales, la sentencia es interpretada como una *obra de caridad*. Cuarenta años después de su nacimiento, el *hecho polaco* muestra con pulcra fidelidad las consecuencias de la bioética tal y como fue concebida inicialmente.

El catolicismo se posiciona ante el origen de la bioética de una forma un tanto ambivalente. Por un lado, asume como indubitado el dato de que los primeros en crear el término *bioética* fueron estadounidenses, con lo que el catolicismo, de raigambre europea, habría perdido al menos a priori la batalla conceptual. Por si fuera poca la distancia geográfica, es necesario tener en cuenta que el primer bioeticista fue además un pastor protestante, es decir, Potter, y que incluso el redescubierto Fritz Jahr empeora aún más esta cuestión, por cuanto aun siendo *más cercano*, no dejaba de ser también *otro hereje*. Estos hechos generan un cierto resentimiento, que se manifiesta subliminalmente en la contundencia con que desde posiciones católicas se cuestiona el principio de autonomía, emblema del mundo anglosajón, al que proponen sustituir por el principio de beneficencia, más acorde con la cosmovisión eclesial.

Pero a la vez, quienes realmente delinearon el marco en el que se iba a desarrollar la bioética fueron los jesuitas. Y aunque es cierto que formaban parte del paisaje estadounidense anglosajón, seguían siendo católicos. Además, y como acabamos de describir, la bioética no puede comprenderse sin el contexto del Concilio Vaticano II. Un dato significativo es que el primer centro europeo de bioética lo crearon también los jesuitas, en concreto en Barcelona. Y basta husmear en las revistas de la disciplina para constatar que la presencia católica es significativa, si no mayoritaria. La consecuencia de estos hechos es que el catolicismo reivindica sin ningún tipo de complejos la primacía en la bioética frente a sus homólogos protestantes.

Esta *bilocalidad alternativa*, diferente a la sostenida por Reich pero no menos relevante, merece por tanto ser tenida en cuenta: la bioética nació en el mundo anglosajón, pero dentro del minoritario marco católico estadounidense. Por este motivo, no solo el concepto y las materias de la bioética se vinculan originariamente (también) al catolicismo, sino que incluso el contenido mismo de *lo bioético*, esto es, qué es ético o inmoral, está férreamente determinado por la Iglesia católica.

En resumen, la bioética es un fruto del catolicismo como mínimo en el mismo plano de preeminencia que el protestantismo. Y su exportación forma

parte de la misión evangelizadora de la Iglesia católica, constituyendo su brazo *armado*, los jesuitas, la principal avanzadilla. No existe diferencia alguna entre formar a bioeticistas y evangelizar. Y esta labor misionera es la que explica las políticas a seguir con respecto a otras culturas.

Prácticamente nos tendríamos que retrotraer a los debates de Valladolid entre Sepúlveda y Las Casas para comprender la congruencia entre las políticas contemporáneas de la Iglesia y sus actuaciones pasadas. Las podemos resumir en un enunciado: hay que respetar el folclore, creencias, forma de vida, cultura y lengua de las culturas no occidentales en tanto en cuanto *sean compatibles* con el catolicismo. Los elementos culturales inasumibles deberán desaparecer, desde la poligamia hasta el panteísmo. El axioma básico es que los seres humanos no tienen derecho al *error*, y esto alcanza también a los *indígenas*.

Como ya hemos examinado, el Concilio Vaticano II constituye la base de la concepción de la bioética de los jesuitas. Pues bien, también fue la semilla de un término empleado por los teólogos en tiempos recientes, el de *inculturación* (López Hernández, 2010). En efecto, este concepto fue desarrollado fundamentalmente por Juan Pablo II (Miranda, 2007; Carmo, 1992), y simboliza un paradigma que pretende una evangelización *alternativa*, la que respeta las particularidades étnicas (Silva, 2006), «porque es inconcebible anunciar el Evangelio a todos los pueblos de la tierra sin la inculturación, que se entiende como el encuentro del Evangelio con todas las culturas del mundo, o mejor aún, el encuentro de la Buena Nueva con todos los pueblos de la tierra a través del instrumento de sus culturas» (Sínodo, 1992).

Los límites, sin dudas, son tan difusos como controvertidos. En un extremo está la visión eclesial. La *inculturación* es la máxima expresión del respeto a la diversidad cultural y étnica humana, lo que supone adaptar la religión católica a las características de cada pueblo que habita el planeta:

Los Padres sinodales han señalado en varias ocasiones la importancia articular que para la evangelización tiene la inculturación, es decir, el proceso mediante el cual «la catequesis “se encarna” en las diferentes culturas». La inculturación comprende una doble dimensión: por una parte «una íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo» y, por otra, «la radicación del cristianismo en las diversas culturas humanas». El Sínodo considera la inculturación como una prioridad en la vida de las Iglesias particulares para que el Evangelio arraigue realmente en África. [...] uno de los desafíos mayores para la Iglesia en el continente a las puertas del tercer milenio. [...] El desafío de la inculturación en África es hacer que los discípulos de Cristo puedan

asimilar cada vez mejor el mensaje evangélico permaneciendo fieles a todos los valores africanos auténticos (Juan Pablo, 1996a).

En el otro extremo está inevitablemente la sensación de afrenta. Después de quinientos años de dominación y expoliación, la sensación en parte de la población es que ahora los teólogos han sacado de la chistera otro concepto *tridentino* para justificar la espada y la cruz. Lo analizaremos en el cuarto modelo de bioética (o-o), por lo que solo lo dejamos aquí apuntado.

Para poder comprender cómo justifica la Iglesia el adoctrinamiento religioso desde una perspectiva multicultural, hay que partir de la tesis de que la *inculturación* supone rechazar o más bien amortiguar el etnocentrismo, «Cuando penetra una cultura, ¿quién puede sorprenderse de que cambie en ella no pocos elementos? No habría catequesis si fuese el Evangelio el que hubiera de cambiar en contacto con las culturas» (Juan Pablo, 1996e); y a la vez condenar firmemente el relativismo posmoderno inherente al multiculturalismo, que pretendería «reducir a nada la cruz de Cristo» (Juan Pablo, 1996e). Que sea por convencimiento o por pragmatismo misionero es una cuestión que excede a nuestra materia. Aquí analizaremos sucintamente sus límites y en qué medida incide en la bioética.

El primer axioma relevante es la aceptación de la unidad humana, «Sacó [Dios] de un mismo tronco todo el linaje de los hombres, para que habitase la vasta extensión de la tierra» (Pío XII, 1939), de forma simultánea a la constatación de la pluralidad cultural, «Por eso la Iglesia anima a los indígenas a que conserven y promuevan con legítimo orgullo la cultura de sus pueblos» (Oriol y Costa, 2003). La interacción entre el Evangelio y la multiplicidad cultural de las comunidades que habitan la tierra debe generar una fecunda interacción, «Y así, a la par que se asumen todas las riquezas de los pueblos para expresar el misterio cristiano, se los renueva a estos “desde dentro” de sus culturas» (Ramos, 2003). Dado que los pueblos no occidentales son culturas en las que ya se hallaban «semillas del verbo», el esfuerzo misionero no parte del nihilismo, ya que, en última instancia solo es necesario adaptar un incipiente cristianismo universal, «Los africanos tienen un profundo sentido religioso, sentido de lo sacro, sentido de la existencia de Dios creador y de un mundo espiritual» (Juan Pablo, 1996a).

El segundo axioma es reescribir la historia, abjurando de lo negativo y realzando lo positivo. La colonización fue un *logro* porque *abrió* a los indígenas a Cristo, «[...] en el ya lejano siglo XVI, llegan aquí por fidelidad a la Iglesia, misioneros intrépidos, deseosos de asimilar vuestro estilo de vida y costumbres para revelar mejor y dar expresión viva a la imagen de Cristo» (Juan Pablo, 1979);

los abusos fueron *siempre* denunciados [por] «intrépidos luchadores por la justicia y evangelizadores de la paz»; y *nunca* fueron cometidos por «la Iglesia católica, fiel al Espíritu de Cristo, [que] fue defensora infatigable de los indios» (Juan Pablo, 1993): Así pues, aun reconociendo que «las potencias coloniales *con frecuencia* han perseguido su propio interés», el colonialismo ha aportado *cosas positivas*:

Pero aun reconociendo los errores de un cierto tipo de colonialismo y de sus consecuencias, es necesario al mismo tiempo rendir homenaje a las cualidades y a las realizaciones de los colonizadores, que en tantas regiones abandonadas han aportado su ciencia y su técnica, dejando preciosos frutos de su presencia. Por incompletas que sean, las estructuras establecidas permanecen y han hecho retroceder la ignorancia y la enfermedad, establecido comunicaciones beneficiosas y mejorado las condiciones de vida (Pablo VI, 1967).

Obviamente, el *metarrelato* es como arrojar sal gruesa en la lacerante herida del colonialismo, por eso provoca los comentarios que analizaremos en el cuarto modelo.

El tercer axioma es fijar límites socioeconómicos. La tierra puede ser comunal, pero la propiedad privada es sagrada (Juan Pablo, 1979), «Sin duda, el orden natural, que deriva de Dios, requiere también la propiedad privada y el libre comercio mutuo de bienes» (Pío XII, 1941), tesis que colisiona con las propiedades comunales ancestrales de no pocos pueblos, entre ellas la tierra; la *naturaleza* ha de ser respetada, pero sin sacrilegios ni desventuradas adoraciones; las veleidades revolucionarias (Pablo VI, 1968) y los cambios estructurales quedan proscritos, «no os dejéis seducir por quienes os ofrecen soluciones tentadoras e ilusorias a vuestros problemas» (Juan Pablo, 1985). De hecho, no habría comunismo ateo si no lo hubiese traído el liberalismo laicista (Pío XI, 1937); el diálogo *inculturado* no debe llevar a aceptar instituciones ancestrales como el *servinaui*, «la costumbre de nuestros antepasados, que antes de casarse para probar la mujer se amancebaban primero» (García A., 1994); etcétera.

La crítica papal a la Teología de la Liberación es especialmente relevante, por cuanto esta corriente, mezcla de marxismo y catolicismo, impregna la bioética latinoamericana.

La Teología de la Liberación solo es explicable dentro del contexto de la Guerra Fría, y es la consecuencia del contacto con la miseria y las injusticias sociales en Iberoamérica de algunos teólogos. Una pléyade de intelectuales, como Ignacio Ellacuría, Enrique Dussel, Leonardo Boff, etc., trató de combinar el marxismo con el catolicismo en un continente azotado por los movimientos

contrarrevolucionarios, la extrema derecha y los golpes de Estado patrocinados por Estados Unidos. La imagen de Juan Pablo II riñendo a un azorado y arrodillado Leonardo Boff, que había acudido a besarle la mano, simboliza la animadversión de la Iglesia por sus hijos *descarriados*:

[la impaciencia de los pobres ha producido] una interpretación innovadora del contenido de la fe y de la existencia de la fe y de la existencia cristiana que se aparta gravemente de la fe de la Iglesia; aún más, que constituye la negación práctica de la misma. 10. Préstamos no criticados de la ideología marxista y el recurso a la tesis de una hermenéutica bíblica dominada por el racionalismo son la raíz de la nueva interpretación, que viene a corromper lo que tenía de auténtico el generoso compromiso inicial a favor de los pobres. [...] querer integrar en la teología un «análisis» cuyos criterios de interpretación dependen de esta concepción atea es encerrarse en ruinosas contradicciones. El desconocimiento de la naturaleza espiritual de la persona conduce a subordinarla totalmente a la colectividad. [...] En su significación positiva, la Iglesia de los pobres significa la preferencia, no exclusiva, dada a los pobres, según todas las formas de miseria humana, ya que ellos son los preferidos de Dios. [...] Pero las «teologías de la liberación», que tienen el mérito de haber valorado los grandes textos de los profetas y el Evangelio sobre la defensa de los pobres, conducen a una amalgama ruinosa entre el *pobre* de la Escritura y el *proletariado* de Marx. Por ello, el sentido *cristiano* del pobre se pervierte y el combate por los derechos de los pobres se transforma en combate de clase en la perspectiva ideológica de la lucha de clases. La *Iglesia de los Pobres* significa así una Iglesia de clase, que ha tomado conciencia de las necesidades de la lucha revolucionaria como etapa hacia la liberación y que celebra esta liberación en su liturgia. [...] Pero las «teologías de la liberación», de la que hablamos, entienden por Iglesia del pueblo una Iglesia de clase, la Iglesia del pueblo oprimido que hay que «concientizar» en vista de la lucha liberadora organizada. [...] Los teólogos que no comparten las tesis de la «teología de la liberación» [...] son así desacreditados a priori, como pertenecientes a la clase de los opresores. Su teología es una teología de clase. [...] La nueva hermenéutica, inscrita en las «teologías de la liberación», conduce a una relectura esencialmente política de la Escritura (1996b).

A raíz del hundimiento del comunismo, la Teología de la Liberación ha protagonizado un giro ecologista. Este *copernicanismo*, que ha llevado a sus teólogos a abrazar el feminismo, el ecologismo, el indigenismo, un cierto panteísmo y, sobre todo, la lucha contra los transgénicos, es un efecto colateral del fin de la Guerra Fría y de la desacreditación del comunismo a consecuencia del hundimiento del bloque soviético. Los efectos de estas cuestiones coletean en las bioéticas multiculturales, como iremos analizando. Aquí solo muestra-

mos los límites de la *Iglesia de los pobres* cuando estos *además* son indígenas (Tamayo, 2003).

El cuarto axioma de la Iglesia es dejar claro que lo multicultural dentro de la *inculturación* es anecdótico. Las instituciones de autogobierno, la lengua, el folclore, el arte (Oriol y Costa, 2003), las vestimentas, etc., son legítimas siempre y cuando en lo sustancial se siga la fe católica, «que los indígenas sean “destetados de los cantares suyos supersticiosos, dañosos y contrarios a la fe católica y a las costumbres honestas y loables”» (García A., 1994). Las conductas puntualmente conformes a la doctrina, como el «amor por las familias numerosas» (Oriol y Costa, 2003), deben ser reforzadas, pero los elementos vertebradores de la fe católica son innegociables, «que los hechiceros no os engañen, que las guacas ni el sol ni el trueno no perdonan pecados, ni los ríos llevan los pecados, ni los churis y confesores libran de culpa» (García A., 1994). De ahí que toda costumbre incompatible con el *error* deba ser abrogada: «no puede verse como un atropello la evangelización que invita a abandonar falsas concepciones de Dios, conductas antinaturales y aberrantes manipulaciones del hombre por el hombre» (Juan Pablo, 1983).

Estas tesis de la época de la colonización conectan con palabras contemporáneas, como las manifestadas por el papa Juan Pablo II ante el Consejo Episcopal Latinoamericano: «Vigilar por la pureza de la doctrina [...] es [...] el deber primero e insustituible del Pastor», que evita «relecturas del Evangelio», ya que únicamente es la Iglesia la que posee «la verdad sobre el hombre» (Juan Pablo, 1979). El hecho de que estas palabras se pronunciaran ante «Nuestra Señora de Guadalupe, venerada en México y en todos los otros países como Madre de la Iglesia en América Latina», es lo que mejor expresa el contraste entre lo sustancial y lo anecdótico, es decir, cómo tras los ropajes del aparente respeto multicultural solo es posible la homogeneidad cultural.

Las advertencias sobre los límites del multiculturalismo son también puestas de manifiesto en África:

[...] un cristiano no es verdaderamente afecto y devoto a la Iglesia si no se siente igualmente apegado y devoto de su universalidad, deseando que eche raíces y florezca en todos los lugares de la tierra. Nada es más extraño a la Iglesia de Jesucristo que la división; [...] La Iglesia, Sancta Mater Ecclesia, no es ni puede ser extranjera en ningún lugar; ella vive, o al menos por su naturaleza debe vivir, en todos los pueblos (Pío XII, 1957).

En un contexto multicultural *inculturado*, ¿qué papel ocupa nuestro campo objeto de estudio? Pues bien, la bioética forma parte del núcleo duro de la

fe, por lo que no entra dentro del derecho al error ni a la inculturación: la bioética es *endoculturación* militante, esto es, etnocentrismo vaticanista extremo. Negar la bioética *católica* es negar a Cristo. Los pacientes pueden acudir con los abalorios que quieran al quirófano, pero los límites sobre la vida y la muerte son tan indiscutibles como la Biblia misma; los indígenas podrán emplear la etnomedicina que deseen, pero las técnicas occidentales modernas para la reproducción y la anticoncepción están proscritas. Es decir, se admite la bioética multicultural como *entretenimiento folclórico*, pero las materias vertebradoras de la bioética están ausentes de cualquier debate. La bioética nace con los jesuitas estadounidenses, que aportan tanto el neologismo como el contenido de la disciplina, por lo que su expansión universal solo es posible desde el etnocentrismo más absoluto, donde no tiene cabida ni siquiera la forma más descafeinada de multiculturalismo, la inculturación. La bioética forma parte de una labor existencial aún mayor, la evangelización, por lo que el sincretismo *bioeticista* solo es lícito como barniz u ornamento.

De ahí que podamos observar una bioética católica en las antípodas del protestante Potter:

[...] hay que rechazar como gravemente injusto el hecho de que, en las relaciones internacionales, la ayuda económica concebida para la promoción de los pueblos esté condicionada a programas de anticoncepcionismo, esterilización y aborto procurado. [...] Ante la superpoblación de los países pobres faltan, a nivel internacional, medidas globales —serias políticas familiares y sociales (Juan Pablo, 1996c).

Y, por el contrario, continúe la senda del jesuita Hellegers:

Queremos alentar a los hombres de ciencia, los cuales pueden contribuir notablemente al bien del matrimonio y de la familia y a la paz de las conciencias si, uniendo sus estudios, se proponen aclarar más profundamente las diversas condiciones favorables a una honesta regulación de la procreación humana. [...] la ciencia médica logre dar una base, suficientemente segura, para una regulación de nacimientos, fundada en la observancia de los ritmos naturales. [...] no puede haber verdadera contradicción entre las leyes divinas que regulan la transmisión de la vida y aquellas que favorecen un auténtico valor conyugal (Juan Pablo, 1996d; Soria, 1971).

Así, el núcleo de la bioética es universal y no multicultural, etnocéntrico y no relativista, cristiano y no chamánico ni panteísta. Y por ende, no caben contemplaciones: el aborto es una amenaza contra «la civilización» (Juan Pablo, 1996d) que no se justifica ni siquiera «para salvar la vida de la madre»

(Pío XI, 1930); «la conciencia de la mujer no consigue olvidar el haber quitado la vida a su propio hijo, porque ella no logra cancelar su disponibilidad a acoger la vida, inscrita en su *ethos* desde el “principio”» (Juan Pablo, 1996d); etcétera. La única posibilidad frente al pluralismo axiológico humano es racionalizar los comportamientos, esto es, reescribirlos como incipientes semillas del catolicismo:

Los pueblos de África respetan la vida que es concebida y nace. Se alegran de esta vida. Rechazan la idea de que pueda ser aniquilada, incluso cuando las llamadas «civilizaciones desarrolladas» quieren inducirlos a esto. [...] Los africanos manifiestan respeto por la vida hasta su término natural y reservan dentro de la familia un puesto a los ancianos y a los parientes. Las culturas africanas tienen un agudo sentido de la solidaridad y de la vida comunitaria (Juan Pablo, 1996a).

La combinación pobreza-demografía no debe llevar a los pueblos *menos desarrollados* a los brazos del ateísmo, del comunismo, del liberalismo ni del materialismo:

Demografía. 37. [...] Es, pues, grande la tentación de frenar el crecimiento demográfico con medidas radicales. [...] Tentación materialista. 41. Los pueblos pobres jamás se prevendrán suficientemente frente a esta tentación que les viene de los pueblos ricos. Estos presentan, con demasiada frecuencia, con el ejemplo de sus éxitos en una civilización técnica y cultural, el modelo de una actividad aplicada principalmente a la conquista de la prosperidad material. [...] En todo aquello que se les propone, los pueblos en fase de desarrollo deben, pues, saber escoger, discernir y eliminar los falsos bienes, que traerían consigo un descenso de nivel en el ideal humano, aceptando los valores sanos y benéficos para desarrollarlos juntamente con los suyos y según su carácter propio (Pablo VI, 1967).

El reciente documento de la Iglesia católica *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia Católica*, al analizar las relaciones entre la biotecnología y el mundo indígena, muestra con claridad los efectos de estas políticas *multiculturales*.

Así, la Iglesia propone como ejemplo de conservación del medio ambiente a los indígenas iberoamericanos, que debe servir de modelo a los occidentales (Juan Pablo, 1980).

471. La relación que los pueblos indígenas tienen con su tierra y sus recursos merece una consideración especial: se trata de una expresión fundamental de su

identidad. [...] Estos pueblos ofrecen un ejemplo de vida en armonía con el medio ambiente (Iglesia Católica, 2005).

Pero esta *admiración* por el respeto hacia la tierra por parte de los indígenas tiene un límite, el panteísmo: la naturaleza no es *espiritual*, esto es, Dios solo es uno aunque *trino*, y el panteísmo y el ecologismo son dos cosas tan diferentes como incompatibles.

463. Una correcta concepción del medio ambiente, si por una parte no puede reducir utilitariamente la naturaleza a un mero objeto de manipulación y explotación, por otra parte tampoco debe absolutizarla y colocarla, en dignidad, por encima de la misma persona humana. En este último caso, se llega a divinizar la naturaleza o la tierra, como puede fácilmente verse en algunos movimientos ecologistas que piden que se otorgue un reconocimiento institucional internacionalmente garantizado a sus ideas. El Magisterio ha motivado su contrariedad a una noción del medio ambiente inspirada en el ecocentrismo y el biocentrismo, porque esta «se propone eliminar la diferencia ontológica y axiológica entre el hombre y los demás seres vivos, considerando la biosfera como una unidad biótica de valor indiferenciado. Así se elimina la responsabilidad superior del hombre en favor de una consideración igualitaria de la “dignidad” de todos los seres vivos» (Iglesia Católica, 2005).

La muestra más palpable de las consecuencias de este ecologismo no panteísta reside en las posiciones de la Iglesia con respecto a los transgénicos.

Para los indígenas, los transgénicos son una agresión *contra natura*, esto es, el equivalente a una herejía, a una falta de respeto a los antepasados. Modificar la *naturaleza* es como *blasfemar* sobre un crucifijo. Para ellos, la naturaleza y su mundo constituyen un todo indiscernible, en el que las partes no son separables y la modificación o alteración de una facción supone la disolución del resto.

La Iglesia católica por el contrario está a favor de los transgénicos. La *naturaleza* está al *servicio* de los seres humanos, no en vano Dios creó a los animales y a las plantas con tal fin, «Y dijo Dios, hagamos al hombre... que domine a los animales» (Génesis 1, 26), lo que nos legitima para modificar, alterar, o explotar sus recursos, «de modo que con el sometimiento de todas las cosas al hombre sea admirable el nombre de Dios en el mundo» (Concilio Vaticano II) (Iglesia Católica, 2005). La racionalidad humana, esto es, el reflejo de la imagen de Dios, es lo que autoriza que «el hombre y la mujer pueden “dominar” a las demás criaturas del mundo visible» (Iglesia Católica, 2005).

El único límite es no provocar su desaparición. Pero todo lo demás es lícito:

473. La visión cristiana de la creación conlleva un juicio positivo sobre la licitud de las intervenciones del hombre en la naturaleza, sin excluir los demás seres vivos, y, al mismo tiempo, comporta una enérgica llamada al sentido de la responsabilidad. La naturaleza, en efecto, no es una realidad sagrada o divina, vedada a la acción humana. Es, más bien, un don entregado por el Creador a la comunidad humana, confiado a la inteligencia y a la responsabilidad moral del hombre. Por ello, el hombre no comete un acto ilícito cuando, respetando el orden, la belleza y la utilidad de cada ser vivo y de su función en el ecosistema, interviene modificando algunas de las características y propiedades de estos. Si bien las intervenciones del hombre que dañan los seres vivos o el medio ambiente son deplorables, son en cambio encomiables las que se traducen en una mejora de aquéllos (Iglesia Católica, 2005).

Por ello, la Iglesia está a favor del proteger el medio ambiente para que la actividad humana no se convierta en depredación injustificada, pero sin que ello conlleve atribuir a los seres vivos no humanos, y aun a la materia inerte, cualidad *numénica* alguna.

En conclusión, para el catolicismo, la bioética como campo del conocimiento nace a la vez que el concepto, de ahí que lo incluyamos en el modelo I-I. Aunque la terminología es obra de los protestantes, en realidad fueron los jesuitas católicos quienes desarrollaron la disciplina, al imprimir un sesgo evangelizador a la ética clínica. Ambos, protestantes y católicos, reclaman a su manera la primacía: los primeros, porque se gestó y desarrolló en suelo estadounidense; y los segundos, porque quienes crearon la disciplina fueron católicos, aunque fuese en *suelo hereje*.

Con respecto al *hecho cultural*, la bioética presenta el problema de que no es *graduable*. Al tratar sobre las cuestiones básicas de la sexualidad y la reproducción, el nacimiento, la decrepitud y el ocaso, nuestra disciplina es en sí misma una cuestión de *vida o muerte*, por lo que no caben adaptaciones curriculares. El resultado es que los pueblos no occidentales o no cristianos solo pueden aceptar la disciplina en bloque, sin matices. La inculturación o respeto por la multiplicidad cultural humana solo es posible en lo anecdótico, en lo folclórico, en lo adjetivo, y nada hay en la bioética que permita este ejercicio de relativismo. Por ello, la bioética es fundamentalmente adoctrinamiento religioso, evangelización católica, obra misionera, y como tal ha de enseñarse al mundo indígena, proceso en el que participará tanto el apostolado tradicio-

nal como un nuevo cuerpo incorporado a la causa de la militancia en la fe, el personal sanitario.

En definitiva, el modelo 1-1 parte de la coincidencia entre la creación del término y la gestación de la disciplina, lo que en un juego de suma cero conlleva que el ganador se lo lleve todo, en este caso, la reivindicación de la *verdad* —*Bioethics began in religion* (Guinn, 2006)—. De ahí que fuese inadmisibile desde otras perspectivas.

SEGUNDO MODELO
ORIGEN DE LA BIOÉTICA (1) –
ORIGEN DEL NEOLOGISMO (0)

En este modelo, el conjunto de materias que componen actualmente la bioética, ética clínica y biotecnología, básicamente, ha sido objeto de estudio milenios antes de que se desarrollara nuestro campo del conocimiento, de ahí que lo relevante sea el «origen de la disciplina», aunque no se encuadrara bajo la denominación de *bioética*, y lo irrelevante el momento en que apareció el nombre, es decir, el «origen del neologismo». El grafismo «I-O» representa este modelo. En palabras de Kalokairinou, «aun cuando el término *bioética* fuese introducido en el siglo xx; sin embargo, la actual disciplina, bajo otro nombre, fue concebida y practicada ampliamente hace al menos veinticinco siglos» (Kalokairinou, 2011).

En todas las culturas, pueblos, civilizaciones, etc., se han establecido criterios para regular las relaciones entre el personal sanitario, aunque fuesen chamanes o magos, y las personas a las que trataban. Esto explica que la bioética no tenga una fecha ni un lugar determinado de nacimiento, y que forme parte del patrimonio humano en la medida en que se ha *redescubierto* en infinidad de ocasiones a lo largo de la historia de nuestra especie.

Este es el criterio que se emplea para reivindicar el legado cultural *propio*, completamente al margen, e incluso por oposición, del estadounidense.¹ Para los defensores de este sentido, sostener que la bioética nació en Estados Unidos en 1970 es muestra, en el mejor de los casos, de ingenuidad. Sería como vincular el nacimiento de las matemáticas al lugar y la época en que un filólogo cualquiera creó la palabra *matemáticas*, aunque se estuviese refiriendo a los astros.

Pues bien, estimo que es en Occidente donde más se ha perfilado este modelo, con objeto de mostrar que los estadounidenses simplemente dieron nombre a algo que *les preexistió*.

Analizaremos a continuación diferentes *bioéticas multiculturales* que reivindican para sí la primacía en la disciplina.

¹ También hay numerosos autores dentro del ámbito cultural estadounidense que vinculan el nacimiento de la bioética a hechos previos a la creación del neologismo, como las decisiones tomadas en biomedicina en los años sesenta o la reacción contra el nazismo (Annas, 2004; Thiele, 2001; Stevens, 2000).

La reivindicación de una bioética mediterránea por parte de algunos autores nos conduce a distinguir diferentes sentidos interconectados en esta bioética regional.

En primer lugar, la apelación a una bioética mediterránea se emplea como *metarrelato*, esto es, como narración omnicomprendiva análoga a las filosofías de la historia. Explica cómo y por qué han sucedido las cosas. Así, en la famosa *Enciclopedia de Bioética* de Warren Reich, en el epígrafe *Southern Europe*, aparece el siguiente relato:

Durante el siglo XVI, los países mediterráneos reaccionaron contra el protestantismo desarrollando actitudes contra la modernidad; estimaron que determinados aspectos de la modernidad eran básicamente hostiles a sus tradiciones culturales y sus medievales ideales acerca de la política, la ética y la religión. Estas actitudes pueden explicar por qué muchas naciones mediterráneas adoptaron tardíamente y con dificultad la doctrina de los derechos humanos y la democracia parlamentaria, es decir, los mayores logros del mundo anglo-americano. Esto puede también explicar la relativa debilidad de las prácticas democráticas en esos países en comparación con otras áreas. Esta actitud contra la modernidad permite comprender la historia del sur de Europa desde el siglo XIX, en especial, la fuerza de los movimientos antidemocráticos y autoritarios durante la primera mitad del siglo XX. Así, mientras los países del oeste europeo adoptaron de forma definitiva el sistema democrático y liberal tras la Segunda Guerra Mundial, algunos países mediterráneos siguieron manteniendo una identidad sustancialmente diferente. Estos factores ayudan a clarificar por qué los países del sur de Europa han tratado de crear un modelo «latino» de bioética (Leone) (Gracia, 2003).

La narración es de Diego Gracia, uno de los pioneros de nuestra disciplina en España, apoyada en Salvino Leone (1990). Gracia es de filiación moderadamente católica y basa su bioética en autores como Zubiri o Laín Entralgo, esto es, pensadores de raigambre también religiosa y que incluso en su día apoyaron el nacionalcatolicismo franquista (Laín, 1941; Corominas y Vicens, 2006).

Lo que queremos resaltar es que la expresión *bioética latina* o *bioética mediterránea* se emplea como si fuese una *filosofía de la historia* en el sentido de

san Agustín o Hegel, esto es, un relato sobre qué y cómo ha sucedido la historia, al otorgarle un sentido trascendente al discurrir histórico y con independencia de si coincide o no con los hechos. Es muy propio de la teología.

Francia es un país mediterráneo y latino, por lo que la Revolución Francesa o la Declaración Universal de los Derechos del Hombre son *anomalías* que no concuerdan con el relato que acabamos de citar; a la vez, la historia de la democracia en Alemania, país no mediterráneo y no latino, no es precisamente para hacer alardes; y por último, Pericles no está esculpido en el monte Rushmore, junto a los padres de la patria estadounidense, por lo que resulta más que cuestionable atribuir única y exclusivamente a los anglosajones el parlamentarismo y los derechos humanos, por más que apoyen esta tesis autores como Rawls (1996).

La *Enciclopedia de Bioética* anglosajona, como muchos artículos y libros en los que se tratan estos temas, formula explicaciones históricas que cumplen una función *metanarrativa*, es decir, justificar el *statu quo* y las asimetrías de poder existente entre los pueblos. Aquí solo pretendemos mostrar cómo la apelación a una bioética latina/mediterránea cumple, entre otras, esta función legitimadora de una narración de la historia escrita con trazo grueso: los derechos humanos y la democracia son el fruto del ingenio anglosajón (*The greatest achievements...*).

El segundo sentido que cobra la expresión *bioética mediterránea* es el que vincula la disciplina con las tres grandes religiones monoteístas, constituyéndose el Mediterráneo en argamasa de las concepciones espirituales de la bioética. En este caso, el polo de diferenciación no es *Occidente* versus *Resto del Mundo*, sino *Espiritualidad* versus *Ateísmo*, de forma que la bioética mediterránea reivindica el legado griego tal y como se ha imbricado con el judaísmo, el cristianismo y el islam.

En esta línea podemos situar el axioma de Engelhardt: por qué la Bioética Cristiana Ortodoxa tiene la solución. Aunque centre su discurso en el cristianismo ortodoxo, en realidad su análisis va dirigido a comparar el ateísmo con el cristianismo, uno de cuyos brazos es la religión ortodoxa:

Por qué la bioética cristiana ortodoxa es tan diferente.

Primero, el cristianismo ortodoxo reconoce que todo significado es radicalmente personal. Los cimientos de la bioética cristiana ortodoxa residen en la relación de los seres humanos con un Dios personal. Los cimientos de la bioética secular residen en la relación de los seres humanos hacia lo bueno, en los requisitos para ejercer derechos y en virtudes que pueden ser comprendidas desde la finitud y la inmanencia. [...] El núcleo de la bioética cristiana ortodoxa [...] resi-

de en una verdad que es personal, a saber, la Santísima Trinidad. [...] La bioética cristiana, a diferencia de la bioética laicista, es parte explícita del camino hacia la salvación (Engelhardt, 2000a).

Los antagonistas no son los protestantes ni los católicos, sino en esencia los ateos. En el caso presente, la reivindicación de una bioética mediterránea se formula frente a la tradición *materialista* que de forma paralela, y aun previa al cristianismo, recorre la historia del pensamiento occidental. La bioética mediterránea refuerza básicamente el papel del cristianismo frente al materialismo, a pesar de que ambos *orillan* en el mismo mar.

El tercer sentido es el más *etnocéntrico*, ya que reivindica la bioética mediterránea como parte del pensamiento occidental, al obviar que la expresión *Mare Nostrum* era meramente eufemística y no debía tomarse al pie de la letra.¹ Así, tal como recoge Gracia en la *Enciclopedia de Bioética*, se formula implícitamente:

Hoy el mundo occidental alberga tres tradiciones éticas notablemente diferentes, cada una con sus propias características: la anglosajona, la centroeuropea y la mediterránea (Gracia, 2003).

La tesis de que únicamente los occidentales tienen *tradiciones éticas*, de ahí que la mediterránea sea simplemente una de las tres (la más genuina, para sus defensores), puede resultar sin duda ofensiva para otras latitudes, ya que obviamente el Mediterráneo no baña solo tierras occidentales. Aun así, esta *reapropiación* del *Mare Nostrum* resulta útil para distinguir la bioética occidental de la no occidental. Al agruparse las tres cosmovisiones, la anglosajona, la centroeuropea y la mediterránea, bajo la común matriz occidental, se quiere destacar también que situamos como centro del pensamiento a los seres humanos en oposición al resto de los seres vivos, mientras que las bioéticas no occidentales son *biocéntricas*, que es otra forma de sostener que son panteístas y, por ende, muy alejadas del monoteísmo judeocristiano que nos vertebra.

En este tipo de análisis queda paradójicamente fuera el islam, ya que obviamente no es panteísta, pero tampoco es occidental, de forma que quienes elaboran este tipo de taxonomías acaban *obviando* la religión más numerosa del mundo simplemente porque no tiene encaje en estos criterios de clasificación.

