

Unidad 12

- PROBLEMAS ACTUALES DE ETICA: APLICACIÓN DE PROBLEMAS ETICOS EN TORNO AL DERECHO DE LA VIDA

1. La Clonación
2. Consideraciones Éticas sobre los Trasplantes
3. El Hombre en la naturaleza: Moral y Ecología

SOBRE LA CLONACIÓN ¹

RODOLFO VÁZQUEZ

El 23 de febrero de 1997, *The Observer* dio la noticia de que Ian Wilmut, un científico escocés, y sus colegas del Roslin Institute, habían clonado exitosamente una oveja a través de una técnica novedosa: el trasplante del material genético de una oveja adulta, obtenido de una célula somática diferenciada, en un óvulo del cual había sido removido su núcleo.¹ El nombre de Dolly, nacida el 5 de julio de 1996, circuló por todo el mundo y, con la noticia de su nacimiento, la proliferación de cuestionamientos éticos, religiosos, jurídicos y políticos² que han confirmado, una vez más, la idea de que en las “cuestiones límite” los problemas tienen que ver con el individuo considerado en toda su integridad humana y no en una sola de sus parcelas. El filósofo tiene mucho que decir al respecto y, si es cierto que en esta época “la medicina ha salvado la vida de la ética”,² entonces “el filósofo de la moral que no pueda prestar su ayuda en los problemas de la ética médica, debe cerrar el negocio”.³

En las páginas que siguen intentaré justificar éticamente la clonación. Con este propósito he dividido el trabajo en dos apartados. En el primero presentaré algunos supuestos básicos, que me servirán de fundamento para la

Agradezco a Florencia Luna y al arbitraje anónimo de *Perspectivas bioéticas en las Américas*, por las sugerencias y los comentarios críticos a una primera versión de este trabajo.

¹Los resultados fueron dados a conocer en *Notare*, 1997, bajo el título “Viable Offspring Derived from Fetal and Adult Mammalian Cells”. Para una explicación científica y algunas implicaciones sociales y éticas acerca de la clonación, véanse Rubén Lisker y Ricardo Tapia, “Clonación en humanos”, *Ciencia*, Revista de la Academia Mexicana de Ciencias, vol. 48, núm. 3, septiembre de 1997, y Horacio Merchant Larios, “Clonación en mamíferos: Bases biológicas e implicaciones teóricas, prácticas y éticas”, *Ciencia*, Revista de la Academia Mexicana de Ciencias, vol. 48, núm. 4, diciembre de 1997.

²En junio de 1997 se dio a conocer el documento “Cloning Human Beings. Report and Recommendations of the National Bioethics Advisory Commission”, solicitado por el presidente Bill Clinton a dicha comisión y en el que se recomienda prolongar el periodo de moratoria propuesto por el propio presidente en febrero del mismo año para garantizar, si fuera el caso en el futuro, una mayor seguridad y eficacia del procedimiento en seres humanos. Mientras tanto, la misma comisión recomienda abrir y mantener el debate nacional en torno a los aspectos ético-sociales implicados y prohibir, mientras se logra un consenso, todo intento de crear un ser humano por clonación a partir de una célula somática.

²Véase Stephen Toulmin, “How Medicine Saved the Life of Ethics”, citado por Ernesto Garzón Valdés, “¿Qué puede ofrecer la ética a la medicina?”, en *Isonomíci*, núm. 8, México, ITAM-Fontamara, abril de 1998, p. 7.

³Richard Haré, *Ethics on Bioethics*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 1.

justificación, mismos que enmarcaré de manera general en una concepción ética de corte liberal; y en el segundo, analizaré algunos de los argumentos más significativos en contra de esta posición —recogidos y reconstruidos a partir del debate actual— con sus posibles soluciones.

La ética liberal, que tomaré como marco conceptual, parte de al menos dos principios normativos fundamentales que la definen y distinguen de otras éticas posibles: el principio de autonomía y el principio de dignidad personales. Estos principios podrían enunciarse como 1) de autonomía personal, y 2) de dignidad personal.

Principio de autonomía personal

Siendo valiosa la libre elección individual de una pluralidad de planes de vida, el Estado y los demás individuos no deben intervenir en esa elección limitándose a diseñar instituciones que no sólo impidan la mutua interferencia para la persecución de tales planes de vida sino que, incluso, la faciliten.⁴

Siendo valiosa la humanidad en la propia persona o en la persona de cualquier otro, no debe tratársela nunca como un medio sino como un fin en sí misma y no debe imponérsele contra su voluntad sacrificios o privaciones que no redunden en su propio beneficio.

Un liberal parte del supuesto de que toda elección individual, en tanto es libre, y por ese solo hecho, es valiosa y acepta que existe una multiplicidad de planes de vida porque los valores en los cuales se sustentan son plurales. No niega la idea de que puedan existir formas de vida mejores que otras pero rechaza cualquier intervención del Estado —o de los individuos— que busque imponer de manera perfeccionista o paternal⁵ algún plan de vida o ideal de virtud personal; por tanto, proscribire aquellas acciones que perjudiquen la autonomía y el bienestar de terceros. Sin embargo, en el marco del liberalismo que propongo, la función del Estado no se limita únicamente a un deber negativo. También tiene deberes positivos que se traducen en facilitar, promover y ordenar la realización de aquellas acciones que favorezcan los intereses ajenos.

³ Para un desarrollo de este principio y sus consecuencias éticas, véase Carlos S. Niño, *Ética y derechos humanos*, Buenos Aires, Astrca, 1989, cap. v.

⁵ Tanto el perfeccionismo como el paternalismo suponen que no sólo existen planes de vida que son mejores que otros, y que constituyen la realización de ideales de excelencia, sino que en el primer caso esos ideales han de ser impuestos para obligara las personas a ser mejores, y en el segundo para evitar que se dañen a sí mismos. En personas adultas tales imposiciones violentan el principio de autonomía personal.

Por otra parte, un liberal supone que una persona no puede ser utilizada como instrumento para la satisfacción de los deseos de otra, ni que puedan imponérsele privaciones de una manera no justificada. Una privación o un sacrificio se justifican sólo cuando la misma persona otorga su consentimiento, es decir, hace valer su autonomía personal.

Entre los planes de vida posibles se encuentran, también, los que se sustentan en convicciones religiosas. En tanto libremente elegidos son tan valiosos como cualquier otro plan de vida y su límite es, igualmente, el daño en la autonomía y bienestar que pudieran causar en terceros al momento de su puesta en práctica. El liberal no está reñido con las convicciones religiosas, él mismo puede tener las propias, pero está consciente que los principios religiosos carecen de prueba y son inmunes al razonamiento. En este sentido, la religión no es una condición ni necesaria ni suficiente para la moral, mucho menos para el derecho. Por ello el liberal entiende que un ordenamiento jurídico debe estar dirigido tanto para creyentes como para no creyentes, agnósticos o ateos. En palabras de Martín D. Farrell:

Los principios religiosos son —necesariamente—de tipo metafísico, insusceptibles de prueba, dogmáticos, autoritarios y, en buena medida, inmunes al razonamiento. En la filosofía occidental se considera a los sentimientos religiosos generalmente como carentes de prueba, y las pruebas que han tratado de buscarse se han considerado como inválidas. El orden jurídico, por su parte, está dirigido a todos, creyentes o no creyentes. Para cualquier contenido del orden jurídico hay que dar razones, proporcionar argumentos. Hay que discutir, y no dogmatizar.⁷

Consecuencia de lo anterior es que, para un liberal, sólo los seres humanos, a través de sus elecciones individuales, pueden ser susceptibles de una valoración moral. Ni las entidades sociales ni, mucho menos, los seres naturales inertes o biológicos, individuales o colectivos, son objeto de calificación moral. Sacralizar el carácter biológico del ser humano ha llevado a no pocos moralistas a excluir todo tipo de intervención humana en los procesos naturales dando lugar a éticas dogmáticas que inevitablemente terminan confundiendo la moral con la religión. Este tipo de ética parece ignorar algo por lo demás obvio, a saber, que prácticamente toda la historia de la medicina se puede leer como una lucha contra lo natural.

Es un hecho que en muchas sociedades actuales, entre los diversos planes de vida, son empleados y aceptados modos alternativos de procreación y formatos de familia distintos al de la pareja heterosexual con

unión matrimonial formal. Vale la pena recordar las posibilidades existentes para tener un panorama lo más amplio posible de tales alternativas. He intentado ordenar las en forma descendente de aceptación social consciente de su alcance subjetivo:

- Niños nacidos de parejas heterosexuales en uniones matrimoniales formales o *de facto* estables.
- Niños nacidos de matrimonios previos o de uniones *de facto*, pero ahora, o bien están en una situación uniparental o en una familia reincorporada después del divorcio y nuevo matrimonio.
- Niños adoptados en otra familia, a través de adopción "tradicional" donde la madre que renuncia no tiene contacto con el niño que dio en adopción y el niño no tiene información sobre sus orígenes; o de adopción "abierta" donde la madre que renuncia puede mantener contacto con el niño y el niño puede tener acceso a la información sobre sus orígenes; o de adopción donde la madre que renuncia toma parte en la selección de los padres adoptivos.
- Niños nacidos de una situación de padres solteros o de madres solteras.
- Niños nacidos de los gametos de una pareja heterosexual a través de la inseminación artificial o de la fecundación *in vitro* y transferencia de embrión.
- Niños nacidos de parejas heterosexuales mediante la inseminación artificial de un donante.
- Niños nacidos de los gametos de donantes o de embriones de donantes mediante la fecundación *in vitro* y traslado de embrión.
- Niños nacidos por acuerdo de alquiler donde la madre sustituía aporta o no el óvulo.
- Niños nacidos de parejas homosexuales (lesbianas) a través de inseminación artificial de un donante.
- Niños adoptados por parejas de homosexuales masculinos.⁶

Y llegamos al modo de procreación que nos interesa:

- Niños que podrán nacer por clonación a partir de la transferencia de núcleo en un óvulo, transferencia que puede realizarse a partir de una célula somática de hombre o de mujer. En este último caso, con la posibilidad de que la mujer use su óvulo para clonar con una célula somática propia.

Desde un punto de vista liberal, la tolerancia y aceptación de la mayoría

⁶ Con pequeñas modificaciones tomo esta tipología de Max Charlesworth, *La bioética en una sociedad liberal*, Cambridge University Press, 1996, pp. 76-77.

de estos modos alternativos de procreación y formatos de familia, y en varios de ellos su ratificación legal, ha permitido hablar en nuestros días de un "derecho a la libertad de procreación" —que supone tanto la colaboración coital como la no coital— y, consecuentemente, un derecho de acceso, sin discriminación alguna, a las nuevas formas de la tecnología de reproducción.⁷

En este sentido, si como hemos dicho, un liberal no está reñido con las convicciones religiosas, no puede sorprender que un pensador que se confiesa católico, como es el caso de Max Charles-Worth, justifique bajo el principio de autonomía personal los derechos a la libertad de procreación y de acceso a las nuevas tecnologías de reproducción. En el contexto de nuestras sociedades tradicionalmente cristianas vale la pena citar algunos párrafos de este autor:

[...] Yo mismo soy cristiano, y siempre he pensado que a la vez que los cristianos mantienen sus propios valores morales, deberían también preocuparse especialmente de defender el valor de la autonomía personal. Ha habido una larga tradición de pensamiento teológico cristiano (quizá más respetado a la hora de infringirlo que de cumplirlo), que enfatiza la primacía de la 'conciencia individual'. Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, dice que es un pecado ir en contra de los dictados de la propia conciencia. (...) Por tanto, los cristianos, así como cualquier otro, pueden de una forma válida mantener y promover sus posiciones morales respecto a los temas aquí tratados, pero si son ciudadanos de una sociedad liberal, no simplemente tolerarán sino que respetarán el derecho de conciencia de sus conciudadanos de mantener posturas contrarias, sin buscar que sus puntos de vista sean impuestos por el Estado.⁸

¿Qué objeciones se han alegado contra la clonación?

1) Se ha dicho que la clonación atenta contra las convicciones religiosas en el sentido de que el ser humano se atribuye a sí mismo prerrogativas divinas interviniendo en la formación artificial de la vida de nuevos seres y eliminando óvulos fecundados o pre-embriones que son ya personas desde el momento de la concepción. Esta calidad de persona, se arguye, queda justificada en tanto Dios infunde un alma que los hace a "imagen y semejanza" suya. De esta manera, cualquier intervención atentaría contra el principio de dignidad personal y constituiría una ofensa a la

⁷ Véase *ibid.*, pp. 78 y ss.

⁸ *Ibid.*, pp. 3 y 5.

voluntad divina.

2) Las intervenciones científicas en la conformación genética del ser humano violentan el orden y la sabiduría de la naturaleza. Frases como "la naturaleza *defiende* la identidad genética de los seres vivos" o "la naturaleza *apuesta* a la diversidad" o "la naturaleza *sabe* lo que hace" son expresiones que manifiestan una cierta "racionalidad" inherente a los procesos naturales: un *telos* que orienta el curso de lo natural. La técnica de la clonación violentaría ese *telos* provocando un desorden que podría agravar el ya frágil equilibrio de la naturaleza.

3) Los riesgos que conllevan las intervenciones científicas son tan grandes y sus efectos tan remotos que deberían estar éticamente prohibidas. La incertidumbre sobre los riesgos tiene que ver, por ejemplo, con los daños físicos que la clonación podría provocar en los clones resultantes.

4) Una de las hipótesis posibles es que si las mujeres decidieran clonar con su óvulo y célula somática se estaría violando el derecho a ser concebido heterosexualmente en una familia con doble figura genetal. Además, no parece claro que se deba salvaguardar sin limitación alguna la autonomía de la mujer toda vez que existe un alto riesgo de provocar en la criatura clonada severos daños emocionales.

5) Si en toda sociedad liberal democrática se requiere de la participación libre y racional de sus integrantes para aspirar a un consenso discursivo sobre aquello que les es conveniente o inconveniente, éste no parece ser el caso con los nuevos métodos de reproducción: no se ha tomado en cuenta, por ejemplo, el consentimiento de las criaturas fruto de la clonación ni de las generaciones futuras.

6) Se pone en peligro la identidad del individuo clonado al tener el mismo material genético que el donador con la consecuencia no deseable de que la transparencia de su genoma lo convierta en un ser vulnerable a la manipulación y consiguiente pérdida de su libertad. Se estaría atentando contra el derecho de todo individuo al propio genoma irreplicable que garantice su identidad.

7) La clonación trastocaría, en alto grado, todas las relaciones filiales y de parentesco existentes y consagradas en la generalidad de los ordenamientos jurídicos contemporáneos.

