

# MEDICINA Y ÉTICA

Revista Internacional de Bioética, Deontología y Ética Médica

2006/4

*Saviour siblings. Universality and cultural diversity - La ley de Hume y la falacia naturalista: los dogmas del positivismo lógico*



UNIVERSIDAD ANÁHUAC  
VINCE IN BONO MALUM™

Instituto de Humanismo en Ciencias de la Salud  
Facultad de Bioética  
Universidad Anáhuac

*Facoltà di Medicina e Chirurgia  
dell'Università del Sacro Cuore, Roma*

# **MEDICINA Y ÉTICA**

D.R. Investigaciones y Estudios Superiores, S.C.  
Editor responsable: Dr. José Kuthy Porter  
Impreso en Litho Press de México  
Av. Sur 20, núm. 233  
Col. Agrícola Oriental, 08500 México, D.F.

Dirección y Administración:  
Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac  
Lomas Anáhuac s.n. Col. Lomas Anáhuac  
Huixquilucan, Edo. de México, C.P. 52786  
Tels. 5328-8074, 5627-0210 (Ext. 7205 y 7146)  
Email: ehamill@anahuac.mx

Dirección y Redacción en Roma, Italia:  
Centro di Bioetica della Facoltà di Medicina e Chirurgia  
dell'Università del Sacro Cuore  
Tel 06/33054960. Fax: 06/3051149

Distribución:  
Investigaciones y Estudios Superiores, S.C.  
Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac

México: 150 pesos; América Latina: \$75 U.S. Dls;  
Otros países: \$85 U.S. Dls.

El importe de la suscripción se realizará con cheque  
a nombre de Investigaciones y Estudios Superiores, S.C.  
Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac  
Universidad Anáhuac. Apartado Postal 10-844, México D.F. 11000

Medicina y Ética.  
Número de Registro de Marca 427526  
Certificado de Licitud de Título 6655  
Certificado de Licitud de Contenido 6923  
Certificado de Reserva de Derechos al uso exclusivo 1009-93; control 22235  
Impreso en México. *Printed in Mexico.*  
ISSN 0188-5022

[039 0793]                      Porte pagado.  
  Publicación periódica.  
  Registro 0390793.  
  Características 210451118.  
  Autorizado por SEPOMEX.

La Revista *Medicina y Ética* aparece citada regularmente en los siguientes índices: *The Philosopher's index* y en *Latindex*.  
The Journal of *Medicina y Ética* is indexed in: *The Philosopher's index*, and in *Latindex*.

# 4

VOLUMEN XVII NÚMERO 4 OCTUBRE-DICIEMBRE DEL 2006

## MEDICINA Y ÉTICA

Revista internacional de Bioética, Deontología y Ética Médica

---

### *Italia*

#### *Dirección*

Adriano Bausola - Leonardo Ancona - Alessandro Beretta  
Anguissola - Carlo Caffarra - Enzo Delorenzi - Angelo Fiori  
Giuseppe Morgante - Elio Sgreccia

*Director Responsable:* Angelo Fiori

*Director:* Elio Sgreccia

*Comité científico:* Evandro Agazzi - Leonardo Antico - Adriano Bompiani  
Vincenzo Cappelletti - Ignacio Carrasco de Paula - Numa Cellini  
Francesco Introna - Gonzalo Miranda - Pietro Quattrocchi  
Angelo Serra - Dionigi Tettamanzi

### *México*

*Director responsable:* Dr. José Kuthy Porter

*Director:* Dr. Cristian Nazer Astorga

*Coordinadores Editoriales:* Dr. José E. Gómez Álvarez y Dra. Martha Tarasco Michel

*Traductor y corrector:* Lic. Eduardo Monterrubio Santa María

*Corrector de redacción:* Lic. Vicente Pérez Solsona

*Composición tipográfica:* Tipografía computarizada

*Comité Editorial:* Dra. Virginia Aspe Armella (Univ. Panamericana), Lic. Antonio Cabrera (Univ. Anáhuac), Mtro. Rafael García Pavón (Univ. Anáhuac), Dra. Ana Marta González (Univ. de Navarra), Dr. Javier Marcó Bach (Univ. de Santiago de Compostela), Dr. José Miguel Serrano Ruiz-Calderón (Univ. Complutense de Madrid), Dra. Martha Tarasco Michel (Univ. Anáhuac), Dra. María Dolores Vila-Coro (Catedrática de Bioética de la UNESCO), Mtro. Carlos Lepe Pineda (Univ. Anáhuac)

# ÍNDICE

EDITORIAL .....	267
Saviour siblings	
<i>Agneta Sutton</i> .....	233
Universality and cultural diversity	
<i>Patricio Ventura-Juncá</i> .....	245
La ley de Hume y la falacia naturalista: los dogmas del positivismo lógico	
<i>Palma Sgreccia</i> .....	257
Reseña de documental	
<i>Rafael García Pavón</i> .....	281

## EDITORIAL

Un tema en el campo de la Bioética, que cada día se vuelve más frecuente, tiene que ver con la toma de decisiones éticas ante pacientes con una enfermedad terminal, o cuando el dolor y el sufrimiento, que presenta el paciente que padece una enfermedad crónica, llega al grado de plantear la posibilidad de adelantar su muerte a través de la aplicación de la eutanasia.

¿Cómo abordar estos temas? ¿Cómo tomar la mejor decisión? El primer factor que debería de tomarse en cuenta antes de la toma de decisiones éticas sobre estos temas, tiene que ver con el poco conocimiento que existe sobre lo que en realidad significa el término eutanasia y ensañamiento terapéutico.

Otros factores que influyen de manera importante tienen relación con la manera de cómo valora el paciente, la familia y la sociedad el sentido del dolor y del sufrimiento ante un enfermo terminal; el impacto económico que implica para la familia y para la sociedad la atención médica de este tipo de pacientes; el manejo de la tensión y de la incertidumbre que se presenta ante el desconocimiento de cuántos días, semanas, meses o años durará la agonía del paciente, además de otros factores más.

Comencemos por aclarar algunos términos: ¿Qué se entiende por eutanasia? Toda acción u omisión, que llevada a cabo por un médico o profesionista de la salud, busca adelantar la muerte del paciente con el fin de evitar el sufrimiento y el dolor que éste padece.

¿Qué se entiende por ensañamiento terapéutico? La aplicación de tratamientos médicos “desproporcionados” que buscan alargar la vida del paciente a toda costa.

¿Qué se entiende por medios desproporcionados? Aquellos tratamientos médicos que, conociendo de antemano que no le ayudarán al paciente a mejorar su salud, el médico o el profesionista de la salud insisten en continuar con su aplicación.

¿Es éticamente lícita la eutanasia? Aquí habría que decir que matar a un ser humano no puede ser considerado nunca como un bien, ya sea que lo revisemos desde el campo de la ética o desde el campo del derecho.

Aquí nos podríamos preguntar lo siguiente: ¿por qué algunos países como Holanda y Bélgica han despenalizado la eutanasia?

La respuesta tiene que ver con factores propios de los países desarrollados en donde se presentan situaciones que predisponen a este tipo de decisiones sobre la vida: la exaltación de la autonomía, una pirámide de población en donde las personas de la tercera edad representan una mayoría, las personas que padecen enfermedades terminales están solas porque la familia está desintegrada, la carga económica de estos pacientes recae sobre el Estado, existe un relativismo moral importante en donde el dolor y del sufrimiento no tienen un sentido, además de otros factores.

¿Es éticamente lícito el evitar el ensañamiento terapéutico? Cuando se puede identificar que los tratamientos que se le proponen a un paciente son “tratamientos desproporcionados”, se puede decir que es éticamente correcto rechazarlos, sin que esto signifique que por haberlos rechazado se esté cometiendo una eutanasia pasiva.

Sobre este último tema se presentan una gran cantidad de controversias. La más importante tiene que ver cuando se toma en cuenta el rechazo al ensañamiento terapéutico como un sí a la eutanasia. Esto ha sucedido en algunos países que han despenalizado la eutanasia, cuando al consultar a la población por medio de un referéndum, preguntan si estarían de acuerdo en que los médicos les prolonguen la vida a toda costa, ante la respuesta negativa de la mayoría, han transformado este no al ensañamiento terapéutico como un sí a la eutanasia.