¹ Mallia (2012) recuerda cómo el término *Mediterráneo* procede del latín y significa ‘en el medio de la tierra’, (*medius, terra*), posiblemente porque era el centro del mundo conocido.

En cuarto lugar, el sentido que se atribuye a la bioética mediterránea está relacionado con la defensa de una ética basada en las virtudes, de raíz aristotélica, que en última instancia nos remite a las *metadicotomías* del pensamiento occidental, incluidas las jurídicas.

Simplificando la cuestión, tendríamos en un lado el principialismo estadounidense (Fox y Swazey, 2008), abanderado por el principio de autonomía y el texto canónico de Beauchamp y Childress (1999), la filosofía analítica (positivista) anglosajona y el paradigma jurídico del *common law*, también anglosajón (pragmático, inductivo y casuista).

Y en el otro, tendríamos a la ética de las virtudes, al principio de beneficencia (*hacer el bien*), al pensamiento filosófico continental,² y al paradigma jurídico del *civil law* (romano, legalista, deductivo, apriorista)³ (Rodríguez y Fins, 2006).

Pues bien, la bioética mediterránea sería parte del pensamiento continental, esto es, un ramal que conecta con el mundo grecorromano, racionalista, en contraposición al modo de pensamiento anglosajón, empirista.

El aspecto positivo de la existencia de la bioética mediterránea es que permite contraponer el modelo del Estado social europeo al neoliberalismo estadounidense. La ética de las virtudes, basada en *hacer el bien* y en la importancia del *deber* (Rodríguez y Fins, 2006), sería la alternativa al principio de autonomía estadounidense, sustento en última instancia de un modelo sanitario privado.

El aspecto negativo de una bioética mediterránea es que permite instrumentalizar su existencia para crear *metarrelatos* acerca de lo que ha sucedido en la historia. Así, en la *Enciclopedia de Bioética* estadounidense encontramos la siguiente narración:

La relación entre ética y ley es singular en el Mediterráneo. [...] Así, tanto en los países católicos como en el sur de Europa, la ley y la moral son difíciles de distinguir conceptualmente. Uno de los frutos más problemáticos de esta tradición es el legalismo, esto es, la tendencia a creer que cada acto humano puede ser legalmente prefigurado y que la ley precede a los hechos, por lo que es posible regular de antemano cada situación real o posible. Así, en estos países, las sentencias de los tribunales de justicia no se consideran otra cosa que no sea la concreta aplicación

² El casuismo defendido por Jonsen y Toulmin (1990) se opone por un lado al principialismo anglosajón, pero a la vez tampoco coincide con el racionalismo inherente al pensamiento continental, por lo que queda como en una especie de tierra de nadie.

³ En el fondo es como si en bioética se invirtiesen los paradigmas: los anglosajones/principialistas son racionalistas (los principios serían un producto de la razón y, por tanto, debería corresponder al modelo continental), mientras que los continentales abogan por el inductivismo, inherente a la ética de las virtudes y en cierta medida al casuismo de Jonsen.

de la ley. Esta ley es previa a la jurisprudencia, al contrario que en el modelo del *common law* anglosajón. La tradición también diverge en que el modelo romano está en su mayor parte centralizado y orientado al Estado y le concede menos relevancia al dinamismo social. La prevalencia del Estado sobre la sociedad explica por qué los países mediterráneos han fomentado prácticas políticas más autoritarias y menos democrática que los anglosajones (Gracia y Gracia, 2003).

En sexto y último lugar se atribuye a la bioética mediterránea el *multiculturalismo*, comprendiendo el Mare Nostrum como un punto de cruce entre civilizaciones, culturas y religiones, esto es, una «zona de paz» producto del diálogo intercultural y del respeto y aprendizaje mutuo (Mallia, 2012).

En conclusión, la bioética mediterránea como bioética multicultural sirve para reivindicar la religión católica y la ortodoxa frente a los protestantes; a los cristianos frente al resto del mundo; a los creyentes frente a los ateos; y la ética de las virtudes y el modelo del Estado social europeo frente al principalismo estadounidense y el capitalismo neoliberal, simbolizado por el principio de autonomía.

Estimo que en esencia, y aun aceptando excepciones, esta tesis es defendida fundamentalmente por los tratadistas católicos y ortodoxos, quienes se esfuerzan por demostrar que la ética médica y la ética de las virtudes griega constituyen en realidad la *primigenia* bioética, a la que los anglosajones se han incorporado dos milenios más tarde. Se trata de una reivindicación temporal, que no excluye arrogarse también la primacía en el contenido, como hemos estado estudiando en el anterior modelo.

Este paradigma se sitúa frente a la concepción anglosajona recogida en el segundo texto en importancia en nuestra disciplina, la *Enciclopedia de Bioética* estadounidense (el libro de Beauchamp y Childress sería el primero), donde se recogen *metarrelatos* que atribuyen los logros *civilizatorios* únicamente a los anglo-americanos (parlamentarismo, derechos humanos, *dinamismo social*), e imputa al mundo latino *crímenes nefandos* (clericalismo, estatalismo, autoritarismo, lejanía con respecto a la realidad, etc.), lo que explicaría, desde su *biocéntrica* perspectiva, que la bioética surgiera en el mundo anglosajón y no en el contexto del Mediterráneo.

A principios de este milenio se ha desarrollado una bioética alternativa, denominada *integradora*,¹ que pretende reivindicar la bioética europea frente a la estadounidense (Rinčić, 2006).

La adjetivación que emplean, *integradora*, señala como puntos de referencia a Fritz Jahr, Albert Schweitzer, Georg Picht, Klaus Michael Meyer-Abich y, en especial, a Jonas (Hrvoje, 2011; Selak, 2011).

Hans Jonas, brillante aunque no demasiado conocido filósofo judío, epígono de Heidegger, nos retrotrae a la defensa del pensamiento continental (que no es lo mismo que europeo) frente al analítico anglosajón (que tampoco es lo mismo que estadounidense). De hecho, quienes defienden la expresión *bioética integradora* como sinónimo de *bioética europea* sostienen que en esencia es una *filosofización (sic)* de la bioética (Selak, 2011). Y esto, desde su perspectiva, solo puede ser llevado desde los paradigmas *profundos*, esto es, la hermenéutica, el historicismo, el existencialismo, etc.

Desde esta perspectiva, la reivindicación de Fritz Jahr para la filosofía europea continental no se hace *a la manera de Potter*, es decir, no se enarbola al alemán porque fuese el primero en crear el neologismo (eso es indiferente, probablemente haya más), sino porque Jahr *es una prueba* de que las reflexiones sobre las materias de la bioética nacieron en Europa mucho antes que en Estados Unidos. Es decir, es el campo del conocimiento el que surgió antes que la palabra, y la inesperada aparición de Jahr es una constatación más de esta prioridad temporal, no tanto del neologismo, que es irrelevante, sino de las materias y forma de estudio.

Por otro lado, cuando se aboga por este punto de vista, se quiere presentar la bioética como un campo del conocimiento desprovisto de utilitarismo, pragmatismo, cientificismo y positivismo, esto es, de las supuestas características de los anglosajones. Se emplea para ello un paradigma *sutilmente étnico* que no se corresponde con la realidad. Así, se distingue entre continentales y anglosajones como si ser británico o estadounidense conllevara ser analítico (positivista/

¹ Normalmente aparece traducido como *integrativa*, pero creo que se ajusta más el término *integradora*.

cientificista, etc.), obviando la cantidad de pensadores franceses, italianos, alemanes, esto es, *continentales* en el sentido geográfico, que son analíticos (positivistas/cientificistas, etc.) en el sentido gnoseológico. Curiosamente se omite el marxismo, que no suele citarse en la filosofía continental, como si *nunca hubiese sido*. Por último, el hecho de que el pensamiento analítico proceda del Círculo de Viena, es decir, de pensadores centroeuropeos, muestra la arbitrariedad con la que se emplean las etiquetas geográfico-epistemológicas, que se traspasan sin rubor alguno a la bioética.

En conclusión, más que *integradora* o *europaea* estaríamos ante una bioética *continental*, no en el sentido de lugar geográfico (continente europeo) sino de identificación con los pensadores de la fenomenología (Husserl), la hermenéutica (Gadamer, Heidegger), el historicismo (neokantianos de Marburgo), el existencialismo (Sartre, etc.). De hecho, y como estudiaremos más adelante, hay un tipo de bioética iberoamericana que también se identifica con el pensamiento *continental*, es decir que también sería *integradora*, lo que significa que, aunque no empleen esa palabra como sus homónimos europeos, se nutren de los mismos pensadores.

Estimo que el único elemento en común de este paradigma es defender la tesis de que la bioética como campo del conocimiento nació en Europa mucho antes de la aparición del neologismo, tesis que se apoya básicamente en las corrientes de pensamiento filosófico adheridas a la denominada *filosofía continental*. Por este motivo, sus límites son muy difusos e indefinidos, hasta el punto de que es prácticamente imposible encontrar elementos en común que justifiquen la dicotomía Europa versus Estados Unidos. Resulta verdaderamente arduo averiguar qué es una bioética europea si recordamos con no demasiado esfuerzo que los anglosajones son también europeos; que los teutones y los latinos no son más parecidos entre sí que los estadounidenses y los europeos; y que la Unión Europea no es precisamente un proyecto unificador, salvo en lo económico. Por eso sorprende que se pueda emplear la expresión *bioética europea* como representativo de *algo*. Y sin embargo ahí tenemos *otra* bioética regional.

En resumen, el modelo 1-o muestra que lo relevante de la bioética es el *campo del conocimiento* y no el *concepto*. La consecuencia de este posicionamiento es que la bioética como disciplina nació *mucho antes* que el neologismo. Este «mucho antes» es una forma eufemística de reivindicar una bioética occidental no estadounidense.

De hecho, estimo que el principal valor de esta bioética multicultural reside en oponerse a la primacía estadounidense, a una cosmovisión que desde fuera consideramos, de forma justificada o no, esencialmente individualista, neoliberal, desigual e injusta. La forma de diluir o minimizar la primacía an-

gloamericana consiste esencialmente en rebuscar en las fuentes de nuestra civilización y mostrar que las reflexiones sobre estas cuestiones tienen siglos de historia, deslegitimando así la soberbia de quienes solo son *recién llegados*.

Sin embargo, comparar entre sí las bioéticas no estadounidenses arroja resultados desoladores, ya que el nivel de conflictividad no es menor que cuando se comparan con *el enemigo yanqui*. De hecho, si eliminamos al antagonista, nos queda un batiburrillo de ideas, corrientes y paradigmas inconmensurables, con axiomas y asertos inconciliables entre sí y, por ende, poco operativos a la hora de buscar soluciones.

Por decirlo de otra manera, sin duda nuestra herencia judeocristiana y grecorromana es la que nos permite *pensar*, pero es tan rica y diversa como heterogénea, con lo que quizá sea mejor no *regionalizar* la bioética (mediterránea, europea, continental), es decir, compartimentarla, so riesgo de morir de éxito. No teníamos ya bastantes fronteras epistemológicas como para añadir aún más, sin que terminemos de constatar las ventajas.

TERCER MODELO
ORIGEN DE LA BIOÉTICA (0) –
ORIGEN DEL NEOLOGISMO (1)

Con el grafismo 0-1 queremos indicar que se acepta que la bioética existe como campo del conocimiento, pero que no nació junto al neologismo sino bastante después, sin que sea posible concretar exactamente el lugar y el año aunque sí más o menos la época, lustro arriba, lustro abajo.

El punto de partida es reconocer que el neologismo, en efecto, se originó entre 1970 y 1971, con independencia de que también fuese creado en 1927/34 (Jahr), y probablemente varias veces más a lo largo de la historia, pero que este dato no concede primacía ni especial legitimidad a quienes *descubrieron* el término. Por ello, en este modelo se asume una buena parte de la crítica que analizaremos en el cuarto modelo (0-0): el objetivo de quienes crearon el neologismo era imponer una determinada cosmovisión vinculada al ascetismo protestante (Jahr y Potter) o a la militancia guerrera de los jesuitas (Hellegers y compañía). Debido al factor religioso, el campo del conocimiento abarcado por el neologismo estaba condenado al fracaso o a los márgenes de la epistemología, como otras disciplinas esotéricas, de ahí que la primera opción plausible fuese renegar tanto del término como de los teólogos reconvertidos en gurús de la ética clínica.

La segunda opción, que es la que finalmente se impuso, consistió en crear bioéticas *alternativas* que se opusieran a las iniciales implicaciones misioneras del neologismo. Esto es lo que explica la aparición en nuestra disciplina de las bioéticas laicistas, las bioéticas feministas y las bioéticas multiculturales. La imbricación entre estos tres grupos es a su vez compleja y la iremos desgranando en este epígrafe.

La aparición de estas corrientes en la bioética fue coetánea a dos hechos externos que considero de especial relevancia. El primero fue el hundimiento del bloque comunista entre 1989 y 1991, con la subsiguiente entrada en la Globalización contemporánea. El segundo fue el vertiginoso desarrollo de la biotecnología desde los años noventa del siglo pasado, generando un sinfín de interrogantes sobre la cuestión genética.

La Globalización provocó la aparición de dos paradigmas con la cultura como eje del discurso, la teoría del Choque de Civilizaciones de Huntington y la Alianza de Civilizaciones socialdemócrata. En un extremo se situó la defen-

sa del liberalismo capitalista eurocristiano y occidental como único modo de vida exitoso y legítimo. En el otro, hallaron acomodo los movimientos antiglobalización, el pensamiento posmoderno y el relativismo cultural.

La biotecnología aportó a nuestra disciplina la inquietud sobre las consecuencias de la modificación del genoma de los seres vivos. De hecho, uno de sus frutos en los años noventa, los transgénicos, se topó con la oposición de quienes ya bramaban contra la Globalización, en concreto los movimientos indigenistas, feministas, posmodernos y la izquierda marxista posterior a la caída del muro de Berlín, entrelazando los discursos sobre la biodiversidad y el multiculturalismo.

La bioética, campo del conocimiento donde combatían a muerte teólogos, laicistas y feministas, *ya estaba ahí* cuando emergió la Globalización y la revolución biotecnológica. De pronto, a las férreas discusiones sobre el aborto y la eutanasia hubo que sumar un nuevo campo semántico formado por expresiones como *células madre*, *transgénicos* o *mejora humana*. Los debates se solaparon.

Pues bien, el multiculturalismo se incorporó con fuerza a la bioética justo en los años noventa, confluyendo con corrientes que ya estaban enzarzadas en múltiples frentes. Las aportaciones del multiculturalismo se bifurcaron en dos líneas.

Por un lado, y frente a la bioética tradicional que orbitaba alrededor de la ética clínica, el multiculturalismo se centró en la defensa de los particularismos culturales, mostrando la variedad de opciones ante la salud, la vida o la muerte de las diferentes civilizaciones, culturas y religiones que coexisten en el planeta.

Por otro, y frente a la bioética centrada en las consecuencias de la biotecnología, el multiculturalismo aportó la búsqueda de consensos universales con objeto de paliar y encauzar los efectos descontrolados de la intervención en el genoma de los seres vivos.

A su vez, las relaciones del multiculturalismo con el feminismo y el laicismo son complejas, tensas, con contornos difusos e indefinidos.

Las corrientes feministas comparten enemigo con el multiculturalismo, en concreto, la cultura del patriarcado occidental *eurocristiano*. Pero una vez despejado este paradigma, lo que aparece puede ser *aún peor*. En muchas culturas la situación de la mujer es indescriptible, y el multiculturalismo, con la idea de respetar las diferencias, puede servir para perpetuar la opresión femenina en las culturas no occidentales. Con lo expuesto se comprende que las bioéticas feministas se relacionen de forma ambivalente con las bioéticas multiculturales, de ahí que la dicotomía etnocentrismo versus interculturalismo sea demasiado trivial o insuficiente.

Por último, las corrientes laicistas son tan plurales como los feminismos. Su axioma básico exige la separación entre la religión y el Estado, reduciendo la espiritualidad a la esfera privada y forzando a la neutralidad a las Administraciones públicas frente a las creencias religiosas. Ahora bien, dado que los cimientos que cohesionan a las culturas, tanto mayoritarias como minoritarias, son en gran medida religiosos, se comprende que los antagonistas de los laicistas no sean solo las grandes confesiones, sino también los multiculturalismos.

Resumiendo el modelo que analizamos: si bien los teólogos aportaron el neologismo, la bioética como tal surgió bastante más tarde, cuando se incorporaron a los debates las corrientes laicistas, feministas y multiculturales aportando una multiplicidad de ópticas, temáticas y valores autónomos con respecto al catolicismo y al protestantismo primigenio.

De hecho, y como podemos observar, la bioética contemporánea se mueve en una especie de *maraña cromosómica* en la que es muy difícil deslindar materias y debates. Las dicotomías religión versus laicismo; religión&laicismo versus feminismos; globalización versus multiculturalismo; globalización&multiculturalismo versus biotecnología, etc., copan los intersticios de nuestra disciplina difuminando los límites entre los diferentes discursos.

Pues bien, vamos a afrontar este modelo, 0-1, que sitúa el nacimiento de la disciplina en una época muy posterior a la de la creación del neologismo, comentando brevemente las aportaciones de tres grandes grupos de corrientes de pensamiento: el feminismo, el laicismo y el multiculturalismo.

El feminismo como campo del conocimiento es previo a la creación del neologismo *bioética*, y sus objetivos han corrido paralelos a los de la ética clínica en los dos o tres últimos siglos, entrecruzándose en la medida en que sus respectivas temáticas friccionaban.

Tal como hemos analizado, los *primeros padres* de la bioética trataron de establecer reglas obligatorias de comportamiento en terrenos tales como la sexualidad, la reproducción, el aborto o la familia, por lo que solo era cuestión de tiempo que se toparan con el paradigma feminista. Y esto es lo que ocurrió.

Ahora bien, no cabe hablar de feminismo en singular, sino de corrientes feministas, plurales, diversas, y aun enfrentadas entre sí. En esencia, los axiomas del feminismo marxista, liberal, espiritual, tanto occidental como oriental, Queer, posmodernos, psicoanalítico, etc., aportan una pléyade de atalayas muy diversas sobre las temáticas de la bioética que han quebrado el molde monolítico de los inicios. Cuestión aparte, que simplemente dejamos apuntada, es que esa misma pluralidad de posiciones impide la creación de reglas universales y transculturales, algo imprescindible ante los avances de la biotecnología y la biomedicina.

Pues bien, quizá sea el pensamiento posmoderno el que más ha influido en la modificación de los patrones de la bioética desde una perspectiva de género, de ahí que nos centremos en sus aportaciones teóricas.

Aunque acotar el pensamiento posmoderno y su conceptografía excede el espacio que le podemos dedicar, trataremos de contextualizar y analizar someramente sus tres principales aportaciones conceptuales para comprender en qué medida han influido en nuestra disciplina: *microrrelato*, frente a los macrorrelatos; *pensamiento débil*, frente al pensamiento fuerte; y *deconstrucción*, frente a las instituciones y la moral judeocristiana clásica.

1) *Microrrelatos*. El hundimiento del bloque comunista generó en cierta medida la deslegitimación del discurso marxista, al menos el de una determinada manera de entenderlo, lo que obligó a la izquierda a buscar nuevas temáticas con que oponerse al capitalismo y al neoliberalismo. De hecho, el heterónimo empleado para referirse a la Globalización es el de *Posmodernidad*, un concepto apesadumbrado y nihilista con el que se pretende realizar una en-

mienda a la totalidad de los *metarrelatos* occidentales (Vattimo, 1985b; Vattimo et al., 1990), esto es, al cristianismo, al liberalismo, al capitalismo, al marxismo y, en nuestra época actual, a la ciencia.

Mientras que la Globalización sería la versión rousseauiana de la evolución humana (caminamos hacia la extensión de la democracia capitalista por el mundo, dado que es el mejor modelo), el paradigma *posmoderno* analizaría la reciente historia de una forma mucho más crítica, con un pesimismo rayano en el nihilismo. El axioma que recoge esta melancolía se sintetiza en la idea de que en nuestra época hemos asistido a la «muerte de los grandes metarrelatos».

Con la expresión *metarrelatos* se refieren a las grandes corrientes de pensamiento que venían a dar sentido, coherencia y guía a los seres humanos por proporcionar explicaciones omnicomprensivas de *todo* cuanto acontece. Para los posmodernos, los *metarrelatos* omnímodos solo han desencadenado dolor y sufrimiento. El cristianismo tiene tras de sí largas temporadas de persecuciones e intolerancia; la modernidad europea se basó en la esclavitud, el colonialismo, el imperialismo y la explotación del hombre por el hombre; y la última de las utopías, el marxismo, dejó al descubierto sus miserias con la caída de la URSS, reflejadas en las checas estalinistas y el holocausto camboyano («Los relativistas como yo concordamos en que el derrumbe del marxismo nos ayudó a comprender por qué la política no debería ser redentora»; Vattimo, en Rorty, 2009). Entre 1989 y 1991, con el definitivo hundimiento de la *última esperanza*, culmina este proceso de desencantamiento, por lo que solo queda desazón, resquemor y desconfianza ante cualquier nuevo *relato* que pretenda conducir al hombre a la felicidad eterna y redentora. En este sentido, la biotecnología contemporánea sería el *siguiente metarrelato* occidental.

El término antagonista que ofrecen los posmodernos es el de *microrrelatos*, esto es, las historias, cosmovisiones, anhelos y valores de los *olvidados* de la historia, de los perdedores, de los débiles (Vattimo y Zabala, 2012:13), de las minorías étnicas, sociales y/o sexuales, lo que también se denomina «pensamiento de la diferencia» (pensar sobre *los diferentes*).

Pues bien, la defensa de los *microrrelatos* se ha traducido en bioética en la modificación del ordenamiento jurídico con objeto de incorporar los discursos de las minorías, si no a la *normalidad*, por lo menos a la *legitimidad*, como ha sido el caso de las familias monoparentales, los transexuales o los matrimonios de personas del mismo sexo.

2) *El pensamiento débil*. Esta expresión se opone al *pensamiento fuerte* propio de la ciencia (las cosas son verdaderas o falsas) y de la religión (la verdad es única y se reivindica desde las respectivas confesiones).

El pensamiento débil sería una forma de relativismo fuerte, una atalaya desde la que cuestionar las instituciones y creencias más paradigmáticas del pensamiento occidental:

No amicus Plato sed magis amica veritas; *sino* amica veritas sed magis (o, quia) amicus Plato [...] La conclusión a la que quiero llegar es que la verdad como absoluta, correspondencia objetiva, entendida como última instancia y valor de base, es un peligro más que una verdad. Conduce a la república de los filósofos, los expertos y los técnicos (Vattimo, 2010:20-21).

E incluso, aun siendo un paradigma materialista, rezuma una cierta espiritualidad a medias entre el cristianismo y el panteísmo, con consecuencias en la bioética:

Para un cristianismo no religioso [...] solo un Dios relativista puede salvarnos [...] Por un cristianismo no religioso (Vattimo). El nihilismo es cristianismo en la medida en que Jesús no vino al mundo para mostrar el orden «natural» sino para destruirlo en nombre de la caridad. [...] Cuando la Iglesia defiende el orden natural de la familia reproductiva monogámica contra cualquier acto de caridad hacia las personas (¡por naturaleza!) homosexuales, o prohíbe el sacerdocio a las mujeres [...] demuestra una preferencia por el Dios del orden natural contra el mensaje de Jesús. [...] ¿Por qué, por ejemplo, un cristiano no debería aceptar que se es libre para cambiar el propio sexo? [...] es imposible, e inhumano, decidir cuestiones bioéticas basados en el «respeto a la naturaleza» (Vattimo, 2010:20, 74, 78; 2003).

3) *Deconstrucción* (Derrida, 1997; 1989). Sin profundizar en estas cuestiones, y por lo que a nuestras intenciones respecta, podemos señalar que lo esencial del término es que la *deconstrucción* permite vaciar de sentido a las instituciones, términos, conceptos o ideas clásicos, heredados del cristianismo, el liberalismo, la Ilustración o la tradición, para dotarlos de un *nuevo sentido*. Así, por ejemplo, en bioética, para que las mujeres solteras o en parejas lesbianas pudieran tener hijos mediante reproducción artificial era necesario *deconstruir* el concepto clásico de familia basada en el catolicismo; para que los homosexuales se pudieran casar era necesario *deconstruir* el concepto clásico de matrimonio basado en la heterosexualidad; para que los transexuales pudieran acceder a sus derechos era necesario *deconstruir* la dicotomía clásica basada en la existencia biológica de dos sexos; para que las mujeres pudiera abortar sin tener que dar explicaciones era necesario *deconstruir* el paradigma androcéntri-

co y reivindicar el *empoderamiento* de la mujer, etc. Estimo que Silvia Tubert sintetiza esta idea en el siguiente párrafo:

Debemos recordar, una vez más, que *masculino* y *femenino* no son sinónimos de *hombre* y *mujer*. Una cosa son los hombres y mujeres como entidades empíricas, en un doble sentido: como seres diferenciados naturalmente por sus caracteres sexuales anatómicos y como grupos socialmente diferenciados a los que se asigna y de los que se espera el desempeño de determinados roles (género). Y otra cosa muy distinta son los principios masculino y femenino, que no tienen una existencia empírica natural sino que, como ya he mencionado citando a Freud, son construcciones teóricas de contenido incierto. Es decir, se trata de creaciones culturales que se ofrecen (o se imponen) a los sujetos como modelos ideales que, a su vez, se incorporan a los individuos particulares bajo la forma de un *ideal del yo* (Tubert, 1999).

En esencia, el pensamiento posmoderno ha tratado de *deconstruir* las instituciones, ideas y claves del orden patriarcal/cristiano/neoliberal/occidental, y para lograr este objetivo era necesario cuestionar ese orden, extraer sus esencias para analizarlas (hermenéutica), rastrear en sus arcanos para hallar su sentido oculto (psicoanálisis), mostrar los mecanismos ocultos de poder que incidían en el orden social y económico (neomarxismo), y alumbrar un mundo nuevo, más difuso y relativo, pero más plural y representativo de la realidad humana, legitimando de esta forma nuevas formas de familia (monoparental), matrimonio (homosexual), sexualidad (transexualidad) o cosmovisiones (las no occidentales).

En conclusión, las políticas de género, deudoras en gran medida de los conceptos referidos, han tratado de igualar, formal y materialmente, a las mujeres, lesbianas, homosexuales y transexuales al arquetipo tradicional del catolicismo/liberalismo moderno/europeo, esto es, al varón, blanco, burgués, ilustrado, etc., que fue el objeto central de la bioética en sus inicios.

En esencia, la *Bioética laicista* se configura como una alternativa a la *Bioética sin adjetivación*. El motivo de esta distinción es la percepción desde los paradigmas materialistas de que desde sus orígenes la disciplina ha estado copada por la religión, hasta el punto de no ser necesario adjetivar la bioética para sobrentender que la perspectiva es religiosa. Por ello, la expresión *bioética laicista* lleva implícita la denuncia de que este campo del conocimiento ha sido fagocitado por los teólogos, de ahí «la carga ideológica y, fundamentalmente, religiosa que tiñe muchos de los textos dedicados a la bioética» (Sádaba, 2004), por lo que la defensa del laicismo llevaría aparejado un intento de *descolonización* y reequilibrio de fuerzas.

Si analizamos el plano sociocultural, podríamos constatar cómo la reivindicación de la bioética laica ha ocurrido con mayor firmeza en países latinos, donde el peso del catolicismo ha sido tradicionalmente desproporcionado. De ahí que los textos quizá más destacables, como los dos *Manifiestos* italianos sobre la *bioética laica* (Flamigni et al., 1996; Mori et al., 2008), la *Bioética laica* de Uberto Scarpelli, los *Principios de Bioética Laica*, de Javier Sádaba, *¿Qué es la bioética?*, de Gustavo Bueno, o los documentos del Observatorio de Bioética de la Universidad de Barcelona, dirigido por María Casado, hayan surgido en contextos fuertemente dominados, no solo en la bioética, por el catolicismo. Por ello, la gestación de esta concepción bioeticista es solo una batalla más en la larga guerra por deslindar la esfera pública de la religiosa, esto es, de lidiar contra la *criptoconfesionalidad* (Puente Ojea, 1994).

Ahora bien, si soslayamos la perspectiva religiosa de la bioética, el campo que nos queda es igual de plural, caótico y contradictorio que si dejamos a las religiones. Así, dentro del laicismo podemos encontrar postulados de carácter marxista, posmodernos, liberales, socialdemócratas, feministas, positivistas, animalistas, etc., con lo que el arco de posibilidades es tan amplio como el que podemos hallar si examinamos en profundidad el otro campo, el de la bioética religiosa (musulmanes, budistas, cristianos, ortodoxos, Opus Dei, Teólogos de la Liberación, etc.). Esta amplitud ideológica conlleva que sea imposible mostrar una unidad sustancial entre corrientes laicas tan diversas y aun opuestas

entre sí. Por eso, desde posturas laicistas es posible hallar posiciones a favor del aborto y en contra; a favor de la eutanasia y en contra; a favor de los transgénicos y en contra; a favor de la investigación científica y en contra, etc. Es decir, no solo resulta imposible observar unidad argumental en los denominados paradigmas laicistas, sino que además sobre un mismo tema podemos hallar posturas tan encarnizadamente enfrentadas como las existentes entre los paradigmas religiosos.

Es más, de la misma forma en que las religiones se han ido contaminando históricamente de ateísmo, a veces es posible hallar en las posiciones laicistas difusas reminiscencias religiosas, tales como diferentes manifestaciones de panteísmo, axiomas bíblicos, mitos, etc. Y a la inversa, dentro de las propias religiones han aparecido corrientes y pensadores que tratan de alejarse de dogmatismos y tender puentes con los ateos, autodenominándose precisamente laicistas como forma de diferenciarse del pensamiento oficial de sus respectivas confesiones.

Por último, contrasta esta reivindicación del vocablo *laicidad* en nuestro entorno sociocultural con otros paradigmas que, aun siendo también materialistas, no se adjetivan como *laicistas*, como ocurre con los *transhumanistas* o con destacados autores como Peter Singer, Savulescu o George Church. La explicación puede radicar en su pertenencia al mundo anglosajón,¹ donde obviamente no existe esa necesidad de deslindarse del peso de la Iglesia católica, de ahí que expongan sus argumentos como si la religión no existiese o fuese un enemigo menor. Las bioéticas laicas latinas buscan el cuerpo a cuerpo con la religión; las anglosajonas se enfrentan pero como si la batalla hace tiempo que se hubiese ya decantado.

Pues bien, vamos a analizar brevemente los dos principales sentidos que podemos hallar en los análisis de la bioética, la biología, la biotecnología o simplemente la ciencia, desde una perspectiva materialista.

1) Laicismo como ateísmo. En el terreno político, el laicismo militante pretende reducir la religión a la esfera eminentemente privada equiparándola a cualquier otra forma de manifestación cultural. Quizá el mejor ejemplo histórico pueda venir representado por el artículo 17 de la Constitución de la Segunda República española, que sin prohibir la religión la equiparó al mero asociacionismo.

¹ En el caso de Savulescu se puede afirmar que trabaja, escribe y enseña en el mundo anglosajón, aunque no sea originario de allí.

La línea moderna de esta forma de pensamiento vendría representada por autores tan significativos como Einstein, «la palabra de Dios para mí no es más que la expresión y el producto de la debilidad humana y la Biblia una colección de honorables pero primitivas leyendas [...] la encarnación de las supersticiones más infantiles» (Einstein, 2012), o Stephen Hawkins «su creación (la de nuestro Universo) no requiere la intervención de ningún Dios o ser sobrenatural, sino que dicha multitud de universos surge naturalmente de la ley física: son una predicción científica» (Hawking, 2010:16). El reciente *Tratado de ateología* de Michel Onfray sintetizaría esta *sensibilidad*: «es necesario promover una laicidad poscristiana, o sea, atea, militante y radicalmente opuesta a cualquier elección o toma de posición entre el judeocristianismo occidental y el islam que lo combate» (Onfray, 2005:226).

En definitiva, este paradigma no solo implica la negación de Dios, sino una posición de superioridad moral e intelectual con respecto a la espiritualidad. A diferencia de determinados regímenes políticos, no prohíben las religiones, pero sí las desprecian («a estas alturas, cualquiera que siga creyendo en un Dios creador es una analfabeta científico», Dawkins, en Sádaba, 2004:78), al considerarlas un freno para el desarrollo tecnocientífico. En el mejor de los casos, su explicación se reduce a la mera genética (el gen de Dios), es decir, al estudio de qué ventaja evolutiva (cohesión grupal, vertebración social, etc.) proporciona el pensamiento mágico en la historia humana (Dawkins, 2014:252-257), situándose en el mismo plano de estudio que cualquier otro fenómeno físico, químico, biológico o social. El texto más significativo de este enfoque, que condensa tanto militancia como rigor argumentativo, sería *El espejismo de Dios*, de Dawkins (2010).

Pues bien, en bioética, esta forma de entender el laicismo trata de reconstruir la ética despojándola de todo referente cristiano, enfrentándose a los nuevos desafíos sin referente histórico alguno. Esta posición se puede observar en uno de los bioeticistas contemporáneos con más reconocimiento, Savulescu, quien, según Blanca Rodríguez y Enrique Bonete, parte de la premisa de que es necesario «iniciar con total radicalidad un nuevo tipo de pensamiento ético y bioético sin raíces religiosas, cristianas» (Rodríguez y Bonete, 2012:13).

Por ello, no es extraño que este sea el paradigma de los autores proclives a proponer las opciones tecnológicas más desafiantes, como aquellas que puedan en un futuro inmediato intervenir en el genoma de las especies que actualmente conocemos, incluida la humana. El único límite sería el de no atentar contra la vida en nuestro planeta, pero todo lo demás estaría permitido, comenzando por la modificación estructural e irreversible de lo que consideramos actualmente vida.

2) Laicismo como tolerancia liberal. Esta perspectiva reivindica la neutralidad como valor. Así, desde el punto de vista político, el laicismo como tolerancia liberal vendría a garantizar el pluralismo ideológico, cultural y religioso. Al igual que Canadá representa el arquetipo del multiculturalismo en Occidente, quizá sea Francia el ejemplo más paradigmático del laicismo (Kintzler, 2008): la espiritualidad es una opción vital más y, por tanto, el Estado la respeta escrupulosamente sin interferir. Así, el artículo primero de la Constitución francesa afirma que «Francia es una República indivisible, laica, democrática y social que garantiza la igualdad ante la ley de todos los ciudadanos sin distinción de origen, raza o religión y que respeta todas las creencias», lo que en palabras de su primer ministro se traduciría en que «el laicismo es una “gramática” que permite un diálogo sereno y tranquilo de las religiones con el Estado en el seno de nuestro país» (Jusdado, 2006). El programa del ministro de Educación francés podría ser perfectamente el de nuestra disciplina:

La República laica implica separación entre las religiones y el Estado. El Estado es neutral con respecto a las convicciones religiosas o espirituales. No hay religión de Estado. [...] 6) La laicidad de la Escuela ofrece a los alumnos las condiciones adecuadas para forjar su personalidad, ejercer el libre albedrío y aprender a ser ciudadanos. Dicho laicismo los protege de cualquier presión o proselitismo que les impida hacer sus propias elecciones. [...] 7) El laicismo asegura a los alumnos el acceso a una cultura común y partida. [...] 12) Las enseñanzas son laicas. Con el fin de garantizar a los alumnos la apertura de mente adecuada frente a la diversidad de cosmovisiones existentes en el mundo [...] nada se excluye a priori del cuestionamiento científico y pedagógico. Ningún alumno puede invocar una convicción religiosa o política para cuestionar a un profesor su derecho a tratar una cuestión del programa. [...] 13) Ningún alumno puede valerse de su adscripción religiosa para negarse a comportarse conforme a las reglas aplicables en la Escuela de la República (Peillon, 2013).