De acuerdo con el marco teórico expuesto en la primera parte, es decir, con una ética liberal, las respuestas a estas objeciones podrían ser las siguientes:

A la 1). En toda argumentación debemos dejar de lado la creencia religiosa "ya que ella es, por definición, intransferible y no ofrece otra razón como no sea la propia creencia subjetiva de que algo es o debe ser".⁹ De imperar este tipo de argumentos llegaríamos a la situación, nada deseable en una sociedad democrática, de que los agnósticos y ateos quedarían excluidos del discurso racional. Por lo que hace al debate abierto sobre el momento en el que se puede hablar de "persona" en relación al ser que se está gestando en el seno materno, debemos excluir el argumento de que aquélla ya existe desde el instante de la concepción en tanto Dios le infunde un alma que es imagen y semejanza suya. Ésta es una creencia religiosa subjetiva, respetable, pero no admisible como premisa de un argumento racional. Si dejamos la perspectiva religiosa y planteamos la pregunta en términos de si el pre-embrión o el embrión tienen un valor moral intrínseco que nos imponga la exigencia de proteger su dignidad personal contra toda posible manipulación genética, el problema resulta más interesante, pero este problema no es privativo del método por clonación sino de cualquier método por fecundación asistida. El consenso en favor de estos métodos, tanto desde el punto de vista moral como jurídico, es cada vez mayor y no parece haber buenas razones para pensar que en un futuro tal consenso se revierta. En cualquier caso me parece concluyente la posición de Margarita Valdés cuando, siguiendo la concepción metafísica "descriptiva" de la persona, propuesta por Strawson, sostiene que no existen propiedades psicológicas en los primeros meses de gestación del feto que impongan exigencias morales específicas y que, por tanto, permitan pensar que estamos en presencia de una persona moral.¹⁰

A la 2). La naturaleza, como tal, no es objeto de valoración moral. No es ni buena, ni sabía, ni promueve, ni defiende ningún curso de acción. Todas estas atribuciones no son sino extrapolaciones antropomórficas carentes de sustento racional. Lo único que puede ser objeto de valoración ética son las decisiones de los científicos. Pero aquí el problema tiene que ver con otra serie de interrogantes: ¿Existen formas de conocimiento que no deberíamos saber? ¿Tiene alguna eficacia la instrumentación de controles normativos, éticos o jurídicos, en el saber? El tema es muy complejo y no pretendo abordarlo en este trabajo. Me limito a expresar mi acuerdo con Garzón Valdés en el sentido de que, sobre un trasfondo de gran incertidumbre,

⁹ Ernesto Garzón Valdés, *op. cit.*, p. 10.

¹⁰ Véase Margarita Valdés, "El problema del aborto: tres enfoques", en Oswal- do Guarigiia (comp.), *Cuestiones morales. Vol. xltde la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Trola, 1996.

parece que el mejor servicio que puede prestar la ética a la medicina es el de no imponerle barreras y recomendar la apelación a razones prudentiales en cuanto a la aplicación de las investigaciones científicas.¹¹

A la 3). Es verdad que las decisiones en cuanto a la experimentación en ingeniería genética y, específicamente, por lo que respecta a la clonación, se dan en situaciones de riesgo e incertidumbre. Es prácticamente imposible contar con elementos seguros que permitan concluir inequívocamente sobre la bondad o maldad ética de estos experimentos. El dilema al que se enfrentan el ético como el jurista es el de "o bien favorecer el desarrollo de la ciencia y la tecnología y proteger a la sociedad de males desconocidos pero imaginables o bien congelar el desarrollo de la ciencia y la tecnología y privar a la sociedad de bienes desconocidos pero imaginables".^{12 13} Creo que se puede apostar por el primer cuerno del dilema si vamos acotando lo permitido ante los avances en el propio proceso de experimentación. Así, por ejemplo, parece existir consenso ante la prohibición de generar híbridos producto de células animales con humanas. Pero ha sido en el proceso mismo de la experimentación que comenzaron a vislumbrarse, con todas sus implicaciones, estas posibilidades, cosa que hubiera sido imposible de haberse congelado radicalmente toda investigación. Con todo, hay que admitir que el tránsito de la ficción a la realidad, y todo el asombro que ello nos provoca, no podrá desembarazarse jamás de ese halo de incertidumbre y ante esto: "sobre el trasfondo de la ignorancia, el pesimista estará en contra de todo experimento y el optimista, a favor".¹⁴

A la 4). La cuarta objeción sólo tiene sentido en el supuesto de que solamente los formatos tradicionales de familia y el matrimonio heterosexual y monógamo, sean los únicos éticamente correctos para procrear. Esta exclusividad contradice los principios de una sociedad liberal y, en concreto, atenta contra el principio de autonomía personal del que se infiere el derecho a la libertad de procreación y de acceso a las nuevas tecnologías de reproducción. Entre éstas, por supuesto, la posibilidad de que en una pareja homosexual (lesbianas) se permita la inseminación artificial o la clonación. Es en este contexto que tiene sentido hablar del derecho de acceso a las tecnologías de reproducción como no discriminatorio, es decir, a las que puedan acceder no sólo las personas o parejas infértiles, como una especie de último recurso, sino las mismas personas o parejas fértiles si así lo

¹¹ Ernesto Gai'zón Valdés, *op. cit.*, pp. 27-28.

¹² *Ibid.*, p. 24.

¹³ *Ibid.*, p. 23.

consideran necesario para la organización de su plan de vida. A este respecto, comparto la opinión de la jurista estadounidense Lisa Ikemoto cuando sostiene que:

La procreación de colaboración no coital presenta un conjunto más amplio de opciones comparada con la reproducción a través de las relaciones sexuales, dando a los participantes la oportunidad de determinar el origen del material genético, el método y el tiempo de la concepción, la mujer que lleva el niño y las personas que lo educarán. La viabilidad en la ampliación del conjunto de opciones proporciona a los individuos un mayor control sobre su destino genético, biológico y psicosocial y por tanto mayor autonomía. La Constitución [estadunidense] debe proteger la autonomía de decisión en la procreación, ya que nuestro concepto de libertad requiere que el gobierno deje libres a los individuos para determinar temas tan fundamentales a su persona.¹⁶

A la 5). El argumento de la falta de consentimiento de las criaturas y de las futuras generaciones es aplicable a todo método de reproducción; no únicamente al de la clonación. Este argumento presupone que las criaturas están en condiciones de prestar su consentimiento a dos hechos previos: la elección del padre o de la madre o de ambos y, sobre todo, la misma procreación. Este consentimiento es, a todas luces, fácticamente imposible. Lo único que se requeriría, en el ámbito de una sociedad liberal democrática, "es que los hijos concebidos no se encuentren en una situación ambiental o individual peor que la de sus padres"¹⁷ y, si es posible, mejor que la de ellos. En concreto, respecto a la clonación, no veo alguna razón de peso para pensar que una criatura clonada pudiera, *per se*, sufrir algún daño. Más aún, si genéticamente pudieran evitarse algunas enfermedades hereditarias transfiriendo un núcleo saludable de una célula somática, nos situaríamos en el supuesto de un beneficio y no de un perjuicio. No encuentro ningún argumento ético para prohibir la manipulación genética si con ella se asegura un mejor estado de salud física y mental.

A la 6). No es aceptable la tesis de que la omnisapiencia implique la pérdida de libertad, que el conocimiento total del genoma humano o que la transferencia de núcleo en un óvulo suponga la pérdida de la identidad personal. Esto sólo valdría para el caso de que el determinismo fuera verdadero, es decir, que todas las acciones humanas fueran predecibles.¹⁸ Pero si se admite la existencia de acciones humanas temporales y por tanto impredecibles, la omnisapiencia es compatible con la libertad. Creo que difícilmente se puede negar, con buenos argumentos, que existe un margen de incertidumbre humanamente insuperable. Mi identidad biográfica se va

conformando paulatinamente por ese sinnúmero de causas futuras. Coincido en este punto con Horacio Merchant Larios cuando afirma:

Aunque la especie humana como producto de la evolución comparte su naturaleza biológica con el resto de los seres vivos, los humanos poseemos una 'conciencia individual' que nos distingue cualitativamente aun de nuestros parientes primates más cercanos. Esa conciencia se desarrolla después del nacimiento gracias a la interacción con nuestro entorno social. Un individuo clonado *desarrollará* su propia 'conciencia de sí mismo' y ésta nunca será la misma que la del donador del núcleo somático, ya que el entorno social es históricamente irreplicable.¹⁴

A la 7). A la última objeción respecto al trastorno jurídico, por ejemplo en materia civil y penal, que se provocaría debido a los cambios en las relaciones de parentesco, filiación y sucesiones, la única respuesta que se me ocurre es apelar a la sensatez del jurista y del legislador. La prudencia de este último, su razón estratégica, podrá indicarle que los cambios en la legislación se hagan de manera gradual y no radical, a través de una nueva ley que contemple todas estas novedades o de reformas a la ya existente, todo ello dependiendo de las circunstancias históricas y sociales de cada comunidad y de una seria y responsable labor interdisciplinaria en la que juristas, científicos, filósofos y las propias instituciones unan esfuerzos en la formación de una nueva cultura ético-jurídica y científica. Pero una cosa es la estrategia de política pública a seguir y otra, muy distinta, cerrar los ojos a la nueva realidad que, sin lugar a dudas, representa un reto a la imaginación del jurista. Es de desear que en la tan esperada reforma al Código Civil para el Distrito Federal (México), en vigor desde 1932, y en las propuestas de modificación a la Ley General de Salud, las comisiones de dictamen legislativo no sólo consideren todas las novedades y posibilidades que introducen las nuevas técnicas médicas sino que, con un espíritu plural, se escuchen todos los planteamientos éticos posibles sin excluir los de una ética liberal.

¹⁴ Horacio Merchant Larios, *op. cit.*, p. 57.

X. ALGUNAS CONSIDERACIONES ÉTICAS SOBRE EL TRASPLANTE DE ÓRGANOS

ERNESTO GARZÓN VALDÉS

El trasplante de órganos se ha convertido en una práctica habitual del tratamiento médico en los países desarrollados. En la República Federal de Alemania, en 1 990 fueron trasplantados 2 358 riñones, 485 corazones, 329 hígados y 34 pulmones. En España, en 1992 se realizaron 1 492 injertos renales, 468 hepáticos y 254 de corazón.¹⁵ ¹⁶ Los resultados obtenidos son verdaderamente alentadores: en el caso de los trasplantes de riñones, la cuota de éxito es del 80 al 90% después de un año, del 60 al 70% después de cinco años y del 50 al 60% después de 10 años.¹⁵ ¹⁶ Es obvio que, a medida que se perfeccione la técnica de los trasplantes, irá aumentando también la demanda de órganos, cuya escasez es ya notoria.¹⁷ Además, la eficacia de medidas de seguridad con miras a evitar accidentes mortales (disposiciones de tránsito en las autopistas o el equipamiento de los automóviles con *air-bags*)¹⁸ y la reducción de la mortalidad en algunas enfermedades ha aumentado aún más la escasez de órganos disponibles; de esta manera, la conservación y la prolongación de la vida de los unos impide recuperar la salud y prolongar la vida de los otros.

Si es verdad que la "medicina ha salvado la vida de la ética" —para usar la sugestiva fórmula de Stephen Toulmin— al plantearle problemas normativos concretos que han obligado a los filósofos a abandonar el no siempre muy fecundo nivel de la metaética, no hay duda que la práctica de trasplantes de órganos presenta un conjunto de cuestiones de enorme interés. Me propongo considerar algunas de ellas. Para esto dejaré de lado la perspectiva de lo que suele llamarse la "etnomedicina", es decir, la consideración de las enfermedades exclusivamente desde el punto de vista

¹⁵ Véase *El País*, 3 de junio de 1993, p. 34.

¹⁶ Véase Hartmut Kliemt, " 'Gerechtigkeitskriterien' in der Transplantations- medizin. Eine ordoliberalen Perspektive", en E. Nagel y Ch. Fuchs (comps.), *Solitale Gerechtligkeit im Gesindheitswesen*, Berlín-Heidelberg, Springer Verlag, 1993, pp. 263-283.

¹⁷ En 1992, en Alemania, 7 800 personas esperaban un trasplante de riñón; sólo 2 100 tuvieron la suerte de conseguir un donante. Cada año se suman aproximadamente 3 200 niños y adultos que necesitan un trasplante de riñón. En los Estados Unidos, 30 000 personas necesitaban en 1992 un trasplante de órganos pero sólo la mitad pudo lograrlo (véase *Die Zeit*, 43, 22 de octubre de 1993, p. 23).

¹⁸ En Inglaterra, una de las razones por las cuales ha descendido el número de órganos para trasplantes es la disminución de accidentes en las carreteras: en 1989 el 29% de los órganos tenía este origen; en 1992 sólo el 19% (*The Times*, 30 de julio de 1994, p. 4).

de las personas afectadas por ellas. El haber subrayado esta perspectiva en la consideración de los problemas de ética médica ha desplazado a la ética a la esfera de la antropología y de la psicología, a la vez que contribuido a la relativización de la ética normativa.^{19 20}

En lo que sigue, adoptaré una versión de la ética que parte de la aceptación del valor de la autonomía individual y de la universalizabilidad de las normas éticas formuladas desde una actitud de imparcialidad. El principio de la autonomía individual excluye enfoques utilitaristas, que pueden sugerir la adopción de sistemas de abastecimiento y adjudicación de órganos basados en criterios tales como los de un equilibrio compensatorio de los órganos vitales de los miembros de una sociedad. El requisito de la universalizabilidad requiere adoptar el enfoque de la llamada "medicina comparativa" que se ocupa, entre otras cosas, de "las necesidades que afectan a los seres humanos en toda cultura".²¹ Pienso que la necesidad de contar con órganos para trasplantes es una de ellas.

Por lo pronto, puede admitirse una subdivisión de esta problemática en dos grandes ámbitos: el de la obtención de órganos y el de su adjudicación.

LA OBTENCIÓN DE ÓRGANOS

Los órganos a los que aquí quiero referirme son aquéllos que son obtenibles de seres humanos. No habré de considerar, pues, el caso de los órganos de origen animal y dejaré de lado, por tanto, la problemática ética de la experimentación con animales en los laboratorios médicos.

Los órganos pueden ser obtenidos de personas vivas o muertas; su suministro puede ser voluntario o no y a título gratuito o no. Estas son las variables que consideraré aquí. Ello me permite construir siguiente cuadro de alternativas posibles referidas al abastecedor y a las características del abastecimiento de órganos:

¹⁹ Véase Stephen Toulmin, "How Medicine Saved the Life of Ethics", en Joseph P. DeMarco y Richard M. Fox, *New Directions in Ethics. The Challenge of Applied Ethics*, Nueva York-Londres, Routledge and Kegan Paul, 1986, pp. 265-281.