Ante todo lo anterior, la mejor recomendación que se podría hacer antes de tomar decisiones éticas en el final de la vida, sería poder reflexionar y comprender lo que está detrás de la terminología que se nos presenta muchas veces con cada de inocencia como el término eutanasia, que por mucho tiempo se nos ha presentado como sinónimo de una buena muerte o una muerte digna, cuando en realidad se habla de matar a un ser humano, aduciendo que su muerte se justifica porque con ella se evitará el sufrimiento y el dolor del paciente.

*Óscar J. Martínez González*  
*Coordinador General, Facultad de Bioética*

## **Criterios para los colaboradores de “*Medicina y Ética*”**

1. La revista de *Medicina y Ética* es una revista especializada en el campo de la bioética que está enfocada a la difusión académica entre los profesionales afines a las temáticas y discusiones actuales en este campo. En consecuencia, *Medicina y Ética* no acepta artículos de difusión, ni material que puede ser considerado propagandístico de alguna corriente. La Revista no está circunscrita a una visión única de la Bioética, siempre que los artículos cumplan con rigor la metodología propia en la exposición de las ideas.
2. De acuerdo con lo anterior, las opiniones y posiciones son de responsabilidad exclusiva del autor, y no reflejan necesariamente la posición de la Facultad de Bioética. El Consejo editorial no presupone, en ningún caso, que la institución de origen o de quien da actualmente empleo al autor, suscribe las posiciones de éste, vertidas en el artículo correspondiente.
3. El material deberá ser inédito, no obstante, se aceptan ponencias o comunicaciones, siempre y cuando se señale claramente el lugar y fecha donde se expuso por primera vez la investigación.
4. Se consideran tres tipos de publicaciones: artículos, notas y reseñas. Los artículos deben tener una extensión mínima de 15 cuartillas y máxima de 30. Estos deben ser sobre temas monográficos. Las notas deben ser mayores de 7 páginas y menores de 15. Las notas tienen un carácter de discusión propia del campo científico; la discusión puede ser sobre otros artículos anteriores de la Revista, siempre y cuando cumplan con la calidad académica señalada y no como una mera expresión de una réplica por el afán polémico, sino a la altura del artículo que es motivo del comentario. Las reseñas deben tener una extensión mínima de una cuartilla y máxima de cinco. Las reseñas pueden ser tanto críticas como meramente expositivas.



5. Los artículos serán dictaminados por al menos dos académicos de competencia relevante en un plazo máximo de tres meses. Los nombres, tanto de dictaminadores como del autor, permanecerán en el anonimato. En el caso de respuesta negativa, el autor recibirá un dictamen con las opiniones de los dictaminadores. El autor podrá realizar las correcciones que considere pertinentes y volverla a presentar, sin que *Medicina y Ética* se obligue a publicar el material. En cualquier caso, no se regresan originales. Los autores que hayan sido elegidos recibirán tres ejemplares de cortesía del número en que fueron publicados.
6. Los artículos publicables deberán escribirse de preferencia en español, aunque se aceptan en idioma inglés, de manera clara y concisa. El texto debe ir en letra Arial (12 pts) a espacio y medio, en papel tamaño carta. El material puede ser entregado en formato electrónico para PC, vía correo electrónico o disquete (Word para windows, o formato RTF).
7. Los artículos y notas deberán contener el título del trabajo, el (los) nombres(s) del (de los) autor (es), el nombre de la Institución a la que pertenezcan. El artículo debe estar acompañado de un resumen (abstract) en español y en inglés. También debe contener 3 palabras claves no contenidas en el título.
8. Las referencias de libros deberán realizarse de la siguiente forma: APELLIDO DEL AUTOR, nombre del autor. *Título del libro*. Traductor, Editorial, Lugar de edición, año de publicación, página (edición original). Por ejemplo:

SINGER, Peter. Una vida ética. Escritos. Trad.: Pablo de Lora Del Toro, Ed. Taurus, Madrid, 2002, p. 57 (inglés: Writings of an ethical life, 2000).\*

9. En el caso de las revistas el modo será el siguiente: APELLIDO DEL AUTOR, Nombre del autor. "título del artículo", *Título de la revista*, volumen, número, (mes, año), página. Por ejemplo:

ROMANO, Lucio. "Educación de la sexualidad y los adolescentes. Encuesta cognoscitiva y antropologías de referencia", *Medicina y ética*, XIII, 1, (enero-marzo, 2002), p. 85.

10. Los artículos deberán ser enviados exclusivamente a la siguiente dirección:

**Facultad de Bioética  
Universidad Anáhuac  
Dr. José Enrique Gómez Álvarez, Coordinador Editorial  
Apartado Postal 10 844  
C.P. 11000, México, D.F.  
Email: [jegomez@anahuac.mx](mailto:jegomez@anahuac.mx)**

11. No nos hacemos responsables del material entregado o enviado a otra dirección distinta de la anterior. Para considerarlo recibido, quien envía deberá contar con un recibo físico con sello, o bien con la respuesta electrónica de la dirección de correo electrónico señalada en el punto anterior.

# Saviour siblings

*Agneta Sutton\**

## Resumen

*La creación de “hermanos salvadores” que proporcionen el cordón umbilical o la médula ósea para salvar a un hermano enfermo, está sujeto a peligros morales. El presente artículo trata de riesgos físicos y psicológicos que corre el “hermano salvador” y propone que cada hijo debe de ser deseado y aceptado por sí mismo y por su propio interés, más que ser usados como instrumentos de salvación de otros.*

*El argumento se centra en casos recientes ocurridos en Gran Bretaña y en la decisión de la Human Fertilization and Embryology Authority (HFEA) del 21 de julio del 2004, que ha permitido experimentar con embriones obtenidos por FIV, con la finalidad de ayudar a las familias en las que un nuevo hijo puede servir como “reservorio de tejidos” para un hermano suyo gravemente enfermo. Se ha demostrado que la HFEA no ha provisto de pruebas suficientes para mostrar que el mismo diagnóstico pre implantatorio no está exento de riesgos para la salud de este niño a largo plazo, ni ha proporcionado pruebas válidas de que la creación de hermanos salvadores puede ser beneficiar a la familia entera.*

\* Senior Lecturer, Department of Theology, University College Chichester, UK. Tutor, Heythrop College, University of London, UK (correspondence: [amsutton@amsutton.fsnet.co.uk](mailto:amsutton@amsutton.fsnet.co.uk)).

*El artículo también señala que un notable especialista en problemas de esterilidad, el Prf. Winston, se ha expresado claramente contra la creación de hermanos salvadores. Evidenciando un terrible escenario, él pregunta qué pasaría si el cordón umbilical del del hermano salvador no lograra ayudar al hermano enfermo. ¿Debería entonces donar su médula ósea? Y prospectando incluso una situación más siniestra, como el hecho de que fallara el riñón del hermano enfermo, ¿Qué sucedería? Sus comentarios claramente muestran que un niño que no ha sido concebido por su propio bien, corre el riesgo de que se abuse de él y que sea tratado sólo como una fuente de partes de recambio.*

### **Summary**

*The creation of saviour siblings to provide umbilical cord blood or bone marrow to save a sick sibling is fraught with moral dangers. This paper discusses the physical and psychological risks involved to saviour siblings and argues that each child ought to be welcomed for its own sake, rather than for the sake of being used as a means to save another.*

*The argument centers around recent case histories in the United Kingdom and the Human Fertilization and Embryology Authority's (HFEA) decision on July 21st 2004 to allow embryos created by IVF to be tested in order to help families to have a child who can serve as a tissue match for a seriously ill sibling. It is argued that The HFEA has not provided sufficient evidence to show that pre-implantation diagnosis itself is free of risks to the child's long term health; nor has it substantiated its claim that the creation of saviour siblings may benefit whole families.*

*The paper also points out that the renowned British fertility expert, Professor Lord Winston, has come out strongly against the creation of saviour siblings. Pointing to an unsavoury scenario, he asked what would happen if the umbilical cord blood*

*of the saviour sibling failed to repair the sick sibling? Would the saviour sibling then have to donate bone marrow? And suggesting and even grimmer situation, he asked what might happen if the kidney of the sick sibling failed? His comments clearly show that a child who is not created for its own sake risks being abused and treated as a supply of spare parts.*

*Palabras clave:* “Hermanos salvadores”, diagnóstico preimplantatorio, donadores de sangre de cordón umbilical, donadores de médula espinal.