Uno de los padres fundadores del *Convenio europeo de bioética*, Marcelo Palacios, trasladaba esta visión de esta forma a la bioética: «Con los fundamentos previos, en las sociedades democráticas, plurales y libres, en mi criterio se tratará de una Bioética: 1) Civil, laica, sin condicionantes confesionales. 4) Humanista» (Palacios, 1998:12-13). En cualquier caso, estaríamos ante una bioética compatible con las religiones, «A título personal tenemos que confesar que la defensa de lo que escribimos es compatible con nuestro interés y respeto por las religiones» (Sádaba, 2004:10).

Pues bien, la expresión *ética laica*, aun siendo ambigua y elástica, dado que abarca múltiples corrientes ideológicas, recogería el ideal moral de este enfo-

que. Podríamos condensar sus características en dos aspiraciones: *universalismo* y *neutralidad*.

- 1) *Universalismo*. En este paradigma ético se parte del reconocimiento de la existencia de «morales diferentes», una por cada comunidad o grupo humano (etnia, religión, cultura, etc.), pero se aspira a conseguir una ética de carácter universal que trascienda dichas morales particulares. Al conjunto de enunciados que representan estos valores *transmorales* se le denomina «ética», el equivalente a una especie de «moral de morales».

Así, la ética sería un *suelo*, un *mínimo común denominador* para todos los seres humanos (Gómez H., 2015). Por debajo de este mínimo se violan los derechos humanos; por encima de ese mínimo se sitúan las legítimas exigencias de las morales de cada comunidad humana en particular (religión, cultura, etc.) (Peces-Barba, 2003), que solo vincularían a los miembros de los respectivos grupos de *morales particulares*.

En esencia, esta concepción de la «ética» representa los esfuerzos del laicismo contemporáneo, heredero a su vez de la tradición liberal/ilustrada/materialista/occidental, por superar la multiplicidad moral del planeta sin caer a su vez en el etnocentrismo, al menos en su versión fuerte. Otra cuestión es el patrón ideológico a seguir, esto es, la cuestión de la *neutralidad*.

- 2) *Neutralidad*. La ética debe ser aséptica, neutral, *aideológica*, es decir, no debe representar los valores de ninguna religión, cultura, paradigma, etc. El grado de vinculación ciudadana se logra aceptando precisamente que los valores no representan a ningún grupo humano en particular, sino a *todos*.

En bioética esta *neutralidad* se traduce en la reivindicación de las normas que garanticen el mayor número de opciones, por ejemplo, permitir abortar con una ley de plazos que no obligue a la mujer a justificar pública ni socialmente sus razones, la eutanasia activa, la reproducción artificial para madres solteras, el matrimonio de personas del mismo sexo, el divorcio, los anticonceptivos, etc. La ética laicista ofrecería un arco de posibilidades para que los ciudadanos elijan libremente la opción que sea más acorde con sus convicciones religiosas y/o culturales. La función del Estado no sería imponer una única vereda *vital*, sino permitir que las diferentes alternativas compitan sin excluirse mutuamente. Este sería el sentido de la bioética como «ética civil» (Feito, 1997a:3-17).

Ahora bien, aunque la ética laica es *neutral* en el sentido de no otorgar preeminencia a ninguna cosmovisión ideológica o religiosa, eso no implica que

sea *neutral* en el sentido de *indiferencia*, de ahí que en numerosas ocasiones, y al igual que ocurre con los feminismos, este paradigma colisione frontalmente con el multiculturalismo. Su «suelo mínimo» es obligatorio *para todos*, con independencia del grupo de adscripción, lo que a priori permite juzgar los contenidos de las morales de los diferentes grupos, o sus leyes, de acuerdo a dicho canon. Así, de esta premisa se infiere que cuando los intereses del individuo colisionen con las señas de identidad de su grupo de referencia, deben prevalecer los intereses de aquel sobre los del colectivo (Kymlicka),² lo que incluye el derecho de separación o de readscripción, que no es lo mismo que el extrañamiento.

Esto explica que esa neutralidad *participativa* (esto es, *ideológica*, ya que es heredera de la tradición ilustrada, liberal, etc.) tome como canon de *eticidad* los derechos humanos tal y como se conciben en Occidente, con su texto paradigmático a la cabeza, es decir, la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 (Casado, 1988b:70), lo que en la práctica permite comparar, y en su caso condenar, las prácticas morales o las leyes de los diferentes pueblos, culturas o religiones, aun a riesgo de caer en el etnocentrismo (sería en este caso una forma de etnocentrismo *débil*, porque cualquier otra opción convertiría en guetos morales el planeta, donde cada *tribu moral* camparía a sus anchas). En bioética, el Convenio Europeo de Bioética, de 1997, y la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la Unesco, de 2005, recogerían este espíritu de neutralidad *no indiferente* con pretensiones de universalidad.

Pues bien, el paradigma que inspira el Observatorio de Bioética y Derecho, de la Universidad de Barcelona, es precisamente el que acabamos de analizar, tal y como puede leerse en su presentación:

El Observatorio de Bioética y Derecho (OBD) es un centro de investigación de la Universidad de Barcelona que lleva a cabo su actividad de forma interdisciplinar y desde puntos de vista laicos. Sus miembros entienden que la bioética es un campo de conocimiento que requiere planteamientos plurales y sólidos soportes científicos para analizar las consecuencias éticas, legales y sociales de la biotecnología y la biomedicina. El objetivo es suministrar argumentos y propuestas que fomenten la autonomía y la responsabilidad, para que decisiones

² Así, un clásico del liberalismo como Kymlicka, al analizar estas cuestiones, concluye que: «a) los derechos de las minorías no deberían permitir que un grupo dominase a otros grupos; b) tampoco deberían permitir que un grupo oprimiese a sus propios miembros. En otras palabras, los liberales deberían intentar asegurar que existe igualdad entre los grupos, así como libertad e igualdad dentro de los grupos» (Kymlicka, 1996:266).

bioéticas redunden en la construcción de una sociedad más transparente y democrática.³

El Observatorio se creó en 1994 con la intención de ofrecer un enfoque no confesional en nuestra disciplina. Al año siguiente inició su andadura el Máster en Bioética y Derecho. La palabra *Derecho* en la denominación del título alude no solo a la materia objeto de estudio, esto es, al ordenamiento jurídico, sino a los *derechos humanos* como suelo ético mínimo desde una perspectiva laicista, paradigma desde el que se ha formado a lo largo de estos últimos veinte años a numerosos profesionales de diferentes campos del conocimiento.⁴ Cuando se celebró el XX aniversario, tanto del Observatorio como del Máster, el análisis retrospectivo sintetizó en breves líneas el cambio de rumbo de la bioética:

En aquellos tiempos la bioética era un campo de conocimiento incipiente, que partía de enfoques *criptoconfesionales*, propugnaba un sistema principalista cercano al adoctrinamiento y propiciaba una forma *aggiornada* de la tradicional ética médica. Cuando el Consejo de Europa (con su Convenio de Derechos Humanos y Biomedicina, de 1997) y la Unesco con sus tres Declaraciones sobre temas bioéticos que culminaron en la Declaración Universal de Bioética y Derechos Humanos, de 2005) reafirmaron nuestro enfoque, fue fácil que nuestro planteamiento, que anteriormente se discutía acerbamente, se diera por asumido incluso por sus más fieros detractores.⁵

La relevancia del Observatorio de Bioética y Derecho se puede constatar tanto en el aspecto simbólico como en el práctico. Por un lado, su directora, María Casado, obtuvo en 2006 el Premio Narcís Monturiol, el galardón más importante en Cataluña, por «su pionera investigación en bioética que, en-

³ Presentación del Observatorio de Bioética y Derecho, en www.bioeticayderecho.ub.edu/es/presentacion, última visita en diciembre de 2016.

⁴ Esta perspectiva se puede observar en la presentación del Máster: «El Máster se orienta a la formación y capacitación en bioética de profesionales sanitarios, miembros de comités de ética de nacionales, de investigación y asistenciales, operadores jurídicos, jueces, periodistas, etc., y, en general, a aquellas personas interesadas en obtener una visión global, flexible e integradora de la bioética, enmarcada en el respeto a los Derechos Humanos internacionalmente reconocidos, y en conseguir una formación interdisciplinar que permita la toma racional de decisiones ante problemas y cuestiones bioéticas». En www.bioeticayderecho.ub.edu/es/master, última visita, enero de 2016.

⁵ Observatorio de Bioética y Derecho, «XX Aniversario del Máster y del Observatorio de Bioética y Derecho de la Universitat de Barcelona. Barcelona», en www.bioeticayderecho.ub.edu/es/xx-aniversario#sthash.VskNF2Rk.dpuf, última visita, febrero de 2016.

marcada en el respeto a los derechos humanos reconocidos internacionalmente y no en cuerpos de creencias, parte de planteamientos pluridisciplinarios y laicos y es generalmente aceptada en la actualidad», y en 2007, la Cátedra Unesco de Bioética, una de las nueve que existen en el mundo y la única en España en esta especialidad; y por otro, los documentos e informes elaborados desde dicho Observatorio se han reflejado en la legislación española, hasta el punto de que muchas de las normas aprobadas en estos últimos años mimetizan sus propuestas.⁶ Además, la creación de lazos con Iberoamérica ha permitido enriquecer y retroalimentar los debates,⁷ dato reflejado en la publicación más emblemática de la entidad, la *Revista Bioética y Derecho*, donde han confluído los estudios y análisis de numerosos investigadores de ambos lados del *charco*.

Por último, una reciente publicación mostraba con claridad la evolución de los problemas propios de la bioética a consecuencia de la incorporación del laicismo a la disciplina:

La globalización ha traído consigo un contexto distinto para la Bioética. Hoy los principales problemas no tienen ya tanto que ver con el impacto de la ciencia y la tecnología como con el del dinero, ya no se centran tanto en la autonomía de los pacientes como en la justicia. La ideología neoliberal ha acarreado una desigualdad creciente en el acceso a la atención sanitaria y a los beneficios de la investigación. Se han minimizado los mecanismos de protección social y el «estado de bienestar» se está privatizando. El paso de pacientes a ciudadanos ha derivado en la transformación de los ciudadanos en consumidores y, por eso

⁶ CASADO, M.; LAMM, E. (coords.) (2011). *Reedición y análisis del impacto normativo de los documentos del Observatorio de Bioética y Derecho sobre salud y reproductiva en la adolescencia y sobre la interrupción voluntaria del embarazo*, Observatori de Bioètica i Dret, Barcelona; CASADO, M.; ROYES, A. (2010). *Repercusión e impacto normativo de los documentos del Observatorio de Bioética y Derecho sobre las voluntades anticipadas y sobre la eutanasia*, Observatori de Bioètica i Dret, Barcelona; CASADO, M. (coord.) (2008). *Reedición y análisis del impacto normativo de los documentos del Observatorio de Bioética y Derecho sobre reproducción asistida*, Observatori de Bioètica i Dret, Barcelona.

⁷ Las redes creadas desde el Observatorio también han permitido contactar a profesionales de diferentes países «En unos casos, las redes son coordinadas por el propio OBD, como sucede con la red sobre Bioética y Derechos Humanos —auspiciada por la Generalitat de Catalunya—, con la red para la Enseñanza de la Bioética —que se formó a partir de un Proyecto Alfa de la Unión Europea—, de la red de Comités de Ética de las Universidades Españolas y otros organismos públicos de investigación, o bien co-coordinadas, como sucede en la Ibero-American Network International Association of Bioethics (IAB). En otros casos, el OBD es miembro de otras redes nacionales e internacionales de prestigio, como es el caso de la red Unitwin de Cátedras Unesco, la red Unesco. cat, la red del International Institute of Research in Ethics and Biomedicine (IIREB) y la European Association of Global Bioethics». En www.bioeticayderecho.ub.edu/es/redes, última vista en enero de 2016.

mismo, las personas, grupos y poblaciones son ahora más vulnerables que antes (Casado, 2015).

En conclusión, el axioma básico del laicismo vendría dado por la expresión «etsi Deus non daretur» (Mori, en Scarpelli, 1998:xiv), lo que implica tratar de fundamentar tanto la ética como la acción al margen de cualquier elemento espiritual, religioso o metafísico; y la incorporación del laicismo a la bioética ha sido consecuencia de la concepción militante, evangelizadora y colonizadora de la primigenia bioética, copada por los teólogos, de ahí que, como sostiene Callahan, «el cambio más llamativo de las dos décadas pasadas ha sido la secularización de la bioética» (Sádaba, 2004:78).

Las aportaciones del multiculturalismo en la bioética se pueden dividir en cuatro:

- a) Defender los particularismos étnicos en todas las materias de la disciplina, como símbolo de la riqueza cultural humana, con riesgo de ser fagocitada por el cristianismo eurocéntrico. Ha dado lugar al *multiculturalismo como particularismo*.
- b) Dado los dilemas de la biotecnología, que superan el estrecho recinto hospitalario en que surgió la bioética, tratar de superar el fraccionamiento axiológico de la humanidad para crear valores compartidos. Ha dado lugar al *multiculturalismo como universalismo*.
- c) Enarbolar la existencia de una *bioética regional*, con características específicas y locales diferenciadas, pero a la vez con vocación global. Por ello, a medio camino entre el multiculturalismo *como particularismo* y el multiculturalismo *como universalismo* situaríamos las *bioéticas regionales*.
- d) Denunciar los abusos cometidos en las materias de la bioética sobre las minorías étnicas, y convertir de esta forma a la disciplina en una forma de reivindicación narrativa. Ha dado lugar al multiculturalismo *como memoria histórica*.

Analizamos a continuación las cuatro vías en que se manifiesta el multiculturalismo dentro de la disciplina.

4.1. La bioética multicultural como defensa de los particularismos

La llegada de la antropología y el *hecho cultural* a la bioética ha sido tardía, dato que ha sido destacado por algunos autores. En esta línea, por ejemplo, el canadiense Leigh Turner resalta la escasez de científicos sociales en nuestra disciplina previo a 1990, es decir, antes de la entrada en la Globalización, así como el hecho de que la antropología no formara parte de nuestro campo del conocimiento hasta mediados de los años noventa (Turner, 2003a).

Turner señala a Alasdair MacIntyre y a la feminista Carol Gilligan como las excepciones a esta regla general, ya que en su opinión fueron pioneros al incidir

en la función de la cultura y en el papel de la educación, respectivamente, a la hora de moldear la mente humana. El artículo de Renée Fox y Judith Swazey, publicado en 1984, *Medical Morality is Not Bioethics: Medical Ethics in China and the United States* (Fox y Swazey, 1984), donde se comparaba el individualismo atomista estadounidense con el modelo holístico familiar orientado a las obligaciones de los chinos, es para este autor el punto de partida de la bioética comparativa, aunque esta no se consolidase hasta al menos una década después.

No vamos a entrar otra vez en el intrascendente debate de quién fue el primero en establecer comparaciones. Lo relevante para nuestro caso es que durante las dos primeras décadas de existencia de la disciplina, 1970-1990, la *multiculturalidad* estuvo en general ausente. Es la denominada «miopía cultural» de los primeros bioeticistas (Swazey y Fox, 2010), bien alejados del arquetipo ideal, la denominada *Casa de la Diferencia*, es decir, el modelo canadiense (Kirmayer et al., 2008).

El dato más relevante es que la toma de conciencia ante el hecho cultural coincide con la Globalización y con el desarrollo exponencial de la biotecnología de los años noventa. Es aquí donde se solapan los discursos.

¿Qué aporta la visión antropológica a la bioética? Fundamentalmente mostrar y defender la riqueza cultural humana en las materias de la disciplina, al anclar en el respeto y la preservación de la diversidad los objetivos de nuestro campo del conocimiento. Sin embargo, estas metas no agotan todas las posibilidades, ya que el multiculturalismo está asociado también a la protección activa de los colectivos más vulnerables, entroncando este campo del conocimiento con la filosofía política.

Debido a su ingente volumen, no podemos reproducir, siquiera citar, la infinidad de estudios particulares que pueblan el paisaje de las publicaciones. Solo vamos a resaltar que no son únicamente estudios descriptivos, ya que explícita o tácitamente cuestionan la esencia de la bioética estadounidense, esto es, sus principios, encabezados por el principio de autonomía, arquetipo del paradigma anglosajón.

Estimo relevantes cinco líneas argumentativas comunes a estos estudios:

- a) Ahondar en la relevancia del «horizonte de significado» (Carnevale, 2005), expresión que podemos contraponer al positivismo científico que se halla en la base del desarrollo occidental. Se trata de valorar y respetar las *narrativas* (*bioética narrativa*; Mainetti, 2008) sin aplicarles las categorías de verdadero/falso, menos aún las de estupidez/ignorancia, ya que proveen de sentido a muchas comunidades, al margen completamente de su grado de verosimilitud.

- b) Criticar la tendencia occidental a fraccionar los campos del conocimiento, como ocurre con la bioética (Houde, 2011). En otras culturas, las esferas de la economía, la religión, la política, etc., no están separadas en compartimentos estancos, por lo que forman parte de un todo, solo comprensible desde un metarrelato religioso, cultural, étnico, etc. (Mauss, 2009; Bhattacharyya, 2006). Occidente pretende seccionar una serie de materias e introducir las en un nuevo campo, en nuestro caso denominado «bioética», concepción epistemológica que es ajena en otras culturas, como por ejemplo la *umma* musulmana. No se trata de cuestionar este holismo o valorar si es compatible con el progreso científico (separar mito de ciencia; Buxo, 2004), político (el Estado liberal laico), o religioso (la espiritualidad como esfera privada), sino de *comprender* que nuestro paradigma *no es universal* (Bowman, 2004; Abumalham, 2003; May, 2002).
- c) Amortiguar el impacto del principio de autonomía, buscando alternativas como la denominada *autonomía relacional* (Turoldo, 2010a). Determinadas aportaciones de la bioética, como el consentimiento informado, se están mimetizando por considerarse un logro imprescindible en las relaciones biosanitarias. Ahora bien, se cuestiona el sustrato último, esto es, el individualismo inherente (Azétsop y Renic, 2010).

El principio de autonomía, dentro del paradigma del principialismo (Gordon, 2011), es el mantra más repetido en la bioética, de ahí que no sea difícil desarrollar cierta alergia aun cuando se sea occidental (O'Neill, 2002; Gert et al., 1997). Sin embargo, es preciso citarlo brevemente para poder comprender su carácter etnocéntrico.

La «autonomía» de la bioética se considera desde el multiculturalismo un eufemismo para promocionar el atomismo individual, lo que es incompatible con la relevancia del *orden social*, la *piedad filial* o la *compasión* (Charlesworth, 1993; Roy, 2011). La autonomía sustenta la base de un modelo neoliberal donde el paciente se convierte en un cliente, y este opera en el mercado biosanitario como consumidor, es decir, presuponiendo que conoce toda la información disponible y tomará su decisión de la forma más racional posible. La autonomía se expresa en la caricatura del varón blanco burgués, comerciante, capitalista, que toma las decisiones con arreglo al criterio de un *buen padre de familia*, expresión que por ejemplo se reproduce como canon de racionalidad en numerosos artículos en el Código Civil español. El arquetipo del cliente/paciente es el *comerciante*. Y este es el modelo que se rechaza fuera de nuestro *contexto*.

Allende nuestras fronteras se emplea la expresión «autonomía relacional», expresión que trata de asumir algunos logros, como el consentimiento in-

formado, a la vez que rechaza lo esencial, el individuo frente al grupo. Esta concepción comunitarista defendería una *ética de las obligaciones* frente a los *derechos humanos* (Barth y Jotkowitz, 2009; Glick y Jotkowitz, 2009; Fan, 1999). La adjetivación «relacional» está presente en cosmovisiones (confucionismo, Fan, 1999; Broddy, 2009; islam, hinduismo, etc.), donde no se concibe al individuo aislado del entorno familiar, social, étnico y religioso (Moazam, 2006). Podremos debatir qué paradigma es *mejor*, el occidental o el de los *extraños*, pero la discusión ya implica aceptar su *no universalidad*.

Sin duda, en Occidente este modelo dista también de ser homogéneo. En realidad es más propio del protestantismo, hasta el punto de que la bioética *protestante* versus *católicos&ortodoxos* reproduce el enfrentamiento *Occidente* versus *Resto del Mundo*. Si estableciéramos una gradación tomando como referencia al principio de autonomía, los protestantes encabezarían el ranking; le seguirían los católicos y ortodoxos (que frente a los protestantes abogan por el principio de beneficencia, más paternalista, pero a la vez rehúyen los modelos no occidentales, por colectivistas, con connotaciones incluso *comunistas*); y después se irían situando el resto de las culturas, civilizaciones, etc. La famosa, aunque discutida, obra de Weber, *El capitalismo y el espíritu del protestantismo* (1997), reproduce gran parte de los tópicos que anidan en nuestras mentes, al margen de la dificultad inherente a las grandes generalizaciones (Tamayo, 2003).

Por último, para los ateos/laicistas simplemente no es concebible competir con las religiones en baremo alguno. La autonomía es la libertad individual, y esta solo es concebible de forma genuina dentro de corrientes materialistas.

- d) Abogar por la militancia política. Se considera que la descripción de las singularidades étnicas solo es un primer paso para *empoderar* a los grupos sociales más vulnerables mediante las técnicas de discriminación positiva (Leom, 2009). Como muestras significativas podríamos señalar los esfuerzos por asegurar la asistencia sanitaria a las poblaciones indígenas, para que sean atendidas en sus lenguas respectivas, lo que puede ser especialmente relevante en momentos singulares como un parto (Monroy, 2012); enseñar al personal sanitario a respetar las cosmovisiones de los pueblos y valores como el *comunitarismo*, evitando choques culturales mediante el desarrollo de la empatía (Crigger et al., 2001); crear estudios específicos como la licenciatura de Salud Intercultural de la UIEM, para que se asuma la atención sanitaria de los pueblos indígenas en México (Monroy, 2012); propuestas preventivas específicas para el África subsahariana (Clark, 2001); o promover la igualdad, el respeto sustancial, el desarrollo y la justicia (Loewy, 2005;

Stone, 2005). En esencia, son concepciones militantes del multiculturalismo, que tratan no solo de realzar el valor de la diversidad sino de integrar al *diferente* mediante políticas activas y no meramente retóricas.

- e) Mostrar características *esencialistas* señalando la existencia de un *ethos asiático* (Sakamoto, 1999), prácticamente análogo al *africano* (Metz, 2007; 2010), que se opondría al predominante en Occidente. Este *ethos*, al parecer común en otros continentes, se basaría en una interpretación armónica y holista de las relaciones entre los seres humanos y el resto de los seres vivos. Básicamente es lo que en Occidente denominamos panteísmo, una forma de espiritualidad que reverencia la naturaleza y no establece hiatos entre nosotros y el resto de la materia, tanto viva como inerte (Castro, 2008).

Los paradigmas occidentales que más se acercarían a esta forma de multiculturalismo serían el *pensamiento posmoderno*, al que hemos citado en relación con el feminismo, y el *pragmatismo estadounidense*. El elemento que comparten ambas corrientes es el rechazo a valores morales absolutos, algo más acentuado en la primera que en la segunda.

El pragmatismo (James, Dewey) es quizá la única corriente de pensamiento estadounidense genuina, e influyó también en el nacimiento de la bioética a través de Potter (Henk, 2012). Diversos autores destacan que es un paradigma adecuado para enfrentarse al pluralismo cultural (Glenn, 2003; Vaught, 2003), ya que se sitúa en un punto intermedio entre el principialismo y el casuismo. Es decir, trata de evitar el etnocentrismo clásico atribuido a la obra de Beauchamp y Childress (Turner, 2003b), pero a la vez busca generalizar las reglas, el principal hándicap del casuismo.

Más allá de las virtudes que el personal sanitario atribuye al pragmatismo (Fins et al., 1997), hemos de resaltar que este paradigma es equiparable a la socialdemocracia europea, y se pueden observar paralelismos con la ética dialógica de Habermas, lo que a su vez enlaza lejanamente con el carácter marxista del pensamiento posmoderno.

Los principales problemas que plantea el multiculturalismo que acabamos de examinar son los siguientes:

- 1) El peligro del *bongoísmo*. El conocido antropólogo Marvin Harris, artífice del materialismo cultural, de naturaleza marxista, sostiene que las culturas están férreamente determinadas por el entorno cultural en el que viven. Así, el Estado solo puede surgir en las orillas de grandes ríos; la escritura solo puede aparecer en sociedades sedentarias; esto solo es posible donde haya agricultura; y para ello es necesaria la coexistencia con animales domésticos que provean de

proteínas. Las instituciones culturales (monarquía, religión, familia, escritura) son funciones del modelo económico de las culturas, y estos modelos no se pueden elegir, sino que vienen condicionados por un entorno ecológico que viene impuesto desde fuera. Marvin Harris busca leyes generales que expliquen la diversidad cultural humana.

Harris cuestionaba el cientificismo de los paradigmas antropológicos *idealistas*, como el historicismo y el particularismo histórico de Boas (Harris, 2003:235), que se obsesionan en la descripción de los particularismos sin buscar conexiones explicativas de carácter general.

Pues bien, esta crítica de Harris se puede sintetizar en el problema del *bongoísmo* (Lewellen, 1994, en Harris, 2003:235): cuando un antropólogo formula una regla general, «las ciudades-Estado se forman junto a grandes ríos», por ejemplo, siempre aparece alguien que sostiene que «la tribu del *bongo bongo* no lo hace así». En esencia, con la expresión *bongoísmo* se satiriza a quienes se empeñan en destacar las características culturales de los pueblos como algo único, individual e irrepetible y, por tanto, inexplicable.

El *bongoísmo* es la defensa de los particularismos, lo que conecta con el romanticismo (Herder) (Harris, 2003:235), y con los movimientos antiilustrados, por lo que es contrario al espíritu científico. Una bioética centrada en describir cómo sienten, padecen, viven o mueren los miembros de la tribu del *bongo bongo*, sin buscar analogías, explicaciones, etc., produciría como efecto colateral la ausencia de una bioética con aspiraciones universales.

Pues bien, una de las líneas más fecundas y productivas en nuestra disciplina es precisamente esta, la que describe los particularismos evitando las generalizaciones. El axioma fundamental es un enunciado del tipo «el paciente equis de la etnia/religión/cultura no coincidente con el personal sanitario presenta las siguientes singularidades...». Con esta formulación se da paso en muchas ocasiones a argumentar por qué no caben reglas generales.

Podemos encontrar comparaciones de lo más variopintas: los navajos y su creencia de que el médico puede alterar la realidad con su lenguaje, lo que incide en la forma en que se le deben comunicar las malas noticias a este colectivo (Carrese y Rhodes, 2000); los habitantes de las grandes urbes, que escapan a las categorías políticas tradicionales, de ahí que sea necesaria una bioética urbana para su estudio (Blustein y Fleischman, 2004); la narrativa del sufrimiento en la pediatría infantil (Carnevale, 2005); la información ante el final de la vida desde una atalaya multicultural (Candib, 2002); el consentimiento informado en Botswana (Shaibu, 2007); la eutanasia en Israel (Jotkowitz, 2009); la ética de la responsabilidad en las diferentes culturas (Turolfo, 2010b); la enfermería ante el hecho cultural (Sharol et al., 2004); las diferentes concepciones

de lo que es vivir y morir con dignidad (Parhizgar et al., 2008); la valoración de la circuncisión desde perspectivas plurales (Dekkers, 2009); etcétera.

La tesis implícita en la mayoría de estos estudios es rebatir cualquier intento de lograr reglas generales, mostrando cómo las existentes no son aplicables al colectivo estudiado. La presentación de casos, uno tras otro, desde las múltiples temáticas de la bioética, constituye sin duda una materia interesante para comprender la rica diversidad humana, pero bajo este prisma no se aspira a buscar consensos ni reglas generales, sino más bien a justificar que esto es una empresa imposible o ilegítima.

2) Bioética multicultural como proyección (Said, 2003). El multiculturalismo desde la perspectiva occidental funciona a veces como una forma de idealización y/o proyección de nuestras propias expectativas frustradas. Así, pretendemos describir infinidad de culturas, etnias, civilizaciones y religiones mediante dos o tres trazos gruesos con objeto de aprehenderlas, encubriendo de esta forma nuestro más burdo desconocimiento.

Son los propios bioeticistas los que alertan de este reduccionismo. Así, el chino Nie Jing-Bao y el estadounidense Alastair Campbell sostienen que atribuir a los asiáticos las características del comunitarismo, del colectivismo o la entronización del entorno familiar a la hora de tomar decisiones, frente al liberalismo del oeste y su énfasis en los derechos individuales y la libertad, es una simplificación injustificada (Nie y Campbell, 2007), un estereotipo que no tiene en cuenta la pluralidad existente en Asia, donde cohabitan los confucianos, los budistas, los hindúes, los islámicos, los cristianos, los taoístas o las culturas nativas más minoritarias (Qiu Ren-Zong, en Campbell, 2008). La complejidad desborda cualquier realidad y reducir comunidades tan amplias y antiguas a tres o cuatro rasgos descriptivos es una forma de caricatura.

De hecho, esta línea argumentativa es la que lleva a sostener a algunos autores que lo que está emergiendo en nuestra disciplina es un genuino multiculturalismo en la bioética asiática, que no debe confundirse con una guerra cultural entre este y oeste o entre diferentes tradiciones culturales en el este. Afirman que su multiculturalismo es una forma de *neosincretismo*, alejado de posiciones esencialistas, que enriquecerá la disciplina a escala mundial (Campbell, 2008). Se trataría básicamente de reinterpretar los famosos principios adaptándolos al alma asiática (Cheng, 2008) o incluso crear ex novo una nueva bioética que tenga en cuenta las tradiciones culturales asiáticas (Gracia y Gracia, 1993), pero sin caer en esencialismos.

Desde filas continentales europeas, Sloterdijk describe con maestría los mecanismos psicoanalíticos de proyección con que los occidentales buscan hallar en Oriente el paraíso espiritual/trascendente/ecopacifista *perdido*, en esen-

cia, una reedición del mito de buen salvaje que ha sucumbido ante la industrialización y la biotecnología. Se apoya en los diversos estudios que señalan el carácter también agresivo y militar de las culturas orientales, que se manifiesta en el zen, el karma-yoga, el Bhagavad-Gitā, el lamanismo tibetano, el budismo, etcétera. A través de numerosos ejemplos relata la incredulidad con que se observan desde Occidente estos relatos y textos:

Los ajustes de cuenta más severos respecto a estos fenómenos tan impresionantes proceden del testimonio de los idealistas desengañados, quienes criticando con excesiva dureza las formas de la religión occidental, especialmente el judaísmo y el cristianismo, habían terminado por abrazar una imagen de Oriente exenta de toda crítica. De vez en cuando experimentan un despertar que no equivale en absoluto a una iluminación (Sloterdijk, 2004).

En definitiva, aun siendo un terreno imprescindible el de las comparaciones multiculturales en bioética, es obvio que presenta también carencias y mecanismos psicológicos de fabulación y simplificación. Así, la proyección occidental del mito del buen salvaje y el paraíso perdido por la industria biotecnológica encuentra su homólogo en la defensa a ultranza de la particularidad étnica inexplicable, inaprehensible e inconmensurable. Entre uno y otro extremo reside un territorio no precisamente yermo en el que hay que profundizar en aras de lo que vamos a abordar a continuación.

4.2. La bioética multicultural como universalismo

El segundo submodelo comprende la bioética multicultural como proceso de búsqueda de valores comunes transculturales.

Se parte de la distinción de dos grupos entre los bioeticistas: quienes destacan la importancia de la historicidad, el relativismo, el contexto cultural, las narrativas locales y la inconmensurabilidad del vocabulario en lo referente a los valores morales, como Stanley Fish, Weber, Stanley Hauerwas, H. Tristram Engelhardt, Alasdair MacIntyre, Peter Berger, Richard Shweder, etc., entre otros, cuyo modelo es el particularismo que acabamos de examinar; y quienes se centran en la creencia de que existe una *moral común* a los seres humanos, como Stephen Toulmin, Charles Taylor, Danner Clouser, Martha Nussbaum, Beauchamp y Childress (1999), Jonsen, Bernard Gert, Charles Culver y Sissela Bok, etc., entre otros, axioma básico a la hora de crear valores compartidos transculturales (Turner, 1998).

Pues bien, este paradigma parcialmente predisuesto a crear principios universales para todos los seres humanos se encontró de pronto frente a la biotecnología y, sobre todo, la posibilidad de que se intervenga en el genoma de los seres vivos, lo que ha provocado cierta alarma internacional. Esta incertidumbre explica que las temáticas de nuestra disciplina nada tengan ya que ver con las que en su momento preocuparon a Jahr, a Potter o a Hellegers, sino con problemas para los que el marco del Estado nación resulta insuficiente. No es casual que las declaraciones internacionales en bioética hayan partido precisamente de la cuestión genómica y no de las cuestiones del aborto, la eutanasia o la atención clínica. El Comité Internacional de Bioética creado por Mayor Zaragoza en 1993 respondió fundamentalmente a esta preocupación transcultural, la genética, lo que se muestra en el contenido de sus documentos más tempranos, la *Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos*, de 11 de noviembre de 1997, y la *Declaración Internacional sobre los Datos Genéticos Humanos*, de 16 de octubre de 2003. Estos dos textos precedieron a la *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos*, de 19 de octubre de 2005, donde se abordan cuestiones no vinculadas solo a la genética sino también a la biomedicina, lo que no evita que también este texto se haya elaborado con la mente puesta en «afrontar los desafíos éticos que plantean las ciencias relacionadas con la salud y la vida» (Monroy, 2012), es decir, frente a escenarios globales y no locales. Parafraseando a uno de los fundadores, Dag Hammarskjöld, no se trata de «alcanzar el cielo sino de evitar el infierno» (Andorno, 2007).

Por otro lado, las declaraciones regionales, como la asiática, también van en esta misma línea generalista (Eubios, 2002), de ahí que incluso se prefiera la expresión «bioética en Asia» a la considerada provinciana, «bioética asiática» (Hongladarom, 2008; Akabaya et al., 2008).

En lo que queremos incidir es en que el universalismo multicultural ha sido *forzado* por la genética, y esta materia es la que ha terminado empujando la biomedicina hacia el universalismo. Probablemente sin esta cuestión la bioética multicultural nunca hubiese rebasado el terreno de la descripción de los particularismos. Es la biotecnología más avanzada la que está *arrastrándonos* a buscar valores transculturales.