²⁰ Esto no significa negar definitivamente que, en el caso de trasplantes de órganos, la etnomedicina puede aportar datos interesantes. Así, por ejemplo, parece que existe una inusitada disposición a donar órganos en algunos grupos étnicos, como el de los gitanos, mientras que en un país como Japón los trasplantes son casi desconocidos por influencia de la religión budista. Véanse las declaraciones de Rafael Matesanz, responsable de la Organización Nacional de Trasplantes de España en *El País*, *cit.*

²¹ Véase Stephen Toulmin, *op. cit.*, p. 268.

	vivo	voluntario	gratui
1)	+	+	+
2)	+	+	-
3)	+	-	+
4)	+	-	-
5)	-	+	+
6)	-	+	-
7)	-	-	+
8)	-	-	-

Veamos más de cerca estos 8 casos:

El caso 1) puede ser llamado el del abastecedor generoso.

El caso 2) es el abastecedor mercantil.

El caso 3) es el del abastecedor obligado no indemnizado.

El caso 4) es el del abastecedor obligado indemnizado

El caso 5) es el del difunto generoso con la sociedad.

El caso 6) es el del difunto generoso con sus herederos.

El caso 7) es el del difunto socializado sin indemnización (para sus herederos).

El caso 8) es el del difunto socializado con indemnización (para sus herederos).

En todos estos casos he supuesto que el abastecedor es una persona mayor de edad en pleno uso de sus facultades mentales. Quedan, pues, excluidos los casos de los incompetentes básicos⁸ y la extracción de órganos de niños, que es uno de los tipos de delitos más aberrantes practicados, sobre todo, en el Tercer Mundo.⁹

Volvamos, pues, a los 8 casos presentados.

Caso 1): El abastecedor generoso

Este caso fue considerado expresamente por Kant, quien le negaba toda justificabilidad ética:

Deshacerse de una parte integrante como órgano (mutilarse), por ejemplo, dar [*verschenken*, donar] o vender un diente para implantarlo en la mandíbula de otro, o dejarse practicar la castración para poder vivir con mayor comodidad como cantante, etc., forman parte del suicidio parcial; pero dejarse quitar, amputándolo, un órgano necrosado o que amenaza necrosis y que por ello es dañino para la vida, o dejarse quitar lo que sin duda es una parte del cuerpo, pero no es un órgano, por ejemplo, el cabello, no puede considerarse como un delito contra la propia persona; aunque el último caso no está totalmente exento de culpa cuando se pretende una ganancia externa.^{22 23}

La posición de Kant se apoya esencialmente en tres pilares: a) la prohibición del suicidio; b) la relevancia del cuerpo para el ejercicio de la libertad y la identidad personales, y c) la negación de derechos de propiedad sobre nuestro cuerpo.

a) La prohibición del suicidio resulta, según Kant, de la existencia de deberes para con uno mismo en tanto se es sujeto moral. En la segunda formulación del imperativo categórico se establece el deber de tratar la humanidad en los demás y en nosotros mismos siempre también como un fin y no sólo como un medio. En la *Metafísica de las costumbres* se dice:

Destruir al sujeto de la moralidad en su propia persona es tanto como extirpar del mundo la moralidad misma de su existencia, en la medida en que depende de él (del hombre), moralidad que, sin embargo, es fin en sí misma; por consiguiente, disponer de sí mismo como un simple medio para cualquier fin supone desvirtuar la humanidad en su propia persona (*homo*

²² Véase Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, trad. de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho; estudio preliminar de Adela Cortina Orts, Madrid, Tecnos, 1989, p. 283.

²³ *Ibid.*, p. 282.

noumerton), a la cual, sin embargo, fue encomendada la conservación del hombre (*homo phaenomeron*).¹⁴

Dado que toda amputación es considerada por Kant como un suicidio parcial, valdrían para ella los argumentos aducidos en contra del suicidio.

b) Según Kant, existiría una relación esencial entre nuestra personalidad moral y la integridad de nuestro cuerpo:

Nuestra vida está enteramente condicionada por nuestro cuerpo de manera tal que no podemos concebir una vida sin la mediación del cuerpo y no podemos hacer uso de la libertad excepto a través del cuerpo.²⁴

En 1954 una madre donó uno de sus riñones para salvar la vida de su hijo mortalmente enfermo. Por lo que sé, éste fue el primer caso de un abastecedor generoso. Los teólogos evangélicos que en su momento se ocuparon de este trasplante lo calificaron de automutilación y le negaron justificabilidad moral.¹³

c) Por último, la concepción de los derechos de propiedad sostenida por Kant le permitía sostener tajantemente:

No se puede disponer de uno mismo porque sobre uno mismo no se tienen (derechos de) propiedad.¹⁴

Dado que sólo se tienen derechos de propiedad sobre cosas, sostener que una persona tiene derechos de propiedad sobre sí misma equivaldría a privarla de su humanidad transformándola en una cosa. Además, sería contradictorio afirmar que alguien puede ser a la vez propietario y propiedad de sí mismo.

Ninguna de estas tres consideraciones de Kant parece plausible:

a') La condena incondicionada del suicidio resulta difícil de aceptar cuando se trata de un acto realizado por una persona en pleno uso de sus facultades mentales. Para sostener una tesis tan fuerte como la kantiana habría que suponer que la vida en sí misma es un bien absoluto y supremo. Todo sacrificio de la propia vida sería condenable y habría que eliminar por inhumano el ideal del santo o del héroe, es decir, de quienes están dispuestos a sacrificar su propia vida en aras de la de los demás. El propio Kant relativizó la prohibición del suicidio en el caso del "gran monarca recientemente

²⁴ Citado según Ruth F. Chadwick, "The Market for Bodily Parts: Kant and

fallecido” quien en sus campañas militares llevaba siempre consigo veneno para, en caso de ser tomado prisionero, suicidarse y no tener que entrar en negociaciones para obtener la libertad que "pudieran ser perjudiciales para su Estado". Pero, ¿cuál es la diferencia entre el monarca patriota Ulrich Klug ha expuesto convincentemente la debilidad intrasistemática de los argumentos de Kant en favor de la prohibición moral del suicidio? En efecto, éste no contradice ni el imperativo categórico ni el "principio general del derecho" ya que su permisión es perfectamente universalizable y su práctica no reduce necesariamente la libertad de los demás.¹⁷

Si no valen los argumentos en contra del suicidio, tampoco tienen fuerza los argumentos en contra del suicidio parcial, es decir, el privarse de un órgano. El propio Kant admite este "suicidio parcial" cuando se trata de un órgano enfermo. Pero, entonces, ¿por qué no habría de permitirse moralmente el "suicidio parcial" que consiste en la pérdida de un órgano sano para salvar la vida de otro y asegurarle así el ejercicio de su autonomía? ¿No sería éste un medio para conservar en el mundo un sujeto moral, como quería el propio Kant?

Podría, sin embargo, contraargumentarse aduciendo que la donación de órganos es moralmente condenable por los riesgos que ello implica para el abastecedor generoso. Una persona que prescinde de un riñón correría un peligro mortal en caso de tener alguna afección renal. Por tanto, quien toma la decisión de donar un riñón sería también un incompetente básico y su donación debería serle prohibida por razones paternalistas éticamente justificables.

Según Eric Rakowski, el riesgo de una muerte prematura de una persona de 35 años que vive con un riñón es aproximadamente el mismo que tiene una persona que todos los días viaja a su trabajo conduciendo su auto 20 kilómetros.¹⁹

Además, si el argumento contra la donación de órganos fuera el del riesgo que corre el donante, habría también que prohibir por razones morales el ejercicio de profesiones riesgosas tales como la de bombero, policía o salvavidas en las playas. El fundamento plausible que se aduce para la aceptación y promoción de estas profesiones es la existencia de un deber moral positivo de ayudar a quien se encuentra en una situación de vulnerabilidad, cual es el caso, por ejemplo, del habitante de una casa que se incendia, del asaltado o del que se ahoga.²⁰ Si estos argumentos valen para la institucionalización profesional de actividades riesgosas, no se comprende por qué ha de rechazarse moralmente la posibilidad de la donación de

órganos. Habría entonces que condenar moralmente la creación de asociaciones tales como las de bomberos voluntarios.

b) Aun cuando se acepte la importancia de la mediación del cuerpo, no es en absoluto evidente que si alguien pierde un dedo o un riñón ha de resultar por ello necesariamente afectada su personalidad o su identidad moral. Ello dependerá más bien de la forma como cada cual valore la pérdida o la modificación de una parte del cuerpo. Una cirugía estética facial podría haber alterado, sin duda, la identidad de una reina egipcia. También es verdad que la pérdida del pelo puede tener consecuencias trágicas para el ejercicio de la libertad, si se ha de creer el relato bíblico, y conozco un niño de cinco años en Bonn que protesta cada vez que le cortan el pelo pues al mirarse al espejo dice que tiene que cambiar de nombre porque ya no es el mismo. Pero, los casos de Cleopatra, Sansón y Tilomas son ejemplos de situaciones especiales, a partir de las cuales no es aconsejable inferir conclusiones de validez universal.

c) La reducción a cosas de los objetos sobre los que se pueden tener derechos de propiedad es convincente y útil cuando se trata de las relaciones interpersonales: pretender tener derechos de propiedad sobre una persona es equivalente a querer transformarla en cosa. Sin embargo, la cuestión no es tan clara cuando se hace referencia a una relación intrapersonal. Cuando se dice, por ejemplo, que toda persona es dueña de sí misma no se pretende reducirla a una cosa sino que, por lo contrario, se afirma que ser dueño de su propio ser (también de su cuerpo) es una expresión de la dignidad humana. Y ello no tiene nada de contradictorio.

Parece plausible suponer que no poseemos nuestros brazos o nuestros riñones como poseemos un cuadro o una silla. En el primer caso, el derecho de propiedad es tan fuerte que todo intento no consentido de apropiación por parte de un tercero constituye una gravísima lesión. Podría decirse, por ello, que se trata aquí justamente de un derecho de propiedad por excelencia, que responde a la vieja definición romana. Es instructivo recordar, en este sentido, que uno de los argumentos fuertes que suelen ser aducidos por las mujeres que propician la despenalización del aborto es que ellas tienen derecho de propiedad sobre su cuerpo y que pueden hacer con él lo que quieran. En este concepto de propiedad (con las limitaciones del suicidio), piensa John Locke en el primer párrafo de su *Segundo tratado*. Si no tenemos propiedad sobre nuestro cuerpo, no sólo pierden su fuerza muchos argumentos contra la prohibición del aborto sino que también, como dice G. V. Tadd, no se entiende muy bien por qué el cirujano ha de solicitar el

consentimiento del paciente antes de una operación.²⁵

Por último, quien no está dispuesto a aceptar la justificabilidad ética de la donación voluntaria de órganos podría ahora aducir el argumento del abastecedor voluntario arrepentido. La donación de un órgano es un acto irreversible, es decir, todo arrepentimiento es tardío. Para reducir este peligro (de tipo más bien psíquico), podrían introducirse plazos de reflexión entre el anuncio de la donación y la realización efectiva de la misma.²⁶

Desde luego, el arrepentimiento es irrelevante si se trata de partes del cuerpo renovables. Kant no tenía inconveniente en aceptar la donación de cabellos. Pero, lo mismo podría decirse del caso de la sangre, cuya donación no sólo es actualmente aceptada sino hasta promovida y, en algunos casos, está éticamente impuesta. Basta pensar en los casos de graves accidentes en los cuales podría exigirse a gente joven y fuerte la donación de sangre para salvar la vida de los accidentados.

Resumiendo: no encuentro argumentos morales fuertes en contra del comportamiento del abastecedor generoso.²⁷

Caso 2): El abastecedor mercantil

El 11 de enero de 1988, el *Guardián* publicó la siguiente noticia:

Un italiano indigente procesado por homicidio ofrece donar un riñón a cambio de un abogado que lo defienda. Maurizio Bondini, de 25 años, dijo en una carta dirigida a los periódicos que no podía correr con los gastos y que creía que un defensor de oficio no podría defenderlo con la misma eficacia que uno pagado.^{28 29}

En la India, un drogadicto, para conseguir dinero que le permitiera comprar la droga, fue vendiendo órganos hasta quedar reducido a la mínima condición de supervivencia. En Japón parece ser frecuente que deudores acosados por sus acreedores dejen de lado las inhibiciones budistas y vendan sus riñones.^{2"1} En Albacete (España), un camarero desempleado desde hace

25

²⁶ Véase Eric Rakowski, *op. cit.*, p. 176.

²¹ Un argumento de tipo macabro-prudencial fue el utilizado por un tribunal de Atlanta en abril de 1996 para denegarle la autorización de donación de un riñón a un condenado a muerte. Las leyes de Georgia prohíben la donación de órganos por parte de personas que han de ser electrocutadas. La razón es que después del trasplante el condenado puede estar tan débil que se corre el riesgo de tener que aplazar la ejecución. Véase *Nene Zürcher Zeitung*, 1 de abril de 1996.

²⁸ Citado según Ruth F. Chadwick, *op. cit.*, p. 1 29.

²⁹ *Ibid.*, p. 132.

largo tiempo y su compañera sentimental están dispuestos a vender un riñón cada uno ya que ello es "la única solución" para salir de la miseria y evitar ser desalojados de su vivienda por no pagar el alquiler.³⁰ El 14 de noviembre de 1997, en el diario *La Nación* de Buenos Aires apareció el siguiente aviso: "Riñón para trasplante. Máxima reserva". Poco tiempo después se supo que se trataba de un profesor universitario, Eduardo Bregman, que ante la imposibilidad de pagar sus deudas, ponía en venta un riñón.³¹ En contra de la venta de órganos se han aducido, por una parte, los mismos argumentos presentados para negar la justificabilidad ética de su donación. Así Kant afirmaba con toda radicalidad:

[...] un ser humano no está autorizado a vender sus miembros por dinero, ni siquiera si se le ofrecieran diez mil táleros por un solo dedo.³²

Los argumentos del suicidio parcial, de la relevancia del cuerpo para la identidad personal y la problemática de los derechos de propiedad sobre nuestro cuerpo han sido reactualizados por Charles Fried:

[Cuando una persona vende su cuerpo no vende lo que es suyo sino que se vende a sí misma. Lo que perturba, pues, en la venta de tejidos humanos es que el vendedor trata a su cuerpo como un objeto extraño [...].³³

El argumento tiene que ser que ciertos atributos —por ejemplo, los propios órganos del cuerpo— están tan estrechamente vinculados con una concepción del sí mismo que hacerlos objeto de una negociación en un esquema de moralidad sería como ganar el mundo y perder la propia alma. Dicho menos metafóricamente, una persona racional en una posición inicial sentiría que adquirir beneficios a riesgo de tener que hacer una contribución de sus más íntimos atributos es adquirir beneficios a riesgo de convertirse en otra persona y así cometer una forma de suicidio.³⁴

A estos argumentos suelen añadirse otros dos: *a)* el argumento de la degradación moral, y *b)* el argumento de la explotación.

a) El argumento de la degradación moral. Tenemos la obligación moral

³⁰ Véase *El País*, 6 de diciembre de 1996, p. 27.