*Key words:* saviour siblings, pre-implantation diagnosis, umbilical cord blood donor, bone marrow donor.

On July 21st 2004 the UK's *Human Fertilisation and Embryology Authority* (HFEA) –the body regulating IVF, gametal donation, embryo storage and embryo research– announced that it was extending the ruling allowing embryos to be tested in order to help families to have a child who could serve as a tissue match for a seriously ill sibling. The tissue test, which is controversial and has caused a great deal of debate in Britain, involves taking a cell sample from an *in vitro* fertilization (IVF) embryo at around the eight cell stage. This makes it possible to tissue type the embryo in order to find a match for an existing child. In other words, the process involves pre-implantation diagnosis and embryo selection not for the good of the selected child-to-be but for the good of another child. To refer to the child created in order to save an existing brother or sister a new term has been coined. The tissue-typed child is called a saviour sibling.

The HFEA's latest decision means that it has abandoned the more cautious approach adopted in 2001, when they would only allow tissue typing of an embryo if the test were combined with pre-implantation diagnosis enabling parents to select an embryo free from a serious genetic disease. The reason given for that more cautious ap-

proach was that pre-implantation diagnosis is an invasive test, wherefore there was a concern about the risk of damaging the embryo. And so tissue typing was only permitted using cells which had already been taken from the embryo for genetic testing. As a result of this more cautious approach the HFEA made a highly publicised distinction between two couples the Hashmis and the Whitakers. Both couples had sought permission to use pre-implantation diagnosis to save an existing child. The HFEA allowed Raj and Shahana Hashmi to have IVF and use pre-implantation diagnosis in order to save their son Zain, who suffers from beta-thalassaemia, a condition for which it is possible to test embryos before transferring them to the womb. In the case of the Hashmis, cells were removed from their IVF embryos, both for genetic testing, in order to select a healthy embryo and for tissue typing, in order to find one that could serve as a donor for their sick son.

By contrast, the other couple, Michelle and Jayson Whitaker, were refused permission to avail of pre-implantation diagnosis involving tissue typing only (and no genetic testing) in order to save their son Charlie, a sufferer of Diamond Blackfan anaemia, a condition for which it is not possible to test the embryo. This was because, in their case, the embryos would have been tested solely in order to choose a suitable donor for their brother. It may be mentioned in passing that the Whitakers went to America and conceived a donor sibling for Charlie, whereas the Hashmis have made six unsuccessful attempts to conceive a donor sibling for Zain; and Shahana Hashmi, now in her forties, is presently taking a break from IVF treatment.

However, since the ruling on tissue typing now has been relaxed, another couple, Joe and Julie Fletcher, from Northern Ireland, have been granted permission to create a saviour sibling for an existing child with precisely Diamond Blackfan anaemia.

Justifying its recent policy u-turn, the HFEA says that it has now carefully reviewed the medical, psychological and emotional consequences of pre-implantation diagnosis and tissue typing for children and their families and has found no evidence of increased risk. In particular, the Authority says that it has not found the removal of a cell sample at the around the eight cells stage associated with an increased risk for the embryo. And the Authority claims to have studied families

both in the UK and abroad. To quote Suzi Leather the Chair of the HFEA: 'Our review of the evidence available does not indicate that the embryo biopsy procedure disadvantages resulting babies compared to other IVF babies. It also shows that the risks associated with sibling to sibling stem cell donation are low and that treatment can benefit the whole family'.<sup>1</sup> The study referred to is an unpublished study, said to involve more than 300 children born after pre-implantation diagnosis.

The new ruling gives, however, no blanket permission to IVF clinics to go ahead with tissue typing as they please. Applications to carry out pre-implantation tissue typing must be made on a case-by case basis. Moreover, the clinical team who are going to treat the sick child will have to show that they have considered every other possible treatment. In addition, they must show that they have tried to find a suitable match approaching tissue and cord blood banks worldwide. That is to say, pre-implantation tissue typing must be a last resort. Applications must also be supported by independent evidence provided by an appropriate professional body.

Furthermore, all family members must undergo counselling. While families are under no obligation to agree to follow-up studies, the HFEA also says that patients and their families should be strongly encouraged to participate in such studies. And centres undertaking pre-implantation tissue typing must provide detailed arrangements for follow-up studies of both patients and their families, including both medical and psychological follow-up of the children born as a result of tissue-typing.

Several comments are, however, in order. While the aim of saving a sick child is praiseworthy in itself, it cannot justify any means to achieve it. And the means adopted by creating saviour siblings raise a number of questions. How can the HFEA say that it has provided sufficient evidence to prove the safety of pre-implantation diagnosis? Children born following such tests are still very young. It remains to be seen how they fare in the future. Long-term ill effects cannot be ruled out at this stage. More importantly, as regards the creation of saviour siblings, there is the risk that such children repeatedly will be used as a source of spare parts. Not only may their umbilical cord

blood be used, which would not hurt them, but should that not suffice they might have to donate other kinds of tissue.

Also, how will a saviour sibling react to finding out that it came into the world for the sake of saving an older sibling? Will the child feel truly welcomed for its own sake? Of course, it is more than possible that once the child is born he or she will be dearly loved. But that does not alter the fact that the primary reason why it was selected was to save another child. Is that compatible with the human dignity of the child?

This brings us to another consideration. The parental attitude towards the saviour sibling is instrumental. Pre-implantation tissue typing for the sake of saving an existing child means treating the child-to-be in a purely instrumental way. The child is not so much welcomed for its own sake as for that of another. Its welcome is far from unconditional. Indeed, gradually over the years we have witnessed an ever more instrumental attitude towards the child and towards nascent human life. Initial IVF technology was designed to help infertile couples to have children. Children were created because they were wanted for their own sake. When pre-implantation diagnosis was introduced it was initially used to select healthy embryos. The resulting babies, who have often been referred to as 'designer babies', were chosen for their own sake. What we are witnessing now is the creation of embryos and children to serve as means of curing diseases affecting others. As for the very term saviour sibling, it may be commented that it is anomalous insofar as the term saviour would normally be understood as referring to an agent who intentionally has made an active intervention in order to save another individual or creature. Thus when somebody is said to have been saved by another person, this is usually understood as implying that the saviour went out of his way and made an extra effort. In other words, the term saviour sibling suggests that the child is the intentional, willing and active saviour of a sibling. But the saviour sibling is passive. He is being created and selected in order to be used as a means of saving another child.

Admittedly, the term designer child as used above -to refer to a child selected by pre-implantation diagnosis to avoid the birth of a sick child -overtly conveys the message that the child has been created or selected to specification. However, the IVF child who was sub-



jected to pre-implantation diagnosis to enable its parents to have a healthy child was actually created for its own sake –and not for the sake of another child. This makes a big difference. Even if the parental welcome of the designer child was far from unconditional, and despite the fact that child had been treated like product inasmuch as it had been subjected to quality control and selection, the fact that it was chosen for its own sake makes a difference. The parental attitude towards the designer child chosen for its own sake may be described as less than fully welcoming, but it is less instrumental than the parental attitude towards the saviour sibling child.

The focus of this paper is on the moral concerns raised by the creation of saviour siblings.

### **The child as a source of spare parts**

It is noteworthy that Professor Lord Winston, at Hammersmith Hospital, London, himself a pioneer of pre-implantation diagnosis, has come out strongly against the creation of so-called saviour siblings (New Zealand Herald, September 8th, 2004). In his view, the HFEA made a grave mistake when it decided to allow pre-implantation testing not only to avoid the birth of a child with a genetic disease but also to tissue-type embryos in order to select one that could serve as a donor for a sick sibling –and this even if no genetic testing is involved to avoid a genetic disease.