De hecho, hay un detalle significativo que se suele pasar por alto. Cuando la revista *Time* se hace eco del neologismo creado por Potter en su número de abril de 1971, no lo hace por el sentido que le otorga el pastor protestante, sino por la cuestión genética. En su portada aparece *Supermán*, con la sutil intención de ilustrarnos sobre las implicaciones de la modificación genética. Esta portada es la que posiblemente leyera Hellegers, y por eso colocó

el neologismo en el Centro Kennedy. Aunque ni Potter ni los jesuitas iban por ese camino en ese momento, como ya hemos estudiado, son los interrogantes de la genética los que sirvieron de puente, *Time* mediante, entre Potter y Hellegers. Es más, en 1974, la propia Biblioteca del Congreso de Estados Unidos incorpora el neologismo con la expresión «ingeniería genética y bioética», lo que refuerza las expectativas de la incipiente disciplina (Reich, 1994). Por ello, cuando esta temática, la genética, reaparezca con fuerza en el contexto de la Globalización de los años noventa, se formulan interrogantes que trascienden el marco hospitalario y que desde luego están bien alejados de los problemas de la reproducción que tenían en mente los padres fundadores.

En este contexto, el multiculturalismo en bioética se ha visto obligado a buscar acuerdos que trasciendan las fronteras para materias insospechadas e inesperadas dos décadas antes. La toma de conciencia de que las prohibiciones a escala nacional son insuficientes es lo que compele a buscar estos consensos, pero esto conlleva que surjan otro tipo de problemas, como cuál es el canon adecuado, cómo crear instrumentos no simbólicos sino efectivos y si emplear como criterio de referencia la Declaración Universal de los Derechos Humanos o buscar otro documento menos posicionado culturalmente.

La gran paradoja de esta forma de multiculturalismo es que pretende justo lo contrario que el anterior: superar los particularismos creando valores universales. El multiculturalismo lo único que añade aquí, a diferencia de por ejemplo después de la Segunda Guerra Mundial, es la idea de que no sea Occidente quien imponga el canon de licitud. El problema es que al elegir precisamente la bioética como disciplina, *que ya estaba ahí*, para acoger estas nuevas preocupaciones, la inercia nos ha hecho mirar otra vez hacia el eurocentrismo cristiano liberal/occidental, lo que obviamente despierta recelos y resentimientos.

En esencia, esta búsqueda de instrumentos multiculturales para las consecuencias de la biotecnología ha planteado las siguientes cuestiones:

a) La necesidad de unificar criterios. La paradoja de la bioética es que puede acabar unificando el planeta, biotecnología mediante, como ninguna otra disciplina lo ha logrado, debido a cuestiones intrigantes como si se debe clonar o no a los seres humanos, o si es lícito crear nuevas formas de vida o modificar las existentes, incluida nuestra especie. Estas dos simples preguntas revolotean sobre nuestras cabezas desde los años noventa, y su respuesta no puede ser nunca local, ya que lo que se permita en un contexto cultural repercutirá en el resto de la humanidad.

Si de la bioclínica hemos pasado a la biotecnología, se podría afirmar que esta a su vez ha modificado la forma en que se concibe la bioética en los hospitales. De esta forma, la conciencia de que la genética nos concierne a todos ha alimentado un esfuerzo global por unificar criterios en las cuestiones locales, incluidas las sanitarias más básicas. Así, el que sería el principio inspirador de la Declaración de Bioética de la Unesco ya citada, *piensa globalmente, actúa localmente* (Have, 2006), se enmarca en una reciente línea de actuación que trata de adaptar las reglas de la bioética a contextos socioeconómicos y culturales concretos (Engelhardt, 2007). Como fruto de esta conciencia universalista podríamos citar, de entre una infinidad de ejemplos, la creación de protocolos de actuación en Nigeria (Porteri y Fadari, 2010), el país africano con más población y por ende representatividad de la situación en África; los *workshop* en Uganda, para formar al personal sanitario local (Griggins et al., 2011); la laboriosa tarea de romper los tabúes sobre el sida en Tanzania (Hellsten, 2005); interpretar el Corán para que el personal sanitario musulmán tome conciencia del valor de la pluralidad (Zahedi y Larijani, 2009); la modificación de los planes de estudio en Canadá con objeto de preparar a los psiquiatras ante el hecho cultural (Kirmayer et al., 2008), etc. Todos estos trabajos constituyen una escueta muestra de la internacionalización de la bioética y de los esfuerzos por lograr consensos respetuosos con la realidad local, lo que requiere formación que se retroalimente de forma bidireccional, evitando de esta forma el denominado «provincianismo moral» (Baker, 2001).

b) ¿Cuál es el canon de universalidad? Por inercia se ha empleado como *baremo de medida* la Declaración Universal de los Derechos Humanos, lo que ha reabierto heridas no cicatrizadas en las culturas no occidentales. Los motivos son obvios.

La referida Declaración fue un logro histórico en su momento y, sin duda, más allá de su carácter simbólico, ha servido como punto de referencia para las constituciones y declaraciones regionales. Ahora bien, es un documento que responde a la cosmovisión occidental *liberal*. El derecho de huelga ni siquiera aparece; el derecho a la propiedad privada se recoge como un derecho humano, algo que es desconocido en no pocas culturas y que ha planteado problemas en cuestiones como el carácter sagrado de la tierra, los montes o los recursos naturales en numerosos pueblos (Cassese, 1991). Sin duda supone un avance cualitativo, pero no podemos considerar que sea universal y mucho menos neutral.

Pues bien, en bioética se enfrentan dos formas de universalismo en nada conciliables: *a)* el universalismo consistente en exportar el núcleo de los valores de una determinada civilización, en este caso la occidental; *b)* El universalismo

consistente en consensuar acuerdos mínimos entre los representantes de diversas culturas y civilizaciones. Sería el principio de *capacidad de comprensión cultural* (Thomasma, 2001).

La primera forma de universalizar valores genera tensiones por los recuerdos de época coloniales pasadas y, sin embargo, es el modelo empleado por la Declaración Universal de Bioética, que sustancialmente repite el esquema de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (Langlois, 2008): crear un denominador común para el planeta a partir de la cosmovisión de los occidentales, pioneros en ciencia, tecnología y con una nada desdeñable capacidad económica para imponer las reglas de juego. Nuestros Estados no son neutrales y velan por sus intereses, de ahí que por ejemplo se impusiera que el principio de responsabilidad no apareciera en la Declaración Universal de Bioética para evitar que se frenara el comercio, el progreso, etc. (Andorno, 2007).

La segunda forma de universalismo, la consensual, es utópica, pues olvida que en temáticas esenciales los desacuerdos son estructurales, esto es, que hay cosmovisiones con axiomas incompatibles entre sí. Vivimos en el mismo planeta y los efectos de la biotecnología los padeceremos sin distinción de clase, etnia o raza, pero las reglas básicas de convivencia son en no pocas ocasiones diametralmente opuestas. No se trata de comprobar cuál es la cosmovisión mayoritaria, sino simplemente de tomar conciencia de que determinados paradigmas de pensamiento son incompatibles entre sí. Bastaría releer la Declaración Universal de los Derechos Humanos en el islam para hacerse cabal idea de la magnitud de las diferencias.

Por ello, dentro del campo de la bioética, podemos constatar cómo se cuestionan los derechos humanos por considerarlos deudores en última instancia del modelo capitalista de producción:

Paralelamente a la revisión académica de estas situaciones de colonialidad, surgen en nuestra región vigorosos movimientos sociales emancipatorios, en especial de indígenas y campesinos, históricamente portadores de reivindicaciones que ponen en cuestión estructuras de poder y explotación, e introducen en sus reclamos cosmovisiones que cuestionan con fuerza nociones tradicionales como la de desarrollo. [...] La noción de vida buena —*sumak kawsay*, *ñande reko*, o *suma qamaña*— vinculada a la vida en armonía con la naturaleza, instalada a su vez como sujeto de derechos en nuevas Constituciones latinoamericanas, [...] La noción misma de derechos humanos, cara a la bioética LAC, es puesta en tensión por críticas que provienen de los movimientos sociales y que comienzan a verlos como instrumentos imperiales, aunque sin dejarlos de lado como potente herramienta reivindicativa (Justo, 2012).

La noción de «vida buena» es una forma sutil y eufemística de expresar desprecio por la alocada carrera occidental por la acumulación, la explotación y el progreso. «Vida buena» implica vivir con menos, lo que repercute en todas las esferas de la vida. Podrá ser rechazable desde otras ópticas, pero es la posición de numerosas culturas. La idea de que la *Naturaleza* es titular de derechos, como ocurre en algunas constituciones iberoamericanas, concibe los derechos humanos de forma diametralmente opuesta a como actualmente están formulados en Europa. Por eso es casi imposible el consenso y, por ende, el universalismo axiológico.

Esto nos introduce en la tercera cuestión.

c) El multiculturalismo como complicidad con las violaciones de derechos humanos. El punto de partida en este paradigma es que es el propio multiculturalismo el que resulta ofensivo, ya que bajo la defensa de la pluralidad se legitiman las violaciones de derechos humanos al crearse *guetos axiológicos*. Si cada cultura/civilización/religión posee un derecho innato a que su población de referencia viva de acuerdo con normas culturalmente determinadas, ¿qué hacer cuando estas son *inasumibles* en otros contextos? El multiculturalismo sería una forma de *cerca* que perpetúa el estatus de determinados colectivos examinados de forma transversal, como el de las mujeres, los homosexuales, los ateos, las minorías dentro de las mayorías o los individuos dentro de las minorías. La cultura se convierte en un *zoo* desde el que contemplar el pasado o el pluralismo y el multiculturalismo es un eufemismo para impedir que nadie rompa el cerrojo desde fuera («Hemos llegado a tener una mente tan abierta que se nos ha salido el cerebro»; Rorty, 1996) (Cortina, 1995). La cuestión excede nuestra materia, pero bastaría recordar la multitud de satrapías y cleptocracias que hallan acomodo bajo un supuesto respeto a las esencias de sus respectivos pueblos.

En este caso, la crítica parte desde la propia bioética enarbolándose el principio de autonomía como base para igualar el estatus entre las personas y/o liberarlas del entorno en el que viven. Las denuncias sobre el patriarcado confuciano (Turolfo, 2010a), hindú, musulmán, etc. (Fagan, 2004), son completamente equiparables a las formuladas en el catolicismo latino. Se podrán establecer gradaciones y matices, pero lo único compartido *universalmente* en estos casos es la opresión culturalmente formulada.

El canon de *eticidad* empleado en muchos de estos análisis/alegatos/denuncias no es qué papel desempeña el individuo a la hora de tomar decisiones, ya que normalmente es el varón quien detenta el poder. El verdadero canon de demarcación es si la mujer puede tomar decisiones en las materias de la bioética

sin que le suponga una sanción expresa o tácita por parte del entorno en el que vive. Esta es la verdadera frontera entre las ideologías, las religiones y las culturas. Los principios de justicia, no maleficencia, solidaridad, etc., son universales pero porque son ambiguos, cada uno entiende lo que quiere. Con el principio de autonomía no ocurre esto. Recibe más críticas pero porque resulta molesto, ya que es el único que realmente puede cuestionar el *statu quo*, esto es, los poderes formales y fácticos dentro de una cultura.

En esta ocasión no estamos ante una manifestación del etnocentrismo inherente a la *Enciclopedia de Bioética* de Reich, que rechazaba el pluralismo humano, sino ante una advertencia de que la bioética multicultural no debe servir para encubrir la violación de derechos humanos. Quizá la obra más significativa sea la de Ruth Macklin, *Against Relativism: Cultural Diversity and the Search for Ethical Universals in Medicine* (1999), de donde parten diversos artículos en la misma línea, defendiéndose incluso la *intolerancia* como valor, no en el sentido de imperialismo cultural, sino en el de «comunidad moral» (Catterwood, 2000).

En definitiva, la *cuestión biotecnológica* nos compele y en general hay común acuerdo en reconocer que es preciso encontrar valores transculturales. La cuestión es cómo conciliar la pluralidad cultural humana con una homogeneización axiológica que se nos presenta como imperiosa e ineludible a corto plazo.

4.3. La bioética multicultural como regionalismo

Analizaremos a continuación la tercera perspectiva, la que concibe el multiculturalismo como *regionalismo*, es decir, a medio camino entre el localismo y el universalismo. De hecho, emplearemos la *bioética latinoamericana* como arquetipo de este regionalismo, y analizando para ello tres modalidades: la *bioética continental-marxista*, la *científica* y la *laicista*.

4.3.1. Bioética latinoamericana como bioética continental-marxista

En el ámbito latinoamericano se constituyó en 2003 la *Redbioética*. Resulta difícil sintetizar sus líneas generales, dada la multitud de autores que la componen. En esencia, rechazan o tratan de crear discursos alternativos a la Globalización, al neoliberalismo, al capitalismo y a la bioética tradicional que entroniza el individualismo y atiende a las preocupaciones propias de los países industrializados.

Como reverso a este modelo abogan por una *bioética social* cuyos ejes serían:

[...] [una] ética holística *fundada sobre la justicia social y la equidad*, que engloba el derecho a la salud, el acceso a los cuidados y a los tratamientos médicos de calidad, los derechos económicos y sociales, como la eliminación de la pobreza y de la exclusión, el derecho a una vida digna y el derecho a la diversidad y a la pluralidad en tanto que especificidades inherentes a nuestro mundo (Saada, 2008a).

Estimo que sus dos publicaciones más significativas son el *Diccionario latinoamericano de Bioética* y la *Revista Redbioética/Unesco*. La declaración de intenciones de la revista es la siguiente:

La *Revista Redbioética/Unesco* es una publicación bianual que aspira a constituirse en un espacio de debate en el ámbito de la bioética de Latinoamérica y el Caribe, a partir de la difusión de perspectivas regionales y del tratamiento de sus problemas significativos, considerados también en el contexto de la globalización y de la bioética mundial, así como el conflicto cultural entre los planteos reduccionistas y economicistas y otras miradas integrales históricamente vigentes en el área, tales como las de los pueblos originarios (*Revista Redbioética*, 2013).

Pues bien, nos vamos a centrar en el *Diccionario*, pues su extensión y densidad superan una mera publicación para constituirse en un punto de referencia para todo el continente.

Aunque aparentemente es una bioética multicultural, el eje de su discurso no reside en las características étnico/históricas *esencialistas* de Iberoamérica, sino en sus elementos materiales, esto es, en las relaciones de producción, la existencia de clases sociales y las profundas desigualdades que configuran tan vasto territorio. Son circunstancias producidas por la historia y por tanto *históricas*, pero en un sentido muy diferente al que emplean este término los miembros de la bioética mediterránea que examinamos anteriormente.

Desde esta perspectiva, la bioética no es una esfera aislada, neutral y aséptica, como defiende la bioética iberoamericana de Lolás que estudiaremos a continuación, sino uno de los frentes de una confrontación aún más amplia, la que atañe a las relaciones de poder y de dominio. Por todo ello, resulta más que comprensible que la presentación del *Diccionario* comience con acusaciones veladas de colonialismo o de *asimilación*:

Algunos grupos más conservadores de estudiosos de la bioética en la región siguen pensando e interpretando nuestros conflictos con mentalidad ajena —generalmente anglosajona o española— y mirando tales conflictos en todas sus producciones académicas, reuniones científicas y publicaciones, con esos mismos ojos —muchas veces capaces pero acostumbrados a otros problemas y culturas—. Mientras tanto, el reto de los miembros de la Redbioética es pensar los problemas bioéticos constatados en su región con su propia mentalidad, mirar estos problemas también con sus mismos ojos, acostumbrados a las tremendas contradicciones y disparidades sociales constatadas de diferentes maneras en nuestros países (Garrafa, 2008).

Esta sensación de agravio es la que lleva al *Diccionario* a ampliar la temática con respecto a la bioética estadounidense:

La superación de una visión estrecha y obsoleta que no tiene en cuenta los aspectos sociales —la salud, la producción y acceso a los medicamentos, los servicios médicos y sociales, la alimentación, el agua y la pobreza, las discriminaciones y las violaciones de los Derechos Humanos— tiene en este libro un ejemplo destacable y digno de elogio (Gross, 2006).

Pues bien, sin perder de vista la enorme dispersión de sus temáticas, podemos hallar tres líneas conductoras en una obra en la que, es preciso no olvidarlo, han intervenido 184 autores de 16 países diferentes de América Latina y el Caribe. Son las siguientes:

a) *Carácter contraenciclopédico*. En primer lugar, debemos destacar que el *Diccionario* es fundamentalmente una *contraenciclopedia*, esto es, una obra escrita frente, aunque sea implícitamente, a su homóloga del norte, la *Enciclopedia de la Bioética* de W. Reich, así como contra todo lo que la bioética anglosajona simboliza.

Esto explica que el *Diccionario* comience regalándole el terreno a los estadounidenses, al concederles el mérito de la inauguración de la disciplina, «La bioética, que surgió inicialmente en Estados Unidos en los años setenta y posteriormente se extendió a los países europeos en los ochenta, ha conocido, desde los años noventa hasta la actualidad, un desarrollo que incluye a una gran parte de los países del mundo» (Saada, 2008a). Esta concesión inicial es la que permite situar el eje del discurso no en la fundación mítica de la disciplina, sino en los problemas reales que aquejan a Iberoamérica.

Pues bien, si comparamos ambas *biblias*, la palabra *autonomía*, santo grial de la bioética anglosajona, aparece en el *Diccionario* de una forma completa-

mente desproporcionada, en una de cada dos páginas, un tercio más que en su homóloga anglosajona, en la que aparece en una de cada tres. Pero la diferencia reside en que la perspectiva es crítica. Para los autores del *Diccionario* el principio de autonomía representa los valores del liberalismo capitalista que, al ser trasplantados a una biota donde las desigualdades sociales y económicas son estructurales, no ha hecho sino ahondar en las injusticias. Esto explica que la palabra *pobreza* aparezca más veces en el *Diccionario latinoamericano* (2,66 por página) que la palabra *autonomy* en la *Enciclopedia* estadounidense, completando el campo semántico junto con otros términos como *desigualdad* (45 veces) o *injusticia* (56 veces). En el capítulo tres, con el título de «Crítica Latinoamericana», figuran amplios apartados bajo los rótulos de «Hambre y desnutrición» y «Pobreza y necesidad», que a su vez contienen varios estudios autónomos sobre estas temáticas (Gross, 2006). En esencia, estos datos condensan la principal preocupación de una bioética *regional* frente a la biomedicina que se practica en los países más industrializados.

Si continuamos la comparación y nos centramos en cómo se trata en una y otra obra la cuestión del *pluralismo cultural*, podemos observar que en la *Enciclopedia de Bioética* estadounidense la palabra *multiculturalism* aparece tres veces, es decir, una casi cada dos tomos. De hecho, y como si fuese un lapsus freudiano, la palabra *multicultural* aparece justo a continuación de la expresión «marginal practitioners», y además referida a preocupaciones *de futuro* (Darr, 2003:1141). Y la única vez en que aparece el multiculturalismo como temática expresa es en un párrafo que no puede ser más condescendiente con la *diferencia*:

MULTICULTURALISMO. La eficacia en una sociedad multicultural requiere que los valores de la Dirección que gestiona los servicios de salud se comuniquen claramente a los pacientes, con objeto de evitar que dichos valores se estiren en múltiples direcciones debido a requerimientos contradictorios. La Dirección se amoldará a los pacientes afectados cuando sea posible, pero sin contravenir los principios del Centro de Salud (Darr, 2003:1141).

Por ello, resulta comprensible que en la propia *Enciclopedia* se parta de la tesis de que la posición dominante en la filosofía anglosajona es el rechazo del relativismo multicultural (Koenig y Marshall, 2003:222). Aunque es cierto que en vez de la expresión *multiculturalism* se emplea en ocasiones otras como *cross-cultural* o *relativism*; que el vínculo entre bioética y mundo angloamericano lo imputan a sus avances en biomedicina y la forma en que los exportan (Lidz y Parsons, 1995:595); y que en algún párrafo se felicitan porque sus bioeticis-

tas *han comenzado a viajar* (Jonsen y Jameton, 1995:595), la perspectiva de conjunto de la obra estadounidense es la de una oda al narcisismo anglosajón. La culminación de este onanismo intelectual es que en 2003, con un buen trecho de historia ya desarrollado, el editor de la *Enciclopedia de Bioética* espera que la obra sea comprendida y apreciada «por todos los ciudadanos de una democracia liberal» (Post, 2003).

Pues bien, el guante ha sido recogido por, entre otros, el *Diccionario latinoamericano* que comentamos, hasta el punto de que uno de los ejes sobre los que pivota es el pluralismo cultural y el mundo indígena. Los epígrafes de sus temáticas son suficientemente ilustrativos acerca del valor del multiculturalismo: «Aboriginalidad y nación» (Briones, 2008); «Comunidades campesinas» (Orozco, 2008); «Etnias y lenguajes» (Rubinelli, 2008); «Tradición oral indígena» (Flores, 2008); «Literatura de la negritud y el esclavismo» (Picotti, 2008); «Diversidad cultural y biopolíticas» (Pérez, 2008), etc. Son materias que tratan de reivindicar con orgullo, aun sin caer en el esencialismo o el folclorismo, la existencia de un mundo diferente al de los guetos de las grandes urbes estadounidenses que nutrieron el imaginario de los primeros bioeticistas angloamericanos.

Por último, si contrastamos los contenidos de una y otra obra, observamos que el contexto de la Guerra Fría y la promoción por parte de Estados Unidos de las dictaduras que asolaron Latinoamérica están constantemente presentes en el *Diccionario*. Así, artículos como «Desaparición forzada de personas» (Tealdi, 2008), «Crímenes de lesa humanidad» (Tealdi, 2008), «Terrorismo de Estado» (Tealdi, 2008), etc., solo son explicables en una obra de estas características desde una perspectiva de denuncia militante.

Es significativo que se ceda espacio para que participen en la obra los «Familiares de desaparecidos y detenidos por razones políticas». Estas voces se hallan dentro del apartado dedicado al «Derecho a la vida. Aspectos sociales y comunitarios» (Gutiérrez, 2008). El salto es significativo: hemos pasado del derecho a la vida como bandera frente al aborto (Hellegers, etc.), al derecho a la vida como estandarte para reivindicar la búsqueda de los desaparecidos durante las dictaduras de Pinochet, Videla, etc. Epígrafes como «Matar niños y niñas» (Giberti, 2008) ilustran sobre la irrelevancia del preembrión y las tesis de la Iglesia católica oficial sobre la interrupción del embarazo. Ahora el núcleo de la bioética regional lo constituyen los *ya nacidos*, empezando por los *desaparecidos*. La oposición al principalismo estadounidense ya no viene de la mano de *constructos intelectuales*, sino de las Abuelas de la Plaza de Mayo:

En estos casos, la veracidad de las exigencias no puede justificarse sino mostrarse en las acciones que den consistencia a las pretensiones morales. Las Madres de la Plaza de Mayo no tuvieron durante mucho tiempo poder justificatorio alguno y sin embargo mostraron en sus rondas —como una suerte de Antígonas actuales— la fuerza de su verdad a la vez que delataron la mendacidad de las manifestaciones de los gobernantes. Es por todo esto que los principios de Georgetown, entendidos como principialismo de corte fundamentalista, terminan siendo desde un análisis crítico del estatuto epistemológico de la bioética una concepción que en su pretensión de teoría moral merecen el juicio impiadoso —aunque modificado— que Bertrand Russell tuvo para con el pragmatismo de William James: evidentemente sirven, pero para extraviar el rumbo de una ética verdadera (Tealdi, 2012).

En definitiva, el *Diccionario latinoamericano* es el reverso de la *Enciclopedia anglosajona*, una magna obra que reivindica valores, temáticas y actitudes ausentes en la emblemática obra de la bioética primigenia. El *Diccionario* es una obra propia de la posmodernidad, donde la *cuestión cultural* es prioritaria. Por el contrario, la *Enciclopedia de Bioética* anglosajona es una obra acorde con la Guerra Fría, contexto donde el pluralismo *no políticamente correcto* era sospechoso.

b) El marxismo. En segundo lugar, el paradigma de referencia en el *Diccionario* es el marxismo. Esto no significa que sus autores sean comunistas, en el sentido de militantes desde el punto de vista político, o por lo menos no hacen gala de ello, sino que emplean las categorías conceptuales del marxismo —alienación, clases sociales, imperio, capitalismo, liberación, imperialismo moral (Garrafa, 2008:535), dominación y hegemonía (Portillo, 2008:536)— para explicar la situación en Latinoamérica.

Por otro lado, los referentes intelectuales no pueden ser más significativos. Bajo el subepígrafe «La construcción axiológica de una bioética regional» aparece Fidel Castro, algo ciertamente singular en una obra de bioética. Más aún, en la bibliografía final se cita como obra de referencia *La historia me absolverá*, el famoso libro de 1953 en el que Castro justificaba sus primeros intentos de golpe de Estado por las desigualdades existentes en Cuba.

Fidel Castro aparece junto con el subcomandante Marcos, José Martí, Simón Bolívar, Rigoberta Menchú, entre otros, que acompañan a literatos como Roa Bastos, García Márquez, Miguel Ángel Asturias, Carpentier, Rubén Darío, etcétera. En total forman una lista de unas cincuenta personas a quienes se atribuye la «configuración del pensamiento y la construcción de lo latinoame-

ricano» (Gross, 2006). En ese listado, la única corriente de pensamiento propiamente dicha que se recoge es la Teología de la Liberación, con sus principales autores a la cabeza, Enrique Dussel, Ignacio Ellacuría, Leonardo Boff y Gustavo Gutiérrez, corriente que enriqueció el catolicismo con el marxismo en los años de la Guerra Fría.

En definitiva, el paradigma explicativo que impregna esta obra, unas veces de forma implícita y otras expresa, es el marxismo, esto es, un análisis de la realidad latinoamericana con los conceptos, veredas y miras del contexto del tránsito de la Guerra Fría a la Globalización. Y desde esta atalaya, lo que conocemos comúnmente como bioética *juega* en el lado contrario, en el neoliberalismo capitalista y el neocolonialismo (Tsomo, 2006).

c) La filosofía continental. La tercera línea presente en el *Diccionario* es el *pensamiento continental* (europeo) como punto de referencia intelectual. Al margen de citas de autores o de obras, el pensamiento continental se emplea para oponer *su* atalaya al empirismo/positivismo/analíticos imputable a los anglosajones.

El pensamiento continental sirve para mostrar en esencia el conflicto entre la ciencia pragmáticamente concebida y las desigualdades políticas, sociales y económicas que conlleva. En suma, es la bioética integradora europea que analizamos al principio (continental), a cuyo análisis nos remitimos, impregnada de marxismo (ausente por cierto en la *integradora*).

En resumen, este paradigma de bioética latinoamericana consideró la bioética una forma más de colonialismo. De hecho, así se titula uno de sus libros más emblemáticos, *Bioética. ¿Estrategia de dominación para América Latina?* (Pfeiffer, 2004).

Ante este interrogante había dos alternativas, renegar de todo lo que proviniera de la bioética o, por el contrario, tratar de adaptar la disciplina a la realidad social y política de Latinoamérica. El que hayan optado por esta segunda vía, aparte de nutrir la disciplina con nuevas temáticas, es lo que permite situar esta concepción iberoamericana dentro del modelo o-i: la bioética, en efecto, nació en el mundo anglosajón, pero la *verdadera bioética* aparece años más tarde, al trasluz de nuevos valores, realidades y concepciones.

La crítica que se puede efectuar a esta bioética multicultural es que se formula como latinoamericana cuando es solo una de las perspectivas desde la que analizar su realidad. Y que, por otro lado, para sostener su discurso contrario al neocolonialismo continúa empleando paradigmas, como el pensamiento continental y el catolicismo marxista, que siguen siendo occidentales, con el resultado de que una parte sustancial de los nativos iberoamericanos, es decir,

descendientes no de los europeos sino de los originarios, no se identifican con esos paradigmas. Para estos últimos, el tránsito desde el neoliberalismo estadounidense hasta el marxismo católico puede suponer una mejora en términos de relaciones socioeconómicas, pero sigue siendo una dominación cultural con elementos exóticos a sus culturas. Lo analizaremos más adelante.

4.3.2. *Bioética latinoamericana* como campo del conocimiento neutral

En la bioética regional podemos hallar un segundo modelo latinoamericano completamente antagonista al que acabamos de estudiar.

Encabezados por el bioeticista Lolás Stepke, situaríamos en esta atalaya a quienes consideran que la bioética es o debe ser algo neutral, *aideológico*, científico, objetivo y, por ende, universal. La adjetivación de *latinoamericana* es solo una manera de mostrar que se pretende equiparar a la bioética tal y como se practica en otros lugares, con total abstracción del momento y del lugar en que apareció la palabra.

Por ese motivo, rechazan tanto una bioética posicionada, *ideológica*, como una bioética fetichista, es decir que se aferre a quien invente el término *bioética* como si de un gurú se tratara. Lo más relevante para quienes defienden esta posición reside en que consideran la bioética como un campo del conocimiento legítimo, cuya ubicación no está ceñida a un tiempo o lugar, y que por diferentes circunstancias en las últimas décadas se ha desarrollado e institucionalizado.

Para Lolás, las bioéticas *alternativas* son «variantes ideológicas», e incluye entre estas la feminista, la personalista, la católica, la laicista u otras (Lolás, 2008a). No cita expresamente la *Enciclopedia latinoamericana* que acabamos de examinar, de la que tampoco forma parte como autor, pero el enfoque neomarxista es calificado de la siguiente forma:

La contaminación con la crítica geopolítica al imperio del Norte ha enturbiado la discusión al mezclarla con insolventes populismos y el facilismo político de la argumentación de los oprimidos por el capitalismo o el imperialismo y su inmadura defensa por parte de supuestos profetas o gurúes. Muchos tercermundistas militantes, bajo el lema (lamentablemente a veces con algo de razón) del anti-imperialismo económico y ético confunden temas y razonamientos, crean pérdida de tiempo y esfuerzo e incluso intentan mostrar una palabrería carente de densidad intelectual como trabajo académico. El esfuerzo hacia delante es dotar de seriedad a la empresa bioética en Iberoamérica. El estudio de la historia

—en sentido amplio— es un buen comienzo. [...] Examinando el entorno latinoamericano, con sus pintorescas efusiones de antiimperialismo y manidas consignas que tratan de hacerse pasar por preocupaciones serias por los derechos humanos, aún no deberíamos darnos por satisfechos sobre el estado actual de este discurso, al menos en el continente de marras. Lo lamentable es que buenas causas, sin duda alguna, son trivializadas por mala argumentación. Y lamentando todos la inequidad en el mundo, la violación de los derechos de las personas o el doble estándar de algunos sectores de la industria y la academia en temas éticos, la mejor manera de abordarlos no es con gritos, imprecaciones o ideaciones paranoides de corte conspirativo, sino con la reflexión, la tolerancia por el argumento ajeno y la necesaria solvencia intelectual que tales asuntos demandan (Lolas, 2009a).

Quizá la reflexión más interesante que efectúa Lolas reside en sus esfuerzos por justificar el estatuto epistemológico de la bioética sin caer en el seguidismo filológico:

El tema que cohesiona las aportaciones de este número de *Acta Bioethica* es el estatuto epistemológico de la bioética. [...] La bioética se llama «bioética» porque sus originadores, Fritz Jahr, en 1927(1-3) y Van Rensselaer Potter, en 1970, pensaron en una fusión de discursos(4). Jahr lo hizo desde una lectura de Kant y propuso hablar de un «imperativo bioético» que protegiera la vida en todas sus formas. Potter pensó en una ciencia de la supervivencia, una ética global que hiciera solidarios a los habitantes de la biósfera. Bien sabemos que una palabra, al ser importada a otras lenguas, sufre interpretaciones diversas. Algunas son tautológicas, como decir que se trata de *bios* y de *ethos*, lo que sin duda no sirve sino para ejercicios escolares. Otras, especialmente en nuestro entorno latinoamericano, descuellan por lo antojadizas y abarcadoras, pudiendo significar cualquier cosa, desde defensa de los derechos humanos hasta agenda de politicastos y elaboradores de panfletos. A nadie parece importarles que cuando se vierte una palabra a otra lengua no solo se importan unos fonemas. Se importa una *Weltanschauung*, una tradición y ciertos hábitos de pensamiento que, con ser vivenciales y propios de una cultura, exigen trabajo reflexivo para su correcta comprensión en otra atmósfera intelectual. Este trabajo está en buena medida por realizarse y sin duda las aportaciones de este número pueden considerarse pasos en la dirección adecuada (Lolas, 2009b).

¿Qué es la bioética desde esta perspectiva? Pues un «procedimiento técnico [...] para tomar decisiones» (Lolas, 2009b), de forma que su estatuto es similar al de las ciencias, algo pretendidamente objetivo, neutral, en cuanto

instrumento y, por ende, de carácter universal. Partiendo del carácter plural de las sociedades contemporáneas, la bioética sería un medio para lograr consensos globales en cuestiones muchas veces conflictivas (Lolas, 2009b). Este enfoque es prácticamente paralelo al del parlamento de las religiones del teólogo Küng (1995).

Pues bien, fruto de esta línea es el libro *Ibero-American Bioethics: History and Perspectives*, editado por Leo Pessini, Christian de Paul de Barchifontaine y el propio Fernando Lolas Stepke (2010). Como el *Diccionario* o la *Enciclopedia*, estamos también ante una obra colectiva en la que colaboran varios autores representativos de la bioética en sus respectivos países.

Un dato destacable es que ninguno de los autores que escribieron en el *Diccionario iberoamericano de Bioética* participa en el libro *Ibero-American Bioethics*. Y viceversa. No es un hecho anecdótico ni casual, sino representativo de dos formas diferentes de posicionarse ante la realidad regional. Ya hemos comentado cómo los autores del *Diccionario* llaman poco más o menos que *colaboracionistas* a los bioeticistas iberoamericanos que no se suman a su causa. Y eso que el *Diccionario* apareció antes de que se diesen cuenta de que el libro *Ibero-American Bioethics* está escrito única y exclusivamente en inglés, y no en castellano ni en portugués. Por su parte, Lolas tampoco se ha quedado atrás a la hora de descalificar a sus compañeros *posicionados ideológicamente* («ejercicios escolares», «panfletarios», «tercermundistas», etc.). Sus reflexiones muestran claramente su desprecio por esta forma de bioética:

En Latinoamérica parecemos encontrarnos siempre en «transiciones». A la publicitada transición epidemiológica debe agregarse por cierto una «transición bioética». Preocupaciones muy pedestres y elementales, propias del subdesarrollo, se juntan con argumentos sobre autonomía y justicia que también preocupan, aunque de modo distinto, en otras latitudes (Lolas, 2012).

Esta realidad nos demuestra que calificar como multicultural o regional una bioética no nos dice absolutamente nada acerca del contenido de la misma. La materia, la sustancia, depende esencialmente de la ideología de los autores de la bioética, sea regional, local o pretendidamente universal.

En este sentido estimamos que yerra Lolas al pretender una bioética *neutral*. Y su pretensión de universalismo metodológico es precisamente su principal carencia. En efecto, es cierto que el resto de las bioéticas (feministas, laicistas, religiosas, etc.) son ideológicas, pero porque *todas lo son*. Los debates sobre los temas candentes de la bioética son la consecuencia de la ideología y la religión, o falta de ella, de quienes participan en el debate, y por mucho que

un bioeticista se vista con una *bata blanca* sigue perteneciendo al mundo de los *humanos*, con todo lo que eso conlleva.