³¹ Véase Rubén Furman, "Reclamo el derecho de hacer lo que quiera con mi cuerpo", en *La Nación*, 4 de diciembre de 1998, sección 7, p. 5.

³² Véase Ruth F. Chadwick, *op. cit.*, p. 132.

³³ Véase Charles Fried, *Right and Wrong*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978, p. 142; citado por Eric Rakowski, *op. cit.*, p. 174.

³⁴ Véase Charles Fried, *An Anatomy of Values*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1970, p. 205; citado según Eric Rakowski, *op. cit.*, p. 184.

de defender nuestra propia dignidad. Kant establecía una clara distinción en el reino de los fines: todas las cosas tienen allí un precio o una dignidad:

Lo que tiene un precio puede ser sustituido por alguna otra cosa como su equivalente; en cambio, lo que está por encima de todo precio y, por tanto, no permite ningún equivalente tiene una dignidad.¹¹

La venta de partes del propio cuerpo equivaldría a poner precio a elementos integrantes de la “naturaleza animal” de la persona, es decir, contradiría el principio de dignidad humana.

Ruth Chadwick continúa esta línea argumentativa cuando señala que

[...] una de las consecuencias no deseables de la venta de nuestro propio cuerpo es que contribuye a una sociedad en la cual los cuerpos de las personas son considerados como recursos. La acción de vender el propio cuerpo contribuye al *ciclo* dominante según el cual todo está en venta, todo tiene su precio. Refuerza la ética del mercado. El vendedor de partes de su cuerpo estimula al comprador a pensar que todo es obtenible por un precio.³⁵

36

b) El argumento de la explotación. El comercio de órganos es una de las formas más perversas de explotación ya que quien vende partes de su cuerpo se convierte en medio para la obtención de recursos accesibles mediante el pago de una determinada suma de dinero. Se viola así la autonomía del vendedor, es decir, se le impide actuar como sujeto moral.

El caso de la venta de sangre haitiana (llegó a ser uno de los principales productos de exportación de ese país) a los Estados Unidos podría ser considerado como una buena ilustración de ésta explotación. El peligro de una situación tal constituye la base del argumento que suelen utilizar algunos autores que propician el sistema de donación gratuita de sangre existente en

Gran Bretaña a diferencia de la venta, que impera en los Estados Unidos.

En mayo de 1991, la Organización Mundial de la Salud aprobó una resolución exigiendo que el comercio de órganos fuera prohibido jurídicamente en todo el mundo. Esta prohibición existe ya en no pocos países.

³⁵ Véase I. Kant, *Gründlegung ztir Metaphysik der Sitten*, Hamburgo, Félix Meiner, 1957, p. 58.

³⁶ R. F. Chadwick, *op. cit.*, p. 137.

Respecto a estos argumentos puede aducirse lo siguiente: a') El razonamiento Kant-Chadwick es convincente sólo a medias. Lo es si se quiere poner de manifiesto que "no todo es obtenible por un precio". No hay duda que es moralmente inaceptable permitir que todos los bienes puedan ser objeto de transacción comercial. Lo único que puede ser llevado al mercado es aquello que justamente es negociable a través del compromiso de la venta y la compra. Así, no pueden ser objeto de transacciones comerciales los bienes incluidos en lo que suelo llamar "coto vedado" de los bienes básicos. Llevarlos al mercado sí equivale a una autolesión de derechos inalienables y, por tanto, a una degradación moral. Tal podría ser el caso de alguien que se vende como esclavo: pone en venta un derecho inalienable como es el derecho a la libertad y, con ello, lesiona su propia dignidad.

Pero esto no es aplicable a la venta de órganos. A menos que se sostenga que cada una de las partes del cuerpo humano es, al igual que éste, una entidad de naturaleza racional capaz de actuar de acuerdo con principios morales, dotada de autonomía. Como ha observado Stephen R. Munzer:

Y aun si un cuerpo humano viviente tiene una dignidad incondicionada e incomparable, no se sigue que las partes de ese cuerpo la tengan. Pues, en general, lo que es verdad del todo no necesita ser verdad de alguna o de todas sus partes. El argumento a partir de la humanidad y la dignidad [...] parece cometer la falacia de división.³⁷

Tampoco puede afirmarse sin más, como creía Kant, que se comienza con la venta del cabello y se termina con la venta de todo el cuerpo: entre el acto de la venta del cabello o de un órgano y la venta de todo el cuerpo no hay ninguna relación de necesidad lógica y por lo que respecta a la necesidad psíquica también pueden haber muchas dudas.

Pero, ¿qué sucede en el caso de alguien que desea vender un órgano vital, por ejemplo, el corazón? Éste sería el caso de un suicidio con ventajas económicas eventuales para los herederos del suicida. Si quien desea suicidarse (vendiendo un órgano vital) es una persona adulta que actúa libremente, en pleno uso de sus facultades mentales; los argumentos en pro de la prohibición de la venta son parasitarios de los que puedan utilizarse para condenar éticamente el suicidio en circunstancias similares. Nótese en este sentido que este tipo de suicidio tiene características muy especiales: a

³⁷ Véase Stephen R. Munzer, "Kant and Property Rights in Body Parts", en *The Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vr, 2, julio de 1993, pp. 319-341.

diferencia de lo que suele suceder en otros casos, no puede decirse aquí que perjudica económicamente a la familia del suicida ya que ella recibe el precio de la venta del órgano y, además, permite salvar la vida de otra persona.

Veamos ahora el argumento de la explotación. *b'*) John Harris ha propuesto una definición de explotación que considero adecuada como punto de partida para la consideración de este argumento:

Existe explotación cuando los explotados no han adoptado autónomamente su parte en nuestros proyectos como uno de sus propios proyectos sino que han sido coaccionados de alguna manera para convertirse en instrumentos de los nuestros.³⁴

El elemento de la coacción es aquí decisivo ya que es éste el que elimina la posibilidad de comportarse como agente moral. Pero, si ello es así, para que todo tipo de venta de órganos fuera moralmente reprochable —si se rechaza el argumento de la degradación moral ya analizado— habría que admitir que todo pago en dinero por bienes o servicios destruye irremediamente la autonomía del vendedor ya que lo transformaría en mero medio de los planes del comprador. Esta suposición me parece sumamente implausible: equivale a la condena de toda negociación en dinero, es decir, a una satanización indiscriminada del mercado.

El argumento de la explotación se vuelve más interesante si se lo centra en la consideración de las circunstancias en las que se realiza la venta de órganos. Son ellas las que pueden colocar al vendedor en una situación tal que no tenga otra alternativa que la de convertirse en mero medio para la obtención de los fines del comprador. Dicho con otras palabras: si las circunstancias que enmarcan la transacción son injustas, es altamente probable que las relaciones mercantiles que bajo ellas se realizan también lo sean. Pero, las circunstancias no cambian porque se prohíba cierto tipo de transacciones. Más aún, esta prohibición podría ser un recurso para practicar una cínica preocupación por el destino de quienes viven en la indigencia. En efecto, ¿qué es peor: permitirle a un pobre que venda sus órganos o condenarlo a que él o su familia se muera de hambre? Si el problema es el de la explotación de personas que se encuentran en una situación tal que o bien venden sus órganos o mueren de hambre, parece que el problema no reside en la comercialización de los órganos sino en la comercialización impuesta por las circunstancias socioeconómicas imperantes. Lo moralmente reprochable son aquí las condiciones en las que se encuentran estas personas que se ven obligadas a vender sus recursos corporales, renovables o no. Es el

caso de los haitianos obligados a vender su sangre para sobrevivir.

En conclusión, en el caso 2) conviene tener en cuenta si el abastecedor mercantil se encuentra en situación de indigencia o no, es decir:

En 2.1) puede haber explotación, pero ella suele ser la consecuencia de una explotación mayor y temporalmente anterior al ingreso al mercado de órganos o tejidos humanos. Es ésta la que debe ser eliminada. Reducir la situación de explotación a la venta de órganos puede ser una forma perversa y más o menos sutil de ocultar el problema real.

Para el caso 2.2) no encuentro argumentos éticamente fuertes en contra. En efecto, si no se dan condiciones de explotación, la única diferencia que existe entre la donación voluntaria y la venta de órganos es el componente mercantil de esta última que podría ser considerado hasta como un factor positivo para aumentar la disponibilidad de un bien escaso. A menos que se tenga una aversión moral a toda operación mercantil, no veo por qué si se acepta la permisión moral de la donación ha de prohibirse la venta cuando se dan las mismas condiciones de voluntariedad y no explotación.

Hillel Steiner ha acuñado la expresión " 'propiedad liberal plena' de nuestro cuerpo".³⁵ Esta propiedad es, en la terminología de Steiner, un dominio originario que implica la libertad inalienable de disponer como queramos de nuestro cuerpo y de sus partes:

Mientras conservemos estos derechos de propiedad, no le está permitido a nadie impedir (no contractualmente) nuestro suicidio o que conservemos nuestros tejidos corporales o los donemos o los vendamos.

Hasta aquí esta posición coincide con la que aquí sostengo. Pero Steiner agrega:

Hacer alguna de estas cosas puede, en algunas circunstancias, ser moralmente incorrecto por otras razones y merecer fuerte condena.

Pero no es injusto. Y el impedirlo lo es.^{38 39}

Tengo problemas con la expresión "no es injusto": si la frase es entendida como una doble negación, significa entonces "es justo". En este caso, me cuesta entender la posibilidad de que algo justo pueda ser

³⁸ Véase Hillel Steiner, *An Essayon Rights*, Oxford, Blackwell, 1994, p. 232.

³⁹ Véase Steiner, *op. cit.*, p. 233.

moralmente incorrecto. Existe, desde luego, una segunda posibilidad de entender esta frase: "no es injusto" significa que el acto en cuestión no cae dentro del ámbito de la justicia. Pero esto no alteraría el carácter moral o inmoral del acto, y la frase sería irrelevante para la evaluación moral del acto.

Casos 3) y 4): El abastecedor obligado (no indemnizado o indemnizado)

Podría pensarse que los casos 3) y 4) son éticamente injustificables; en efecto, en ellos se lesiona la autonomía de la persona y se interviene en su integridad física. Tampoco pueden caer bajo la clase de los actos paternalistas justificables: no sólo porque *ex hypothesi* los abastecedores no son incompetentes básicos sino también porque la intervención no se realiza para evitarles un daño físico.

Un ejemplo del caso 3) es el de los "pacientes" del doctor Raymond Crockett, en Gran Bretaña, quien fue expulsado del registro de médicos por participar en la venta de riñones de pacientes que ni siquiera sabían que les iban a extraer este órgano. Así, un "donante" turco denunció que pensaba que le iban a hacer un examen médico para obtener un nuevo trabajo y luego comprobó que había sido operado y privado de un riñón.^{40 41}

El caso del doctor Crockett nos molesta moralmente por dos razones: primero, el engaño inicial al trabajador turco; no se trataba de una revisión sino de una extracción; segundo, el engaño fue real izado con fines de lucro. El engaño inicial convierte al acto en un delito. En este sentido, podríamos descartar el caso 3) como susceptible de justificabilidad ética.

Pero, ¿qué pensaríamos si el doctor Crockett extrae el riñón para dárselo gratuitamente a otra persona en peligro de muerte y, además, indemniza al donante obligado aplicando las tarifas legales de compensación por pérdida de órganos? Estaríamos entonces frente al caso 4). Supongamos, además, que el doctor Crockett no sólo es médico sino que ha seguido cursos de ética profesional impartidos por filósofos consecuencialistas como Jan Narveson y ha leído, además, con cuidado el artículo de Guido Calabresi y A. Douglas Melamed, "Property Rules, Liability Rules, and Inalienability: One View of the Cathedral"³ y el último libro de Eric Rakowski, *Equal Justice*.

⁴⁰ Véase John Harris, *op. til.*, p. 136.

⁴¹ Publicado en *Harvard Law Review*, vol. 85, núm. 6, abril de 1972, pp. 1089-1128; citado según Stephen R. Munzer, "Property Rights in Body Parts", en *Social Philosophy & Policy*, vol. 11, núm. 2, verano de 1994, pp. 258-286.

El doctor Crockett aduciría, por lo menos, los siguientes argumentos:

a) Los derechos a las partes del propio cuerpo no están protegidos por reglas de propiedad bajo las cuales el comprador y el vendedor acuerdan un precio para la transferencia sino por reglas de responsabilidad (en el sentido de *liability*) que establecen una determinada suma como compensación de la pérdida no voluntaria de una parte del cuerpo.

b) Por razones de justicia, las personas deben ser igualadas en los recursos vitales a fin de que puedan realizar sus planes de vida. Los tejidos y los órganos humanos pueden ser considerados como recursos vitales al igual que los alimentos y, a diferencia de los talentos, son también transferibles:

[S]i alguien carece de sangre, de médula ósea o de un órgano esencial para su supervivencia o para gozar una existencia normal [...] no se da la igualdad de recursos si otras personas que, por lo demás, están igualmente situadas pueden remediar su necesidad sin sufrir una privación igualmente grave.⁴²

Una buena teoría de la justicia debe partir de una adjudicación de bienes primarios lo más igual posible en el punto de partida. La lotería de la naturaleza, la "suerte bruta", como diría Ronald Dworkin, tiene que ser reducida lo más posible transfiriendo recursos. Si de lo que se trata es de maximizar la posición de los peor situados, ¿por qué no ha de poder imponerse la redistribución forzada de partes de nuestro cuerpo? Recordemos la formulación con la que Robert Nozick ilustra esta posición:

Has tenido visión completa durante todos estos años; ahora uno de tus ojos —o ambos— será trasplantado a otra persona.⁴³

c) Así como cuando se trata de la redistribución de otros recursos, si ella está legitimada por el principio de igualdad, es irrelevante el consentimiento de quienes los poseen en abundancia, así también cuando se trata de la redistribución del recurso "órganos o tejidos humanos" es indiferente el consentimiento del abastecedor. Si para justificar un sistema impositivo tendiente a asegurar una mayor igualdad económica fuera moralmente necesario contar con el consentimiento de los ricos, no iríamos muy lejos. Y no hay duda que, por lo que respecta a la capacidad óptica,

⁴² Véase Eric Rakowski, *op. cit.*, p. 168.