With reference to *loe* and *lulie* Fletcher, from Northern Ireland, the couple granted permission by the HFEA to create a saviour sibling for an existing child with Diamond Blackfan anaemia, Lord Winston questioned the morality of creating a baby to repair an older sibling's bone marrow, especially as there is no test to rule out the disease in the child-to-be. 'If the older child had a rare kind of anaemia, a shortage of certain blood cells that made the child weak, would it be right to select a new baby that might then have difficulty creating its own blood cells?', he asked. And what would happen if the new baby's tissue, in the first instance umbilical cord blood, failed to repair the sick sibling's bone marrow? 'Can you then use the child a few years later as a bone marrow donor?', he further asked. And sug-

gesting and even grimmer situation, he asked what might happen if the kidney of the sick sibling failed. Indeed, what would happen? Would the parents and doctors then use new child as a kidney donor? With reference to the saviour sibling, Lord Winston, said, 'that individual may be sucked into being forced to make the sorts of decisions that a child of that age should not be expected to make. It may be under pressure from the family to become a donor for a weak older brother or sister'.

The scenario depicted by Lord Winston is, indeed, a grim one. It gives pause for thought. It strongly suggests that the Authority did not envisage the grave implications of allowing the creation of babies to serve as a source of repair material for older siblings.

### **Psychological risks**

As to the psychological risks to the saviour sibling, who knows how the child will feel about having been selected as a donor for an older sibling? The HFEA is as yet in no position to say there are no psychological risks? They have not yet been able to follow-up children created to save older siblings.

Not only would the saviour sibling know, if he were told about the procedures involved, that some of his embryonic siblings would have been discarded when he was selected, but in addition he would realise that he did not enter the world for his own sake. Surely, some individuals might find it disturbing that they came into the world for the sake of another. Then if the scenarios depicted by Lord Winston unfold, how would the child fare if being put under pressure to donate bone marrow or even a kidney? Surely, the types of scenario outlined by Lord Winston, would place the child in very difficult situations. Obviously, it would be very frightening for the child to be asked to donate first one type of tissue and later another. It might well fear for its life. It would certainly for its health, if it were old enough to understand what was going on. It is hard to imagine such a child feeling happy and secure. It would hardly feel welcomed for its own sake. Hence, one can well imagine that it would feel resentment towards its parents. There is also the question of the relationship bet-

ween the siblings. How will the saved sibling feel about his or her saviour? Will it be grateful? Will it be aggressive, knowing how the other child is being used? And how will the saviour sibling feel towards the saved child? Will it feel hatred or resentment? Might it feel inferior?

All in all, the creation of a saviour sibling is bound to lead to complicated family situations and potentially also to enormous psychological, as well as physical suffering for the saviour sibling itself.

### **The dignity of the child**

Apart from the psychological aspects mentioned above, there is the question of human dignity and of the respect owed the child as a person, irrespective of the issue of suffering. Some kinds of treatment are undignified and constitute an offence to the dignity of the individual. In particular, it is an offence to the human dignity of an individual to be treated in an instrumental way. It is an offence, even if the person is unaware of being so treated and even if it causes no suffering -as may be the case if umbilical cord blood, and no more, is taken from a saviour sibling.

To respect the human dignity of a person is to treat that person in a way that recognises the intrinsic value of that person. It is to value that person, first and foremost for his or her own sake. Not to value a child for its own sake, not to welcome it into the world for its own sake, constitutes a failure to recognise its human dignity. By not welcoming the child for its own sake, its parents treat it not as their equal before God or mankind, but as something inferior. In particular, by making its welcome depend on whether it is able to serve as a means of saving or curing another individual, they treat it as a commodity, as Lord Winston said.

Even if the saviour sibling comes to be loved for its own sake, and even if it is not repeatedly abused as a source of repair tissue, it is an insult to its dignity to give it a merely conditional welcome, depending on whether it could serve as a means of promoting the good or welfare of another. And that insult can never be undone. The truth re-

mains that the child entered the world first and foremost for the sake of another.

### **Parental attitude**

Even IVF involving neither gametal donation nor pre-implantation diagnosis to select a healthy embryo or a saviour sibling, is a morally dubious procedure. Even the gift of a child as a result and the parental pleasure at the receipt of this gift cannot alter this. The procedure is highly manipulative. Conception takes place in a glass dish in a laboratory instead of in the warmth of the bedroom and the parental embrace. The child is the child of a medical team as well as of its genetic parents and God. It would not have entered the world but for the medical team, third parties who presumably will have little to do with the child later on in life. Its conception is impersonal. It is technical. This means, that however, much it is later loved, the child entered the world in the manner of an artefact. Not surprisingly, and not only because it enters the world like a product, the IVF embryo is always subjected to quality control. This is true even when pre-implantation diagnosis does not take place. The embryo created by IVF is always scrutinised under microscope to see whether it is viable, developing normally and of good quality, a quality allowing it to be implanted in the womb. This very quality control is a further step in the process of commodification of the embryo and the child-to-be. The adults engaged in this process, may not recognise it for what it is –they seldom do– but they do not treat the child as an equal and member of the human family in possession of human dignity. They treat the child as a chattel. They treat the child as if they have a right to treat it as it pleases them. The child in the form of the embryo has not rights in their eyes. The attitude displayed by this treatment is not one of parental love and welcome but that of an owner of disposable goods. When the embryo is subjected to pre-implantation diagnosis with tissue typing to select a suitable donor for an existing child, the kind of attitude just spoken of comes even more to the fore. In this situation the parents, showing great love for an existing child, have little to show for the child as yet to come into the world. By creating embryos and

choosing among them, using as the criterion of choice the tissue compatibility of the embryo and the sick sibling, the parents prioritise the sick child at the expense of its embryonic siblings and the selected child-to-be. The one who is chosen is chosen as a means and not for its own sake. And, as Lord Winston has suggested, it may have to serve as a source of repair tissue in ways that become increasingly invasive and debilitating. As couples –and physicians– get more and more used to the new technologies, many of them seem to get blinder and blinder to the fact that the technologisation of the process of procreation and the selection procedures involved dehumanise the child and may place future children at risk of being abused.

## **Bibliography**

<sup>1</sup> [www.HFEA.gov.uk](http://www.HFEA.gov.uk), Press Release Archive.



# Universality and cultural diversity

*Patricio Ventura-Juncá\**

## Resumen

*Este artículo trata sobre el tema de la universalidad y de la diversidad cultural en el campo de la BE, mostrando cómo estos elementos aparecen en la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO que ha sido el resultado de un largo y fructífero diálogo, en el cual representantes de diversos países y culturas tomaron una parte activa.*

*La diversidad cultural existe: es un hecho reconocido hoy, como de gran riqueza para la humanidad, pero al mismo tiempo, tanto para la ciencia experimental como para la filosofía el espíritu humano busca la universalidad. Y la BE no es la excepción.*

*El primer principio universal y básico de la Declaración de la UNESCO es el de la dignidad humana. Este concepto es la piedra angular que sostiene los otros principios, –como el respeto por la vida y el consentimiento informado. La dignidad humana es un valor del más alto orden y a pesar de las diferencias culturales se reconoce en todo el mundo. Sin embargo, puede ser entendido desde diferentes perspectivas y grados de énfasis, debido a la diversidad cultural.*

\* MD, Professor of Pediatrics and Bioethics, Center for Bioethics, Pontificia Universidad Católica de Chile; Member of the Governing Council, Pontificia Academia Pro Vita, Holy See ([venturaj@med.puc.cl](mailto:venturaj@med.puc.cl)).