Por otro lado, es verdad que la bioética tiende a expandir su campo de forma prácticamente ilimitada, abarcando cuestiones como los *desaparecidos* que en principio parecen más políticas, lo que motivaba la queja de Lolas. Pero a la vez, cómo olvidar que en los vuelos de la muerte en Argentina los médicos drogaban a los prisioneros antes de lanzarlos al mar (Sábato, 1984). Resulta prácticamente imposible deslindar la bioética de los contextos en que se producen de violaciones de derechos humanos. Por ello, el problema no reside en que unas bioéticas sean neutrales y otras ideológicas (¿quién juzgaría y con qué vara?), sino en que, dado que toda persona está ideológica/endoculturalmente posicionada, unas corrientes de pensamiento son *mejores* que otras.

En conclusión, la bioética iberoamericana de Lolas forma parte de las pretensiones del modelo económico capitalista y del modelo político del Estado parlamentario que, en esencia, entronca con la modernidad europea, la Ilustración, etc. Podemos adherirnos a esta tradición porque estimemos que es la adecuada, pero eso no significa que seamos neutrales.

4.3.3. Bioética latinoamericana como laicismo

El tercer modelo latinoamericano que vamos a analizar es el que concibe la bioética desde una perspectiva laicista.

Para comprender sus características debemos partir de dos eventos, la fundación de una de las primeras revistas latinoamericanas sobre bioética, *Perspectivas Bioéticas*, en la temprana fecha de 1996, y la creación del Observatorio Argentino de Bioética, en el marco del Proyecto Bioética de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Argentina). Ambos proyectos han sido dirigidos por la argentina Florencia Luna. El hecho de que este grupo lleve funcionando desde los años noventa nos permite comparar sus elementos definitorios frente a los dos que ya hemos estudiado.

Si comparamos al grupo dirigido por Florencia Luna con el que hemos denominado bioética latinoamericana *continental-marxista* (*Diccionario* de Tealdi et al.), la conclusión que podemos extraer es que no está tan posicionado ideológicamente, ya que los argentinos no reivindican el marxismo ni ninguna ideología en concreto a la hora de analizar los problemas de nuestra disciplina. En esencia, su discurso no está impregnado del paradigma de la Guerra Fría ni de desprecio atávico por los yanquis, con lo que el vocabulario militante propio de la tensión comunismo/capitalismo no condiciona sus investigaciones.

Ahora bien, la ausencia de coordenadas marxistas no impide que, al igual que sus homólogos del *Diccionario* de Tealdi, analicen también cuestiones de índole política y social, esto es, problemas específicos de Latinoamérica, como por ejemplo en el libro titulado *Cuestiones de Bioética en y desde Latinoamérica*.¹ Dicho con otras palabras, estudian la *ética* pero no desdeñan la *economía*.

Si comparamos al grupo de Florencia Luna con los miembros del segundo modelo (bioética latinoamericana como *campo del conocimiento neutral*, Lolas Stepke et al.), podemos constatar similitudes, como apoyarse en el rigor conceptual que aporta la ciencia y emplear un tono declamatorio medido.

Pero a su vez, y a diferencia del paradigma de Lolas Stepke, el grupo de Florencia Luna no reivindica la *neutralidad* como valor en sí mismo. Esto es, sus posicionamientos son laicistas y feministas, etiquetas que como hemos podido observar Stepke rechaza por *ideológicas*.

En efecto, aunque el Observatorio Argentino no sea tan explícito como las bioéticas latinas europeas homólogas a la hora de reivindicar el laicismo, su enfoque es claramente aconfesional e implícitamente crítico con el monopolio religioso que rodeó a la primigenia bioética. Así, en los tres documentos producidos por el Observatorio Argentino de Bioética, y en su propia página web, aparece el siguiente ideario:

[...] promover un enfoque crítico y no dogmático de la bioética en el campo de la salud. [...] En Argentina, la coincidencia de ciertas posturas dominantes en las áreas de educación, salud y justicia fortalecieron, y fortalecen todavía, opiniones poco propensas al diálogo. [...] De esta forma, se espera favorecer la construcción de consensos para promover tanto el derecho de las personas a la autodeterminación como la toma de decisiones justas y equitativas en materia de asignación y distribución de recursos.

Su laicismo *tácito* nos conecta con la bioética feminista, ya que parte de las publicaciones de quienes forman parte de este Observatorio orbitan sobre la cuestión de género, como por ejemplo, *La feminización de la epidemia de HIV/SIDA* (Arestoguy et al., 2011), *Reproducción Asistida, Género y Derechos Humanos en Latinoamérica* (Luna, 2008), o *Apuntes para pensar la transgeneridad desde «Sin etiquetas»* (Sol, 2008). En esa misma línea temática, la revista *Perspectivas Bioéticas* contiene numerosos artículos sobre salud sexual y repro-

¹ CASADO, María; LUNA, Florencia (coords.) (2012). *Cuestiones de Bioética en y desde Latinoamérica*. Navarra: Civitas.

ductiva (Cuñado, 2012). Y, por último, es de destacar que los dos primeros documentos que ha elaborado el Observatorio Argentino de Bioética, de los tres que ha publicado, están referidos a cuestiones sobre el aborto, donde se hace hincapié en la desigualdad social que genera la existencia de leyes restrictivas sobre el aborto:

En la Argentina, el aborto plantea serios desafíos para la salud pública, ya que, pese a estar prohibido, se practica de forma clandestina y, muchas veces, insegura, poniendo en riesgo la vida y la salud de las mujeres. Por esta razón, creemos que la sociedad y el Estado deben debatir este problema y encontrar soluciones que resguarden los derechos de las mujeres. [...] En la mayor parte de los países de América latina, el acceso al aborto está legalmente restringido. En estas circunstancias, las mujeres que cuentan con dinero pueden, por lo general, acceder a servicios médicos adecuados. Pero muchas otras mujeres se enfrentan a los riesgos de abortos inseguros. Por lo general, son mujeres pobres, mujeres que viven en áreas rurales o que se encuentran en circunstancias de vulnerabilidad (adolescentes, o mujeres que enfrentan un embarazo no deseado en soledad). [...] dependen de métodos de aborto inseguros y de proveedores no capacitados (Bott, 2001, Gardner y Blackburn, 1996, Mundigo e Indriso, 1999) (Obs. Arg., 2006); [...] Interpretar los casos de anencefalia como casos de aborto no punible. [...] Evitar el ejercicio abusivo del derecho a la objeción de conciencia (Obs. Arg., 2004).

Por ello, y debido a estos enfoques, no es casualidad que el Observatorio Argentino de Bioética se haya inspirado, tal y como describe en su página web,² en el Observatorio de Bioética y Derecho de Barcelona, y que incluso ambos grupos hayan proyectado unificar sus respectivas revistas, *Revista de Bioética y Derecho y Perspectivas Bioéticas*,³ a partir de 2016.⁴

Estas sinergias explican que podríamos haber incluido al grupo de Florencia Luna en el epígrafe dedicado a las bioéticas laicistas, con lo que las características allí expuestas, junto con las examinadas en las bioéticas feministas, resultarían también de aplicación.

² En <http://bioetica.flacso.org.ar/observatorio.html>, última visita en febrero de 2016.

³ Editorial (2016): «¿Por qué la fusión de dos revistas consolidadas?», *Revista de Bioética y Derecho*, 36, págs. 1-3.

⁴ Ambos grupos, el argentino y el de Barcelona, forman parte a su vez de la Red Iberoamericana de Bioética, dependiente a su vez de la Asociación Internacional de Bioética (IAB).

En resumen, la perspectiva regionalista de las tres corrientes iberoamericanas, la *continental/marxista* del *Diccionario* de Tealdi, la *científica* de Lolas, y la *laicista*, trata de cuestionar la primacía a la bioética estadounidense, considerando estéril cualquier discusión sobre el descubridor del concepto. Lo relevante no es dónde surgió el *neologismo*, sino el *campo del conocimiento* en sí mismo. A su vez, al acercar la lupa podemos observar que las diferencias persisten, ya que la bioética latinoamericana puede adoptar un enfoque cercano al marxismo, un pretendido estatus científico y objetivo que rehúye de axiomas ideológicos, o un paradigma laicista.

En el caso de la bioética latinoamericana continental/marxista, se sustituye una forma de colonialismo intelectual por una perspectiva local, aunque para superar los problemas regionales emplean paradigmas con pretensiones globales, tales como el marxismo o el pensamiento continental europeo.

En el caso de la bioética latinoamericana de Lolas y compañía, el objetivo es crear una disciplina universal, lo que presupone la neutralidad, el cientificismo y la objetividad, desacreditando cualquier perspectiva explícitamente ideológica.

Y en el caso de la bioética latinoamericana del Observatorio de FLACSO y Florencia Luna, el paradigma es laicista, aunque no sea tan explícito como en las bioéticas laicistas europeas, lo que posibilita la confluencia con el Observatorio de Bioética y Derecho de Barcelona.

4.4. El multiculturalismo en la bioética como memoria histórica

Por último, la bioética multicultural ha derivado en una nueva línea temática, la relacionada con lo que conocemos como *memoria histórica*: revisar procesos históricos de dominio desde una perspectiva bioeticista. En esencia, describir y reparar, aunque sea simbólicamente, los experimentos, agravios o agresiones cometidas por las culturas dominantes sobre las minorías étnicas en las materias relacionadas con las ciencias de la vida (Elster y Herpin, 2000). Constituyen el equivalente a las *Comisiones de la Verdad*, como el informe Sábato.

El patrón o tamiz con el que se filtran sucesos como los ocurridos en Suecia, con los gitanos; Australia, con los aborígenes; Estados Unidos, con las esterilizaciones forzosas (Lombardo, 2011); Tuskegee; o Guatemala (Reverby, 2011; Bristol, 2010), son los cuatro principios de la bioética, de ahí su relevancia a la hora de recuperar el pasado.

La creación de un Centro de Bioética precisamente en Tuskegee, Alabama, o la participación del expresidente estadounidense, Bill Clinton (Prograis, 2010),

en actos de reparación colectiva, simboliza esta imbricación entre derechos civiles y nuestra disciplina.

En realidad, este proceso de revisión a posteriori de las investigaciones científicas se enmarca en uno más amplio, el que recibe cobijo bajo la expresión «estudios postcoloniales», cuya extensión nos rebasa, pero que tiene aplicaciones prácticas imprescindibles como la «bioética postcolonial» (Rentmeester, 2012).

CUARTO MODELO
ORIGEN DE LA BIOÉTICA (0) –
ORIGEN DEL NEOLOGISMO (0)

Este es el paradigma más crítico porque supone desvalorizar tanto la *disciplina* como el neologismo, de ahí que sea el modelo o-o. Dado que no se trata de una *contrarrevolución* coordinada, es posible observar diferentes prismas en esta crítica.

En esencia, se considera que la bioética es una manifestación más del colonialismo occidental; que es el ariete del neoliberalismo que ha usurpado su lugar a la ética clínica; y que es el producto de una cosmovisión científicista que legitima esquilar los recursos naturales, genéticos en este caso, de los seres vivos. Analizaremos estas tesis desde tres perspectivas.

Hemos expuesto anteriormente dos modelos de bioéticas multiculturales iberoamericanas, la primera, la del *Diccionario latinoamericano de Bioética*, que bajo la cobertura del pensamiento continental promueve sutilmente el marxismo en un contexto regional de graves desigualdades sociales; y la segunda, la de Lolas y el *Ibero-American Bioethics*, que concibe la bioética como una disciplina neutral, objetiva y por ende universal. Ambas perspectivas son inconciliables y, como hemos podido analizar en sus textos, ofensivas entre sí.

Hay una tercera perspectiva, la del nativo americano descendiente de los primigenios indígenas que reniega de todo lo sucedido desde la aparición de Cristóbal Colón, y que en esta enmienda a la totalidad incluye también a *sus* bioeticistas iberoamericanos. Así, el siguiente texto muestra con firmeza una perspectiva *multicultural* que no por ser menos publicitada deja de ser legítima:

La nación aymara también piensa autodeterminarse como nación con su propio ejército, con sus propias autoridades, con nuestros propios símbolos, insignias. Todo lo que tenemos, todo lo que nos rodea... porque, mirá, somos una nación, tenemos nuestro territorio, tenemos nuestra tierra, tenemos nuestra religión, idioma, cultura, filosofía, leyes y también tenemos usos y costumbres, entonces sobre eso nos basamos, pero sin embargo Bolivia no tiene nada. Bolivia está anclada sobre nuestro territorio, Bolivia no tiene su propio idioma porque ese idioma es de los españoles, yo mismo estoy hablando ese idioma. No tiene su propia religión, la religión que han traído es muy sangrienta, usted entra a una iglesia y ahí va a estar sacrificado un señor, ese pobre está torturado, está pura sangre, ese tipo de religión tiene. Nosotros, sin embargo, tenemos nuestras *wak'as*, nuestras *illas*, nuestros *mallkis*, *Pachakamac*, el padre sol, la madre luna, la Pachamama, todos los *uywiris* (los que te crían), no hay tal sangre, nuestra religión no es sanguinaria. [...] Lo que más nos perjudica es el partido MAS (Movimiento Al Socialismo) de Evo Morales porque ellos quieren hacer el remiendo a ese sistema envejecido, a un sistema que oprime a la nación indígena.¹

¹ Felipe Quispe, entrevistado por Iván Ignacio, del Consejo Andino de Naciones Originarias, el 13 de julio de 2005 (Villarías-Robles, 2010).

Felipe Quisque, el orador, muestra que la historia del colonialismo sigue siendo una herida lacerante que supura rencor. Nos hallamos ante dos formas de enfrentarse a la modernidad europea desde la perspectiva de los descendientes indígenas; la de Evo Morales, que es elegido presidente de una institución que solo es explicable desde la tradición occidental, pero que aun así trata de «inculturizarla», en lenguaje católico, mezclándola con elementos indígenas; y la de Felipe Quisque, que considera esta forma de asimilación una claudicación: lo que deben hacer los occidentales es marcharse con todos sus abalorios, desde los derechos humanos hasta la bioética, desde el Estado parlamentario hasta la religión. La lengua en la que habla, el castellano, y su propio nombre, Felipe, muestra la dificultad de sus deseos, por más que sean comprensibles, y cómo la historia no se detiene ni repite. La cuestión es que esta actitud de rechazo hacia todo lo occidental alcanza también a nuestro campo de estudio, la bioética.

El otro discurso que queremos mostrar, aunque sea tomándolo prestado, es la reacción indígena ante la *inculturación* de Juan Pablo II y la Iglesia católica:

Han transcurrido ya quinientos años de evangelización y los cristianizadores siguen redoblando esfuerzos para convertirnos al cristianismo. Ahora nos hablan de una «nueva evangelización», de un «Cristo indio», de una «iglesia autóctona», cual si quisieran hacernos comprender que el evangelio de la violencia de antaño se hubiera convertido, ahora, en la «Buena Nueva» del amor, surgida del seno de nuestra propia cultura... Con tales eufemismos, jamás se cambiarán los hechos flagrantes de la historia, como tampoco se podrán modificar los principios fundamentales de la religión cristiana, en cuyo seno anida, inherente, la intolerancia de su proselitismo... (Pop Caal, en López Hernández, 2010).

Incluso la propia *Revista de Bioética*, patrocinada por la Unesco, rezuma hiel, en este caso contra la bioética *oficialista*:

Se plantea así que el colonialismo no es solamente un fenómeno económico y político sino que «posee una dimensión epistémica vinculada con el nacimiento de las ciencias humanas, tanto en el centro como en la periferia», en palabras de Castro-Gómez. La creación de un paradigma epistemológico eurocentrado no solo para estas ciencias sino también para las naturales fue útil para clasificar y categorizar el mundo, dividiéndolo en razas, más o menos avanzadas según la blancura de su piel, y brindando explicaciones robustas que legitimaban el poder colonial. Pero también la de homogeneizarlos a través de una educación en la mirada metropolitana, el uso de lenguas ajenas y la generación de un orden jurídico monocultural. Es así que se desarrolla la colonialidad, como instancia

poscolonial, vigente aún luego de declaradas nuestras respectivas independencias formales, y sostenida en las élites gobernantes locales, en su mayoría educadas en la mirada eurocéntrica. [...] una bioética basada predominantemente sobre estamentos académicos de las universidades, instituciones de por sí conservadoras de su trayectoria vinculada al eurocentrismo, al haber sido justamente fundadas como parte del repertorio educativo de la colonialidad para formar a sus élites locales. Aunque se pueda intuir una crítica hacia nuestra trayectoria referencial hacia Europa y Estados Unidos, que vienen fijando exitosamente los términos de las conversaciones bioéticas a través del mero peso de su influencia comercial en el mercado de la salud y sobre todo de los medicamentos. Quizás haya llegado el momento de radicalizar las críticas y replantear el sentido mismo de las ideas de ciencia, salud, desarrollo, investigación y su significado para nuestra región (Justo, 2012).

¿Cómo conciliar estas posiciones con una bioética universal y panhumana? Es obvio que cualquier *acercamiento* recibe como respuesta una áspera y profunda arcada, y que el único deseo de una parte en nada despreciable de la población indígena es *no ser contactados*. La bioética es considerada solo como un elemento más de uniformidad, invasión, colonialismo y, por ende, agresión depredadora. Resulta difícil compatibilizar estas posiciones con los requerimientos de la biotecnología más avanzada, aunque hay que reconocer que algunos exabruptos están más que justificados. Nuestra historia es la que es por más que la adornemos, y la bioética desempeña el papel de *potlatch* que intercambiar con objeto de introducirnos en terrenos todavía no suficientemente contaminados por nuestra presencia *civilizadora*.

Por otro lado, para calibrar la verdadera representatividad de este tipo de opiniones habría que tener en cuenta que quienes las formulan carecen de poder económico, de medios propagandísticos y, en general, de capacidad para publicar siquiera sus posiciones. Esos breves párrafos muestran la posición de millones de personas y solo podemos tomar conciencia de su voz de forma indirecta, a través los anecdóticos espacios que se les concede en nuestras revistas. En esencia sus tesis pueden parecer anacrónicas, antimodernas, contrarias al progreso, etc., pero la realidad es que su discurso nos resulta *molesto* porque provoca que aflore nuestra mala conciencia histórica.

Tom Koch publicó en 2012 el libro *Thieves of Virtue: When Bioethics Stole Medicine*. El título, tan sugestivo como ofensivo, es una declaración de guerra que condensa en un axioma su intención: los bioeticistas se han erigido en una casta sacerdotal que pontifica sin demasiado conocimiento técnico sobre la medicina. Koch sintetiza en unas apretadas trescientas páginas el punto de vista de muchos médicos e intelectuales acerca de nuestro campo del conocimiento.¹ Para Koch, por la ética médica habían transitado más de veinte siglos cuando de pronto irrumpieron los bioeticistas con espíritu adánico y *animus lucrandi*.²

En esencia, y más allá del corporativismo que pueden expresar algunas de sus posiciones, estimo que lo más interesante de su obra es el vínculo que establece entre el origen de la bioética y el neoliberalismo económico que lo contextualiza.

Como hemos estudiado anteriormente, el origen de la bioética ha derivado en un proceso de mistificación, proceso que hemos centrado en el elemento religioso. Koch, que no alude para nada a este aspecto misionero de la disciplina, centra sus diatribas en la idea de que la bioética nace como mascarón de proa del neoliberalismo que convierte al paciente en un consumidor más. Con este objetivo, los primeros bioeticistas desacreditaron el principio de beneficencia, que se inspira en el juramento hipocrático y que explica gran parte del comportamiento del personal sanitario, y lo sustituyeron por un principio de autonomía que sacraliza no al paciente sino al cliente de un servicio sanitario privado.

Por todo ello reivindica seguir con lo que ya existía, una ética clínica basada en hacer el *bien* al paciente, sin pretensiones apriorísticas (Koch, 2012), que no pretenda encerrar toda la casuística posible en el reduccionismo inherente a los famosos cuatro principios, en definitiva, una ética clínica secular que atienda a la complejidad y al contexto socioeconómico y cultural tanto del personal sanitario como de los pacientes.

¹ Aun cuando no se reniegue de la disciplina, son numerosas las críticas a la formación de los bioeticistas. Así, en Holm y Jonas (2004).

² Esta continuidad, aunque no en un sentido negativo, es destacada por otros autores, como Salvino Leone (2007).

Aunque no emplea esta expresión, lo que prácticamente está diciendo es que la bioética es una completa *estafa*, una disciplina en la que el bioeticista ha hurtado a la ética clínica la predominante posición que ostentaba desde hacía siglos en el sistema sanitario, convirtiendo la axiología bioeticista en la base de un modelo político neoliberal encabezado por las grandes industrias farmacéuticas y médicas.³ En sus palabras:

Mark Kuczewski se equivocaba cuando decía que los bioeticistas habían sido huéspedes en el hogar de la medicina. Más bien han sido extraños acampados a la puerta de prácticas cuya realidad pocos han experimentado o comprendido. Como visitantes, podrían haberse alineado con la antigua ética médica de sus anfitriones, que aboga por concebir el cuidado como una obligación social y una virtud interpersonal. Debían haber dicho que cada generación debe estudiar cómo regular las relaciones entre la salud y la enfermedad, el poder y la debilidad. Su informe se habría dirigido entonces a interceder por los requerimientos acerca de la salud en el contexto de la *realpolitik* contemporánea. En vez de ello, lo que comenzó con los mejores sentimientos liberales acabó siendo otro instrumento neoliberal que niega esperanza alguna en nombre de una economía cuyo principio más rudimentario es la eficiencia, con epicentro en el bien futuro (Koch, 2012).

Como crítica se puede argüir que aun compartiendo el análisis de Koch sobre el carácter neoliberal de los inicios de la disciplina (curiosamente no dice nada sobre el aspecto religioso que hemos analizado en el capítulo anterior), lo cierto es que la bioética no se ha reducido en nuestra época, ni mucho menos, a la ética clínica. Como hemos ido analizando a lo largo de este trabajo, hace tiempo que la bioética rebasó el estrecho marco hospitalario y se ha inmiscuido en cuestiones antes inimaginables, como la vida sintética, los transgénicos o la recopilación de información genética. La Globalización, con el flujo de intercambio de información y personas, acarrea también nuevos retos en estas temáticas, y estos problemas han ido a caer, aunque sea por casualidad o por inercia, dentro del marco de la bioética. Difícilmente la ética clínica tradicional habría tenido recursos para enfrentarlos.⁴

³ Otro libro que se podría citar, aunque mucho menos agresivo, es el de Jonathan Baron (Baron, 2006).

⁴ De ahí que, como nos recuerda Feito, «se ha entendido que la ética médica quedaba caracterizada como un análisis desde la ética de la profesión médica y, por lo tanto, integrada dentro de la reflexión bioética, cuyo ámbito de actuación abarca un espacio mayor» (Feito, 1997b).

En definitiva, no suele haber muchos ataques formales contra la disciplina. Se pueden encontrar aquí y allá comentarios más o menos críticos, pero sin la enmienda a la totalidad presente en este libro. Es posible que Koch haya abierto la veda.

Desde los años noventa se ha acelerado la capacidad para obtener información relevante del ADN. Pues bien, en el contexto que estamos analizando, la bioética serviría para legitimar este proceso de acumulación de capital *en forma de intangibles* que mediante técnicas informatizadas después revierte en cuantiosos beneficios. Eduardo Gudynas propone el concepto de *extrahección*:

Para identificar esas particulares situaciones se propone un nuevo término: *extraher*, y su derivado *extrahección*. Esta palabra tiene su origen en el vocablo latino *extrahere*, donde *ex* que significa ‘fuera’, y *trahere* alude a ‘quitar’ y ‘arrastrar hacia sí’. Por tanto, *extraher* es aquí presentado para referirse al acto de tomar o quitar con violencia o donde se «arrancan» los recursos naturales, sea de las comunidades como de la Naturaleza. De esta manera, la *extrahección* sería el caso más agudo en el gradiente de apropiación de recursos naturales, en tanto se la impone con violencia y se quiebra el marco de derechos (Gudynas, 2013).

Cajigas formula la expresión «biocolonialidad del poder» (Escobar, en Cajigas-Rotundo, 2007), con la que pretende describir la *función de la naturaleza* en el capitalismo posmoderno. Analiza la biotecnología como ciencia de la información (Hard y Negri) que permite la reapropiación para el ser humano de la naturaleza, de forma que esta deja de ser algo externo para nosotros para convertirse en inmanente.¹ Es una forma de «colonización molecular» en la que el ecocapitalismo que «se desenvuelve en el ámbito de los regímenes biopolíticos posmodernos, propios de la sociedad de control, que aspira a intensificar la manipulación de las diferentes dimensiones de la vida, tanto humana

¹ «En este sentido, es conocido el intento en 1993 del Secretario de Comercio Ron Brown de solicitar una patente sobre una línea celular de una mujer de 26 años de edad, perteneciente a la tribu Guayami (Panamá), denominado despectivamente “Proyecto Vampiro”. Su línea celular era de sumo interés, puesto que los Guayami eran portadores de un virus único, y sus anticuerpos podrían probarse efectivos contra el SIDA y en la investigación contra la leucemia. Sin embargo, las protestas internacionales y las acciones emprendidas por el Congreso General de los Guayami en contra de las pretensiones del Departamento del Comercio, obligó a este a abandonar la solicitud de patente en noviembre de 1993» (Rueda y Pérez, 2002).

como no humana» (Cajigas-Rotundo, 2007:175), asigna una nueva función a los indígenas. Estos ya no son observados como un obstáculo para el progreso, sino como guardianes de la biodiversidad, proveyendo de información genética a los occidentales para que puedan patentar productos que después impondrán como necesidad ineludible:

Por último, dentro de este espectro de «prácticas infernales» cabría citar el caso de la toma no consentida de muestras de sangre en varias comunidades indígenas del país, incluida la amazonia, realizadas dentro del proyecto «Expedición Humana», llevado a cabo por el instituto de genética vinculado a la facultad de medicina de la Pontificia Universidad Javeriana. Los indígenas no fueron informados sobre los verdaderos objetivos de tales muestras, pues solo se les dijo que investigaban para «ayudar con programas de salud» (Reichel, 1999). El exsenador, Lorenzo Muelas, denunció este hecho y lo vinculó con la posible exportación de muestras de genes humanos hacia centros de investigación internacionales, lo cual recuerda el ya mencionado relato del «cortacabezas». En palabras de Lorenzo Muelas: «Sentimos que las comunidades indígenas han sido engañadas, que hubo una violación a nuestros derechos, al obtener nuestra sangre para unos propósitos que nunca nos fueron comunicados y al hacer uso de ella en asuntos que nunca nos fueron consultados, y para los cuales, por tanto, nunca otorgamos nuestro consentimiento. [...] Ustedes insisten en que no hay nada incorrecto en su proceder, que estos son procedimientos científicos normales, pero nosotros leemos su comportamiento en otra perspectiva y sentimos que ha habido un irrespeto por nuestra integridad como pueblos y una violación de nuestros derechos como seres humanos. Pensamos que ustedes le siguen dando continuidad a esa vieja práctica de utilizar a los indígenas como conejillos de indias, como ratas de laboratorio (Reichel, 1999, p. 184, en Cajigas-Rotundo, 2007).

Las insuficiencias de la bioética se pueden constatar en lo sucedido recientemente en Estados Unidos durante el mandato de Obama, lo que nos permite comprender la causa del resentimiento y amargor que despierta la bioética como disciplina que, en última instancia, sirve *también* para legitimar el colonialismo.

En efecto, para poder capturar a Bin Landen, la CIA organizó una falsa campaña de vacunación de la hepatitis b entre los niños paquistaníes. El verdadero objetivo de la campaña era recoger muestras de ADN que permitieran localizar a sus hijos y, por tanto, al terrorista. La polio es endémica en aquel país (Butler, 2009; Callaway, 2012), debido entre otros factores a que los padres muestran desconfianza, por prejuicios religiosos, ante las vacunas occidentales (Gulland, 2014; Brumfiel, 2011). En algunas ocasiones incluso se ha

llegado a matar a los sanitarios. Pues bien, lo sucedido con la falsa campaña de vacunación dificulta aún más la erradicación de la enfermedad entre los menores paquistaníes, ya que difícilmente se podrá volver a realizar vacunaciones masivas en aquella zona.

A principios de 2013, decanos de diferentes facultades estadounidenses dirigieron una carta a la Administración Obama en la que solicitaban básicamente que no se volviesen a repetir este tipo de sucesos (Sun, 2014). La Administración Obama empleó el mismo medio, una carta pública, para contestar a los decanos. En esencia respondió que este tipo de métodos no serían empleados *en el futuro*, lo que no significa que reconocieran que se acababan de emplear, y mucho menos que estuviesen pidiendo perdón (Monaco, 2014).

De lo relatado se deduce la realidad de la bioética en muchas ocasiones, una especie de pasatiempo academicista que en la práctica no sirve para nada: la carta de denuncia solo fue firmada por doce decanos, lo que no es precisamente un número desbordante para un país como Estados Unidos; lo sucedido apenas ha generado literatura alguna, mucho menos quejas públicas o campañas publicitarias; a la vez que Obama estaba pidiendo perdón a los guatemaltecos, debido a que durante su mandato se había descubierto que Estados Unidos había hecho en ese país los mismos experimentos que con los afroamericanos en Tuskegee (Reverby, 2011b), se estaba encargando a la CIA el inicio de una campaña de vacunación falsa para capturar a Bin Laden; a casi nadie importan los niños paquistaníes, víctimas colaterales de la *realpolitik* estadounidense, ya que contraerán la polio en años venideros por la desconfianza de sus familias ante las campañas occidentales de vacunación, etc. Todas las discusiones, debates, artículos, reflexiones, etc., acerca de quién fue el primero en crear el neologismo *bioética* palidecen ante este tipo de hechos, donde se muestra la realidad en su más absoluta crudeza.

En definitiva, para el modelo que acabamos de exponer, la bioética es un campo del conocimiento que no guarda relación alguna con la ética o con los derechos humanos. Fundamentalmente ha servido de caballo de Troya de los intereses occidentales, en su versión cristiana y/o neoliberal. Su institucionalización, acompañada de una legión de publicaciones, cursos, vates e interminables debates *metafísicos* no impide que un Estado o las multinacionales empleen los recursos que les ofrece la biotecnología para lograr sus fines. La bioética es desde esta perspectiva una disciplina carente de contenido, un instrumento más de colonización, dominio y ejercicio del poder que emplea las connotaciones axiológicas del neologismo como mistificación para barnizar los verdaderos objetivos.

Conclusiones

El criterio más generalizado entre los bioeticistas es vincular el nacimiento de la bioética a la aparición del neologismo. Sin embargo, si algo hemos podido mostrar a lo largo de estas páginas es la completa irrelevancia de la búsqueda del *eslabón perdido* de nuestra disciplina, simbolizada en quien primero formuló la palabra *bioética*. Las estériles, interminables y espurias disputas por la paternidad del término se resolverán definitivamente el día en que descubramos que algún *ecologista* nazi también empleó el neologismo, quizá incluso antes que Fritz Jahr, algo que probabilísticamente pudo suceder tal y como hemos mostrado.

Ahora bien, este comentario no es óbice para reconocer la importancia de las características personales y culturales de quienes emplearon por vez primera el término *bioética*, ya que nos explica gran parte de los problemas que padece la disciplina desde sus comienzos.

En efecto, el nacimiento del neologismo, aun cuando adoptemos como punto de referencia a Fritz Jahr, respondió principalmente a un paradigma religioso solo comprensible dentro del ascetismo protestante. Tanto Jahr como Potter otorgaron a la palabra *bioética* un sesgo ecologista, teñido de misticismo panteísta, imbricado con sus roles como pastores luteranos.

Sin embargo, la palabra *bioética* era un término eufónico, un regalo de la creatividad para cualquier campaña con pretensiones evangelizadoras, un concepto demasiado *afortunado* para ceñirlo al ecologismo y mucho menos ceder el monopolio a los protestantes. Por ese motivo, en el contexto de la cruzada contra el aborto protagonizada por los católicos en Estados Unidos, los jesuitas reutilizaron el neologismo para reflejar la posición cristiana ante materias como la sexualidad, la familia, la muerte o la interrupción del embarazo. De ahí que lo que denominamos propiamente bioética en los años setenta se hallara dominado por el objetivo último de adoctrinar al personal sanitario.

Los datos que hemos analizado nos llevan a afirmar que: *a)* el primer bioeticista, Jahr, fue un heredero del romanticismo alemán y un puritano protestante; *b)* el segundo bioeticista, Potter, continuó la senda mística protestante con un programa propio de una homilía; *c)* Hellegers y los jesuitas concibieron

la bioética como una cruzada católica contra el aborto; d) el Concilio Vaticano II explica parte de la disciplina.

¿Qué fue *entonces* la bioética *primigenia*? Si hacemos una lectura marxista, nuestra disciplina fue el narcótico del personal sanitario, que pudo continuar sus *prácticas* en las cuestiones reproductivas y sexuales al recibir la bendición de los *bioteólogos*; si hacemos una lectura posmoderna, la bioética fue la última rapsodia de la modernidad europea, en esencia un nuevo *metarrelato* con el que seguir ejerciendo poder y dominio; si hacemos una lectura laicista en países católicos, la bioética era la sexualidad y la procreación explicada a los niños; si hacemos una lectura feminista, la bioética era el último entretenimiento del patriarcado; y si hacemos una lectura no occidental, los bioeticistas fueron los tamborileros del colonialismo repiqueteando de nuevo. El análisis *multicultural* recogería todas estas *relecturas* de la bioética denunciando tanto su origen como sus fines, es decir, repudiando este campo del conocimiento a la manera kantiana, en sí, por sí y para sí.

Por otro lado, la identificación entre la bioética primigenia y los derechos humanos forma parte del proceso de mistificación inherente al marketing proselitista. La realidad es que la bioética, y el caso del prusiano lo demuestra fehacientemente, no guardaba relación alguna con los derechos humanos sino con la teología, abstraída de cualquier contexto mundano. La bioética de Jahr orilló la histórica oportunidad de erigirse en un firme alegato contra la más perversa creación cultural humana, el nazismo, pero sus cavilaciones en aquel momento no eran de este mundo. Lo mismo sucedió con la bioética de los jesuitas, que de forma análoga al alemán fue concebida con total independencia a lo sucedido en Tuskegee con los afroamericanos.

En resumen, la bioética primigenia fue esencialmente un *mano a mano* entre los protestantes y los jesuitas católicos, una disciplina teológica, *guerrillera*, con pretensiones *depredadoras*, cuya finalidad última era evangelizar el planeta conforme a patrones muy determinados. Por ello, era previsible que su expansión como campo del conocimiento generara numerosos problemas al rebasar las fronteras de la sacristía y enfrentarse a un mundo plural en constante ebullición.

Frente a la concepción misionera de la bioética que hemos analizado cabían dos posibilidades.

La primera era renunciar a *levar armas*, esto es, considerar la bioética como parte de la teología y por tanto cederles el terreno, el término en este caso, a los católicos, como ocurre con el marianismo o el misticismo; la segunda posibilidad era, por el contrario, rebatir a los jesuitas los dogmas de fe en su propio tablero. Esta fue la opción que se adoptó y es la que explica la incorporación a

nuestra disciplina de dos grandes grupos de corrientes de pensamiento, las corrientes laicistas y las feministas.