⁴³ Véase Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford, Blackwell, 1974, p. 206.

quien posee dos ojos es inmensamente más rico que quien es ciego de nacimiento. Dicho con palabras de Eric Rakowski: ¿Porqué, por ejemplo, alguien que es ciego de nacimiento hade tener derecho sólo a una compensación material que no puede sustituir la visión y no derecho a un ojo de alguien que tiene dos que funcionan bien?⁴⁴

d) Si se ha aceptado más arriba que la identidad personal no se pierde por amputación de órganos o miembros, no vale tampoco el argumento de que se habría alterado la personalidad del obrero turco.

e) Podría afirmarse que el turco monorrenal teme ahora que en caso de padecer una afección renal correría un grave peligro de muerte. Por ello, tiene miedo y este dato psicológico debe ser tomado en cuenta. El doctor Crockett respondería:

el) El obrero turco no tiene motivo para tener miedo pues en caso de que tuviera una afección renal, se le implantaría otro riñón obtenido de un muerto o de una persona viva que lo haya donado o vendido o a quien se le haya aplicado el mismo procedimiento de extracción no voluntaria.

e2) Comprendo que el obrero turco pueda tener miedo a pesar de lo dicho en *el)*, pero nadie puede negar sensatamente que el miedo es un dato moralmente menos relevante que la muerte de alguien a quien podría haberse salvado de una muerte segura.

f) Por tanto, puede inferirse, siguiendo a Eric Rakowski, que está éticamente permitido y hasta ordenado proceder a un trasplante compulsivo de órganos si se cumplen las siguientes cinco condiciones:

Primero, debe haber una escasez crónica de estos órganos y tejidos, habida cuenta también de las donaciones voluntarias, de los comprados y de los órganos de cadáveres. Segundo, los beneficios esperados de los receptores tienen que ser sustancialmente mayores que los de los órganos artificiales u otras formas de tratamiento. Tercero, la transferencia de sangre o de un órgano no debe conducir a la muerte probable del donador o a inconvenientes tan graves como los que afectaban al receptor antes de la transferencia. Cuarto, los beneficios para el receptor deben ser significativos; pequeñas mejoras no permiten la imposición de riesgos o sacrificios sustanciales a los transferentes. Quinto, los receptores potenciales no deben

⁴⁴ Véase Eric Rakowski, *op. cit.*, p. 167.

haber renunciado a sus derechos a esta ayuda.⁴⁵

Y, para mayor justicia, puede aceptarse la cláusula cautelar que dice que los trasplantes de este tipo sólo podrán realizarse a personas que no hayan causado voluntariamente el daño del órgano que debe ser remplazado: los alcohólicos no recibirán hígados, los fumadores no tendrán acceso a nuevos pulmones.

Llegados a este punto, no hay duda que muchos de nosotros, por más importancia que demos al principio de la igualdad de recursos, nos sentiremos algo incómodos ante la idea de que éticamente está justificada la imposición de donación de órganos no renovables. Aduciríamos, probablemente, los siguientes argumentos:

a) La aplicación de reglas de compensación en el caso del turco engañado significa desvirtuar totalmente el sentido de aquéllas. Su fin es contribuir a superar una situación deficitaria provocada por un accidente o por un acto delictivo. Pero, en este último caso, el carácter delictivo no queda eliminado por la compensación. Robert Nozick ha expuesto argumentos convincentes acerca de la relación entre compensación y prohibición de ciertas acciones que no he de reiterar aquí.⁴³

El doctor Crockett ha dejado de lado muy rápidamente el aspecto psíquico del miedo. Si hubiera leído a John Locke, sabría que justamente el miedo es el motivo fundamental que impulsa a las personas en el estado de naturaleza a la creación del Estado. O sea que no se trata de un simple dato desechable sin más.

b) Pero, el paso más importante es el de suponer que los órganos no renovables son recursos equiparables a los bienes que no forman parte del cuerpo humano. Los ojos o los riñones no son sólo recursos vitales sino que forman parte, como diría Dworkin, tanto de la persona como de sus "circunstancias" y, por ello, no pueden ser tratados como sus dineros o vestidos.⁴⁴

c) Las intervenciones en la integridad física de una persona no pueden dejar de lado su consentimiento, a menos que aquellas se realicen para evitarle un daño físico. Tal sería el caso de las vacunaciones obligatorias. Extraer los órganos de una persona sin su consentimiento para aliviar el mal de otra es un caso claro de instrumentalización, es decir, del tratamiento de una persona sólo como un medio.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 177.

d) El tratamiento de una persona como mero medio no tiene nada que ver con la identidad o la personalidad de aquélla. Puede ser que la persona siga siendo la misma en el sentido de que su identidad no es alterada por la extracción de un riñón. Si el argumento en contra de la extracción forzada fuera el de la alteración de la personalidad, no costaría mucho llegar a la posición según la cual, como los niños no tienen una personalidad muy formada, ellos serían los candidatos ideales para practicar la extracción forzada de órganos.

e) Tiene razón en este sentido Ronald Dworkin cuando propone el trazado de una "línea profiláctica" que vuelva inviolable la integridad física de las personas y excluya las partes del cuerpo de una persona viviente de la categoría de los recursos sociales.⁴³

f) Thomas Nagel ha insistido en la necesidad de distinguir entre valores "agent-neutral" y "agent-relative". Este tipo de valores permiten aducir razones que

[...] surgen de los deseos, proyectos, compromisos y lazos personales del agente individual, todo lo cual le proporciona razones para actuar persiguiendo los fines que le son propios. Estas son [...] razones de autonomía.^{46 47}

Las posiciones éticas consecuencialistas admitirán tan sólo valores *agent-neutral*. Los inconvenientes que estas posiciones implican no he de analizarlos aquí; en todo caso, ellas contradicen la perspectiva que he adoptado al comienzo de este trabajo.

Si se acepta, como creo que es correcto, la existencia de valores *agent-relative*, parece también plausible inferir que la extracción forzada de órganos, indemnizada o no, contradice el principio de autonomía y está moralmente prohibida.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁴⁷ Véase Thomas Nagel, "The Limits of Objectivity", on *The Tanner Lectures on Human Values*, I, 1980, Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 77-139.

Los casos 5), 6), 7) y 8) se diferencian notoriamente de los anteriores por el hecho de que se trata de cadáveres. Pero, aun en estos casos, hay que excluir, por lo pronto, aquéllos en los que la muerte fue producida violentamente con miras a obtener órganos. Así, en marzo de 1992, en el anfiteatro de la Facultad de Medicina de Barranquilla fueron encontrados diez cadáveres de indigentes y los restos de otras cuarenta personas. Los guardias de la Facultad apaleaban a los mendigos con bates de béisbol y los trasladaban luego a los quirófanos en donde se les extraían sus órganos que eran comercializados después en el mercado negro. Este fue el caso de los abastecedores no voluntarios llamados "desechables" (designación genérica para mendigos y niños abandonados).⁴⁸

Los casos 5) y 6) son muy semejantes a los casos 1) y 2) con la ventaja de que aquí no se presentarían los aducidos problemas de pérdida de identidad, degradación moral o explotación. No veo, por ello, inconveniente ético alguno en respetar la voluntad de la persona fallecida. El que la donación *post mortem* sea gratuita o no, no altera sustancialmente la calidad moral del acto.

Si la voluntad del difunto es relevante en los casos 5) y 6), no veo por qué no ha de serlo también en 7) y 8). Sin embargo, no hay duda que aquí podrían aducirse argumentos en contra dignos de ser tomados en serio. Son, por lo menos, los siguientes:

a) Es verdad que podría sostenerse que el no respeto de la voluntad del difunto implica dañarlo por frustrar sus intereses y que, por tanto, ello debería estar *prima facie* prohibido. Sin embargo, si se ven las cosas más de cerca y no se desea penetrar en el ámbito de nebulosas metafísicas, no cuesta mucho concluir que el concepto de daño no puede ser utilizado en el contexto de las decisiones de última voluntad.

Sin embargo, Joel Feinberg, por ejemplo, ha sostenido que las personas pueden ser dañadas en este sentido después de muertas:

Acontecimientos posteriores a la muerte pueden frustrar o promover aquellos intereses de una persona que puedan haber "sobrevivido" a su muerte. Éstos incluyen sus intereses orientados públicamente e intereses referidos a terceros y también sus intereses "autocentrados" en el sentido de que se piense de él de una determinada manera. El daño póstumo se produce cuando el interés del difunto es frustrado en un tiempo posterior a su

⁴⁸ Véase Maile Pinero, *op. cit.*, p. 34.

muerte.⁴⁹

También según Feinberg, los intereses de una persona estarían conceptualmente vinculados con los propósitos, deseos y expectativas de aquélla. Ahora bien, como sólo las personas vivientes pueden desear, esperar o proponerse algo, hablar de la violación de los deseos o intereses de un difunto es un sinsentido. Por tanto, es moralmente irrelevante el respeto de las decisiones cuya realización tendrá lugar *post mortem*. Valen aquí los argumentos presentados por Barbara Baum Levenbook⁵⁰ y Ernest Partridge⁵¹ en contra del principio de intereses póstumos. Según Levenbook, si se admite que una condición necesaria para tener intereses es la capacidad de estar consciente, de sustentar creencias o formular deseos, se puede inferir la inexistencia de intereses póstumos. Si, para evitar este problema se recurre a la idea de intereses separados de quien los posee, como también propone Feinberg, se llega a una especie de "intereses flotantes" o a una ontología de los intereses, desprovistos de toda sustentación personal. Como afirma Ernest Partridge:

Esto no puede significar que las personas [...] no son ingredientes necesarios de la existencia de intereses. Así, si bien es verdad que los intereses son o pueden ser satisfechos por eventos y circunstancias objetivas, estas condiciones objetivas son "intereses" sólo en la medida en que interesen a alguien. Si se elimina el interés personal a causa de la muerte, por ejemplo, lo que queda son meros acontecimientos y condiciones sin objeto, no "intereses".⁵²

b) Levenbook ha intentado recuperar la noción de daño a difuntos recurriendo al concepto de "pérdida". Según Levenbook, para que exista un daño se requieren dos condiciones necesarias: 1. la persona dañada tiene que perder algo o ser privada de algo; 2. la pérdida o la privación tiene que ser algo malo para ella". La idea de pérdida permitiría superar los problemas del concepto de daño como lesión de intereses: cuando una persona es

⁴⁹ Véase Joel Feinberg, "Harm and Self-Interest", en P. M. S. Hacker y J. Raz, *Law, Morality and Society. Essays in honour of H. L. A. Hart*, Oxford, Clarendon Press, 1977, pp. 284-308.

⁵⁰ Véase Barbara Baum Levenbook, "Harming Someone after His Death", en *Ethics*, 94, abril de 1984, pp. 407-419.

⁵¹ Véase Ernest Partridge, "Posthumous Interests and Posthumous Respect", en *Ethics*, 91, enero de 1981, pp. 243-264.

⁵² Partridge, *op. cit.*, p. 247.

asesinada, por ejemplo, el daño que sufre consiste en la pérdida de la vida pero ella se produce justamente cuando ha dejado de existir. Si una persona puede perder algo cuando ya no existe, entonces puede también ser dañada después de muerta. La pérdida de una buena reputación es algo que puede sucederle a una persona después de muerta. La reputación es algo que no se pierde con la vida y, por ello, puede perderse también después de muerto. En el caso que aquí nos interesa, el no respeto *post mortem* de nuestras decisiones voluntarias lícitas nos daña porque significa la pérdida de vigencia de las mismas justamente en el momento en que deberían tenerlas.

El argumento no es convincente. Joan C. Callahan⁵³ ha puesto de manifiesto el error que subyace a la concepción de Levenbook: definir la muerte como la pérdida de la vida es recurrir a una formulación equívoca que permite después hablar de pérdidas sin perdedores con lo que se vuelve a tener algo así como "pérdidas flotantes". No es que alguien pierda la reputación después de muerto; lo que cambia es la opinión que los vivientes tienen ahora del difunto. Y éste no pierde nada porque ya no es poseedor de nada, ni espiritual ni materialmente.

c) Las decisiones de última voluntad se distinguen claramente de las que una persona toma con la intención de llevarlas a cabo en vida. Aquéllas sólo pueden ser cumplidas por terceros. En este sentido son similares a contratos pero, a diferencia de lo que sucede en los contratos entre vivientes, su incumplimiento no puede dañar ya que la parte presuntamente "dañada" ha dejado de existir y no podrá enterarse jamás de que su voluntad ha sido burlada. Este es el "argumento de la ignorancia".

d) Hay que distinguir claramente entre disposiciones de última voluntad que afectan un interés público o social y aquéllas que son pública o socialmente indiferentes. Así como puede prohibirse que alguien disponga que su cadáver no sea enterrado o ⁵³ cremado sino colocado en una plaza hasta su total descomposición, así también puede prohibirse que alguien impida la salvación de otras personas negándose a la extracción de sus *órganos post mortem*. Si por razones estéticas u olfativas se prohíbe la colocación del cadáver en una plaza, no se comprende por qué no han de tener más peso las razones éticas de la salvación de una o más vidas sin costos para el muerto.

Podría sostenerse también que, aun cuando pueda disponerse *ante mortem* sobre el destino del propio cadáver (decidiendo, por ejemplo, que

⁵³ Véase Levenbook, *op. cit.*, p. 4 ! 2.

Véase Joan C. Callaban, "On Harming 1 he Dead", en *Ethics*, 97, enero de 1987. nn. 341-352.

debe ser enterrado en un determinado cementerio o incinerado), un cadáver es, además, una fuente de bienes vitalmente útiles cuya no utilización puede causar daños a seres vivientes. Esta perspectiva parece ser la que subyace a las disposiciones jurídicas vigentes en varios países en el sentido de que, a menos que exista manifestación expresa en contrario, habrá de suponerse la voluntad de donación.³⁴ Volviendo al caso de las obras de arte: ¿existe la obligación moral de cumplir la última voluntad de un gran artista que dispone que a su muerte deben ser destruidas todas sus obras? ¿No pensaríamos que en este caso de egoísmo póstumo su decisión debe ser ignorada?³⁵ El “gran artista” en el caso del trasplante de órganos es el difunto poseedor de órganos aptos para trasplantes; “*human vegetables*”, para usar una expresión en boga en el ámbito anglosajón.

e) Si se acepta la autopsia dispuesta judicialmente, para aclarar, por ejemplo, las causas de la muerte, sin que importe la voluntad del muerto, ¿por qué no ha de aceptarse la intervención en un cadáver para salvar vidas?

f) Un cadáver no es una persona, es decir, que aquí no puede hablarse de derechos fundamentales tales como el de la integridad física. Un cadáver es una cosa y, a menos que se crea en “la resurrección de la carne” y en “la vida perdurable”, parece no haber buenos argumentos racionales para sostener que puede infligirse daño a un cadáver.

³⁴ El caso más reciente que conozco es el de proyecto de ley del *Unid* alemán Renania-Palatinado, aprobado por la mayoría socialista del parlamento local a finales de junio de 1994 y que ha despertado la crítica del Partido Demócrata Cristiano y de la jerarquía católica de Maguncia aduciendo que la cláusula de negación facilita la consideración del cuerpo del difunto como un bien de propiedad social.