### **Summary**

*This article is about universality and cultural diversity in the field of bioethics, showing how these elements appear into the UNESCO Universal Declaration on Bioethics and Human Rights, that has been the result of a lengthy and fruitful dialogue, in which representatives of many countries and cultures took an active part.*

*Cultural diversity exists: it is a fact, recognized today as a great wealth for mankind, but at the same time in both experimental science and philosophy, the human spirit always seeks universality. Bioethics is no exception.*

*The first and basic universal principle established in the UNESCO Declaration is that of human dignity. This concept is the corner stone that supports the other principles -like respect for life and informed consent. Human dignity is a value of the highest order and despite cultural differences it is recognized worldwide. Possibly, however, in different cultures it may be understood from different perspectives and with different degrees of emphasis.*

*Palabras clave: Universalidad, diversidad cultural, declaración sobre bioética y derechos humanos.*

*Key words: universality, cultural diversity, universal declaration on bioethics and human rights.*

### **Unity and diversity in nature. Movement and identity in human beings**

Universality and Cultural Diversity recall the time when the Greek philosophers marvelled at the unity and diversity found in nature. Existence occurs in many different ways. That great community and unity in the marvel of being, of existing, melded with the marvel of



the diversity of things, of living and non-living beings, of the diversity of species and finally of individuals. Among humans, diversity occurs at different levels: ethnic, geographic, historic. These aspects of cultural diversity are distinct from, but also bear the imprint of, the diversity of individuals. How to comprehend unity and diversity remains one of the key issues of philosophy. All things have something in common and something diverse.

The Greeks also studied the problem of movement, of change, in nature and especially in the development of living beings. They asked: how can something change and yet be still the same? This is no longer a question of the unity and diversity of things, but also of the differences that movement makes in the same individual. Aristotle, a philosopher and biologist, shed much light on the background and conditions of the fact known to everyone that living beings have a beginning, a period of development, and an end. They are born, they grow, and they die. Here the question was: How can the same individual change, grow, develop, while retaining its innermost identity? This is an admirable, astonishing fact that, as a paediatrician, have witnessed daily. Children grow; they change, while retaining their fundamental identity as human beings, individuals, descendants. It is the history of all of us: without a trans-temporal identity we would have no history.

### **From Potter to the UNESCO Declaration**

The Greeks also asked a more specific, ever-present question: the question about human beings. The oracle at Delphi bears the inscription: "*Man, know thyself*". This saying elucidates the "unique capacity of human beings to reflect upon their own existence"<sup>1</sup> and seeks a response to the questions: What is man? Who am I? The latter is an existential rather than theoretical question that has come down to us through the centuries in different forms. Who am I? What is the meaning of my life? Today perhaps the cry is more insistent, at times full of anguish, and with the progress of science and technology, especially of the life sciences, it has acquired a new dimension.

With visionary intuition, Van Rensselaer Potter wrote in 1971: *“Mankind is urgently in need of a new wisdom that will provide “knowledge how to use knowledge” for man’s survival and for the improvement in quality of life. I take the position that the science of survival must be built on the science of biology and enlarged beyond the traditional boundaries to include the most essential elements of the social sciences and humanities with emphasis on philosophy in the strict sense, meaning “love of wisdom”... I therefore propose the term Bioethics in order to emphasize the two most important ingredients in achieving the new wisdom that is so desperately needed: biological knowledge and human values”*.<sup>2</sup>

The Universal Declaration on Bioethics and Human Rights embodies the ideas expressed by Potter: *“Reflecting on the rapid developments in science and technology, which increasingly affect our understanding of life and life itself, resulting in a strong demand for a global response to the ethical implications of such developments”* and further: *“Resolving that it is necessary and timely for the international community to state universal principles that will provide a foundation for humanity’s: response to the ever-increasing dilemmas and controversies that science and technology present for humankind and for the environment”*.<sup>3</sup>

The question about man gains new perspectives today; the understanding of life reaches new dimensions; the sense of development at a dizzying speed raises new questions and urgently requires answers. Globalization throws into relief that Potter’s words are increasingly applicable to most nations and cultures. Scientific and technological progress needs to coalesce into a truly human form of development. The innermost aspirations of the human heart reach out for new answers in this novel scenario.

### **Universality and cultural diversity: is this possible?**

In the field of bioethics, the issue of universality and cultural diversity might appear to be a contradiction in terms. Is a Universal Declaration on Bioethics and Human Rights compatible with cultural di-

versity? We must begin by stating that cultural diversity exists: it is a fact, recognized today as a great wealth for mankind. The UNESCO Declaration on Cultural Diversity points out that cultural diversity “is embodied in the uniqueness and plurality of the identities of groups and societies making up mankind... As a source of exchange, innovation and creativity is necessary for mankind. In this sense, it is the common heritage of humanity and should be recognized and affirmed for the benefit of present and future generations”,<sup>4</sup> Pope John Paul II, referring to the crucial importance of the much needed Dialogue between Cultures for a Civilization of Life and Peace, stated: “Reflecting upon the human situation, one is always amazed at the complexity and diversity of human cultures”.<sup>5</sup>

Along the same line of thought, cultural diversity should be recognized as part of human rights. Historically, cultures have developed within a specific geographic territory and, as a result, cultural rights are often equated with the right of each nation to exist in independence, including its “*proper language and culture and the right to shape its life according to its proper traditions, excluding all abuses of human rights, particularly those of minorities*”.<sup>6</sup> On the other hand, cultural, ideological, and religious diversities have fostered major conflicts, and have been used to justify some of the most outrageous violations of fundamental human rights. Our task then is first to outline what is universal, valid for all cultures, and then how to understand cultural diversity *vis-a-vis* such universality.

### *Universality in bioethics*

The opening clause of the UNESCO Declaration on Bioethics, states: “*Conscious of the unique capacity of human beings to reflect upon their own existence and on their environment; to perceive injustice; to avoid danger; to assume responsibility; to seek cooperation and to exhibit the moral sense that gives expression to ethical principles*”.<sup>7</sup> In these concepts we can find an initial approach to universality. They also serve as foundation for the rest of the Declaration. This first reference to universality brings us into the sphere of a diversity simultaneously viewed from many angles. The UNESCO Declaration on

Bioethics was the result of a lengthy and fruitful dialogue, in which representatives of many countries and cultures took an active part. Thus, from this diversity arose a universal declaration that should become paramount in helping people to deal with complex and ever-increasing bioethical dilemmas.

It must be stressed, however, that many human beings have not developed the faculty of self-reflection, or have lost it, and that those who do enjoy such a faculty are responsible for the noble task of recognizing and protecting the dignity of such incompetent and vulnerable human beings. This issue is covered in the Declaration.<sup>8</sup>

In both experimental science and philosophy, the human spirit always seeks universality. Bioethics is no exception. In many senses, ethics is undoubtedly a very complex and sensitive area. Ethics deals with right and wrong, with our behaviour, our private life, our relations with others, and also with relations inside or outside national and international communities. Ethics likewise seeks to identify and retrieve the basic human good that causes individuals, communities, and people to lead flourishing lives, together with the evil that interferes with the possibilities of human fulfilment. Aristotle was aware of the difficulty: we always pursue goodness, what is good, but we find it hard to distinguish between the “*truly good*” and the “*apparent good*”. Owing to the particular circumstances in which human action takes place, such as emotional issues, conflicts of interest, or cultural customs, the distinction is often difficult to make. There is an additional mystery: very often, humans know what is good but fail to act consequently. Saint Paul admits, sadly: “The good that I would I do not: but the evil that I would not, that I do”.<sup>9</sup> These words eloquently describe the perplexity that stems from our moral incoherence and emphasizes the complex nature of moral life for individuals and communities. Notwithstanding, the recognition of universal principles is already a major historical achievement. We have a light to guide us, even if we sometimes stray from the right path.

The first and basic universal principle established in the UNESCO Declaration is that of human dignity. This concept is the corner stone that supports the other principles –like respect for life and informed consent. In this regard, the UNESCO Declaration is consistent with the opening lines of the United Nations’ Universal Declaration of Hu-

man Rights: “Whereas recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world...”.<sup>10</sup> The Universal Declaration on Bioethics reemphasizes this fundamental notion: “Recognizing that ethical issues raised by the rapid advances in science and their technological applications should be examined with due respect to the dignity of the human person and universal respect for, and observance of, human rights and fundamental freedoms...”.<sup>11</sup> In this context, allow me to quote Mme Michele Jean, president of the International Bioethics Committee (IBC): “Human dignity is a notion that crops up in several international texts, notably in the Universal Declaration of Human Rights, and in the works of philosophers like Kant. This principle has the advantage of putting forward a vision of the human being. If we don’t take human dignity into consideration, what is the use of talking about principles like autonomy or informed consent?”<sup>12</sup>

Human dignity is the origin of respect for human rights and fundamental freedoms. These three principles are interlinked and essential for understanding other more specific principles included in the Declaration.