Las bioéticas laicas nacieron a consecuencia de, como dice Mori, «la invasión del terreno por parte de la cultura católica» (Mori, en Scarpelli, 1998:xvii), y solo era cuestión de tiempo que las corrientes feministas, más plurales aun si cabe que las laicistas, salieran *al encuentro* de los *bioteólogos*.

Ahora bien, el laicismo se presenta a sí mismo como un paradigma *neutral* y por ende *universal*. Estimo que este planteamiento es improcedente, ya que en absoluto se pueden enarbolar estas dos características. *No es universal* porque la realidad es que el peso de la religión sigue siendo enorme en la organización político cultural de la especie humana. Otra cosa es que *pretenda* ser universal, lo que nos lleva a otro problema, el de la *evangelización laicista*, cuya práctica nos acercaría a la militancia religiosa más de lo que querríamos aceptar. Y por otro lado, *no es neutral* porque este paradigma es heredero de la tradición ilustrada, de la modernidad europea, del liberalismo, etc. Esto es, sentirse parte de esta tradición no legitima para presentarla como aséptica, ahistórica o metafísica. Por el contrario, es una línea de pensamiento con un bagaje histórico ya consolidado que entra en colisión con otras tradiciones, por lo que estimo que defender la *neutralidad* del laicismo es equiparable a la injustificada, por indemostrable, defensa del iusnaturalismo que se efectúa desde posiciones religiosas. Las coordenadas laicistas están tan posicionadas ideológica e históricamente como el resto de las cosmovisiones. Otra discusión es que sean *mejores*, pero eso nos conduce a un *metadebate*.

En efecto, el laicismo, que es una forma de etnocentrismo *débil*, nos cerca con una aporía, en parte ya citada por Rorty (1996). En esencia es la simultaneidad de estos enunciados: *a)* no hay ningún hecho, ente o suceso sobrenatural; *b)* si defendemos este axioma *a la manera eclesial* (evangelización, militancia, exportación) nos confundiremos con su carácter proselitista, esto es, con aquello que rechazamos; *c)* si cedemos terreno ante *la manera eclesial*, acabaremos viviendo bajo su código moral; *d)* cómo defender unas coordenadas culturales sin caer en el etnocentrismo, por otra parte tan característico precisamente de nuestras coordenadas; *e)* no defender nuestras coordenadas supone aceptar el riesgo de ser fagocitados por cosmovisiones que bajo el ropaje del multiculturalismo encubren la militancia religiosa. En definitiva, cómo defender este paradigma creyendo (sabiendo) que es el *mejor* (*más* en consonancia con los *datos*, por mucho que repela este aserto) sin ruborizarnos por el proselitismo ni avergonzarnos por la quietud o el silencio. No tenemos una respuesta última sobre este problema.

Esta carencia, o virtud, según se mire, del laicismo es la que resulta tan problemática a la hora de analizar la irrupción del multiculturalismo en la bioética.

Simplificando la cuestión, podríamos afirmar que teólogos, laicistas y feministas andaban en plena gresca por el control de la disciplina cuando de pronto se hundió la Unión Soviética. La Guerra Fría, contexto cultural en el que surgió la bioética, cedió el testigo a la Globalización, con sus dos paradigmas, la teoría del Choque de Civilizaciones y la Alianza de Civilizaciones, y su melancólico heterónimo, la *Posmodernidad*, acechando el discurso eurocéntrico, ilustrado/liberal y cristiano.

Aunque ya a finales de los ochenta hubo tímidos intentos por incluir la mirada del *no occidental* en la disciplina, son los años noventa los que permiten la eclosión del multiculturalismo en la bioética. Es como si los antropólogos se hubiesen incorporado a una disciplina donde teólogos, laicistas y feministas ya combatían *a primera sangre*, aportando una pléyade de ópticas sobre el *otro* desconocidas hasta ese momento.

De pronto hubo de reflexionarse sobre por qué carecían de bioética *los demás*; por qué ninguna deidad había revelado *aún* allende Occidente los principios de la bioética; cuán arcaicas lenguas hablaban los *bárbaros* que ni siquiera podían formar neologismos *como nosotros*; en definitiva, sobre si los *otros* tenían algo que decir, aportar, sugerir u opinar antes de alumbrarles con la buena nueva. De esta forma, un concepto solo explicable dentro de la tradición luterano/jesuítica, producto de la fermentación del latín y el griego en una mente cristiana, se erigió en una nueva *ofrenda* occidental a la humanidad, que lógicamente fue recibida con más que justificado recelo.

Pues bien, la bioética colonizó nuevos espacios pero, tal y como ocurriera en su momento con el cristianismo, hibridándose con los *indígenas*. Los musulmanes incorporaron nuestra disciplina como un anexo al Corán, los judíos a la Torá, etc., de forma que la universalización de la bioética consistió en que cada uno retozó selectivamente con lo que entendió coincidente o comprensible desde su cosmovisión, permitiendo así la coexistencia dentro de un mismo campo del conocimiento a la ciencia más avanzada con el animismo, el panteísmo y el monoteísmo. De ahí la compatibilidad de la primera hornada de *bioética multicultural*, porque en esencia fue una explosión de los *particularismos*. Todo el mundo explicaba *cómo se hacía* en su pueblo, en su religión, en su tribu, sin más pretensiones universalistas que el monólogo educado y respetuoso. Planetariamente se comenzó a denominar con el mismo término situaciones, hechos, prácticas, doctrinas y problemas que no guardaban relación alguna entre sí, convirtiendo el *encuentro* en puro solipsismo. Cualquier dis-

curso sobre la vida, la muerte, la inmanencia o la trascendencia se convirtió en una narración *bioeticista*, de ahí el inesperado éxito de la creatividad del dúo Jahr/Potter.

Ahora bien, en esos mismos años noventa comenzó a abrir el entrecejo la biotecnología. La interacción entre la revolución informática, internet mediante, y la incipiente revolución genética, permitió acelerar exponencialmente tanto los descubrimientos como nuestros miedos. De pronto la humanidad tomó conciencia de que el ser humano podía intervenir estructuralmente en los genes de los seres vivos, incluida nuestra especie, crear formas de vida sintética e incluso inteligencia artificial. Finalizamos el siglo xx enarbolando la bandera de la biodiversidad y recién hemos comenzado el milenio con el temor generalizado a que esta biodiversidad *aumente*.

La bioética *ya estaba allí* cuando sucedió esto, por lo que los bioeticistas incorporaron a sus metafísicas disputas sobre la primacía, la *verdad* y el estatus epistemológico de su disciplina la *nueva realidad*. ¿Qué hacer con *la que se nos viene encima*? La bioética multicultural dejó de ser folclórica para enfrentarse a la crudeza de las advertencias.

Esto nos llevó a una segunda forma de multiculturalismo, el que trata de consensuar reglas universales antes de que sea demasiado tarde. Por eso la bioética multicultural, esto es, el esfuerzo por dotarnos de normas globales de naturaleza coactiva, que es lo que realmente necesitamos, es un absoluto fracaso. Una cosa era felicitarnos *multiculturalmente* por habernos conocido y otra bien diferente establecer límites, ya que esto requeriría retocar el orden mundial y remover de forma inmisericorde el espiritual poso de tantas culturas.

De esta forma, un concepto que nació por pura casualidad ha acabado derivando en la última trinchera para enfrentarse a la revolución biotecnológica. Apenas *tomaba posesión* el multiculturalismo en bioética cuando ya los interrogantes se dirigían hacia el *hecho cultural humano*, es decir, en qué medida las opciones *culturalmente tomadas* sobre genética, conscientes o inconscientes, modificarán todo, absolutamente *todo*, lo que hemos conocido hasta el momento.

En definitiva, la incorporación de las corrientes laicistas, feministas y multiculturales coincidió en el tiempo (finales de los años ochenta y principios de los noventa) con la caída del comunismo y el inicio de la globalización y la revolución biotecnológica. Su irrupción en la bioética se justifica como movimiento de reacción pendular contra la proclamación de una *yihad* por los primeros padres de la bioética. De ahí que la bioética contemporánea naciera *contra* la propia bioética, en concreto, como mecanismo defensivo frente a la concepción proselitista y colonizadora de los teólogos en las ciencias de la vida.

Epílogo

Ofrecer a estas alturas una definición de la biótica es prácticamente un acto de temeraria soberbia, ya que difícilmente se puede competir con el acierto y rigor de buena parte de las que ya conocemos. Aun así, y teniendo en mente los interrogantes contemporáneos sobre la cuestión genética, me atrevería a ofrecer la siguiente:

La bioética es el *ágora* en el que se comunican los especialistas de diferentes campos del conocimiento. Sus materias están acotadas en un extremo por la *filosofía política* y en el otro por la *ciencia ficción*. Su objeto es el estudio de cómo interactúa el hecho cultural humano, esto es, su *naturaleza simbólica*, con las leyes de la naturaleza. Aspira a crear reglas axiológicas universales antes de que sea *demasiado tarde*.

Como se puede observar, más que una definición es una *metadefinición*, esto es, apunta a los elementos que estimo más abstractos y metafísicos de nuestra disciplina, aunque no por ello menos relevantes. En concreto, las características que pretendo reseñar son la interdisciplinariedad, la amplitud de los campos de investigación que abarca, la asombrosa y por ahora inaprehensible relación existente entre las reglas culturales producidas por los seres humanos y las leyes que parecen regir la naturaleza y, por último, los riesgos de la biotecnología, simbolizados por los interrogantes suscitados por la intervención en la dotación genética de los seres vivos, incluida nuestra especie, quizá el mayor reto de la historia de la humanidad.

El nacimiento del neologismo *bioética* en los años setenta prácticamente coincide con el lanzamiento de las Voyager. Una de ellas cruza en estos momentos el umbral de la heliosfera convirtiéndose en el objeto humano que más lejos ha transitado nunca.

Al llevar consigo información de la Tierra para unos inverosímiles hermeneutas, la Voyager 1 es una muestra de nuestra civilización, un fruto de nuestra naturaleza simbólica. Así, en un disco de oro hay fotografías representativas de nuestro multiculturalismo y sonidos, como el de un bebé al nacer, un cántico chamánico de los navajos, música clásica, etc. Nos habremos extinguido y el

disco continuará surcando el espacio llevando consigo nuestras experiencias, simbología y temores.

Nadie cayó en la cuenta de incorporar ADN. Esto es, enviamos a las estrellas cuanta información disponible de nuestro planeta tuviera cabida en un disco de oro, pero en esa época no se estimó relevante ni representativo aportar muestras de ADN de los seres vivos.¹ En otra nave incluso aparece un ser humano saludando,² en la ingenua esperanza de que ET sabrá calibrar la benevolencia de nuestras intenciones, pero tampoco se consideró necesario dibujar la doble hélice.

La bioética nació en ese contexto, en el de la casi irrelevancia del ADN. Si ahora enviáramos otra nave, la información que estimamos representativa de nuestra especie sería muy diferente. Prácticamente no nos hemos dado cuenta, pero la incorporación de la biotecnología a la bioética representa este salto, el que va del equivalente espacial de Altamira a la manipulación del genoma de los seres vivos. El desfase entre la Voyager y nuestra época, de tan solo cuarenta años, es el que hay entre la primigenia bioética y la que ahora orbita sobre la cuestión genética.

La creación de vida sintética, la propuesta de recuperar a los neandertales u otras especies extintas, la interacción entre la robótica y la informática, y su culminación, la inteligencia artificial, etc., son proyectos, al margen de su viabilidad técnica, que pueden dar paso a una idea de pluralidad de *formas de vida* para las que no estamos mentalmente preparados. Lo mismo sucede con *nosotros*. La posibilidad de que nuestra especie sea modificada o se fraccione como consecuencia de la ingeniería genética es una cuestión que supera en estos momentos nuestra capacidad de comprensión. La cuestión implícita en estos interrogantes es en qué medida la revolución biotecnológica podrá alterar, modificar, sustituir o redirigir el *hecho cultural humano*, esto es, el *elemento simbólico* que vertebra a nuestra especie.

El programa SETI, de búsqueda de vida inteligente de origen extraterrestre, ha llevado a los científicos a plantearse recientemente por qué, después de cincuenta años buscando señales de radio en los cielos, no hemos hallado nada. Una hipótesis sugiere que estamos más *solos* de lo que pensamos, lo que implica que la vida es un hecho anómalo, singular, extraño, y, si no fuese por la evidencia de nuestra propia existencia, *contra natura*; otra sugiere que, dado que los

¹ Hay información sobre el ADN dentro del disco, junto a fotografías de diverso tipo, pero la información considerada más relevante está dibujada en los discos, donde en efecto no se estimó necesario dibujar la doble hélice.

² La Pioneer 10 se envió al espacio antes que las Voyager, en concreto en 1972.

elementos químicos que nos conforman son los más elementales y comunes, hay múltiples formas de vida, pero que cuando esta evoluciona y alcanza un determinado nivel de desarrollo inteligente se vuelve inestable, autodestruyéndose. Nosotros estaríamos en los umbrales de esta fase.

Aunque hay más explicaciones plausibles (la vastedad del universo, la irrisoria brevedad, en la escala cósmica, de nuestra búsqueda, etc.), las dos hipótesis citadas deberían acentuar el *principio de responsabilidad*, evitando paralizarnos al estilo *jeremiaco* de Jonas, pero forzándonos a recapacitar y concienciarnos acerca de los límites *de lo humano, demasiado humano*, como discurría Enzensberger (2001). Recién hemos comenzado a modificar las estructuras de las formas de vida que conocemos y uno de los campos del conocimiento que va a tratar de evitar que nuestra especie pierda el control es la bioética, una disciplina tan etérea como, a pesar de ser *recién llegada*, poblada de remiendos. Estableciendo una conocida analogía con los Balcanes, la bioética es una disciplina que produce *más historia* de la que puede *digerir*; y precisamente por ello, por su carácter de cruce de caminos, desde los culturales hasta los epistemológicos, resulta una materia tan fascinante. Si erramos, no habrá *ya* más fracasos.

Bibliografía

- AA. VV. *Theological Studies* (1970). EUA: Theological Faculties of the Society of Jesus, marzo, vol. 31, núm. 1.
- ABDALLAH, Daar; KHITAMY, Binsumeit (2001). «Bioethics for clinicians: Islamic bioethics». *Canadian Medical Association Journal*, 9 de enero, vol. 164, núm. 1, págs. 60-63.
- ABOUKHALID, Rachid; STURK-ANDREAGGI, Kimberly; BOUABDELLAH, Mehdi et al. (2013). «Mitochondrial DNA control region variation from samples of the Moroccan population», *Int J Legal Med*, núm. 127, págs. 757-759.
- ABUMALHAM, Monserrat (2003). «Ética religiosa y ética civil en el Islam». En: TAMAYO, Juan José. *Aportación de las religiones a una ética universal*. Madrid: Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones Ignacio Ellacuría / Dykinson, págs. 181-204.
- ACOSTA SARIEGO, José (2009). «La bioética de Potter a Potter», *Revista Selecciones de Bioética*, mayo, págs. 75-83.
- Aesthetika, International Journal on Subjectivity, Politics and the Arts*, «Editorial» septiembre (2009), vol. 5(1), págs. 1-3.
- AGUD, Ana (2003). «Pluralismo e individualidad en la ética del hinduismo». En: TAMAYO, Juan José. *Aportación de las religiones a una ética universal*. Madrid: Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones Ignacio Ellacuría, Dykinson, págs. 61-83.
- AGUILAR, Susana; JORDAN, Andrew J. (2003). «Principio de precaución, políticas públicas y riesgo». *Política y Sociedad*, vol. 40, núm. 3, págs. 61-79.
- AKABAYA, Akira; KODAMA, Satoshi, TAYLOR SLINGSBY, Brian (2008). «Is Asian Bioethics Really the Solution?». *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, núm. 17, págs. 270-272.
- ÁLVAREZ, Silvina (2001). «Diferencia y teoría feminista». En: BELTRÁN, E.; MAQUIEIRA, V. (2001) (eds.). *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Madrid: Alianza, págs. 243-286.
- ANDORNO, Roberto (2007). «Global bioethics at Unesco: in defense of the Universal Declaration on Bioethics and Human Rights». *J Med Ethics*, núm. 33, págs. 150-154.
- ANDRE, Judith (2002). *Bioethics As Practice*. Chapel Hill, NC, EUA: University of North Carolina Press.
- ANNAS, George (2004). *American Bioethics: Crossing Human Rights and Health Law Boundaries*. Cary, NC, EUA: Oxford University Press.

- ARESTOGUY, Julieta; GONZÁLEZ MONTOYA, Silvana; SANTI, María F. (2011). «La feminización de la epidemia de HIV/SIDA». *Jurisprudencia Argentina, LexisNexis*, fascículo núm. 8. Número especial: *Derechos Personalísimos y VIH/SIDA en el nuevo decenio* (coordinadora: Patricia Sorokin).
- ASHLEY, Benedict M.; DEBLOIS, Jean; O'ROURKE, Kevin D. (2006). *Health Care Ethics: A Catholic Theological Analysis*. Washington, DC, EUA: Georgetown University Press.
- ASSIES, Willem (2009). «Pueblos indígenas y sus demandas en los sistemas políticos». *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, núm. 85-86, págs. 89-107.
- AUSTRIACO, Nicanor Pier Giorgio (2011). *Catholic Moral Thought: Biomedicine and Beatitude: An Introduction to Catholic Bioethics*. Washington, DC, EUA: Catholic University of America Press.
- AZAMBUJA LOCH, Jussara; CHITTÓ GAUER, Gabriel; CLOTET, Joaquim (2009). «Bioética, dignidade humana e vulnerabilidade: a declaração universal de bioética e direitos humanos da Unesco desde uma perspectiva latino-americana.» En: CASADO, María (coord.). *Sobre la dignidad y los principios. Análisis de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la Unesco*. Navarra: Civitas.
- AZÉTSOP, Jacqueline; RENIE, Stuart (2010). «Principlism, medical individualism, and health promotion in resource-poor countries: can autonomy-based bioethics promote social justice and population health?». *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*, vol. 5, núm. 1. DOI: 10.1186/1747-5341-5-1.
- BAKER, Robert (2001). «Bioethics and Human Rights: A Historical Perspective». *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, vol. 10, núm. 3, págs. 241-252.
- (2005). «Getting Agreement: How Bioethics Got Started». *The Hasting Center Report*, vol. 35, núm. 3, págs. 50-51.
- BALLESTEROS, Jesús (1995). *Ecologismo personalista. Cuidar la naturaleza, cuidar al hombre*. Madrid: Tecnos.
- BARILAN, Michael; HOFFMAN, Sharona; HOWE, Edmund et al. (2003). «Revisiting the problem of Jewish bioethics: The case of terminal care». *Kennedy Institute of Ethics Journal*, junio, vol. 13, núm. 2.
- BARON, Jonathan (2006). *Against Bioethics*. Cambridge: MIT Press.
- BARTH-ROGERS, Yohanna; JOTKOWITZ, Alan (2009). «Executive Autonomy, Multiculturalism and Traditional Medical Ethics». *The American Journal of Bioethics*, vol. 9, núm. 2, págs. 39-41.
- BAUTISTA PAREJO, Esperanza (2004). «Hans Jonas y la responsabilidad constitutiva: dignidad de la naturaleza y dignidad del ser humano». En: FEITO, L. (ed.). *Bioética: la cuestión de la dignidad*. Actas de las reuniones de la Asociación Interdisciplinar José de Acosta, vol. xxx. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.
- BEAUCHAMP, Tom (1999). «Principles or rules?». En: KOPELMAN, Loretta M.; CLOUSER, K. Danner (1999). *Building Bioethics: Conversations with Clouser and*

- Friends on Medical Ethics*. Hingham, MA, EUA: Kluwer Academic Publishers, págs. 15-24.
- BEAUCHAMP, Tom; CHILDRESS, James (1999). *Principios de ética biomédica*. Barcelona: Masson.
- BECCHI, Paolo (2008). «El itinerario filosófico de Hans Jonas. Etapas de un recorrido», Universitá di Genova (trad. Susana Brítez D'Ecclesiis). *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, julio-diciembre, núm. 39, págs. 101-128. Versión corregida y aumentada de un trabajo inicialmente publicado con el título «Hans Jonas e il ritorno alla metafisica» (2003). *MicroMega*, núm. 5, págs. 82-109.
- BEDATE, Carlos (1993). «Biotecnología: países en desarrollo y tercer mundo». En: GAFO, J. (ed). *Ética y Biotecnología*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- BELLER, Fritz K. (1983). «Andre E. Hellegers as a philosopher portrayed by his thinking. In memoriam of an admired friend». *Europ. J. Obstet. Gynec. reprod. Biol.*, núm. 14, págs. 289-297.
- BELLVER CAPELLA, Vicente (2008). «Los diez primeros años del Convenio Europeo sobre Derechos Humanos y Biomedicina: reflexiones y valoración». *Cuadernos de Bioética*, vol. 19, núm. 67, septiembre-diciembre, págs. 401-421.
- BENATAR, Solomon R. (2008). «Introducción a Global health ethics» / «Global health ethics and cross-cultural considerations in bioethics». En: SINGER, Peter A.; VIENS, A. M. *The Cambridge Textbook of Bioethics* (section VIII) Cambridge: Cambridge University Press.
- BENSUSAN MARTÍN, Pilar (2007). «Problemas jurídicos actuales sobre la vida y la muerte». *Revista Andaluza de Administración Pública*, núm. 68, págs. 113-188.
- BERG, Paul (2008). «Meetings that changed the world: Asilomar 1975: DNA modification secured». *Nature*, 18 de septiembre, núm. 455, págs. 290-291.
- BHATTACHARYYA, Swasti (2006). *Magical Progeny, Modern Technology: A Hindu Bioethics of Assisted Reproductive Technology*. Ithaca, NY, EUA: State University of New York Press.
- BILIMORIA, Purusottama (2004). «La ética india». En: SINGER, P. *Compendio de ética*. Versión española de Jorge Vigil Rubio y Margarita Vigil. Madrid: Alianza.
- BLUSTEIN, Jeffrey (2011). «Setting the Agenda for Urban Bioethics». *Journal of Urban Health: Bulletin of the New York Academy of Medicine*, marzo, vol. 78, núm. 1.
- BLUSTEIN, Jeffrey; FLEISCHMAN, Alan (2004). «Urban Bioethics: Adapting Bioethics to the Urban Context». *Academic Medicine*, diciembre, vol. 79, núm. 12.
- BOER, Theo; SCHROTEN, Egbert (1995). *Life and death seen from a (dutch) reformed position. A Calvinistic Approach to Bioethics*. En: MORTENSEN, Viggo (ed.). *Life and Death. Moral Implications of Biotechnology*. Ginebra: WCC Publications.
- BOWMAN, Kerry (2004). «What are the Limits of Bioethics in a Culturally Pluralistic Society?». *The Journal of Law, Medicine & Ethics*, vol. 32, núm. 4, págs. 664-669.

- BOYLE, Joseph M.; NOVAK, David (2008). «Religious perspectives in bioethics». En: SINGER Peter A.; VIENS, A. M. (eds.). *The Cambridge Textbook of Bioethics* (sección IX). Cambridge: Cambridge University Press.
- BRADBY, Hannah; LEWANDO HUNDT, Gillian (2011). *Global Perspectives on War, Gender and Health: The Sociology and Anthropology of Suffering*. Burlington, VT: Ashgate. Reseñado por Veena, Das en *Contemporary Sociology*, septiembre, vol. 40, núm. 5.
- BRIONES, Claudia (2008). *Diccionario latinoamericano de Bioética*. Bogotá: Unesco / Universidad Nacional de Colombia.
- BRISTOL, Nellie (2010). «US reviews human trial participant protections». *The Lancet*, vol. 376, núm. 11, diciembre, págs. 1975-1076.
- BRODY, Howard (2009). *Future of Bioethics*. Cary, NC, USA: Oxford University Press.
- BUENO, Gustavo (1995a). *¿Qué es la bioética?* Oviedo: Pentalfa.
- (1995b). *¿Qué es la filosofía?* Oviedo: Pentalfa.
- (2004). *El mito de la cultura*. Barcelona: Prensa Ibérica.
- BRUMFIEL, Geof (2011). «Fake vaccination campaign raises real fears», *Nature*, 14 de julio.
- BUTLER, Declan (2009). «630-million for push to eradicate polio. Gates Foundation leads donors promising cash for vaccination and research», *Nature*, 21 de enero.
- BUXÓ I REI, M. Jesús (1996). «Bioética y antropología». En: CASADO, María et al. (eds.). *Materiales de Bioética y Derecho*. Barcelona: CEDECS, págs. 51-60.
- (2002). «La conjunció aplicada dels “co-”: comitès, col·laboracions, col·legues, co-operacions, co-generació i co-gestió de dades i problemes». *Revista d'etnologia de Catalunya*, núm. 20, págs. 130-141.
- (2004). «Bioética intercultural para la salud global». *Revista de Bioética y Derecho*, núm. 1, págs. 12-15.
- CAJIGAS-ROTUNDO, Juan Camilo (2007). «La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo». En: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, págs. 169-193.
- CALLAHAN, Daniel (1969). *The Catholic Case for Contraception*. Nueva York: MacMillan.
- (2012). *In Search of the Good: A Life in Bioethics*. Cambridge, MA, EUA: MIT Press.
- CALLAWAY, Ewen (2012). «As the global eradication effort ramps up, funding shortfalls threaten the programme's gains in Africa and Asia», *Nature*, vol. 485, 31 de mayo.
- CAMPBELL, Alastair (2008). «Public Policy and the Future of Bioethics in Asia». *Asian Bioethics Review*, diciembre, págs. 24-30.
- CANDIB, Lucym (2002). «Truth Telling and Advance Planning at the End of Life: Problems with Autonomy in a Multicultural World». *Families, Systems & Health*, vol. 20, núm. 3, págs. 213-228.

- CARMO CHEUICHE, António Do (1992). «Evangelización e inculturación». *Scripta Theologica*, vol. 24, núm. 1992/I, págs. 57-72.
- CARNEVALE, Franco (2005). «Ethical Care of the Critically Ill Child: a conception of 'thick' bioethics». *Nursing Ethics*, vol. 12, núm. 3, págs. 239-252.
- CARRESE, J.; RHODES, L. (2000). «Bridging Cultural Differences in Medical Practice: The Case of Discussing Negative Information With Navajo Patients». *Journal of General Internal Medicine*, núm. 15, págs. 92-96.
- CARSON, Ronald; BURNS, Chester, R. (1997). *Philosophy of Medicine and Bioethics: A Twenty-Year Retrospective and Critical Appraisal*. Secaucus, NJ, EUA: Kluwer Academic Publishers.
- CASADO, María (coord.) (1988a). *Bioética, derecho y sociedad*. Madrid: Trotta.
- (1988b). «Nuevo derecho para la nueva bioética». En: CASADO, M. (coord.) (1988a). *Bioética, derecho y sociedad*. Madrid: Trotta.
- (2008a). «La bioética como soporte al derecho para regular la biotecnología». *Revista catalana de dret públic*, núm. 36, págs. 55-78.
- (coord.) (2008b). *Reedición y análisis del impacto normativo de los documentos del Observatorio de Bioética y Derecho sobre reproducción asistida*. Barcelona: Observatori de Bioètica i Dret.
- (coord.) (2009). *Sobre la dignidad y los principios. Análisis de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la Unesco*. Navarra: Civitas.
- (2014). «Contra la llamada "propuesta Gallardón" para cambiar la regulación del aborto en España». *Revista de Bioética y Derecho*, septiembre, núm. 32, págs. 4-19.
- (coord.) (2015). *Bioética, derecho y sociedad*. Madrid: Trotta.
- CASADO, María; CORCOY, Mirentxu (coords.) (2007). *Documento sobre la objeción de conciencia en sanidad*. Barcelona: Grupo de Opinión del Observatori de Bioètica i Dret. Parc Científic de Barcelona.
- CASADO, M.; LAMM, Eleonora (coords.) (2011). *Reedició i anàlisi de l'impacte normatiu dels documents de l'Observatori de Bioètica i Dret sobre salut sexual i reproductiva en l'adolescència i sobre la interrupció voluntària de l'embaràs*. Barcelona: Grupo de Opinión del Observatori de Bioètica i Dret. Parc Científic de Barcelona.
- CASADO, María; LUNA, Florencia (coords.) (2012). *Cuestiones de bioética en y desde Latinoamérica*. Navarra: Civitas.
- CASADO, María; ROYES, Albert (coords.) (2010). *Repercusión e impacto normativo de los documentos del observatorio de bioética y derecho sobre las voluntades anticipadas y sobre la eutanasia*. Barcelona: Grupo de Opinión del Observatori de Bioètica i Dret. Parc Científic de Barcelona.
- CASEY, Robert; CAREY, Hugh L.; LYNCH, Peter S. et al. (1992). «A New American Compact: Caring about Women, Caring for the Unborn by Austin Stone». *The New York Times*. Disponible en línea: www.firstthings.com/article/1992/11/005-a-new-american-compact-caring-about-women-caring-for-the-unborn. [Consultado: julio de 2014].

- CASSESE, Antonio (1991). *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*, Barcelona: Ariel.
- CASTELLANOS, Belén (2011). «Heidegger y la ecología profunda». *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, vol. 30, núm. 2.
- CASTELLANOS, Ricardo Andrés; BAUER, Cornelia (2009). «Traducción de los textos sobre el imperativo bioético». *Revista Latinoamericana de Bioética*, vol. 9, núm. 2, págs. 92-105.
- CASTILLA DEL PINO, Carlos (2000). *Teoría de los Sentimientos*. Barcelona: Tusquets.
- CASTRO, Leonardo de (2008). «Editorial: Asian Bioethics: Bioethics in Asia» [edición inaugural]. *Eubios Ethics Institute*, diciembre. Singapur: NUS Press / The Centre for Biomedical Ethics (CBmE) / National University of Singapore / Hastings Center Report, págs. 5-8.
- CATHERWOOD, John (2000). «An argument for intolerance». *Journal of Medical Ethics*, diciembre, vol. 26, núm. 6, págs. 427-431.
- CELA CONDE, Camilo (2009). «Naturaleza y dignidad humana». En: CASADO, M. (coord.). *Sobre la dignidad y los principios. Análisis de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la Unesco*. Navarra: Civitas, págs. 113-119.
- CELY GALINDO, Gilberto (2009). *Bioética Global. Homenaje a Van Rensselaer Potter*. Segunda edición. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- CHANGEUX, Jean-Pierre et al. (1997). *Une même éthique pour tous? Le débat éthique dans une société pluraliste*. Comité Consultatif National D'Éthique Pour les Sciences de la Vie et de la Santé. París: Odile Jacob.
- CHARLESWORTH, Max (1993). *La bioética en una sociedad liberal* (trad. Mercedes González). Cambridge: Cambridge University Press.
- CHENG-TEX, Michael (2008). *The Way of Asian Bioethics* (introducción de Hans-Martin Sass). Taipei County, Taiwan: Princeton International Publishing.
- CHRISTOPHER, Norris (1998). *¿Qué le ocurre a la postmodernidad?: la teoría crítica y los límites de la filosofía* (trad. Michel Angstadt). Madrid: Tecnos.
- CLARK, Peter; EISENMAN, Justin; SZAPOR, Stephen (2011). «Surgical vaccine: should male circumcision be mandatory in Sub-Saharan Africa». En: PACE, Tyler N. (ed.). *Ethical Issues in the 21st Century: Bioethics: Issues and Dilemmas*. Nueva York: Nova Science Publishers Incorporated.
- COLLINS HARVEY, John (2004). «Andre Hellegers and Carroll House: Architect and Blueprint for the Kennedy Institute of Ethics». *Kennedy Institute of Ethics Journal*, junio, vol. 14, núm. 2, págs. 199-206.
- COMITÉ DE BIOÉTICA DE ESPAÑA (2009). «Opinión del Comité de Bioética de España a propósito del proyecto de ley orgánica de salud sexual y reproductiva y de la interrupción voluntaria del embarazo», 7 de octubre.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE-LA SANTA SEDE (1980). *Declaración Iura et bona* sobre la eutanasia. 5 de mayo.
- (2008). Instrucción *Dignitas Personae* sobre algunas cuestiones de bioética. 13 de diciembre.

- CONSEJO PONTIFICIO PARA LOS ÁNGELES SANITARIOS (1994). *Carta de los Ángeles Sanitarios de 1994*.
- COOK, John (1999). *Morality and Cultural Differences*. Nueva York: Oxford University Press.
- COOTER, Roger (2004). «Historical keywords: Bioethics». *The Lancet*, 13-19 de noviembre, vol. 364.
- COROMINAS, Jordi; VICENS, Joan Albert (2006). *Zubiri, Xavier. La soledad sonora*. Madrid: Ediciones Generales.
- CORTINA, Adela (1995). *Ética civil y religión*. Madrid: PPC.
- (2009). *Las fronteras de la persona. El valor de los animales. La dignidad de los humanos*. Madrid: Taurus. Santillana Ediciones Generales.
- CRAWFORD, S. Cromwell (2003). *Hindu Bioethics for the Twenty-First Century*. Albany, NY, EUA: State University of New York Press.
- CRIGGER, Bette-Jane; KAEBNICK, Gregory E.; POTTER, Van Rense Laer (1999). «Bioethics, biology, and the biosphere: Fragmented ethics and “bridge bioethics”». *The Hasting Center Report*, enero-febrero, vol. 29, núm. 1.
- CRIGGER, Nancy J; HOLCOMB, Lygia; WEISS, Joanne (2001). «Fundamentalism, Multiculturalism and Problems of conducting research with populations in developing nations». *Nursing Ethics*, vol. 8, núm. 5, págs. 459-468.
- CUÑADO, Betiña (2012). «Perspectivas bioéticas. Haciendo camino al andar». *Perspectivas Bioéticas*, vol. 17, núm. 33, págs. 37-46.
- CUTTINI, M.; NADAÍ, M.; KAMINSKI, M. et al. (2000). «End-of-life decisions in neonatal intensive care: physicians' self-reported practices in seven European countries». *The Lancet*, 17 de junio.
- CYRANOSKI, David (2015). «Scientists sound alarm over DNA editing of human embryos». *Nature*, 12 de marzo.
- DARR, Kurt (2003). *Encyclopedia of Bioethics*. Tercera edición.
- DAWKINS, Richard (2010). *El espejismo de Dios* (trad. Regina Hernández Weigand). Madrid: Espasa-Calpe.
- (2014). *El gen egoísta: las bases biológicas de nuestra cultura*. Barcelona: Salvat.
- DEKKERS, Wim (2009). «Routine (Non-Religious) Neonatal Circumcision and Bodily Integrity: A Transatlantic Dialogue». *Kennedy Institute of Ethics Journal*, vol. 19, núm. 2, págs. 25-146.
- DEPARTMENT OF SOCIAL SCIENCES AND MEDICAL HUMANITIES (University of Rijeka - Faculty of Medicine, Croatia) (2011). 1.ª conferencia internacional «Fritz Jahr y raíces europeas de la bioética» (Rijeka, 11-12 de marzo de 2011). «Declaración de Rijeka» (trad. Natacha Salomé Lima). *JAHR*, vol. 2, págs. 590-591.
- DERRIDA, Jacques (1997). «Carta a un amigo japonés» (trad. Cristina de Peretti). En: *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Barcelona: Proyecto A, págs. 23-27.
- (1989). *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora* (introducción de Patricio Peñalver). Barcelona: Paidós.