A ello podría responderse con las siguientes razones: a') Es verdad que los intereses son siempre intereses de alguna persona y que cuando hablamos de los intereses de un difunto nos referimos a los que tenía la persona cuando vivía. En la frase de Joel Feinberg citada más arriba se recoge una distinción de W. D. Ross que no deja de ser relevante para esta cuestión. Se trata de la que existe entre “cumplimiento de un deseo” y “satisfacción de un deseo”: uno puede cumplir un deseo sin quedar por ello satisfecho y uno puede estar satisfecho sin que el deseo se haya cumplido. Si se quiere mantener la vinculación entre deseo, interés y daño, en el caso de la persona muerta, los intereses que desaparecen definitivamente son aquellos que están vinculados con la satisfacción y el goce personales; ellos son los intereses “autodelimitados” (*self-confined*). Pero hay otros intereses, los

"autocentrados" (*self-centered*), que pueden ser cumplidos o frustrados después de la muerte de una persona:

El cumplimiento o la frustración de un interés pueden seguir siendo posible, aun cuando sea demasiado tarde para la satisfacción o el disgusto.³⁶

En el caso de las disposiciones de última voluntad se trata, sin duda, de intereses "autocentrados" que excluyen radicalmente toda posibilidad de satisfacción personal pero que suelen tener para el común de las personas una máxima importancia. Psicológicamente significan algo así como una experiencia precaria de eternidad. Lo grave en este caso es que su cumplimiento depende totalmente de la voluntad de terceros. Quien formula una disposición de última voluntad queda librado íntegramente a los supervivientes en cuya buena fe confía. Son los supervivientes quienes prometen expresa o tácitamente cumplir el deseo formulado *ante mortem*. Si el cumplimiento de las promesas entre vivos es uno de los pilares de una vida social moralmente aceptable debido a la seguridad que ello trae consigo, dada la relevancia psíquica de la creencia de que los deseos póstumos serán cumplidos, no cuesta mucho imaginarse el daño psíquico que pueden experimentar los miembros de una sociedad en la que impera⁵⁴ una regla que permita burlar el cumplimiento de todo deseo no controlable por quien lo formula.⁻¹⁷

Aceptar la relevancia moral de los deseos de cumplimiento *post mortem* no requiere, pues, recurrir a "intereses flotantes" o a "perdedores inexistentes" sino tan sólo tomaren cuenta intereses relevantes de seres vivientes que saben que irremediabilmente habrán de morir y que probablemente habrán también de formular deseos cuya realización requiere haber muerto.

b') No hay duda que una diferencia básica entre las disposiciones de última voluntad y las decisiones cuya realización tiene lugar durante la vida del decisor es que en el primer caso su control de realización escapa al decisor y su ignorancia acerca de la misma es total. La cuestión es si esta ignorancia afecta el valor (moralmente) vinculante de la decisión. Si la respuesta es afirmativa, ello equivaldría a sostener que está moralmente permitido o es moralmente indiferente no cumplir decisiones siempre que el decisor no se entere. Lo mismo valdría para todo tipo de contrato: un engaño exitoso liberaría de toda culpa moral. Pero, si ello es así, el hecho de que el decisor haya muerto es irrelevante. También en el caso de las relaciones

⁵⁴ Véase Joel Feinberg, *Hanrt lo Olhers. The Moral Limits of the Criminal Law*, Oxford, Oxford University Press 1984, p. 86.

entre personas vivientes, la ignorancia del incumplimiento de un contrato eliminaría toda responsabilidad moral. Ello significaría, dicho con otras palabras, la consagración moral del adagio: "ojos que no ven corazón que no siente". Este adagio no parece ser un buen candidato como criterio para la evaluación de comportamientos morales. El argumento de la ignorancia deriva su plausibilidad de un *dictum* moralmente inaceptable cual es el que propone el engaño perfecto como eliminador de daño. Ya Aristóteles tenía sus dudas acerca de la vinculación conceptual entre daño sufrido y conciencia de daño. Como observa sabiamente Thomas Nagel:

La reprochabilidad moral de la violación de decisiones *post mortem* no se fundamenta (obviamente) en un derecho del difunto sino en el deber de los demás de respetar las decisiones de terceros (siempre que el contenido de las mismas sea moralmente legítimo). Si se acepta que la autonomía de una persona se manifiesta justamente en las decisiones que libremente adopta, el respeto de las mismas (también en los casos en los que el decisor no puede controlar su cumplimiento) equivale al respeto de la autonomía personal. El respeto de las decisiones *post mortem* constituye el contenido de un deber imperfecto en el sentido de que no tiene como correlato un derecho.

c') Un cadáver es una cosa y, en tanto tal, no puede tener derechos. Pero ello no quiere decir que un cadáver no tenga relevancia moral. Si se está dispuesto a admitir, por ejemplo, que las obras de arte tienen una relevancia moral (*moral standing*) que impone deberes de respeto, podría sostenerse que lo mismo vale para un cadáver. Y, al igual que en el caso de la obra de arte, puede sostenerse también que no se trata tanto de un deber "directamente" centrado en el cadáver sino que "a través de él" tiene como destinatarios terceros vivientes.⁵⁵

d) Si la profanación de cementerios es considerada como una grave agresión a la memoria de los muertos (con prescindencia de la ofensa a sus familiares), ello se debe a que un cadáver no es una mera cosa o una fuente de recursos sin más. La idea de la "línea profiláctica" puede valer también aquí, i e) Según una encuesta Gallup de febrero de 1983, muchas personas se niegan a donar sus órganos *post mortem* porque temen que, en caso de enfermedad grave, los médicos puedan sentirse tentados a aumentar la disponibilidad de órganos descuidando la atención del paciente y acelerando su muerte. (No hay que descartar sin más la posibilidad de caer en manos de

⁵⁵ Véase Andrew Brennan, "The Moral Standing of Natural Objects", en *Environmental Ethics*, núm. 6, primavera de 1984, 1, pp. 35-56.

un médico consecuencialista.) Este argumento valdría con mucha más razón para el caso de la luz verde a los trasplantes aun en Caso de negativa del paciente.⁵⁶

El aspecto de la gratuidad o no de los órganos del difunto depende de la atribución de derechos de propiedad sobre el cadáver. Aquí pueden distinguirse dos casos:

1) Cadáveres que no son reclamados por nadie; aquí valdrían las disposiciones que rigen para la *res derelicta* y así suele procederse. Siempre parece haberse supuesto en este caso la voluntad tácita del difunto en favor de la libre disposición de su cuerpo *post mortem*. La mayoría de los cadáveres con los que se experimenta en las lecciones de anatomía tienen este origen. Uno de los perversos argumentos que suelen utilizarse para matar "desechables" y "niños de la calle" con el objeto de extraerles órganos es que sus cadáveres serán *res derelicta*.

2) Cadáveres que son "reclamados" por los parientes del difunto. Este derecho de reclamación *podría* ser interpretado en el sentido de que aquéllos tienen derechos de propiedad sobre el cadáver.⁵⁷ Si así fuera, en caso de que el donante no lo hubiera especificado, se admitirá que son los herederos quienes tienen la propiedad del cadáver. Esto es lo que se supone en el caso 6).

Desde luego, una vez admitido que la propiedad del cadáver corresponde a los herederos y suponiendo la voluntad de donación del difunto, podrían construirse escenarios más o menos macabros en los que los herederos

; ⁶¹ Para los datos de la encuesta, véase Eric Rakowski, *op. cit.*, p. 172, notad 0.

⁵⁷ He destacado "podría" porque es posible aducir, con razón, que el derecho a reclamar el cadáver no se basa en ningún título de propiedad sobre el cadáver sino que es el correlato del deber que tienen los parientes o herederos del difunto de darle una sepultura digno. Véase, al respecto, James L. Muyskens, "An Alternative Policy for Obtaining Cadáver Organs for Transplantation", en *Philosophy Public Affairs*, vol. 8, otoño de 1978, pp. 88-99. Para completar mi argumentación, adopto aquí la versión de la vinculación entre reclamación y propiedad. Esta versión cuenta en su favor, además, con decisiones judiciales estadounidenses en las que se dice que los parientes tienen "el derecho a recibir la posesión del cuerpo (del difunto) inmediatamente después de la muerte y en la misma condición en que se encontraba en el momento de la muerte". Véase *ibid.*, *loc. cit.* Como un argumento adicional acerca de los derechos de los descendientes al cadáver del difunto podrían considerarse las disposiciones de la Native American Grave Protection and Repatriation Act (NAGPRA) aprobada por el Congreso de los Estados Unidos a finales de 1990 y que dispone la devolución a las comunidades indígenas estadounidenses de los restos mortales de sus antepasados que se exhiben en museos, universidades e institutos de investigación.

podrían depositar el cadáver en lugares adecuados y, de acuerdo con el grado de conservación de los órganos (un problema técnico), ir vendiendo órganos según las necesidades familiares.

Los casos 7) y 8) son casos de colectivización de bienes privados.

En el caso 7), el Estado realiza la confiscación de un bien privado perteneciente a los herederos (puesto que si no se trata de una *res derelicta*) por razones de utilidad pública. Los herederos resultan dañados ya que se les priva de una posible indemnización. Y los intereses "autocentrados" del difunto resultan irremediabilmente lesionados. Esto implica una muy fuerte carga de argumentación para quien propicie la confiscación.

En el caso 8) se trata de una expropiación de un bien privado sobre la cual pesa el inconveniente de la violación de la voluntad del difunto. Pueden haber también fuertes dudas acerca de hasta qué punto es posible hablar de "indemnización" cuando se trata del destino del cadáver de un familiar.

Todo esto torna muy difícil la justificación ética de los casos

LA ADJUDICACIÓN DE ÓRGANOS

Al comienzo de este trabajo me he referido a la creciente escasez de órganos. Las causas de esta situación son de diferente naturaleza pero pueden agruparse en dos clases fundamentales:

a) Causas puramente naturales: mayor demanda de órganos debido a los progresos de la técnica médica y menor disponibilidad de cadáveres aptos para la extracción de órganos como consecuencia de la disminución de la tasa de mortalidad. Este es un hecho estadísticamente comprobado.

b) Causas de tipo psíquico: menor disposición a la donación <Je órganos *in vitam* y *post mortem*. También existen al respecto datos estadísticos.⁶³

Hasta qué punto la mentalidad de los posibles donantes y sus familiares «desempeña un papel importante en la escasez de órganos lo pone de manifiesto la situación en España, país que ocupa el primer lugar en el mundo por lo que respecta a las donaciones: 21.7 donaciones por cada millón de habitantes. El 26.7% de los casos en los que no es posible realizar un trasplante *post mortem* se debe a negativas de los familiares del muerto, aun en el caso en que existe la voluntad expresa del fallecido para que se

realice el trasplante: "en la práctica aún es insalvable en numerosos casos el muro de resistencias o escrúpulos levantado por los familiares".

Las causas del tipo«) no pueden ser eliminadas con medios éticamente aceptables ya que la única forma de suprimirlas o reducirlas sería, por una parte, renunciar a la aplicación de un recurso que puede salvar la vida de muchos pacientes o, por otra, promover la muerte de personas sanas estimulando el suicidio de los jóvenes, derogando las medidas de seguridad vial y laborales, aumentando la clase de los "desechables" o extendiendo el concepto de muerte de manera tal que puedan incluirse a personas que hoy se consideran aún vivas en la categoría de= muertas.⁶⁴

Frente a la posibilidad del mercado de órganos pueden hacerse valer las siguientes objeciones:

a) Si se establece el mercado de órganos, es probable que disminuya el número de donantes: el atractivo económico puede inhibir la disposición a la cesión gratuita; ello traería como consecuencia un aumento en los costos de los trasplantes.

b) Si el mercado funciona plenamente, sólo los ricos serán compradores ya que el "bien" órgano seguirá siendo necesario y escaso, dos hechos que permiten vaticinar precios relativamente elevados.⁵⁸ Las actuales desigualdades de ingreso y fortuna se manifestarían también en desigualdades por lo que respecta a las oportunidades de salud y de prolongación de la vida; una sociedad que confiera importancia al principio de igualdad de oportunidades no habrá de aceptar este procedimiento de asignación de órganos.

c) Quienes propician la idea del mercado no tienen en cuenta que este sistema sólo serviría para reforzar la vulnerabilidad de sectores de la población que no tienen otros productos que vender como no sean partes de su propio cuerpo.

d) Un mercado libre de órganos provocará la aparición de mayoristas que concentrarán las ventas; se establecería una especie de "rufianismo de órganos". Los anuncios publicitarios de países del Este de Europa que suelen publicarse en periódicos occidentales parecen testimoniar la existencia de estos centros de venta al por mayor.

A estas objeciones podría responderse lo siguiente:

⁵⁸ Véase Eric Rakowski, *op. cit.*, p. 176.

a) Conviene tener en cuenta que aquí no se cuestiona la licitud moral de la venta sino más bien las consecuencias negativas por lo que respecta a la adjudicación o accesibilidad de los órganos por parte de los distintos sectores de la población; en este sentido, si el mercado puede asegurar una mejor oferta, los mayores costos que puedan resultar deberían correr por cuenta de los organismos estatales o por las cajas de enfermedad. Si el problema fuera sólo el mayor costo, habría que renunciar también a la medicina atómica y a buena parte de los tratamientos médicos. En este sentido, los órganos ocuparían una posición intermedia entre los bienes privados y los bienes públicos. No son públicos en el sentido estricto de la palabra porque su uso es excluyente; pero no deberían ser estrictamente privados porque su disponibilidad tiene una relevancia tal para la salud que se asemejan a ciertos bienes públicos tales como los recursos técnicos en los hospitales.

b') El mercado podría funcionar restringiendo la calidad de comprador a centros oficialmente autorizados que luego distribuirían los órganos comprados de acuerdo con criterios estrictamente medicinales; de esta manera no se violaría el principio de igualdad de oportunidades de recibir un órgano, cualquiera que fuera el *status* económico del paciente.

c) El argumento de la vulnerabilidad es correcto a medias. En efecto, desde el punto de vista del comprador (y también desde un punto de vista imparcial) él se encuentra en una situación de mayor vulnerabilidad ya que la posesión del órgano en cuestión es un asunto de vida o muerte; en cambio, para el vendedor se trata de un asunto de mayor o menor riesgo. Como afirma John Harris:

Una pregunta que se impone aquí es la de saber quién es más vulnerable, quién necesita más nuestra protección. Si formulamos esta pregunta, podríamos ver la ética de los trasplantes comerciales bajo una luz diferente. La gente que se está muriendo y necesita un trasplante tiene derecho también a nuestra preocupación, respeto y protección; no desean morir. Quienes eligen vender órganos aceptan voluntariamente un riesgo menor y hasta insignificante. ¿Es preferible moralmente someter a un grupo de ciudadanos a una muerte segura en vez de ofrecer incentivos (tentaciones, si se prefiere) a otro grupo para que corra riesgos? ¿No es mejor proteger a los más vulnerables permitiendo que otro grupo elija correr o no el riesgo con la esperanza tanto de beneficiar a sus congéneres como de beneficiarse a ellos mismos financieramente?⁵⁹

⁵⁹ Véase John Harris, *op. cit.*, pp. 137 s.

d) El caso del "mayorista" o del "rufián" es un caso claro de abuso que podría ser evitado exigiendo al vendedor la presentación de un informe sobre el origen del órgano que ofrece en venta. Si ésta es la consecuencia de un crimen o de situaciones de explotación, la compra no se lleva a cabo.