### **Cultural diversity and bioethics**

Human dignity is a value of the highest order and despite cultural differences it is recognized worldwide. Possibly, however, in different cultures it may be understood from different perspectives and with different degrees of emphasis. The same may apply to other more specific principles of the Declaration, giving rise to the need for intercultural dialog designed to enrich the notion of human dignity and other principles in the Declaration. Such discussion may be approached in original ways, but violation of the essence of those principles can never be justified on the grounds of cultural diversity (Art. 12).<sup>13</sup> In the same context, may I again quote M.me Jean: “We must not fall into any kind of cultural relativism, where everything is mixed up and we can do anything in the name of cultural diversity. This is why we specify in the declaration that one cannot undermine the values of justi-

*ce, human dignity and human rights in the name of cultural diversity*".<sup>14</sup> An intercultural dialog can help to enrich our understanding of the principles. Within this context, the words of Pope John Paul II to the United Nations remind us that every culture has something to teach us about the truth of man and the mystery of human existence.<sup>15</sup> Thus our answer to the question whether it is possible for universality and cultural diversity to be joined together must be a positive one.

This positive view notwithstanding, I would like to make it clear that we cannot ignore the serious problems arising from tensions among different cultures, ethnic groups, and peoples. History has witnessed countless human sufferings caused by senseless and brutal efforts to impose foreign cultures, ideologies, and religions. In addition, new challenges must be faced today, arising -for instance from migrations, which originate cases of cultural diversity in new settings and for which no easy solutions are readily available. Here, again, intercultural dialog must be promoted and valued. This does not mean losing cultural identity, but rather opening fearlessly to the rich content of other cultures. If diversity includes the sincere pursuit of truth and not imposition by any form of pressure, the force of the truth will always prevail.

Different ethnic roots, customs, traditions, and life styles are initial barriers for intercultural dialog, but progress is assured when, with openness and trust, we use our differences as a way to a deeper understanding of the mystery of human existence and human dignity.

Here I would like to pause for a moment in order to clarify the differences between cultural diversity and varying ethical and anthropological views. Though, admittedly, cultural biases may be involved in such differing opinions, a distinction has to be made. Indeed, different ethical and anthropological views may exist within the same culture, more often than not originating bitter arguments and debates in the field of bioethics, particularly in matters concerning the beginning and end of life. But the question of the truth of these opinions must never be reduced to a mere question of cultural differences. "We must not fall into any kind of cultural relativism, where everything is mixed up and we can do anything in the name of cultural diversity".<sup>16</sup>

## **Beyond rights: the need for solidarity**

Cultural diversity is very often associated with socio-economic conditions and status. In vast regions of the world, extreme poverty is still highly prevalent and therefore hundreds of millions of human beings are deprived of progress, knowledge, and education. Worldwide inequities among and within countries pose significant ethical problems of solidarity, imperatively requiring a reorientation of global economics, ranging from military defense to education, housing, and food production. In most developing countries, many complex ethical decisions derived from modern medicine and biology are irrelevant and practically fail to arise. Other health and ethical priorities including poor sanitation conditions, outbreak of epidemics, and malnutrition, are far more pressing. The fact that millions of children around the world are still not immunized against measles, a major cause of death and morbidity in infants, is a dramatic and eloquent reminder of this sad state of affairs. These cultures very often show noteworthy marks of solidarity, affection, and respect for life and for more vulnerable individuals or those unable to fend for themselves.

In sharp contrast, western-style civilizations often tend to value people only for their efficiency, their productive ability. This, together with extreme individualism, many times leads to loneliness, anxiety, and inner emptiness. In many ways this type of emotional and spiritual deprivation represents an oppressive type of poverty.

These cultural realities are an invitation to think about mankind not only in terms of rights, but also of ultimate fulfilment. Respect for basic rights and technological progress is not enough for the human heart to experience its own worth, dignity, and the impulse to share. Here I mean the human heart as a symbol of our inner core, our center, as the Greeks believed. Article 13 of the Declaration stresses solidarity and cooperation. Mother Theresa of Calcutta, speaking of a civilization of peace and love, said that she was increasingly convinced that lack of love is the worst ill that a human being can undergo, adding that medicine can cure many and complex diseases, but unless there are hands ready to serve and hearts disposed to love, the sickness of not being loved will be incurable.

## Protecting future generations

Protecting future generations is an issue that involves both universal principles and the notion of respect for cultural diversity. Article 16 of the UNESCO Declaration points out "*the impact of life sciences on future generations, including on their genetic constitution*".<sup>17</sup> This is a clear reference to the possibility of human genetic manipulation and potential threat to diversity. However, in addition to biology, we need to consider other conditions that are essential for the full development of human beings in their original diversity. I firmly believe that we must protect the right of future generations to develop under conditions that will enable them to retain their own identity and achieve full development. In this context, may I again quote the words of John Paul II: "*The need to accept one's own culture as a structuring element of one's personality, especially in the initial stages of life, is a fact of universal experience whose importance can hardly be overestimated... it is on the basis of this essential relationship with one's own "origins" –from the standpoint of family and also of territory, society, and culture –that individuals acquire a sense of their nationality, and culture...*"<sup>18</sup>

Future generations arise from the birth of new human beings. Responsibility for their future is also an issue in bioethics; not only for their biological future but also for their human development, to which end it is necessary to protect the fundamental settings that allow the child to develop, including first of all the family and the particular cultural conditions of the original culture where the child develops.

The birth of each new child is objectively a sign of hope for it augurs the possibility of improving the human condition. I would like to conclude with a text from the Jewish philosopher Hanna Arendt that sums this up in very beautiful words: "*The miracle that saves the world, the realm of human affairs, from its normal, "natural" ruin is ultimately the fact of natality. It is, in other words, the birth of new men and the new beginning, the action they are capable of by virtue of being born. Only the full experience of this capacity can bestow upon human affairs faith and hope, those two essential characteristics of human existence. It is this faith in, and hope for, the world that found perhaps its most glorious and most succinct ex-*



pression in the few words with which the Gospels announced their glad tidings: "A child has been born unto us".<sup>19</sup>

In this same direction, let me finish quoting the United Nations Declaration of the Rights of the Child: "Whereas mankind owes to the child the best it has to give".<sup>20</sup>

## Bibliography

- <sup>1</sup> UNESCO. *Universal Declaration on Bioethics and Human Rights*, October 2005.
- <sup>2</sup> POTER V.R., *Bioethics, Bridge to the Future*. London: Prentice Hall Inc., 1971.
- <sup>3</sup> UNESCO. *Universal Declaration on Bioethics and...*
- <sup>4</sup> UNESCO. *Universal Declaration on Cultural Diversity*, 2001
- <sup>5</sup> JOHN PAUL II, *Dialogue between Cultures for a Civilization of Love and Peace. Message for the celebration of the World Day of Peace*, January 2001.
- <sup>6</sup> JOHN PAUL II, *Address to the United Nations General Assembly*, 5 October 1995
- <sup>7</sup> UNESCO, *Universal Declaration on Bioethics and...*
- <sup>8</sup> *ibid.*, Articles 7, 8 and 11.
- <sup>9</sup> ST PAUL, *Epistle to the Romans* 7, 19.
- <sup>10</sup> *Universal Declaration of Human Rights* adopted and proclaimed by the General Assembly of the United Nations, 10 December 1948.
- <sup>11</sup> UNESCO, *Universal Declaration Bioethics and...*
- <sup>12</sup> Interview with M.me Michele Jean, President of the IBC, *The new courier*, December 2004.
- <sup>13</sup> "The importance of cultural diversity and pluralism should be given due regard. However, such considerations are not to be invoked to infringe upon human dignity, human rights and fundamental".
- <sup>15</sup> JOHN PAUL II, *Address to the United Nations...*
- <sup>16</sup> Interview with M.me Michele Jean...
- <sup>17</sup> UNESCO, *Universal Declaration on Bioethics and...*
- <sup>18</sup> JOHN PAUL II, *Address to the United Nations...*
- <sup>19</sup> ARENDT H., *The Human Condition*. Chicago, University of Chicago Press. 1958, 247.
- <sup>20</sup> *Declaration of the rights of the child*. United Nations on november, 20, 1959.