- DEVAKIRUBAI, E.; GUANADURAI, Angela (2014). «Euthanasia. An Overview with Indian and Nursing Perspective». *Asian Journal of Nursing Education and Research*, vol. 4, núm. 1, págs. 56-60.
- DÍAZ, Elías (2007). «Aranguren, ética y política». *Revista Internacional de Pensamiento Político*, vol. 3, págs. 165-192.
- DINNER, Deborah (2014). «Strange Bedfellows at Work: Neomaterialism in the Making of Sex Discrimination Law». *Washington University Law Review*, vol. 91, núm. 3, págs. 453-530.
- DOLDI, Marco; PICOZZI, Mario M.; PONTE, Antonella (2005). *Bioetica. La Parola di Dio e la parole dell'uomo* (prefacio de Dionigi Tettamanzi). Roma: Città Nuova.
- DRENGSON, Alan; DEVAL, Bill; SCHROLL, Mark (2011). «The Deep Ecology Movement: Origins, Development, and Future Prospects (Toward a Transpersonal Ecosophy)». *International Journal of Transpersonal Studies*, vol. 30, núm. 1-2, págs. 101-117.
- EINSTEIN, Albert (2010). «Las leyes de la ciencia y las leyes de la ética». En: HAWKING, S. (ed.). *La gran ilusión. Las grandes obras de Albert Einstein* (trad. Ubaldo Iriso Ariz). Barcelona: Crítica.
- (2012). «Carta». *El Mundo*, 5 de octubre.
- ELLIOT, Robert (1995). «La ética ambiental». En: SINGER, P. (ed.). *Compendio de ética* (trad. Jorge Vigil Rubio y Margarita Vigil). Madrid: Alianza.
- ELSTER, Jon; HERPIN, Nicolas (comps.) (2000). *La ética de las decisiones médicas* (trad. Tomás Fernández Aúz). Barcelona: Gedisa.
- ENGELHARDT, H. Tristram (2000a). *Foundations of Christian Bioethics*. Salem, MA, EUA: Scrivener Publishing.
- (2000b). «Moral Pluralism and the Crisis of Secular Bioethics: Why Orthodox Christian Bioethics has the Solution». En: *The foundations of Christian bioethics*. Lisse: Swets & Zeitlinger Publishers.
- (2007). *Global Bioethics: The Collapse of Consensus*. Salem, MA, EUA: Scrivener Publishing.
- ENGELS, Eve-Marie (2011). «The importance of Charles Darwin's theory for Fritz Jahr's conception of Bioethics». *JHR*, vol. 2, núm. 4, págs. 475-505.
- ENZENSBERGER, Hans Magnus (2001). «Golpistas en el laboratorio». *La Vanguardia*, 10 de junio.
- ESPADA, Rafael (2014). *Consentir el daño. Informe de la Comisión Presidencial para el Esclarecimiento de los Experimentos Practicados con Humanos en Guatemala. Experimentos médicos de Estados Unidos en Guatemala, 1946-1948*. Disponible en línea: www.cityprojectca.org/blog/wp-content/uploads/2012/07/Guatemala-Report-Consentir-Spanish-201110.pdf. [Consultado: octubre de 2014].
- ESPAÑA ARRIETA, Omar (2007). «Los derechos humanos en México: los pueblos indígenas». *Revista Electrónica Iberoamericana-ALCUE*, vol. 1, núm. 1, págs. 137-145.
- ETEROVIC, Igor (2011). «Kant's categorical imperative and Jahr's bioethical imperative». En: KALOKAIRINO, Eleni M. *Tracing the roots of European bioethics back*

- to the Ancient Greek philosophersphysicians*, págs. 445-456. *JAHHR*, vol. 2, núm. 4, págs. 457-474.
- EUBIOS ETHICS INSTITUTE (The Eubios Ethics Institute and the Tsukuba Bioethics Roundtable Declaration on International Bioethics) (2002); *Eubios Declaration for International Bioethics*. Disponible en: www.eubios.info/eeidec.htm [Consultado: julio de 2014].
- FAGAN, Andrew (2004). «Challenging the Bioethical Application of the Autonomy Principle within Multicultural Societies». *Journal of Applied Philosophy*, vol. 21, núm. 1.
- FAN, Ruiping (ed.) (1999). *Confucian Bioethics*. Hingham, MA, EUA: Kluwer Academic Publishers.
- FEITO GRANDE, Lydia (ed.) (1997a). *Estudios de bioética*. Madrid: Universidad Carlos III / Dykinson.
- (1997b). «Panorama histórico de la bioética», *Moralia*, núm. 20, págs. 465-494.
- FERRY, Luc (1992). «La ecología profunda» (trad. Aurelia Álvarez Urbajtel). *Vuelta*, noviembre, núm. 192, págs. 31-43.
- (1994). *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre* (trad. Thomas Kauf). Primera edición. Barcelona: Tusquets.
- FIDDIAN-QASMIYEH, Elena (2011). «Histories of displacement: intersections between ethnicity, gender and class». *The Journal of North African Studies*, marzo, vol. 16, núm. 1, págs. 31-48.
- FINS, Joseph; BACCHETTA, Matthew; MILLER, Franklin, G. (1997). «Clinical pragmatism: a method of moral problem solving». *Kennedy Institute of Ethics Journal*, junio, vol. 7, núm. 2, págs. 129-143.
- FLAMIGNI MASSARENTI, Armando; MORI, Maurizio, PETRONI, Angelo (1996). *Manifiesto di bioética laica. Il Sole24Ore*, 9 de junio.
- FLETCHER, John C. (2004). *Bulletin of the History of Medicine*, 78, 1.
- FLIPO, Fabrice (2010). «La deep ecology, un intégrisme menaçant ou un libéralisme non-moderne? Lecture de Écologie, communauté et style de vie d'Arne Naess». *Sens Public, Revue électronique internationale*, núm. 2010/08, págs. 1-17.
- FLORES FARFÁN, Jose Antonio (2008). *Diccionario latinoamericano de Bioética*. Bogotá: Unesco / Universidad Nacional de Colombia.
- FOX, Renée C. (2007). «Toward and Ethics of Iatrogenesis». En: LAFLEUR, W. R.; BÖHME, G.; SHIMAZONO, Susumu (eds.). *Dark Medicine: Rationalizing Unethical Medical Research*. Bloomington, IN, EUA: Indiana University Press.
- FOX, Renée; SWAZEY, Judith (1984). «Medical Morality is Not Bioethics: Medical Ethics in China and the United States». *Perspectives in biology and medicine*, febrero, vol. 27, núm. 3, págs. 336-360.
- (2008). *Observing Bioethics*. Cary, NC, EUA: Oxford University Press.
- FOX2 (2014). Entrevista a Todd Akin. 19 de agosto de 2012. Disponible en línea: <http://fox2now.com/2012/08/19/the-jaco-report-august-19-2012/> [Consultado: mayo de 2014].

- FREUD, Sigmund (2006). *El malestar de la cultura*. Madrid: Alianza.
- FRIEDMAN ROSS, Lainie (2010). «Forty Years Later the scope of bioethics revisited». *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 53, núm. 3, págs. 452-457.
- GARCÍA AHUMADA, Enrique (1994). «La inculturación en la catequesis inicial de América». *AHIg*, núm. 3, págs. 215-232.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel (2003). «La ética del judaísmo». En: TAMAYO, Juan José. *Aportación de las religiones a una ética universal*. Madrid: Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones Ignacio Ellacuría / Dykinson, págs. 85-123.
- GARCÍA CAPILLA, Diego (2007). *El nacimiento de la bioética*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- GARRAFA, Volnei (2008). En: TEALDI, Juan Carlos. *Diccionario latinoamericano de Bioética*, Bogotá: Unesco / Universidad Nacional de Colombia.
- GERT, Bernard; CULVER, Charles; CLOUSER, Danner (1997). *Bioethics: A Return to Fundamentals*. Cary, NC, EUA: Oxford University Press.
- GIBERTI, Eva (2008). «Matar niños y niñas». En: TEALDI, Juan Carlos (coord.). *Diccionario latinoamericano de Bioética*. Bogotá: Unesco / Universidad Nacional de Colombia.
- GLENN, McGee (2003). *Pragmatic bioethics*. Segunda edición. EUA: MIT Press.
- GOLDIM, José Roberto (2006). «Bioética: orígenes e complejidad». *Rev. HCPA*, 2006, vol. 26, núm. 2, págs. 86-92.
- (2009). «Revisiting the beginning of bioethics: the contribution of Fritz Jahr (1927)». *Perspect Biol. Med* vol. 52, núm. 3, págs. 377-380.
- GÓMEZ HERAS, José M.^a (2005). «Repensar la bioética. Una disciplina joven ante nuevos retos y tareas». En: GÓMEZ-HERAS, José y VELAYOS CASTELO, Carmen (ed.). *Bioética. Perspectivas emergentes y nuevos problemas*, Madrid: Tecnos, págs. 21-48.
- GORDON, John-Stewart (2011). «Global Ethics and Principlism». *Kennedy Institute of Ethics Journal*, vol. 21, núm. 3, págs. 251-276.
- GOSIĆ, Nada (2011). «The actuality of thoughts of Fritz Jahr in bioethics education or why Fritz Jahr advocates character education». En: ANNUAL of the Department of Social Sciences and Medical Humanities at University of Rijeka - Faculty of Medicine. Actas de la I.^a conferencia internacional «Fritz Jahr y raíces europeas de la bioética» (Rijeka, 11-12 de marzo de 2011). *JHR*, vol. 2, núm. 4, págs. 407-414.
- GRACIA, Diego; GRACIA, Teresa (2003). «Southern Europe». En: *Encyclopedia of Bioethics*. Tercera edición. Págs. 1602-1608.
- GREGORIO XVI, *Mirari vos* (27 mayo de 1832). Colección de encíclicas modernas.
- GRIGGINS, Cynthia; SIMON, Christian; NAKWAGALA, Frederick Nelson; PENTZ, D. Rebecca (2011). «Bioethics training in Uganda: Report on Research and Clinical Ethics Workshops». *HEC Forum*, núm. 23, págs. 43-56.
- GROS ESPIEL, Héctor (2008). «Prefacio». En: TEALDI, Juan Carlos. *Diccionario latinoamericano de Bioética*. Bogotá: Unesco / Universidad Nacional de Colombia, págs. 307-315 y 525-527.

- GROSS, Michael L. (2006). *Bioethics and Armed Conflict: Moral Dilemmas of Medicine and War*. Cambridge, MA, EUA: MIT Press.
- GUDYNAS, Eduardo (2013). «Extracciones, extractivismos y extrahecciones. Un marco conceptual sobre la apropiación de recursos naturales». *Observatorio del Desarrollo, Centro Latino Americano de Ecología Social*, febrero, núm. 18.
- GUIJALVA-ETERNOD, Carlos; WELLS, Jonathan; CORTINA-BORJA, Mario et al. (2012). «The Double Burden of Obesity and Malnutrition in a Protracted Emergency Setting: A Cross-Sectional Study of Western Sahara Refugees». *PLOS Medicine*, octubre, vol. 9, núm. 10.
- GUINN, David (ed.) (2006). *Handbook of Bioethics and Religion*. Cary, NC, EUA: Oxford University Press.
- GULLAND, Ane (2014). «Three more polio workers are killed in Pakistan», *BMJ-British Medical Journal*, vol. 348, 20 de enero.
- GUTIÉRREZ, Mabel (2008). «Derecho a la vida: aspectos sociales y comunitarios». En: TEALDI, Juan Carlos (coord.). *Diccionario latinoamericano de Bioética*. Bogotá: Unesco / Universidad Nacional de Colombia.
- GUTTMACHER INSTITUTE (1970). «Catholics Speak Out». *Family Planning Perspectives*, enero, vol. 2, núm. 1.
- HANS-HENRIK, Bülow; SPRUNG, Charles; REINHART, Konrad et al. (2008). «The world's major religions' points of view on end-of-life decisions in the intensive care unit». *Intensive Care Med*, núm. 34, págs. 423-430.
- HANS-HENRIK, Bülow; SPRUNG, Charles; BARAS, Mario et al. (2012). «Are religion and religiosity important to end-of-life decisions and patient autonomy in the ICU? The Etticatt study». *Intensive Care Med*, núm. 38, págs. 1126-1133.
- HARRIS, Marvin (2003). *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Siglo XXI.
- (2004). *Nuestra especie*. Madrid: Alianza.
- HAVE, Henk ten (2006). «The activities of Unesco in the Area of Ethics». *Kennedy Institute of Ethics Journal*, vol. 16, núm. 4, págs. 333-351.
- HAWKING, Stephen; MLODINOW, Leonard (2010). *El gran diseño*. Barcelona: Crítica.
- HEGEL (1970). *Filosofía de la historia universal*. Barcelona: Zeus.
- HELLEGERS, André (1969). «Factors and Correctives in Population Expansion». *SAIS Review*, vol. 13, núm. 3, págs. 21-29.
- (1970). «Fetal Development». *Theological studies*. EUA: Theological Faculties of the Society of Jesus in the United States, marzo, vol. 31, núm. 1.
- (1973). «Live'abortus research raises hackles of some, hopes of others». *Medical World News*, octubre, núm. 5.
- (1974). *Problems in Bioethics, Report to the Sacred Congregation on the Doctrine of the Faith*. Washington, DC: Georgetown University.
- (1975). «Abortion: "Another Form of Birth Control"». *Vita Humana*, núm. 4, págs. 82-86.
- (1976). «Should Pregnant Women Work?». *Ob. Gyn. News*, 1 de septiembre.

- HELLER, Ágnes; FERENC Fehér (1998). *Políticas de la postmodernidad: ensayos de crítica cultural* (trad. Monserrat Gurgu). Barcelona: Península.
- HELLSTEN, Sirkkuk (2005). «Bioethics in Tanzania: Legal and Ethical Concerns in Medical Care and Research in Relation to the HIV/AIDS Epidemic». *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, núm. 14, págs. 256-267.
- HENK, A. M. J. (2012). «Potter's Notion of Bioethics». *Kennedy Institute of Ethics Journal*, vol. 22, núm. 1, págs. 59-82.
- HILDEBRANDT, Sabine; SEIDELMAN, William; CAPLAN, Arthur (2013). «Rape and Abortion: Negating a Myth», *Harvard Law, Bill of Health. Examining the intersection of law and health care, biotech&bioethics. A blog by the Petrie-From Center and friends*. Disponible en línea: <http://blogs.law.harvard.edu/billofhealth/2013/07/26/rape-and-abortion-negating-a-myth/> [Consultado: mayo de 2014].
- HILGERS, Thomas W.; HORAN, Dennis J. (1972). *Abortion and Social Justice*. Nueva York: Sheed & Ward.
- HOLM, Søren; JONAS, Monique F. (eds.) (2004). *Engaging the World: The Use of Empirical Research in Bioethics and the Regulation of Biotechnology*. Amsterdam, NLD: IOS Press.
- HONDERICH, Ted (ed.) (2001). *Enciclopedia Oxford de Filosofía* (trad. Carmen García Trevijano). Madrid: Tecnos (Grupo Anaya). Voz *Posmodernismo*.
- HONGLADAROM, Soraj (2008). «Universalism and Particularism Debate in "Asian Bioethics"», *Asian Bioethics Review*, diciembre, págs. 1-14.
- HOSKING, Mark; WHITING, Gill; BRATHWATE, Chris et al. (2000). «Cultural attitudes towards death and dying: a South African perspective». *Palliative Medicine*, núm. 14, págs. 437-439.
- HOUDE, Sylvie (2011). *The bridging of pluralistic visions of science and ethics for bioethics-Tibetan medicine as compared with the Western research on longevity and human genetic enhancement*. Disponible en: <http://hdl.handle.net/1866/9145>.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1997). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Buenos Aires: Paidós.
- IGLESIA CATÓLICA (2005). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*.
- JABLONKA, Eva; LAMB, Marion (1996). *Epigenetic inheritance and evolution*. Oxford: Oxford University Press.
- JAHR, Fritz (1927). «Bioética – Una visión sobre las relaciones éticas entre el ser humano, el ser animal y las plantas», título original, «Bio-Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze». *Kosmos* (trad. en ROA-CASTELLANOS, Ricardo Andrés; BAUER, Cornelia. *Traducción de los textos sobre el imperativo bioético*). *Revista Latinoamericana de Bioética*, julio-diciembre, vol. 9, núm. 2, págs. 92-105.
- (1930) «Gesinnungsdiktatur oder Gedankenfreiheit? Gedanken über eine liberale Gestaltung des Gesinnungsunterrichts. Die neue Erziehung: Monatsschrift für entschiedene Schulreform und freiheitliche Schulpolitik». *Kosmos*, núm. 12: págs. 200-202.

- (1934a). «Drei Studien zum 5. Gebot. Ethik. Sexual- und Gesellschaftsethik». *Kosmos*, núm. 11, págs. 183-187. («Tres estudios sobre el quinto mandamiento»). Trad. en ROA-CASTELLANOS, Ricardo Andrés; BAUER, Cornelia. *Traducción de los textos sobre el imperativo bioético*. *Revista Latinoamericana de Bioética*, julio-diciembre, vol. 9, núm. 2, págs. 92-105.
- (1934b). «Jenseitsglaube und Ethik im Christentum. Ethik: Sexual- und Gesellschaftsethik», *Kosmos*, núm. 11, págs. 217-18.
- (1934c). «Zweifel an Jesus? Eine Betrachtung nach Richard Wagner's "Parsifal". Ethik: Sexual- und Gesellschaftsethik». *Kosmos*, núm. 11, págs. 363-364.
- (1938). «Drei Abschnitte des Lebens nach. Korinther. Nach dem Gesetz und Zeugnis. Monatsschrift des Bibelbundes». *Kosmos*, núm. 38, págs. 182-188.
- JAMESON, Fredric (2001). *Teoría de la postmodernidad* (trad. Celia Montolio Nicholson y Ramón del Castillo). Madrid: Trotta.
- JASANOFF, Sheila (ed.) (2011). *Reframing Rights: Bio-Constitutionalism in the Genetic Age*. Cambridge, MA, EUA: MIT Press.
- JIMÉNEZ DE PARGA y MASEDA, Patricia (2003). «Análisis del principio de precaución en Derecho internacional público: perspectiva universal y perspectiva regional europea». *Política y sociedad*, vol. 40, núm. 3.
- JONAS, Hans (1995). *El principio de responsabilidad* (trad. Javier Fernández Retenaga). Barcelona: Herder.
- (1997). *Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad* (Título original: *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*). (trad. Carlos Fortea Gil). Barcelona: Paidós.
- JONSEN, Albert (1998). «Bioethics as a discipline». En: *The Birth of Bioethics*, Nueva York: Oxford University Press.
- JONSEN, Albert; JAMETON, Andrew (1995). *Encyclopedia of Bioethics*. Tercera edición.
- JONSEN, Albert; TOULMIN, Stephen (1990). *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*. Berkeley: University California Press.
- JOTKOWITZ, Alan; GLICK, Shimon (2009). «The Israeli Terminally Ill Patient Law of 2005». *Journal of Palliative Care*, núm. 25, 4, invierno.
- (2009). «Navigating the chasm between religious and secular perspectives in modern bioethics». *Med Ethics*, núm. 35, págs. 357-360.
- JUAN PABLO II (1979). Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a los indígenas y campesinos de México. Santa Sede. Disponible en línea: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790129_messico-cuilapan-indios_sp.html [Consultado: junio de 2014].
- (1980). «Sollicitudo rei sociales: La relación que los pueblos indígenas tienen con su tierra y sus recursos merece una consideración especial: se trata de una expresión fundamental de su identidad» Cfr. Juan Pablo II: Discurso a los pueblos autóctonos de la Amazonia, Manaus, 10 de julio de 1980. En: *Dizionario di Dottrina sociale della Chiesa* [pubblicato a cura di Mons. Giampaolo Crepaldi e Enrique Colom, dall'editrice di Roma e dal Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace].

- (1983). Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a los indígenas. Libreria Editrice Vaticana, Quetzaltenango, 7 de marzo de 1983. Disponible en línea: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1983/march/documents/hf_jp-ii_spe_19830307_indigeni_sp.html.
 - (1985). Discurso a los campesinos y a los indígenas, Temuco. Disponible en línea: www.iglesia.cl/especiales/pueblosoriginarios/discurso.html [Consultado: junio de 2014].
 - (1993). «Encuentro con las comunidades indígenas de América». Discurso del Santo Padre Juan Pablo II. Santuario de Nuestra Señora de Izamal, 11 de agosto de 1993. Disponible en línea: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1993/august/documents/hf_jpii_spe_19930811_izamalindigeni_sp.html [Consultado: junio de 2014].
 - (1996a). «Ecclesia in África». Exhortación apostólica postsinodal sobre la Iglesia en África y su misión evangelizadora hacia el año 2000, 14 de septiembre de 1995. En: GUERRERO, Fernando (dir.). *El magisterio pontificio contemporáneo* (2 tomos). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, tomo II, págs. 403-458.
 - (1996b). «Libertas nuntius». En: GUERRERO, Fernando (dir.). *El magisterio pontificio contemporáneo* (2 tomos). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, tomo I, págs. 322-371.
 - (1996c). «Familiaris consortio». Exhortación apostólica sobre el matrimonio y la familia, 22 de noviembre de 1981. En: GUERRERO, Fernando (dir.). *El magisterio pontificio contemporáneo* (2 tomos). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, tomo II, págs. 614-686.
 - (1996d). «Mulieris Dignitatem». En: GUERRERO, Fernando (dir.). *El magisterio pontificio contemporáneo* (2 tomos). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, tomo II, págs. 694-745.
 - (1996e). «Gratissimam sane». Carta a las familias con ocasión del año internacional de la familia, 2 de febrero de 1994. En: GUERRERO, Fernando (dir.). *El magisterio pontificio contemporáneo* (2 tomos). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, tomo II, págs. 746-790.
 - (1996f). «Catechesi tradendae». Exhortación apostólica sobre la catequesis en nuestro tiempo. En: GUERRERO, Fernando (dir.). *El magisterio pontificio contemporáneo* (2 tomos). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, tomo II, págs. 121-156.
 - (1996g). «Libertatis conscientia». En: GUERRERO, Fernando (dir.). *El magisterio pontificio contemporáneo* (2 tomos). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, tomo I, págs. 339-371.
 - (1996h). Discurso inaugural de la III Asamblea General del Consejo Episcopal Latinoamericano, 28 de enero de 1979. En: GUERRERO, Fernando (dir.). *El magisterio pontificio contemporáneo* (2 tomos). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, tomo II, págs. 1227-1242.
- JUENGST, Eric (2008). «Origin Myths in Bioethics: Constructing Sources, Motives and Reason in Bioethic(s)». *Cult Med Psychiatry*, núm. 32, págs. 303-327.

- JURIĆ, Hrvoje, (2011). «“Hans Jonas” integrative philosophy of life as a foothold for integrative bioethics». En: ANNUAL of the Department of Social Sciences and Medical Humanities at University of Rijeka - Faculty of Medicine. Actas de la I.^a conferencia internacional «Fritz Jahr y raíces europeas de la bioética» (Rijeka, 11-12 de marzo de 2011). *JAHHR*, vol. 2, núm. 4, págs. 511-521.
- JUSDADO RUIZ-CAPILLA, Miguel Ángel (2006). «El sentido moderno del laicismo francés». *Nueva revista de cultura, política y arte*, núm. 104, págs. 66-80.
- «JUSTICE for all. The US government must not wriggle out of paying compensation to the victims of horrific experiments in Guatemala in the 1940s» (2012). *Nature*, vol. 484, núm. 7394, pág. 287, 19 de abril.
- JUSTO, Luis (2012). «Bioética latinoamericana y caribeña ¿hacia un giro descolonial?». *Revista Redbioética/Unesco*, julio-diciembre, año 3, vol. 2, núm. 6, págs. 9-10.
- KALANZI, Dorothy (2013). «The controversy over euthanasia in Uganda: a case of the Baganda». *International Journal of Sociology and Social Policy*, vol. 33, núm. 3/4, págs. 203-217.
- KALOKAIRINOY, Eleni M. (2011). «Tracing the roots of European bioethics back to the Ancient Greek philosophers/physicians». En: ANNUAL of the Department of Social Sciences and Medical Humanities at University of Rijeka - Faculty of Medicine. Proceedings of the 1st international conference «Fritz Jahr and European Roots of Bioethics» (Rijeka, 11-12 de marzo de 2011). *JAHHR*, vol. 2, núm. 4, págs. 445-456.
- KAPLAN, Karen (2009). «Rekindling the gender-bias debate». *Nature*, diciembre, vol. 462, núm. 17.
- KASS, Leo (1997). «The Wisdom of Repugnance». *New Republic*, 2 de junio, vol. 216, núm. 22.
- (2003). *Life, Liberty and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*. San Francisco, CA, USA: Encounter Books.
- (2007). *Defending human dignity*. An abridged version of this paper was presented as a Bradley Lecture at the American Enterprise Institute on February 5.
- KELLER, David R. (2008). *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*. Segunda edición, págs. 206-210.
- KELLNER, Menachen (1995). «La ética judía». En: SINGER, P. (ed.). *Compendio de ética* (trad. Jorge Vigil Rubio y Margarita Vigil). Madrid: Alianza.
- KENNEDY SHRIVER, Eunice (1990). «J.F.K. Would Have Defended Bishops' Right to Fight Abortion». *The New York Times*. Disponible en línea: www.nytimes.com/1990/05/13/opinion/1-jfk-would-have-defended-bishops-right-to-fight-abortion-884290.html [Consultado: mayo de 2014].
- KENNEDY INSTITUTE OF ETHICS. Disponible en línea: <https://kennedyinstitute.georgetown.edu/about/news/kie40th-hist.cfm.html> [Consultado: julio de 2014].
- KEOWN, D.; KEOWN, J. (1995). «Killing, karma and caring: Euthanasia in Buddhism and Chris». *Journal of Medical Ethics*, octubre, vol. 21, núm. 5, págs. 265-269.
- KINTZLER, Catherine (2008). *Qu'est ce que la laïcité?* París: Librairie Philosophique J Vrin.

- KIRMAYER, Laurence J.; ROUSSEAU, Cécile; GUZDER, Jaswant et al. (2008). «Training Clinicians in Cultural Psychiatry: A Canadian Perspective». *Academic Psychiatry*, julio-agosto, núm. 32, núm. 4, págs. 313-319.
- KOCH, Tom (2012). *Thieves of Virtue: When Bioethics Stole Medicine*. Cambridge, MA, EUA: MIT Press.
- KOENIG, Barbara; MARSHALL, Patricia (2003). *Encyclopedia of Bioethics*. Tercera edición.
- KÜNG, Hans (1995). *Proyecto de una ética mundial*. Tercera edición. Madrid: Trotta.
- KYMLICKA, Will (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.
- LACAN, Jacques (1966). *Écrits*. París: Éditions Du Seuil.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro (1941). *Los valores morales del nacionalsindicalismo*. Madrid: Editora Nacional.
- LANGLOIS, Adèle (2008). «The Unesco Universal Declaration on Bioethics and Human Rights: Perspectives from Kenya and South Africa». *Health Care Analysis*, núm. 16, págs. 39-51.
- (2013). *Negotiating bioethics: the governance of Unesco's bioethics programme*. Londres: Routledge.
- LAUER, D. W. (2002). «Arne Naess on Deep Ecology and Ethics». *Journal of Value Inquiry*, vol. 36, núm. 1, págs. 11-117.
- LECUONA RAMÍREZ, Itziar de (2008). «Textos y recursos de referencia para abordar los retos del derecho público ante las ciencias de la vida desde una perspectiva bioética». *Revista catalana de dret públic*, núm. 36.
- (2011). *Los comités de ética como mecanismos de protección en investigación biomédica: análisis del régimen jurídico español*. Navarra: Civitas / Thomson Reuters.
- LEDERER, Susan E. (2012). «Shining Light on a Shady Study». *The Hastings Center Report*, marzo-abril, vol. 42, núm. 2, pág. 3.
- LEFÉVRE-WITIER, Philippe; CLAUDOT-HAWAD, Héléne (2009). «Désertification et civilisation nomade au Sahara: naissances conjointes». *Anthropos*, núm. 18, págs. 87-94.
- LEÓN, Francisco (2009). «Bioética: entre la universalidad y la interculturalidad: los desafíos éticos de la globalización». *Revista Medicina y Humanidades*, núm. 2.
- LEÓN XIII (1988). «Libertas praestantissimum». Encíclica sobre la libertad y el liberalismo, 20 de junio de 1888. En: Colección de encíclicas de Su Santidad León XIII en latín y castellano. Tomo 1 (1903). Valladolid: M. de Castro. Disponible en línea: www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_lxiii_enc_20061888_libertas_sp.html.
- LEONE, Salvino (1990). «Il problema dei "valori comuni" nelle deliberazioni dei comitati». En: *I comitati di bioetica: Storia, analisi, proposte*. Roma: Orizzonte Medico.
- (2007). *Nuovo manuale di bioética*. Roma: Città Nuova.
- (2012). «The features of a "Mediterranean" Bioethics». *Med Health Care and Philos*, núm. 15, págs. 431-436.
- LEOPOLD, Aldo (1949). *A Sand County Almanac*.
- LÉVY STRAUSS, Claude (1999). *Raza y cultura* (trad. Sofía Bengoa y Alicia Duprat). Barcelona: Altaya.

- LEWELLEN, Ted C. (1994). *Introducción a la antropología política* (trad. M. José Aubet Semmler). Barcelona: Edicions Bellaterra 2000.
- LIDZ, VICTOR; PARSONS, Talcott (2003). *Encyclopedia of Bioethics*. Tercera edición.
- LOEWY, Erich H.; SPRINGER LOEWY, Roberta (2005). *Textbook of Healthcare Ethics*. Boston: Kluwer Academic Publisher.
- LOLAS STEPKE, Fernando (2008a). «El “imperativo bioético” de Fritz Jahr y la neobioética estadounidense». *JANO*, 18 octubre, núm. 1710, págs. 10-16.
- (2008b). «Bioethics and animal research. A personal perspective and a note on the contribution of Fritz Jahr». *Biol Res*, vol. 41, núm. 1, págs. 119-123.
- (2009a). «Salud, salud mental, Bioética. Interfaces dignas de análisis». *Acta Bioethica*, núm. 2, págs. 137-138.
- (2009b). «Quo vadis bioética?». *Acta Bioethica*, núm. 1, págs. 7-10.
- (2012). «Competencias en ética biocéntrica: un fundamento para la investigación médica». *Rev. Med. Urug.* (Montevideo), julio, vol. 28, núm. 2, págs. 123-127.
- LOMBARDO, Paul A. (ed.) (2011). *Century of Eugenics in America: From the Indiana Experiment to the Human Genome Era*. Bloomington, IN, EUA: Indiana University Press.
- LÓPEZ BARONI, Manuel Jesús (2011). «Bioética y multiculturalismo». En: SORIANO, R.; CRUZ, P. (eds.). *Alianza de civilizaciones*. Sevilla: Aconcagua, págs. 141-180.
- (2013). «Ética y moral en la bioética». *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, núm. 27, págs. 96-120.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, Eleazar (2010). «¿Qué es la inculturación? Una mirada desde la Pastoral Indígena». México: Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas.
- LÖTJÖNEN, Salla; VON TROIL, Helena (2008). *Bioethics, Politics and Business*. TemaNord, núm. 5.
- LÖWY, Llana (2013). «The Best Possible Intentions: Testing Prophylactic Approaches on Humans in Developing Countries». *American Journal of Public Health*, febrero, vol. 103, núm. 2.
- LUCAS LUCAS, Ramón (2001). *Antropología y problemas bioéticos* (trad. Salvador Antuñano y Cristina Miguel, con licencia eclesiástica del Arzobispado de Madrid (28-3-2001)). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- LUNA, Florencia et al. (2006). *Aborto por motivos terapéuticos: artículo 86 inciso 1 del Código Penal Argentino*, 1.ª ed. Buenos Aires: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales / CEDES / Observatorio Argentino de Bioética.
- LUNA, Florencia (2008). *Reproducción asistida, género y derechos humanos en Latinoamérica*. San José, Costa Rica: Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH).
- LYNCH, Holly Fernandez (2012). «Ethical evasion or happenstance and hubris? The U.S. Public Health Service STD Inoculation Study». *The Hastings Center Report*, marzo-abril, vol. 42, núm. 2.
- LYON, David (2000). *Postmodernidad* (trad. Belén Urrutia). Segunda edición. Madrid: Alianza.

- LYOTARD, Jean-François (1989). *La condición posmoderna: informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra.
- MAINETTI, José Alberto (2008). «Bioética narrativa». En: *Diccionario latinoamericano de Bioética*. Bogotá: Unesco / Universidad Nacional de Colombia, págs. 167-168.
- MAÍZ, Ramón (2004). «El indigenismo político en América Latina». *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, enero-marzo, núm. 123.
- MALLIA, Pierre (2012). «Is there a Mediterranean bioethics?». *Med Health Care and Philos*, núm. 15, págs. 419-429.
- MATARE, Herbert F. (1999). *Bioethics: The Ethics of Evolution and Genetic Interference*. Westport, CT, EUA: Greenwood Press.
- MAUSS, Marcel (2009). *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (estudio preliminar y edición por Fernando Giobellina Brumana; trad. Julia Bucci). Buenos Aires: Katz.
- MAY, Thomas (2002). *Bioethics in a Liberal Society: The Political Framework of Bioethics Decision Making*. Baltimore, MD, EUA: Johns Hopkins University Press.
- MCCORMICK, Richard A. (1979). «A Theological Studies». *Moral Theology*, 1 de marzo, págs. 59-112.
- MCCORMICK, Richard; WALTERS, LeRoy (1975). «Fetal Research and Public Policy». *The Kennedy Institute*, vol. 1, núm. 1.
- MCCORNACK, Ruaidhri; CLIFFORD, Margaret; CONROY, Marian (2010). «Attitudes of UK doctors towards euthanasia and physician-assisted suicide: A systematic literature review». *Palliative Medicine*, vol. 26, núm. 1, págs. 23-33.
- MCCULLOUGH, Laurence (2002). «The Accidental Bioethicist». *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, núm. 11, págs. 359-368.
- MACKLIN, Ruth (1999). *Against Relativism: Cultural Diversity and the Search for Ethical Universals in Medicine*. Nueva York: Oxford University Press.
- MCKEON, Richard (1957). «The development and significance on the concept of responsibility». *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 11, núm. 39, págs. 3-32.
- MECKLENBURG, Fred (1972). «The indications for induced abortion». En: HILGERS, T.; HORAN, D. *Abortion and Social Justice*, pág. 37.
- METZ, THADDEUS (2007). «Toward an African moral theory». *Journal of Political Philosophy*, núm. 15, págs. 321-341.
- (2010). «African and western moral theories in a bioethical context». *Developing World Bioethics*, núm. 10, págs. 49-58.
- MIRANDA, Mário de França (2007). «La iglesia entre la inculturación y la globalización». *Revista Teología*, abril, tomo XLIV, núm. 92, págs. 9-29.
- MOAZAM, Farhat (2006). *Bioethics and Organ Transplantation in a Muslim Society: a Study in Culture, Ethnography, and Religion*. Bloomington, IN, EUA: Indiana University Press.
- MONACO, Lisa (2014). Assistant to the President for Homeland Security and Counterterrorism. *The Washington post*. Disponible en línea: www.washingtonpost.com.