De estos cuatro contrargumentos, los más débiles son los dos últimos: mientras la situación del mundo se mantenga como hasta ahora (y no hay indicios de que ella haya de cambiar en un futuro ni siquiera medianamente lejano), seguirán dándose condiciones socioeconómicas de explotación y será muy difícil determinar el grado de vulnerabilidad de compradores y vendedores, ya que muy probablemente los vendedores no serán agentes voluntarios sino personas que se vean forzadas a entrar en este tipo de transacciones. Y es también probable que ellas mismas se vean obligadas a recurrir a intermediarios para un mejor éxito en su búsqueda de potenciales compradores. Será, por tanto, prácticamente imposible crear los marcos suficientes como para garantizar un funcionamiento mercantil éticamente aceptable. Ello sugiere la conveniencia de buscar otras alternativas para la adjudicación de órganos.

1) El banco de órganos es el sistema que actualmente se practica en el Centro de Leiden. Abastecedores del tipo 5) constituyen la mayor parte de los suministradores de órganos [pero no habría problema en incorporar también a los tipo 1)]. Los problemas de este procedimiento de adjudicación son, por lo menos, los siguientes:

a) Como a este banco tienen acceso tanto los donantes como los no donantes, existe una tendencia fuerte a adoptar la posición que menor sacrificio requiere, es decir, no donar y recibir el órgano cuando se lo necesita.

b) Está también el peligro de la "parcialidad": aunque existe la obligación de informar al Centro de Leiden, la disponibilidad de órganos suele no ser comunicada con la debida rapidez y se tiende a adjudicarlos a receptores vinculados por razones de vecindad o de conocimiento personal con el hospital que dispone del órgano.⁶⁰

Los inconvenientes de la gorronería y de la manipulación pesan pues sobre el sistema de bancos.

2) La tercera posibilidad, la del club, ha sido propuesta recientemente

⁶⁰ Véase Hartmut Kliemt, *op. cit.*, p. 268.

por Ilartmut Kliemt.⁷¹ Esta alternativa se basa en el principio de reciprocidad: quien dona un órgano lo hace no sólo por razones supererogatorias sino porque espera también ser receptor eventual en caso de que necesite un órgano o un tejido. La donación le otorga un derecho privilegiado de acceso a los órganos disponibles. Por supuesto, pueden pensarse distintas modalidades para la constitución de estos clubes:

a) Admisión de todo aquel que esté dispuesto a donar un órgano: *a 1) in vitani*, y *a2) post mortem*.

b) Clubes especializados en ciertos órganos (clubes renales, de retinas, de hígados).

c) Clubes que permitan heredar a los hijos menores de edad o Incapaces el derecho de acceso a órganos no utilizados por el progenitor donante y a quien se le extrajo en vida o *post mortem* un órgano.

d) Clubes con membresía revocable o no. La revocabilidad queda excluida en el caso de las donaciones *post mortem* de un receptor-donante arrepentido; éste podría ser un caso de confiscación justificable del cadáver. En el caso de revocación de una donación en vida, no hay argumentos éticamente sostenibles que permitan lesionar la integridad física del donante arrepentido.

e) Clubes de donación única o múltiple. Parecería que es justo que el donante a quien se le extrajo un órgano quede liberado en el futuro de su obligación de donación. La selección del donante en cada caso particular obedecerá primariamente a razones médicas y, en caso de que existan varios posibles donantes igualmente aptos, el sistema de sorteo parece ser en los casos normales el más equitativo.

El principio básico del club es, como se ha dicho, el de reciprocidad; pero éste es completado con el de solidaridad frente a quienes por razones de edad o de incapacidad física no pueden ser miembros del club.⁷²

Si volvemos a considerar el cuadro de los ocho casos, es fácil comprobar que con la idea del club aquéllos quedan reducidos sólo a dos: el 1) y el 5), es decir, los casos de donación voluntaria y gratuita en vida y *post mortem*. El caso 7), es decir, el de la extracción no voluntaria *post mortem* podría ser justificable sólo si se tratase de un receptor-donante arrepentido.

La propuesta del club evitaría, según Kliemt, dos problemas vinculados con el mercado y con el banco de órganos respectivamente: el de considerar a los órganos como un simple recurso, susceptible sin más de transacciones

mercantiles, y el de establecer una especie de propiedad colectiva sobre los órganos en el sentido de un "*common pool resource*". Sobre el primer punto me he extendido en la sección "La obtención de órganos" (pp. 216-243) de este trabajo y sobre el segundo he insinuado el carácter ambiguo de los órganos como bienes privados-públicos.

Dejando de lado estos problemas, podría pensarse que la propuesta del club puede conducir a situaciones que nos parecen moralmente reprochables. Cabe recordar al respecto el caso de Luiza Magardician, una rumana de 22 años que llegó a Nueva York en junio de 1985 con la esperanza de obtener un riñón. En su país había agotado todos los métodos de tratamiento y era imposible obtener este órgano. El director de la National Kidney Foundation de Nueva York-New Jersey denegó el pedido de la ciudadana rumana alegando que "dada la enorme escasez de donantes en los Estados Unidos, los ciudadanos estadounidenses deben tener preferencia".⁶¹ Esta posición fue apoyada por Jeffrey M. Protas, subdirector del Bigel Institute for Health Policy en la Brandeis University, quien sostuvo que dado que la comunidad americana "había demostrado el altruismo necesario para posibilitar el trasplante de órganos, [...] los miembros de esta comunidad nacional tienen un derecho a que no se les niegue un trasplante de órgano porque este órgano haya sido enviado a un país de ultramar u ofrecido a una persona que hubiera viajado aquí específicamente para obtenerlo". El "criterio legítimo" para tomar decisiones de adjudicación debía ser la "membrecía en la comunidad que proporciona los órganos".⁶²

El fundamento de la restricción nacional es aproximadamente el mismo que el de la propuesta del club: evitar "gorrones" y estimular las donaciones concediendo un tratamiento privilegiado a sus miembros.

La opción extrema de una política de apertura total destruiría, por cierto, la institución misma del club con lo que se volvería a caer en las otras dos alternativas que parecen ser menos atractivas. La solución posiblemente se encuentre en la dirección sugerida por la resolución de la American Society of Transplant Surgeons que establece que el 5% de todos los trasplantes de riñón deben estar destinados a pacientes extranjeros (no miembros del club) y que "estos pacientes deben ser seleccionados sobre la base de los mismos criterios médicos que los demás (miembros)".⁷⁵ La discusión acerca de si el porcentaje del 5% es adecuado o no, puede ahora ser dejada de lado: lo

⁶¹ Véase Bette-Jane Cigger (comp.), *Cases in Bioethics. Selections from the Hasling Center Report*, Nueva York, St. Martin Press, 1993, pp. 252-257.

⁶² *ibid.*, p. 253.

importante es decidir si se está dispuesto a aceptar esta nueva excepción para no socios. En todo caso, mientras no existan a nivel mundial clubes como el propuesto por Kliemt, la presión de quienes no pueden ser socios de ningún club constituirá un fuerte peligro para la estabilidad de los clubes existentes a nivel nacional. El porcentaje propuesto por la American Society equivale a algo así como una cuota de inmigración de los países industriales respecto a ciudadanos del Tercer o Cuarto Mundos y valen para él argumentaciones similares a las aducidas sobre esta cuestión.

La inclusión de cuotas de beneficios para los no socios altera, desde luego, la concepción clásica de un club.⁷⁶ Efectivamente, en los "clubes" normales nadie puede ser obligado a ingresar pero quien no ingresa no goza de los servicios del club. Pero, hay otro aspecto que parece conspirar contra la idea del club: en el caso de los clubes de donantes, los servicios que se ofrecen son de una naturaleza tal que, *de facto*, el ingreso se vuelve compulsivo (al menos para los ciudadanos del país que adopte la institución del club). Si ello es así, el concepto de donación parece ser difícilmente aplicable; el club corre el riesgo de transformarse en un recurso eufemístico para ocultar un reclutamiento coactivo de abastecedores. En este caso, si la idea justificante del club era asegurar un mejor ejercicio de la autonomía individual, cuando se la aplica hasta sus últimas consecuencias ellas son justamente las opuestas a las que se quería llegar. El individuo se ve enfrentado con una situación sin escapatoria: o es socio o carece del derecho a ser considerado como posible receptor de órganos; posee la misma oportunidad de ejercer su autonomía que el sediento en el desierto a quien se le ofrece un vaso de agua a cambio del otorgamiento de un servicio riesgoso.

En lo aquí expuesto no he pretendido proponer soluciones sino más bien delimitar problemas. En la primera parte, he intentado subrayar la admisibilidad moral del abastecimiento voluntario de órganos, gratuito o no, *in vitam* o *post mortem*. A menos que se adopte una intransigente posición kantiana por lo que respecta a la relación entre donaciones o ventas de órganos y la dignidad personal, no veo cómo pueda argumentarse válidamente en contra de lo que he sostenido en la consideración de los ocho casos analizados. Por lo que respecta a la vía más adecuada para la adjudicación de órganos, mi actitud es vacilante: razones prudenciales parecen aconsejar la no implantación de un mercado libre de órganos; el funcionamiento de bancos de órganos puede estar sujeto a los inconvenientes subrayados por Hartmut Kliemt; la propuesta del club, a primera vista sugestiva porque parece evitar los problemas del mercado y del banco, puede, en la práctica, conducir a resultados no aceptables desde el punto de

vista del libre ejercicio de la autonomía individual.

El problema es complicado porque, a diferencia de lo que ha sucedido con otros adelantos de la técnica médica, los trasplantes pueden (por ahora) ser realizados sólo con la contribución de seres humanos que asuman el papel de abastecedores;⁷⁷ encontrar el punto de equilibrio equitativo es una tarea tan difícil que invita a inclinarse por el rechazo de regulaciones de validez general. Tal vez lo más sensato sea proceder en los casos de adjudicación de órganos de acuerdo con una cuidadosa casuística que dé prioridad a quienes están dispuestos a participar en las relaciones de abastecimiento-recepción, pero con cláusulas cautelares que tengan en cuenta el principio de solidaridad y de urgencia médica. La situación se vuelve más complicada aún si se tiene en cuenta que la escasez de órganos sólo podrá disminuir si estamos dispuestos a cambiar fundamentalmente nuestras tradicionales relaciones con nuestro propio cuerpo *ante y post mortem*. Todo esto invita a seguir reflexionando sobre un tema que, como casi todos los que plantea la medicina, suele escapar a la posibilidad de soluciones radicales o definitivas.

Tenía razón Toulmin: la medicina le ha salvado la vida a la ética; pero, creo que coincidiría conmigo en afirmar que también se la ha puesto mucho más difícil.

Unidad temática X

EL MEDIO AMBIENTE:

EL HOMBRE EN LA NATURALEZA. MORAL Y ECOLOGIA

OBJETIVOS DEL TEMA

Con este tema, pretendemos ofrecer una alternativa de respeto por la Naturaleza como base de la vida.

Para ello, es imprescindible comenzar por tomar conciencia de los graves ataques que a ella se dirigen, en aras de un mal entendido sentido del verdadero «Progreso».

Tal convencimiento nos conduce a considerar urgente la tarea de adoptar actitudes éticas básicas de cara al respeto a la ecología natural en todos los sentidos.

La vegetación, los animales, y el hombre mismo en cuanto ser natural y puro, son los objetivos de esta nueva dimensión ética.

IDENTIFICACION DEL PROBLEMA

«Hemos vivido mucho tiempo con la idea de que la Naturaleza era un bien inagotable, gratuito y eterno. Hoy descubrimos, por el contrario, que la Naturaleza no es un bien inagotable, sino un bien caro, no gratuito y sí, cada vez más caro de proteger, y no eterno, sino temporal, pues es muy frágil y corre el riesgo de desaparecer, llevándose consigo, en esta extinción, a la Humanidad entera. La degradación del medio ambiente se ha convertido en uno de los fenómenos esenciales de nuestra civilización. La Humanidad se autodestruye.»

Apreciar diferencias de vida en la ciudad. Observar cómo el medio favorece o perjudica la comunicación.

Observar, saliendo de la ciudad con un grupo de compañeros un fin de semana, cómo se puede vivir sin televisión, sin aparatos de música, en condiciones más precarias que las de casa, a nivel material. Sacar conclusiones fundamentales para ir comprendiendo el problema ecológico desde dentro.

Comencemos por el diagnóstico del problema.

El problema del equilibrio ecológico y su degradación, no se planteó

como una cuestión preocupante hasta mediados del siglo xx, pero, precisamente entonces fue necesario atender a los verdaderos problemas ecológicos que fueron apareciendo en los diferentes rincones de la Tierra.

Actualmente la toma de conciencia con respecto al mundo natural, ha aumentado. La agresión a la biosfera constituye uno de los grandes riesgos de la humanidad. De continuar en esta situación de destrucción, posiblemente nos hallaremos encerrados en una vía de total autodestrucción.

La vida del hombre depende de un total equilibrio de la naturaleza terrestre, del mar y de la atmósfera. Aquí se desarrolla la vida, por ello se llama *biosfera*.

La crisis del mundo producida por este terrible deterioro, se refleja en bienes naturales, como el agua, el aire y los sistemas ecológicos alterados por la urbanización y la industrialización. Ha habido una acción como si se hubiese olvidado que sólo tenemos una tierra para el desarrollo de nuestra vida. Esta acción no sólo ha afectado a la superficie terrestre, también afecta a la plataforma subcontinental: el fondo de los océanos y el espacio extraterrestre. En definitiva, en el último cuarto de siglo hemos contaminado el planeta.

Efectuar un catálogo de acciones que aténian contra la Naturaleza.

Realizar otro catálogo semejante, referente a acciones que la favorecen.

Según la reflexión que venimos realizando, nos estamos, quizá, empezando a dar cuenta de que uno de los principales problemas, acaso el primordial, que atenta contra el medio ambiente, eres tú, soy yo, somos todos nosotros.