# La ley de Hume y la falacia naturalista: los dogmas del positivismo lógico

Palma Sgreccia\*

## Resumen

*La Ley de Hume y la crítica a la falacia naturalista de Moore han sido usadas como base del no-cognoscitivism ético, para afirmar que los valores no se pueden conocer racionalmente, sino solamente intuirlos o circunscribirlos a la esfera subjetiva de las emociones.*

*Sobreentendida en la dicotomía hechos/valores de la Ley de Hume, hay una concepción reductiva de la realidad, considerada sólo como el conjunto de hechos cuantificables, mesurables, incluso verificables (principio de verificación neopositivista). Relacionada con la dicotomía hechos/valores se ha impuesto –siempre en el ámbito analítico– la dicotomía analítico/sintético: las proposiciones analíticas (lógicas) no tienen necesidad de verificación (siempre son verdaderas), mientras que las proposiciones sintéticas se deben verificar con la experiencia y pueden ser verdaderas o falsas. De este esquema rígido emergen las proposiciones éticas que, por lo mismo, no pueden ser ni verdaderas ni falsas.*

*Según H. Putnam, los mismos descubrimientos científicos que han planteado hipotéticamente aspectos de la realidad no directamente verificables, han causado el final de la dicotomía*

\* Doctor en Filosofía, Doctoranda en Investigación Bioética, Facultad de Medicina y Cirugía "A. Gemelli", Università Cattolica del S. Cuore, Roma (dirección electrónica: [palmasgreccia@libero.it](mailto:palmasgreccia@libero.it)).

*analítico/sintético, y la dicotomía hecho/valor, pues, como ya ha resaltado Quine, no se puede hacer ciencia sin valores epistémicos.*

*En el ámbito analítico, las proposiciones neo-positivistas han sido superadas con el pragmatismo, por el que no hay separación entre hechos y valores y se puede hablar de objetividad en ética, pero se trata de una cierta objetividad débil, construida de modo intersubjetivo, con el riesgo de cambiar lo bueno por lo útil. El dogma de la dicotomía hechos/valores ha sido superado, pero no el del rechazo de la metafísica (con excepción del así llamado "tomismo analítico").*

*La bioética, teniendo como ámbito las problemáticas de la vida sometida a la tecnociencia, puede ayudar no sólo a ir más allá de la dicotomía hechos/valores, sino a recuperar una unidad de sentido en el que la razón existencial no se opone a la metafísica, pues para entender la complejidad de la vida es necesario tener los instrumentos para ver su forma y su finalidad.*

### **Summary**

*Hume's Law and naturalistic fallacy: the dogmas of logical positivism*

*Hume's Law and Moore's critique of the naturalistic fallacy were used as the basis for a non-cognitive ethic in order to affirm that values cannot be known rationally, but only intuitively or through the subjective sphere of the emotions.*

*Behind the facts/values dichotomy of Hume's Law there is a reductive conception of reality, which is considered solely as a collection of quantifiable, measurable and verifiable facts (the neo-positive principle of verification). On top of the facts/values dichotomy, –in any analytic context– there is also the analytic/synthetic dichotomy: analytic propositions (logical) have no need of verification (they are always true), while synthetic propositions are subject to the verification of experience*

*and thus can be said to be true or false. From this rigid scheme emerged the ethical propositions that there cannot be either truth nor falsehood.*

*According to H. Putnam, the same scientific discoveries, which have given rise to hypotheses about aspects of reality which are not directly verifiable, have led to the end of both the analytic/synthetic dichotomy and the facts/values dichotomy, since, as Quine has shown, one cannot undertake research without epistemological values.*

*In the analytic field, the neo-positive positions have been superseded by pragmatism, in which there is no separation between facts and values and one cannot speak of objectivity in ethics, but only of a weak, inter-subjective objectivity, which carries with it the risk of confusing the "good" with the "useful". The dogma of the facts/values dichotomy has been superseded, but not that of the denial of metaphysics (with the exception of so-called "analytic Thomism").*

*Bioethics, which is concerned with life issues that are subject to technology and science can help not only to go beyond the facts/values dichotomy, but to recover a unity of meaning in which existential reason is not opposed to metaphysical reason: to describe the complexity of life one needs to have tools with which to see its shape and its finality.*

*Palabras clave:* positivismo, pragmatismo, empirismo, no-cognitivismo.  
*Key-words:* Positivism, Pragmatism, Empiricism, non-cognitivism.

## **Introducción**

La así llamada Ley de Hume,<sup>1</sup> es decir, la imposibilidad de derivar el deber ser del ser, representa un núcleo neurálgico de la ética contemporánea, especialmente de la bioética.

Con frecuencia se ha usado como justificación por parte de los que niegan que se puedan conocer racionalmente las normas éticas (no-cognoscitivistas) y por parte de los que rebaten la existencia de valores objetivos (no-realistas desde el punto de vista moral). Por tanto, la ley de Hume abre paso al relativismo, al subjetivismo del que deja el ámbito moral al control de las emociones o de la intuición personal.

Poniendo una dicotomía entre el ser y el deber ser, la ley de Hume niega el orden finalista de la realidad, sin el que es imposible entender la noción de vida, que es un desarrollo orientado y la noción de substancia, que permanece más allá de los cambios. De hecho, Hume reduce a la persona a un manojo de percepciones,<sup>2</sup> carente de una naturaleza substancial, inmersa en una realidad factual, mortificada a datos empírico-sensoriales.

El que defiende la ley de Hume niega la ley natural racional, sea cual sea el ordenamiento dado, inteligible.<sup>3</sup> Desde este punto de vista, la libertad es considerada como autodeterminación, elección pura y no autorrealización hacia el bien<sup>4</sup> y la razón pierde la visión metafísica para desarrollar la empírico-pragmática.

La bioética tiene necesidad de una ética normativa, que se vuelve imposible por la ley de Hume que niega el orden finalista e inteligible de la realidad. Por el contrario, según la perspectiva teleológica, el deber ser representa el camino para realizar el fin del hombre, volviendo legítimo el paso del ser al deber ser. El que niega que se pueda deducir el deber ser de la *naturaleza humana* afirma no ser dogmático y racionalista, sino dice ser liberal y democrático. Es necesario aclarar que el que habla de *ley moral natural*, de *naturaleza normativa*,<sup>5</sup> de *orden finalista*, no elimina la libertad humana pues *tener un fin* es distinto de *servir a un fin*. “Razonar”, antes de actuar, sobre las inclinaciones ontológicas del hombre, no significa “intuir” de modo absoluto la naturaleza humana. La confrontación racional en el interior de la verdad no equivale ni al racionalismo, es decir al pretender poseer la verdad absoluta, ni a la posición arbitraria del que piensa que puede establecer la verdad según su voluntad.

Por estas razones, la bioética personalista<sup>6</sup> conjuga la ética y la antropología e incluye los aspectos aplicables desde una perspectiva global, con un horizonte general de sentido. No renuncia a la fatiga de

la especulación conceptual, no se sustrae a la confrontación, pues considera racional y público el horizonte cognoscitivo y retiene que la verdad es un bien cond divisible.

La adhesión a la ley de Hume podría ser un signo de la pereza intelectual de la cultura contemporánea, de la dificultad de reconocer obligaciones suprasubjetivas, que se entienden siempre como obstáculos y no como límites orientadores,<sup>7</sup> y de la tendencia a percibir el bien como coercitivo y no como el fin.<sup>8</sup>

### La ley de Hume y la falacia naturalista

La ley de Hume es la “regla áurea” que denuncia la imposibilidad de deducir a partir de hechos simples los deberes: “En todo sistema de moral con el que he tenido algo que ver hasta el momento, siempre he notado que el autor procede un poco por el modo ordinario de razonar, y establece la existencia de un bien, o bien, hace observaciones en torno a los sucesos humanos; entonces, improvisamente, me sorprendo al descubrir que, en lugar de encontrar proposiciones, regidas como de costumbre por los verbos *es* y *no es*, no encuentro sino proposiciones conexas con *debería* y *no debería*. Este cambio es imperceptible, pero de máxima importancia. Pues estos *debería* y *no debería* expresan una relación o afirmación nueva, es necesario que... se aduzca una razón de aquello que parece totalmente inconcebible, es decir, del modo en que esta nueva relación puede ser deducida de las otras que son totalmente diversas de ésta”.<sup>9</sup>

Según Lecaldano, la separación *is/ought* tiene un valor de orden metodológico y no ontológico y sostiene que Hume busca subrayar que la razón por sí sola es incapaz de sugerir las distinciones morales. Por lo tanto, tienen que intervenir los sentimientos y las pasiones que, sin embargo, no deben llegar a ser dominantes.<sup>10</sup> Lo de Hume sería, según Lecaldano, un no-cognitismo universalista y no emotivismo puro sin ninguna mediación racional.