- com/...igns-in-spy-operations/2014/05/19/406c4f3e-df88-11e3-8dcc-d6b7fed-e081a_story.html. [Consultado: mayo de 2014].
- MONROY GAYTÁN, J. FRANCISCO (2012). *Bioética e interculturalidad: el entendimiento de la interculturalidad en el Estado de México*, VI Encuentro Nacional de Bioética.
- MONTESANO, Haydée (2009). «El debate sobre el término “bioética”, analizado en un contexto histórico y discursivo». *Aesthethika, International Journal on Subjectivity*, septiembre, vol. 5, núm. 1.
- MORI, Maurizio (1998). «Prefacio». En: SCARPELLI, U. *Bioetica laica*. Milán: Baldini & Castoldi.
- MORI, Maurizio; VATTIMO, Gianni et al. (2008). *Nuovo manifesto di bioética laica*.
- MOSTERÍN, Jesús (1993). *Filosofía de la cultura*. Madrid: Alianza.
- (2006). *La naturaleza humana*. Madrid: Espasa-Calpe.
- MUZUR, Amir; RINČIĆ, Iva (2011). «Fritz Jahr (1895-1953): a life story of the “inventor” of bioethics and a tentative reconstruction of the chronology of the discovery of his work». En: ANNUAL of the Department of Social Sciences and Medical Humanities at University of Rijeka, Faculty of Medicine Actas de la 1.ª conferencia internacional «Fritz Jahr y raíces europeas de la bioética» (Rijeka, 11-12 de marzo de 2011). *JAHHR*, vol. 2, núm. 4, págs. 385-394.
- NAESS, Arne (1973). «The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary». *Inquiry*, vol. 16, núm. 1, págs. 95-100.
- (1986). «The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects». *Philosophical Inquiry*, vol. 8, núm. 1-2.
- NANJI, Azi (2013). «La ética islámica». En: SINGER, P. (ed.) *Compendio de ética*, págs. 135-167.
- NÉSTOR OSORIO, Sergio (2005). «Van Rensselaer Potter: una visión revolucionaria para la bioética». *Revista Latinoamericana de Bioética*, núm. 8, págs. 1-24.
- NIE, Jing-Bao; CAMPBELL, Alastair (2007). «Multiculturalism and Asian Bioethics: Cultural War or Creative Dialogue?». *Journal of Bioethical Inquiry*, vol. 4, núm. 3, págs. 163-167.
- O'NEILL, Onora (2002). *Autonomy and Trust in Bioethics*. Port Chester, NY, EUA: Cambridge University Press.
- ONFRAY, Michel (2005). *Tratado de ateología*. Barcelona: Anagrama.
- OLSEN, Frances (1990). «Feminism and Critical Legal Theory: An American Perspective». *International Journal of the Sociology of Law*, núm. 18, págs. 199-215.
- OLUFEMI SODEKE, Stephen (2012). «Tuskegee University Experience Challenges Conventional Wisdom: Is Integrative Bioethics Practice the New Ethics for the Public's Health?». *Journal of Health Care for the Poor and Underserved*, núm. 23, págs. 15-33.
- ORIOI, Antoni M.; COSTA BOU, Joan (2003). «Hecho nacional y magisterio social de la Iglesia. Reflexión sobre la quinta parte y la conclusión de la Instrucción Pastoral: valoración moral del terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuen-

- cias», de la LXXIX Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española (Madrid, noviembre de 2002), Barcelona.
- OROZCO, JAVIER LUNA (2008). *Diccionario latinoamericano de Bioética*. Bogotá: Unesco / Universidad Nacional de Colombia.
- PABLO VI (1967). «Populorum progressio». En: GUERRERO, Fernando (dir.) (1996). *El magisterio pontificio contemporáneo* (dos tomos). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, tomo II, págs. 1175-1204.
- (1968). Peregrinación apostólica a Bogotá. Santa Misa para los Campesinos Colombianos. Homilía del Santo Padre Pablo VI, 23 de agosto de 1968. Disponible en línea: www.vatican.va/holy_father/paul_vi/homilies/1968/documents/hf_pvi_hom_19680823_sp.html [Consultado: junio de 2014].
- PALACIOS, Marcelo (1998). «Hacia el siglo de la Bioética». En: *Panorama actual de la Bioética*. Encuentros de Filosofía en Gijón, 3 de julio de 1998. Gijón: Fundación Gustavo Bueno / Sociedad Internacional de Bioética.
- PARHIZGAR, Fuzhan F.; PARHIZGAR, Suzan S.; PARHIZGAR, Kamal D. (2008). «Analysis of Multicultural Meta-Ethical Clinical Perceptions Concerning Life and Death of Patients». *Competition Forum*, vol. 6, núm. 2, págs. 328-337.
- PARK, Jeanny (2002). «Cross Cultural Issues in Medicine». En: LOEWY, E. H.; SPRINGER, R. *Changing Health Care Systems from Ethical, Economic, and Cross Cultural Perspectives*, Nueva York: Kluwer Academic Publishers.
- PECES-BARBA, Gregorio (2003). «Ética pública y ética privada». En: TAMAYO, J. J. *Aportación de las religiones a una ética universal*. Madrid: Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones Ignacio Ellacuría / Dykinson, págs. 15-31.
- PEILLON, Vincent (2013). *Charte de la Laïcité à l'École*, septiembre de 2013.
- PELLEGRINO, Edmund; PROGRAIS, Lawrence (eds.) (2007). *African American Bioethics: Culture, Race, and Identity*. Washington, DC, EUA: Georgetown University Press.
- PÉREZ LINDO, AUGUSTO (2008). *Diccionario latinoamericano de Bioética*. Bogotá: Unesco / Universidad Nacional de Colombia.
- PESSINI, LEO; SAAD HOSSNE, William (2008). «Fritz Jahr: “El Imperativo Bioético” – en los orígenes de la Bioética». *Bioethikos*. En <http://www.saocamilo-sp.br/novo/publicacoes/publicacaoEditorial.php?ID=60&rev=b>. Última visita: abril de 2016
- PESSINI, LEO; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul; LOLAS STEPKE, Fernando (eds.) (2010). *Ibero-American Bioethics: History and Perspectives*. Springer, Dordrecht; Heidelberg; Londres; Nueva York. *JHR*, vol. 2, núm. 4, págs. 605-608.
- PFEIFFER, María Luisa (2004). *Bioética. ¿Estrategia de dominación para América Latina?* Mar del Plata: Suárez.
- PICOTTI, Dina (2008). *Diccionario latinoamericano de Bioética*. Bogotá: Unesco / Universidad Nacional de Colombia.
- Pío XI (1930). «Casti Connubii». Encíclica sobre el matrimonio cristiano. En: GUERRERO, Fernando (1996) (dir.). *El magisterio pontificio contemporáneo* (2 tomos). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, tomo II, págs. 556-593.

- (1937). «Divini Redemptoris». Encíclica sobre el comunismo ateo, 19 de marzo de 1937. En: GUERRERO, Fernando (1996) (dir.). *El magisterio pontificio contemporáneo* (2 tomos). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, tomo II, págs. 977-1003.
- Pío XII (1939). «Summi Pontificatus». Encíclica sobre la Decadencia Moral en el seno de la humanidad y regeneración en Cristo por intermedio de la Iglesia, 20 de octubre de 1939. En: GUERRERO, Fernando (1996) (dir.). *El magisterio pontificio contemporáneo* (2 tomos). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, tomo II, págs. 1004-1027.
- (1941). «La solennità». Radiomensaje en el 50 aniversario de la «Rerum Novarum», 1 de junio de 1941. En: GUERRERO, Fernando (1996) (dir.). *El magisterio pontificio contemporáneo* (2 tomos). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, tomo II, págs. 1028-1040.
- (1957). «Fidei Donum». Encíclica sobre las Misiones, especialmente en África, 21 de abril de 1957. En: GUERRERO, Fernando (1996) (dir.). *El magisterio pontificio contemporáneo* (2 tomos). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, tomo II, págs. 56-68.
- PORTERI, Corinna; FADARE, Joseph O. (2010). «Informed Consent in Human Subject Research: A Comparison of Current International and Nigerian Guidelines». *Journal of Empirical Research on Human Research Ethics*, págs. 67-73.
- PORTELLO, José (2008). «Dominación y hegemonía». En: TEALDI, Juan Carlos (coord.). *Diccionario latinoamericano de Bioética*. Bogotá: Unesco / Universidad Nacional de Colombia.
- POST, Stephen G. (2003). *Encyclopedia of Bioethics*. Tercera edición.
- POTTER, Van Rensselaer (1970). «Bioethics. The Science of Survival». *Perspectives in Biology and Medicine*.
- (1971). *Bioethics: Bridge to the Future*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- (1994). «Science, Religion Must Share Quest For Global Survival», *The Scientist*, 16 de mayo.
- (1988). *Global bioethics, building on the Leopold legacy*. East Lansing: Michigan State University Press.
- (1998). «Deep and Global Bioethics for a Livable Third Millennium». *The Scientist*, 5 de enero.
- (2000). «Temas bioéticos para el siglo XXI» [videoconferencia en el Congreso Mundial de Bioética, organizado por la Sociedad Internacional de Bioética (SIBI), Gijón, España, 20 al 24 de junio de 2000] (trad. Daniel Otero). *Revista Latinoamericana de Bioética*, núm. 2, págs. 150-157.
- POTTER, Van Rensselaer; Baerreis, D. A.; Bryson, R. A. et al. (1970). «Purpose and Function of the University». *Science, New Series*, 20 de marzo, vol. 167, núm. 3925, págs. 1590-1593.
- POTTER, Van Rensselaer; POTTER, Lisa (1995). «Global Bioethics: Converting Sustainable». *Medicine & Global Survival*, vol. 2, núm. 3.

- «¿POR qué la fusión de dos revistas consolidadas?» (2016). *Revista de Bioética y Derecho*, núm. 36, págs. 1-3.
- PRESIDENTIAL COMMISSION FOR THE STUDY OF BIOETHICAL ISSUES (2012). «Moral Science. Protecting Participants in Human Subjects Research». Disponible en línea: <http://bioethics.gov/sites/default/files/Moral%20Science%20June%202012.pdf> [Consultado: noviembre de 2014].
- PROGRAIS, Lawrence (2010). «Tuskegee Bioethics Center 10th Anniversary Presentation: “Commemorating 10 Years: Ethical Perspectives on Origin and Destiny”». *Journal of Health Care for the Poor and Underserved*, núm. 21, págs. 21-25.
- PUENTE OJEA, Gonzalo (1994). «La llamada “Transición a la Democracia” en España. Del confesionalismo al criptoconfesionalismo, una nueva forma de hegemonía de la Iglesia». En: SÁDABA, J. *La influencia de la religión en la sociedad española*. Madrid: Libertarias/Prodhufti.
- QUINTANAS, Anna (2008). «V. R. Potter: una ética para la vida en la sociedad tecnocientífica». *Sinéctica*, febrero-julio.
- RACKBILLAN, Yvonneb; HELLEGERS, André (1980). «Ethics and Editors». *Hastings Center Report*, abril, págs. 20-24.
- RAMOS, Gerardo (2003). «“Cultura” e “inculturación” en Juan Pablo II. Con particular referencia al contexto latinoamericano y a la vida consagrada». *Teología*, vol. 81, núm. 2003/1, págs. 137-156.
- RAWLS, John (1996). *El liberalismo político* (trad. Antoni Domènech). Barcelona: Crítica.
- REICH, Warren Thomas (1994). «The Word “Bioethics”: Its Birth and the Legacies of those Who Shaped It». *Kennedy Institute of Ethics Journal*, vol. 4, núm. 4, págs. 319-335.
- (1993). «How bioethics got its name». *Hastings Center Report*, noviembre-diciembre.
- (1995). *Encyclopedia of bioethics*. Nueva York: MacMillan.
- RENTMEESTER, Christy (2012). «Postcolonial Bioethics: A Lens for Considering the Historical Roots of Racial and Ethnic Inequalities in Mental Health». *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, núm. 21, págs. 366-374.
- REVERBY, Susan M. (2000). *Tuskegee’s truths: rethinking the Tuskegee syphilis study*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- (2011a). «The art of medicine. Listening to narratives from the Tuskegee syphilis study». *The Lancet*, 14 de mayo, vol. 377.
- (2011b). «Normal Exposure and Inoculation Syphilis: A PHS “Tuskegee” Doctor in Guatemala, 1946-1948». *Journal of Policy History*, vol. 23, núm. 1, págs. 6-28.
- REVISTA REDBIOÉTICA/UNESCO (2013). Enero-junio, año 4, vol. 1, núm. 7.
- RHONHEIMER, Martin (2012). *Ética de la procreación* (trad. José Mardomingo y José Ramón Pérez-Aragüena). Madrid: Rialp.
- RINČIĆ, IVA (2006). «First International Summer School of Integrative Bioethics». *UDK*, vol. 179, núm. 61, págs. 523-526.
- (2011). «Introduction». En: ANNUAL of the Department of Social Sciences and Medical Humanities at University of Rijeka - Faculty of Medicine. Proceedings

- of the 1st international conference «Fritz Jahr and European Roots of Bioethics» (Rijeka, 11-12 de marzo de 2011). *JCHR*, vol. 2, núm. 4, págs. 381-383.
- RINČIĆ, IVA; MUZUR, Amir (2011). «Fritz Jahr the invention of bioethics and beyond». *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 54, núm. 4, págs. 550-556.
- (2013). «European bioethics institutionalization in theory and practice». En: ANNUAL of the Department of Social Sciences and Medical Humanities at University of Rijeka - Faculty of Medicine. Actas de la 1.ª conferencia internacional «Fritz Jahr y raíces europeas de la bioética» (Rijeka, 11-12 de marzo de 2011). *JCHR*, vol. 2, núm. 4, págs. 415-429.
- RISIO, Sergio; CUOMO, Chiara (2004). «On a possible foundation of ethics». En: DE RISIO, S.; ORSUCCI, F. (eds.). *Bioethics in Complexity: Foundations and Evolutions*. SGP: World Scientific Publishing Co.
- ROA-CASTELLANOS, Ricardo Andrés (2011). «Bioethical common factors amidst Krause masonry and Saint Francis of Assisi systems of thought appeal to respectful dialogue, nature and understanding: the Jahr's dialogue beyond the age of "enlightenment" and the metadisciplinary "dark" ages». En: ANNUAL of the Department of Social Sciences and Medical Humanities at University of Rijeka, Faculty of Medicine. Actas de la 1.ª conferencia internacional «Fritz Jahr y raíces europeas de la bioética» (Rijeka, 11-12 de marzo de 2011). *JCHR*, vol. 2, núm. 4, págs. 533-564.
- ROA-CASTELLANOS, Ricardo Andrés; BAUER, Cornelia (2009). «Traducción de los textos sobre el imperativo bioético». *Revista Latinoamericana de Bioética*, vol. 9, núm. 2, págs. 92-105.
- RODRÍGUEZ, Michael A.; GARCIA, Robert (2013). «First, Do No Harm: The US Sexually Transmitted Disease Experiments in Guatemala». *American Journal of Public Health*, diciembre, vol. 103, núm. 12, págs. 2122-2126.
- RODRÍGUEZ, Blanca; BONETE, Enrique (2012). «Una ética desafiante. En torno a la ética práctica de Julian Savulescu». En: SAVULESCU, Julian. *¿Decisiones peligrosas? Una bioética desafiante*. Madrid: Tecnos (Grupo Anaya).
- RODRÍGUEZ MIR, Javier (2008). «Complejidad, diversidad y heterogeneidad social. Bolivia y sus implicaciones multiculturales desde una perspectiva antropológica». *Revista de Antropología Experimental*, núm. 8, texto 25, págs. 341-349.
- RODRÍGUEZ DEL POZO, Pablo; FINS, Joseph J. (2006). «Iberian Influences on Pan-American Bioethics: Bringing Don Quixote to Our Shores». *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, núm. 15, págs. 225-238.
- ROLAND SCHRAMM, Fermin R. (2011). «Uma breve genealogia da bioética em companhia de Van Rensselaer Potter». *Bioethikos*, vol. 5, núm. 3, págs. 320-308.
- ROMEO CASABONA, Carlos (1994). *El derecho y la bioética ante los límites de la vida humana*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces.
- (2009). «Diversidad cultural y pluralismo en la declaración universal sobre bioética y derechos humanos». En: Casado, M. (coord.). *Sobre la dignidad y los*

- principios. Análisis de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la Unesco*. Navarra: Civitas.
- RORTY, Richard (1996). «Sobre el etnocentrismo: respuesta a Clifford Geertz». En: RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*, págs. 274-284.
- (2009). *Una ética para laicos* (trad. Luciano Padilla López). Argentina: Katz.
- ROY, Joseph (2011). «A Clinical View of Western or Eastern Principles in a Global Bioethics». *Asian Bioethics Review*, marzo, vol. 3, núm. 1, págs. 3-13.
- RUBINELLI, María Luisa (2008). *Diccionario latinoamericano de Bioética*. Bogotá: Unesco / Universidad Nacional de Colombia.
- RUEDA SILVA, Daniel; PÉREZ GÓMEZ, José María (2002). «La patente biotecnológica en el derecho estadounidense: evolución jurisprudencial y legislativa». *Revista Doctrinal Aranzadi Social*, BIB 2002/1978, núm. 14/2002.
- SAADA, Alya (2008a). *Prólogo al Diccionario Latinoamericano de Bioética*. Bogotá: Unesco / Universidad Nacional de Colombia.
- (2008b). *Diccionario latinoamericano de Bioética*. Bogotá: Unesco / Universidad Nacional de Colombia.
- SÁBATO, Ernesto (1984). *Nunca más*. Informe final de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP).
- SACHEDINA, Abdulaziz (2005). «End-of-life: the Islamic view». *The Lancet*, núm. 366, págs. 774-779.
- SÁDABA, Javier (2004). *Principios de bioética laica*. Barcelona: Gedisa.
- SAID, Edwards (2003). *Orientalism*. Londres: Penguin Books.
- SAKAMOTO, Hyakudai (1999). «Toward a Global Bioethics». *Bioethics*, vol. 13, julio, págs. 191-197.
- SALOMÉ LIMA, Natacha (2009). «Fritz Jahr y el Zeitgeist de la bioética». *Aesthetika, International Journal on Subjectivity, Politics and the Arts*, vol. 5, núm. 1, págs. 4-II.
- (2011). «Las raíces europeas de la bioética: Fritz Jahr y el Parsifal, de Wagner». *Ética y Cine Journal*, vol. 1, págs. 45-48.
- SALOMÉ, Lima; FARINA, Juan Jorge (2011). «Fritz Jahr's bioethical concept and its influence in Latin America: an approach from aesthetics». En: ANNUAL of the Department of Social Sciences and Medical Humanities at University of Rijeka, Faculty of Medicine. Actas de la 1.ª conferencia internacional «Fritz Jahr y raíces europeas de la bioética» (Rijeka, 11-12 de marzo de 2011). *JHR*, vol. 2, núm. 4, págs. 565-773.
- SÁNCHEZ-CARO, Javier; ABELLÁN, Fernando (coords.) (2008). *Investigación Biomédica en España. Aspectos bioéticos, jurídicos y científicos*. Granada: Comares.
- SÁNCHEZ MORALES, María Rosario (1995). *Impactos sociales de la biotecnología*. Madrid: UNED.
- SANZ JARA, Eva (2009). «La crisis del indigenismo clásico y el surgimiento de un nuevo paradigma sobre la población indígena de México». *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 35, págs. 257-281.

- SASS, Hans-Martin (2010). «Postscriptum and References». En: SASS, Hans-Martin (ed.). *Selected Essays in Bioethics 1927-1934: Fritz Jahr*, Zentrum für Medizinische Ethik. Alemania: LIT Verlag.
- (2011). «El pensamiento bioético de Fritz Jahr 1927-1934». *Aesthetika, Revista Internacional de Estudio e Investigación Interdisciplinaria sobre subjetividad, política y arte*, abril, vol. 6, núm. 2, págs. 20-33.
- (2011). «Can bioethics live without tradition and history? How Fritz Jahr translated the 5th Commandment into the present and future. A methodological and conceptual case study». En: ANNUAL of the Department of Social Sciences and Medical Humanities at University of Rijeka - Faculty of Medicine. Actas de la 1.^a conferencia internacional «Fritz Jahr y raíces europeas de la bioética» (Rijeka, 11-12 de marzo de 2011). *JHR*, vol. 2, núm. 4, págs. 395-405.
- (ed.) (2014). *Fritz Jahr and the foundations of global bioethics. The future of integrative bioethics*. Alemania: LIT Verlag.
- SAVULESCU, Julian; MEULEN, Ruud Ter; KAHANE, Guy (2011). *Enhancing Human Capacities*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- SCHMIDT, Ludwig (2008). «Van Rensselaer Potter: un paradigma de vida». *Revista de Bioética Latinoamericana*, vol. 1, núm. 1.
- SCHÜKLENK, Udo; KERIN, Jacinta (2001). «Bioethics: Philosophical Aspects». *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, págs. 1195-1201.
- SCHWARZ, Walter (2009). *The Guardian*, 15 de enero.
- SCHWIRTZ, Michael; ELIGON, John (2012). *The New York Times*, 19 de agosto de 2012. Disponible en línea: www.nytimes.com/2012/08/20/us/politics/todd-akin-provokes-ire-with-legitimate-rape-comment.html [Consultado: mayo de 2014].
- SEN, Amartya (1981). *Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford: Clarendon Press.
- (2000). *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta.
- SEMENT DE FRUTOS, Juan; GALIANA, José (2010). *Ignacio Ellacuría. 20 años después*. Actas del Congreso Internacional. Instituto Andaluz de Administración Pública, págs. 437-451.
- SELAJ, Marija (2011). «Philosophy of the world and philosophy of Karl Löwith as a precursor and incentive to the idea of integrative bioethics». En: ANNUAL of the Department of Social Sciences and Medical Humanities at University of Rijeka, Faculty of Medicine. Actas de la 1.^a conferencia internacional «Fritz Jahr y raíces europeas de la bioética» (Rijeka, 11-12 de marzo de 2011). *JHR*, vol. 2, núm. 4, págs. 525-533.
- SELIN, Helaine (2003). *Medicine Across Cultures. History and Practice of Medicine in Non-Western Cultures*. Dordrecht / Boston: Kluwer Academic Publishers.
- SESSIONS, George (1987). «The Deep Ecology Movement: A Review». *Environmental Review*, vol. 11, núm. 2, págs. 105-125.
- SHAFFER, Thomas L. (1967). «Abortion, The Law, and Human Life». *Valparaiso University Law Review*, vol. 2, núm. 1, págs. 94-106.

- SHAH, Saeed (2011). «CIA organized fake vaccination drive to get Obama bin Laden's family DNA». *The Guardian*, 11 de julio de 2011. Disponible en línea: www.theguardian.com/world/2011/jul/11/cia-fake-vaccinations-osama-bin-ladens-dna [Consultado: julio de 2014].
- (2013). «Doctor Who Helped Find bin Laden Is Left in Legal Limbo; Tribunal Rejects Shakil Afridi's Appeal for a Complete Retrial». *The Wall Street Journal*, 18 de diciembre. Disponible en línea: <http://search.proquest.com/docview/1468886444?accountid=14695> [Consultado: julio de 2014].
- SHAIBU, Sheila (2007). «Ethical and cultural considerations in informed consent in Botswana». *Nursing Ethics*, vol. 14, núm. 4.
- SHAROL, Jacobson; LIN-LIN CHU, Nancy; PASCUCCI, Mary Ann; GASKINS, Susan (2004). «Characteristics of Nursing Research On Race, Ethnicity, and Culture». *Journal of Multicultural Nursing & Health*, vol. 20, núm. 3.
- SHERRY ORNER (1974). «¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?». En: HARRIS, O.; YOUNG, K. (comps.). *Antropología y Feminismo*. Barcelona: Anagrama, págs. 109-131.
- SILVA, Sergio G. (2006). «La inculturación del evangelio, un desafío crucial de la Iglesia Católica». *Estudios Públicos*, núm. 101, págs. 45-70.
- SINGER, Peter A.; VIENS, A. M. (2008). *The Cambridge textbook of Bioethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SÍNODO DE LOS OBISPOS. Asamblea Especial para África (1992). «Lineamenta, 11, 2, 47». En: NYAMITI, Charles. «Teología de la inculturación: una perspectiva africana». *Scripta Theologica*, vol. 24, núm. 1992/3, págs. 753-812.
- SLOTERDIJK, Peter; HEINRICHS, Hans-Jürgen (2004). *El sol y la muerte*. Siruela, págs. 300-305.
- SMART, Ninian (1995). *Worldviews: Cross-cultural Explorations of Human Beliefs*. Segunda edición. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- SMITH, Allyne (1999). «An Orthodox Christian View of Persons and Bodies». En: CHERRY, Mark. *Persons and their bodies: rights, responsibilities, relationship*. Dordrecht / Londres: Kluwer Academic Publishers.
- SOL TERLIZZI, María (2008). «Apuntes para pensar la transgeneridad desde "Sin etiquetas"». *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*. Buenos Aires, Argentina: Centro de Estudios de Postgrado en Derecho. Universidad de Palermo, julio, año 9, núm. 1, págs. 151-167.
- SORIA, Jose Luis (1971). *Paternidad responsable*. Madrid: Rialp. En: GUERRERO, Fernando (1996) (dir.). *El magisterio pontificio contemporáneo* (2 tomos). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, tomo II, págs. 51-52.
- SORIANO, María Luisa (2011). «Del diálogo de civilizaciones a la alianza de civilizaciones. Continuidad y contrastes de dos iniciativas de Naciones Unidas». *Revista Internacional de Pensamiento Político*, págs. 89-148.
- SORIANO, Ramón (2004). *Interculturalismo. Entre liberalismo y comunitarismo*. Córdoba: Almuzara.

- (2011). «La repercusión de la alianza de civilizaciones en España. Críticas y réplicas». En: SORIANO, R. (coord.). *La alianza de civilizaciones. Perspectivas críticas*. Sevilla: Aconcagua, págs. 11-68.
- STEVENS, M. L. Tina (2000). *Bioethics in America: Origins and Cultural Politics*. Baltimore, MD, EUA: Johns Hopkins University Press.
- STOLTE, Lou (1983). «Preface». *Europ. J. Obster. Gynec. reprod. Biol.*, núm. 14, págs. 279-280.
- STONE, John (2008). «Healthcare Inequality, Cross-Cultural Training, and Bioethics: Principles and Applications». *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, núm. 17, págs. 216-226.
- SUN, Lena (2014). «CIA: No more vaccination campaigns in spy operations». *The Washington Post*, 19 de mayo de 2014. Disponible en línea: www.washingtonpost.com/...igns-in-spy-operations/2014/05/19/406c4f3e-df88-11e3-8dcc-d6b7fedeo81a_story.html [Consultado: mayo de 2014].
- SWAZEY, Judith; FOX, Renée (2010). «Guest Editorial: ignoring the Social and Cultural Context of Bioethics is Unacceptable». *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, núm. 19, págs. 278-281.
- TABARA, J. David; POLO, Daniel; LEMKOW, Louis (2003). «Precaución, riesgo y sostenibilidad en los organismos modificados genéticamente». *Política y Sociedad*, vol. 40, núm. 3, págs. 81-100.
- TAKAHASHI, Kazutoshi; TANABE, Koji; OHNUKI, Mari et al. (2007). «Induction of pluripotent stem cells from adult human fibroblasts by defined factors». *Cell*, vol. 131, núm. 5, págs. 861-872.
- TAKAHASHI, Kazutoshi; YAMANAKA, Sinya (2006). «Induction of pluripotent stem cells from mouse embryonic and adult fibroblast cultures by defined factors». *Cell*, vol. 126, núm. 4, págs. 663-676.
- TAMAYO, Juan José (2003). «El cristianismo: ética de la liberación». En: TAMAYO, Juan José. *Aportación de las religiones a una ética universal*. Madrid: Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones Ignacio Ellacuría / Dykinson, págs. 151-179.
- TEALDI, Juan Carlos (coord.) (2008). *Diccionario latinoamericano de Bioética*. Bogotá: Unesco / Universidad Nacional de Colombia.
- TEALDI, Juan Carlos et al. (2012). «Los principios de Georgetown: análisis crítico». En: GARRAFA, V.; SAADA, A.; KOTTOW, M. (coords.). *Estatuto epistemológico de la Bioética*. México, págs. 35-52.
- THIELE, F (2001). «Bioethics: examples from the Life Sciences». En: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, págs. 1190-1195.
- THOMAS, Hugh, (2004). *La conquista de México* (trad. Víctor Alba y C. Boune). Barcelona: Planeta.
- THOMASMA, David C. (2001). «Proposing a New Agenda: Bioethics and International Human Rights». *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, núm. 10, págs. 299-310.
- (2002). «Early Bioethics». *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, núm. 11, págs. 335-343.

- TOWNSEND, Tim (2012). «Akin appears to have picked up conclusions from 1972 article now hotly disputed». *STL Today*, 21 de agosto. Disponible en línea: www.stltoday.com/news/local/metro/akin-appears-to-have-picked-up-conclusions-from-article-now/article_f267f02f-c9eb-515d-9a42-201de9b92d64.html. [Consultado: mayo de 2014].
- TSOMO, Karma Lekshe (2006). *Into the Jaws of Yama, Lord of Death: Buddhism, Bioethics, and Death*. Ithaca, NY, EUA: State University of New York Press.
- TUBBS, James, B. (2009). *Handbook of Bioethics Terms*. Washington, DC, EUA: Georgetown University Press.
- TUBERT, Silvia (1999). «Masculino/femenino; Maternidad/paternidad». En: González de Chávez, M. A. *Hombres y mujeres. Subjetividad, salud y género*. Las Palmas de Gran Canaria: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, págs. 53-74.
- TURNER, Leigh (1998). «An anthropological exploration of contemporary bioethics: the varieties of common sense». *Journal of Medical Ethics*, núm. 24, págs. 127-133.
- (2003a). «Bioethics in a Multicultural World: Medicine and Morality in Pluralistic Settings». *Health Care Analysis*, junio, vol. 11, núm. 2, págs. 99-117.
- (2003b). «Zones of Consensus and Zones of Conflict: Questioning the “Common Morality” Presumption in Bioethics». *Kennedy Institute of Ethics Journal*, septiembre, vol. 13, núm. 3, págs. 193-218.
- TUROLDO, Fabrizio (2010a). «Relational Autonomy and Multiculturalism». *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, núm. 19, págs. 542-549.
- (2010b). «Ethics of Responsibility in a Multicultural Context». *Perspectives in Biology and Medicine*, primavera, vol. 53, núm. 2, págs. 174-185.
- TWINE, Richard (2005). «Scientific Contribution Constructing critical bioethics by deconstructing culture/nature dualism». *Medicine, Health Care and Philosophy*, vol. 8, núm. 3, págs. 285-295.
- VATTIMO, Gianni (1985a). *Introducción a Heidegger* (trad. Alfredo Báez). Barcelona: Gedisa.
- (1985b). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* (trad. Alberto Bixio). Barcelona: Gedisa.
- (2003). *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso* (trad. Carmen Revilla). Barcelona: Paidós Ibérica.
- (2010). *Adiós a la verdad* (trad. María Teresa d’Meza). Barcelona: Gedisa.
- VATTIMO, G. et al. (1990). *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos.
- VATTIMO, Gianni; ALDO ROVATTI, Pier (1995). *El pensamiento débil* (trad. Luis de Santiago), Madrid: Cátedra.
- VATTIMO, Gianni; ZABALA, Santiago (2012). *Comunismo hermenéutico: de Heidegger a Marx*. Barcelona: Herder.
- VAUGHT, Wayne (2003). «A moral framework for multicultural education in health-care». *Theoretical Medicine*, núm. 24, págs. 301-328.

- VÉLEZ DE CEA, Abraham (2003). «No identidad y ética de la compasión en el budismo». En: TAMAYO, Juan José. *Aportación de las religiones a una ética universal*. Madrid: Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones Ignacio Ellacuría / Dykinson, págs. 85-123.
- VIDAL, Marciano (1995). *La ética civil y la moral cristiana*. Madrid: San Pablo.
- VILLARÍAS-ROBLES, Juan (2010). «La dialéctica Estado nacional vs. revitalización indianista en Bolivia». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, enero-junio, vol. 65, núm. 1, págs. 215-254.
- VRIES, Raymond G. (2009). «Among Bioethicists». *The Hastings Center Report*, septiembre-octubre, vol. 39, núm. 5, págs. 46-47.
- WEBER, Max (1997). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (trad. Luis Legaz Lacambra). Madrid: Península.
- WILCHES FLÓREZ, Ángela María (2011). «La propuesta bioética de Van Rensselaer Potter, cuatro décadas después». *Opción*, vol. 27, núm. 66, págs. 70-84.
- WILLIAMS, John R. (2009). *Manual de ética médica*. Segunda edición. Unidad de Ética de la Asociación Médica Mundial.
- WILSON, Duncan (2011). «Creating the ‘ethics industry’: Mary Warnock, in vitro fertilization and the history of bioethics in Britain Duncan Wilson Centre for History of Science, Technology». *Biosocieties*, vol. 6, núm. 2, págs. 121-141.
- WHITEHOUSE, Peter J. (2002). «Van Rensselaer Potter: An Intellectual Memoir». *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 11, págs. 331-334.
- (2003). «The rebirth of bioethics: extending the original formulations of Van Rensselaer Potter». *The American journal of bioethics*, vol. 3, núm. 4, págs. 26-31.
- (2010). «Toward a Deeper Bioethics». *Center for Humans & Nature*, vol., núm. 3. Disponible en línea: www.humansandnature.org/toward-a-deeper-bioethics-article-95.php. [Consulta: julio de 2014].
- ZAHEDI, Farzaneh; LARIJANI, Bagher (2009). «Common Principles and Multiculturalism». *Journal of Medical Ethics and History of Medicine*, págs. 2-6.
- ZOHAR, Noam J. (1997). *Series in Jewish Philosophy: Alternatives in Jewish Bioethics*. Albany, NY, EUA: State University of New York Press.
- ZYLINSKA, Joanna (2009). *Bioethics in the Age of New Media*. Cambridge, MA, EUA: MIT Press.

¿Dónde y cuándo nació la bioética? Tradicionalmente se ha atribuido la creación del neologismo «bioética» a Potter, en 1970, y su desarrollo a los jesuitas de la Universidad de Georgetown. Sin embargo, la cuestión es mucho más compleja y supera ampliamente el contexto norteamericano, no solo porque se descubrió que el alemán Fritz Jahr ya había acuñado el término en los años veinte, sino porque la ética clínica tiene siglos de historia, y en todas las culturas y religiones se ha reflexionado sobre los problemas referentes a la salud, la vida y su ocaso.

Al factor meramente histórico hemos de añadir el ideológico. «Bioética» fue el término que emplearon algunos teólogos para adoctrinar al personal sanitario conforme al dogma católico en asuntos como la reproducción y la eutanasia. Este intento de monopolizar materias tan sensibles provocó como reacción defensiva la incorporación a la disciplina de corrientes de pensamiento feministas, laicistas y multiculturales. Por último, la aceleración de la biotecnología y el temor a las consecuencias de la manipulación del genoma de los seres vivos terminaron de consolidar la bioética como campo de conocimiento plural y multidisciplinar.