Esto lo podemos constatar analizando sociológicamente nuestro medio.

Vamos al campo, nos tomamos una «coca-cola», y el bote lo tiramos ahí mismo. Observas en casa y en determinadas ocasiones, que el cigarrillo se tira al jardín, sin mayor reparo; las fábricas, las empresas, se plantean su éxito sólo en función de rentabilidad, sin pensar que a veces se constituyen en fuentes de contaminación, etc...

Esto es, por tanto, una llamada a pensar que intentar resolver los problemas ecológicos es ya una tarea por realizar, creando un nuevo concepto de hombre que piense en función del beneficio de la comunidad humana, y no sólo de un puñado de intereses.

Una vez diagnosticado el problema, vamos a intentar acercarnos a

algunas cuestiones que nos manifiestan el deterioro del medio ambiente.

De los suelos.

Del agua: los ríos y lagos, los mares y océanos.

Del aire.

De la flora y la fauna.

La contaminación acústica. La basura.

Los plaguicidas.

Los aditivos en los alimentos. La contaminación radiactiva.

LA DESERTIZACION

La degradación del suelo es uno de los aspectos afectados por el grave problema ecológico, y la causa principal es el mal uso que han hecho los hombres de los recursos naturales; pero, si él ha sido el causante, también es el que tiene en sus manos la solución del problema.

La acción del hombre ha deteriorado los suelos con otros medios, tales como el uso de insecticidas, de maquinaria agrícola, incendios forestales... Todo esto ha llevado consigo un largo proceso de mal uso de la tierra, por ejemplo, la casi desaparición de los fértiles regadíos de la huerta valenciana y del bajo Llobregat en España; la alarmante erosión que se está produciendo sobre FJ Salvador en las tres cuartas partes de su superficie, o de otros países como Chile, donde, teniendo el 40 por 100 de su territorio, no aprovechable para la agricultura, perdió otro 35 por 100 por el mal uso de los suelos, el exterminio de la capa vegetal y la eliminación de sus bosques.

LA CONTAMINACION

La crisis del agua

Es éste uno de los problemas ecológicos actuales más graves. El problema del agua, bajo todas sus formas, mares, ríos, lagos, se detecta bajo la forma de la contaminación y adulteración en estos medios.

El agua sufre un deterioro muy grande. Algunos ecologistas afirman que los ecosistemas acuáticos son los más afectados en este terreno.

El problema alcanza dimensiones gravísimas, si consideramos que la vida es imposible sin agua; cuidarla, constituye, no una voluntad, sino un deber.

Vamos a intentar analizar cuáles son las causas de la contaminación del agua;

- Aguas residuales.
- Contaminación producida por la industria.
- Contaminación de origen agrícola.
- Contaminación térmica.
- Desecación.

En concreto, nos vamos a detener en el tratamiento que hacemos del mar.

«Si no se establece una autoridad internacional que otorgue mandato a los gobiernos nacionales sobre las aguas territoriales, sujetas a rígidas reglamentaciones, para evitar que continúe la contaminación irrestricta, en cuestión de tres o cuatro décadas el Mediterráneo será un mar putrefacto, y las poblaciones de ciudades como Barcelona, Marsella, Niza y Nápoles tendrán que ser evacuadas.»

JACQUES COUSTEAU.

La contaminación marina ha alcanzado niveles alarmantes, y sus causas son varias: el petróleo, que constituye una agresión permanente a la totalidad del agua que contienen los mares. El derramamiento por accidente de buques cisterna, limpieza de los barcos petroleros en alta mar, etc...

Pero el problema ético más grave, es que todo ello nos pasa de forma inadvertida, sin darle la menor importancia, y muchas veces, cuando el mar se encuentra en estas condiciones, incluso puede producir algunas enfermedades; conjuntivitis, rinofaringitis, etc...

«Si la urbanización costera, afluentes de aguas residuales sin depurar, desechos industriales y agua caliente, así como la descarga de salmuera procedente de las plantas de desalinización, continúa al ritmo actual, muchos problemas ecológicos llegarán al punto de no tener solución.»

(*Programa de las Naciones Unidas para el medio ambiente. Una de las conclusiones con motivo de la reunión de los Estados del Golfo Pérsico, abril, 1978.*)

La contaminación del aire

En la actualidad, debe ser motivo de enorme preocupación el analizar la situación en que se encuentra en nuestro planeta el aire que respiramos. Varios son los factores que provocan la contaminación atmosférica: la

combustión de equipos de calefacción, los gases de escape de los coches de motor, los quemadores de basura, y la emisión de gases por las industrias.

Entre las principales enfermedades ocasionadas por la contaminación del aire, se pueden distinguir: bronquitis, asma, alergia, etc...

La flora y la fauna

Cada vez la vida corre más riesgos sobre la tierra, ya que se dispone de menos zonas verdes para realizar el proceso de fotosíntesis, transformando la materia inerte en materia orgánica y liberando oxígeno.

Causas de contaminación de la flora: los gases de los coches contaminan los árboles y los productos agrícolas, los bosques y las selvas, lesionados también por este problema ecológico. Debido a la crisis de energía, hacemos uso de la madera por ser también una fuente energética importante, con lo cual se reducen los bosques:

La basura

Desde siempre, los ecosistemas se han servido de los desechos de animales y plantas para desarrollar su vida. También el hombre, en sus actividades cotidianas, produce continuamente toda clase de desperdicios. El problema es: ¿Qué hacer con la basura, sin afectar a la naturaleza?

Puede haber varias causas por las que se ha llegado a este problema: el rápido crecimiento demográfico, el uso de plásticos, latas, botellas, de modo más sistemático cada vez, el que se concentre la población en ciudades, la emigración del campo a la ciudad... En definitiva, el hombre está continuamente produciendo basura. Si no hallamos lugar donde depositar las basuras sin que afecte al entorno que nos rodea, un nuevo problema ecológico serio, se nos está planteando. Por ejemplo, en los barrios humildes, debido a la no recogida de la basura con cierta asiduidad, aparecen enormes focos contaminantes provocados por la basura.

Visita un barrio de tu ciudad y observa su limpieza:

- a) ¿Por qué está así?
- b) ¿Qué soluciones aportarías?
- c) Tú, cómplice de la basura. Analizar esta idea.

La energía

Entre las contaminaciones existentes que afectan al deterioro del medio ambiente, quizá sea la contaminación radiactiva la más preocupante en el momento en que estamos viviendo. Sobre todo, por las consecuencias

catastróficas que puede producir.

Acaso la mayor inquietud se nos plantea en la instalación de las nuevas centrales nucleares. Quizás, la no toma de conciencia del problema haya sido debida a que no se ha realizado una seria y objetiva información sobre el mismo.

Tenemos que plantearnos si utilizar la alternativa de la energía nuclear se hace en función de defender los intereses de toda la humanidad o los intereses económicos de pequeños pero poderosos grupos financieros, y además, si el crecimiento energético es síntoma de desarrollo y si el actual tipo de vida es el más adecuado para el desarrollo de la humanidad. Por tanto, los problemas derivados de las centrales nucleares podrían analizarse desde dos ángulos muy diferentes: el propiamente ecológico y el político.

En cuanto al aspecto ecológico, tenemos que pensar que existen otras alternativas de energía, como puede ser la solar, el mar, etc. No obstante, tendríamos que preguntarnos si realmente la energía nuclear va a afectar a la posibilidad de vida sobre la tierra. Que cada uno, desde su punto de vista, piense en consecuencia.

¿Cuáles serían los posibles problemas de las centrales nucleares?

La contaminación química, durante la limpieza de las centrales, la radiactividad; los daños de la radiactividad pueden abarcar, desde la muerte irrelevante de unas pocas células sustituibles, hasta el acortamiento de la vida y la muerte instantánea. Los efectos dependen de las dosis absorbidas, de las condiciones de su recibimiento y de la duración de la misma.

Decenas de «pequeños» accidentes

«Hace pocos meses se efectuó en Idaho (Estados Unidos) un experimento nuclear, denominado “operación Clue”, que trató de demostrar, con éxito, que en el caso improbable de una explosión nuclear las medidas de seguridad de las centrales eran suficientes. Sin embargo, en febrero de 1978 un funcionario del gobierno había declarado que entre 1951 y 1962 se habían producido en Estados Unidos no menos de mil casos de contaminación por explosiones nucleares pacíficas.

En enero de 1978, los restos del satélite soviético *Cosmos 954* produjeron una nube radiactiva que ocasionó una gran conmoción en la opinión pública mundial y un grave riesgo de contaminación en una amplia zona de Canadá. Con motivo de este hecho, la prensa publicó las declaraciones de un disidente soviético que hablaba de un grave desastre

producido en la URSS en 1958, y que habría producido centenares de muertos y una zona devastada de 1 000 kilómetros cuadrados.

Los accidentes, considerados no graves, producidos en centrales nucleares han sido lo suficientemente frecuentes como para preocupar a gobiernos y organismos internacionales. El pasado año, la República Federal de Alemania dedicó 40 000 millones de pesetas para seguridad en materia nuclear. En ese país, de catorce centrales nucleares sólo cinco funcionan sin fallos, y varias centrales han sido cerradas por decisión judicial. Asimismo, la CEE dedicó 1 658 millones de pesetas a investigación nuclear en un plan contra el terrorismo nuclear.

En agosto del pasado año, el centro de investigación nuclear de Aldermaston (Gran Bretaña) fue cerrado debido a trece casos de contaminación. En la central canadiense de Pickering se produjeron dos fugas radiactivas en poco más de un año. Lo mismo sucedió en la central belga de Tihangre. Y otras en 1975, en la India, con una explosión que obligó al cierre indefinido de la planta nuclear. Numerosas estadísticas demuestran el incremento de enfermedades en las zonas próximas a una central.»

El uso de los aditivos en los alimentos

Hasta ahora hemos analizado una serie de problemas, todos ellos relacionados con el mundo de la Ecología. Pero, a continuación, vamos a acercarnos a uno que nos saluda diariamente en casa, en el bar, en la discoteca, en el cine... Se trata de cómo se deteriora la vida y su calidad a través de lo que ingerimos diariamente.

Consiste en el mal uso de productos químicos con los cuales se adulteran determinados alimentos para, aparentemente, estimular más el producto. Todo esto se hace, por supuesto, en función de unos intereses económicos. El jugar con la alimentación de las personas, es un problema ético de envergadura, puesto que, a largo plazo, supone jugar con las vidas.

Intenta localizar el origen primario de los alimentos que consumimos diariamente y los pasos intermedios por los que atraviesan. ¿Qué diferencias de apreciación existen?

Hasta ahora estamos tomando conciencia del conjunto de cuestiones que integran la problemática ecológica. Veamos las alternativas de educación ecológica a tal respecto.

ALTERNATIVAS DE EDUCACION ECOLOGICA EN DIFERENTES PAISES

Desgraciadamente, en muchos lugares la educación ecológica, debido a la falta de preparación de los coordinadores, se limita a actividades que no tocan fondo referente al problema ecológico. Una marcha al descampado más próximo con el fin de recoger papeles, una limpieza de playas, pero, sin embargo, sólo con esto no se puede asimilar y enseñar la Ecología y sus problemas. Lo vamos a intentar ver en algunos países.

SUECIA. Por ejemplo, los niños que actualmente están siendo educados, y que no van a entrar en su vida activa profesional hasta el año 2025, son los que deben ser más sensibles a estos problemas, ya que de ellos depende la solución de los problemas ambientales del futuro. En este país, no sólo esta mentalidad ecológica ha ido evolucionando debido a la concienciación popular, sino a la actitud positiva y estimulante que tiene el gobierno sueco. Por ejemplo, en la escuela de Formación Profesional dedican seis horas semanales al estudio de la ecología, cuya Finalidad fundamental es intentar ir descubriendo el daño que sufre la naturaleza, sus causas y sus posibles consecuencias.

INGLATERRA. En Inglaterra, la educación ecológica está corriendo a cargo de colegios privados, siendo independiente del sistema educativo estatal. Como consecuencia de esta iniciativa, se han realizado una serie de unidades didácticas que recogían diferentes temas. Por ejemplo, problemas de superpoblación, materias primas, alimentación, medio ambiente, planificación natural, etc., y estas materias serían impartidas por profesores de Física, Matemáticas, Química, Biología, Economía, etc...

ESTADOS UNIDOS. A iniciativa de un grupo de personas, se trajo consigo un fuerte interés por las cuestiones ecológicas. Desde ese momento se ha considerado la instrucción ecológica como la verdadera clave para la ordenación del mundo.

REPÚBLICA FEDERAL ALEMANA. La actividad ecológica en este país se ha visto de una importancia tan soberana, que no podría ser aplazada. «En realidad, no tendría mucho sentido exigir una instrucción ecológica si no se disponen anteriormente las bases previas para que tal labor pueda llevarse a cabo con éxito. Un planteamiento desde este punto de vista, está supeditado a la capacidad económica del país, pero estamos persuadidos de que en el caso de Alemania no se trata precisamente de un problema en cuanto a medios, sino de un normal desinterés por parte del gobierno de dicho país».

VOCABULARIO BASICO¹

Ecología: **a)** La Ecología biológica estudia las relaciones de los organismos con su medio, animado o no; considera, ante todo, los distintos biotopos y analiza las funciones vitales en su medio o lugar naturales, **b)** La Ecología humana analiza la estructura y la función de la especie «hombre» en sus relaciones con el entorno. Se trata de una especialidad recién nacida que se preocupa de la actividad del hombre como parte integrante de un determinado mundo circundante que hace posible su vida, y en el que ésta ha de desarrollarse.

Ecoeducación: Educación ecológica.

Ecosistema: Concepto ecológico que comprende el biotopo y la comunidad de vida a la que éste pertenece.

Biosfera: Espacio que la vida orgánica ocupa sobre el planeta. En el interior de la corteza terrestre alcanza poca profundidad (excepto algunas bacterias). En el aire alcanza varios kilómetros, en el agua existe también vida a todas las profundidades.

Contaminación: En sentido amplio, cualquier tipo de impureza de un determinado medio. En sentido más restrictivo, se refiere particularmente a la contaminación radiactiva, es decir, la sedimentación de materias radiactivas, tal como fragmentos de fisión o agentes radiológicos bélicos, sobre cualquier objeto o superficie. Hay varios tipos: atmosférica, de las aguas, del mar, electromagnéticas, por aceite, y radiactiva, entre otras.

Descontaminación: Eliminación de las impurezas que contaminan un determinado medio (la atmósfera, las aguas, el mar).

Desechos: Denominación genérica de cualquier tipo de productos residuales, restos, residuos o basuras procedentes de la industria, el comercio, el campo o los hogares. En todo caso, los problemas que plantea a la moderna sociedad de consumo la eliminación de desechos, o al menos hacerlos inofensivos, son graves en ocasiones.