En este momento es necesario precisar que la ley de Hume se limita a afirmar que no es legítimo recabar una norma (y por tanto un imperativo, un deber ser) de un hecho. Dado que la ley de Hume condu-

1a. *¿Es la humanidad sólo una clase natural?* El concepto de humanidad no es utilizado sólo para describir un género, sino como indicador de pertenecer a una comunidad: el hecho de mantener una vinculación con la familia humana<sup>22</sup>. Este pertenecer no es una descripción fáctica de enumerar los miembros de un conjunto.

2a. *¿Qué es una auténtica relación padres-hijos?* La relación de los padres con los hijos, en prácticamente cualquier etapa de la existencia sólo puede ser auténtica o genuina cuando se da por supuesto la personalidad del hijo. Se da cómo un hecho.

Si se plantease la forma en que no está dada, y se hiciera manifiesta la personalidad del hijo, la susodicha relación humana se degeneraría. Señala Spaemann: “El ser personal es más bien ser origen en sentido eminente del propio existir y sustraído a cualquier forma de producción desde fuera”.<sup>23</sup>

Es, en palabras de Livio Melino, un “crédito humano”. Esta noción de crédito nos remite a su no-constatación empírica al preguntarnos o referimos al ser humano como digno. Heurísticamente se defiende el carácter incondicional de la dignidad por un “cómo si”.

3a. *¿Cómo nos reconocemos al relatar nuestra propia vida desde de las etapas más tempranas?* El uso del lenguaje acerca de la historia personal apunta hacia el reconocimiento del yo personal desde el comienzo. Siempre nos referimos a nosotros mismos u a otros cómo personas “hechas”, no importando la cantidad o grado de rasgos personales.

Estas tres preguntas o consideraciones nos remiten a la misma noción de “praxis”, como teoría reguladora. La noción de persona humana, o mejor de “dignidad de la persona humana” es eso: una teorización sobre lo humano, un marco donde se hacen preguntas significativas. Ese marco se constituye heurística en el sentido ya mencionado: el preguntarse antes de la acción o mejor frente a la acción con los demás qué es lo que constituiría un auténtico florecimiento humano. Éste implica ilimitadas maneras de acercarse al hombre; apunta por supuesto cualquier etapa donde esté presente lo humano, lo biológico.

No es necesario “esperar” a las manifestaciones más plenas humanas. Esto es sencillamente así, porque entendido heurísticamente no se plantea qué hacer cuando se presente “lo humano”, sino el quehacer para que se desarrolle. Me parece que está aproximación es



Antiseri precisa que “*la ley de Hume es la base lógica de la libertad de conciencia*. Los valores supremos son objeto de elección de conciencia, no son ni teoremas “demostrados” ni axiomas *autoevidentes* y *autofundantes*”.<sup>15</sup>

Con frecuencia, a la ley de Hume se le añade la crítica, formulada por Moore, de la *falacia naturalista* que abre las puertas al institucionalismo. Según Moore, el bien es analógico al color “amarillo” y, puesto que el bien no es una cosa o una cualidad natural, no es posible conocer argumentativamente lo que es el bien: “si me preguntan ¿Qué es el bien?, mi respuesta es que el bien es el bien y nada más. O si me preguntan ¿cómo se puede definir el bien?, mi respuesta es que no se le puede definir (...) Lo que sostengo es que lo “bueno” es una noción simple, precisamente como es simple la noción de “amarillo”; y que, como no hay ningún medio para explicar a alguien que no lo sepa ya lo que es el amarillo, así no hay modo de explicar qué es el bien. (...) Se puede dar la definición de un caballo, pues un caballo tiene muchas y diversas propiedades y cualidades, que, todas, se pueden enumerar. Pero cuando se hayan enumerado todas y cuando se haya reducido al caballo a sus términos más simples, estos no podrán ser ulteriormente definidos”.<sup>16</sup>

El bien, el valor, dado que no son cosas, no son definibles, sólo son intuibles. Aquellos que quisieran proceder a la identificación del bien caerían precisamente en la “falacia naturalista”: “Todas estas verdades, sin embargo, aunque sean muy distintas, tienen en común una característica: en ellas, tanto el sujeto como el predicado, indican algo existente. El tipo de verdad más común es el que anuncia una relación entre dos cosas existentes. Se entiende, inmediatamente, que las verdades éticas no son de este tipo y la falacia naturalista nace del intento de hacer que, mediante algún artificio, le sean conformes. Es inmediatamente evidente que cuando reconocemos una cosa como buena, su bondad no es una propiedad que se pueda tocar con las manos o separar de la cosa misma y transferirla a otra cosa, ni siquiera con los instrumentos científicos más perfectos”.<sup>17</sup>

Moore se define realista y es del parecer que la ética es una disciplina objetiva, que permite determinar de forma unívoca qué conducta humana puede ser definida “buena” o “mala”, incluso si la bondad de una cosa no es separable de la cosa misma y, por tanto, no puede

definirse. Obviamente, esta posición puede llevar la deriva subjetivista.

Por una parte, Moore sostiene que “bueno” es el término central en el lenguaje moral, pero por otra afirma que no puede ser definido. Rechaza el naturalismo y defiende la autonomía de la ética con la distinción entre los predicados de valor y los predicados naturales. Con su argumento de la *open question*, pretende referirse no sólo a la autonomía de la ética, sino también al hecho de que en ética hay proposiciones que no pueden ser probadas: “No hay nada que pueda pretender ser la razón de la verdad de una proposición: la intuición sólo puede proporcionar una razón para afirmar que una proposición es verdadera; y esto, de cualquier forma, debe hacerse cuando una proposición es evidente en sí misma, es decir, cuando de hecho no hay razones que puedan probar su verdad”.<sup>18</sup>

Es oportuno recordar que tanto la *ley de Hume* como la crítica a la *falacia naturalista*, encuentran un amplio uso por parte de los no-cognoscitivistas, pero no se puede afirmar que *por sí solas* impidan la construcción de un conocimiento moral de carácter cognitivo de tipo objetivo.

Es la reducción de la realidad a un simple hecho lo que impide descubrir en ella un *orden teleológico* que legitime el paso *del ser al deber ser*.

Entre los que niegan todo tipo de relación entre el hecho y el valor, y los que querrían igualar el valor moral sobre los hechos empíricos, se delinea una *vía intermedia, el finalismo de derivación aristotélico-tomista*, que busca salir del esquematismo de la “gran división”.

Para volver a nuestra identidad personal debemos saber cuál es nuestro bien, nuestro fin. Este fin es (debe ser) individuado por la razón como Fundamento, que no está simplemente al origen de los entes, sino que también es la actual condición necesaria de existencia o de conservación en el ser.

La afirmación de la existencia de un Fundamento inteligente y trascendente de la realidad, rescata de la insignificancia al empeño del hombre. En la cultura contemporánea, el razonamiento metafísico es rechazado, pues no tiene una inmediata validez exhortativa ni capacidad disuasiva: responde a una exigencia justificativa a la que se suple con las “razones del corazón” o con la “fe irracional”.<sup>19</sup>

## Los dogmas del neopositivismo <sup>20</sup>

El neopositivismo del siglo XX es la versión actualizada del positivismo del XIX,<sup>21</sup> del que se conserva el empirismo radical, la atención a la ciencia y la aversión a la metafísica. Para los neopositivistas, la filosofía no debe constituir visiones del mundo omnicomprendidas, sino ser una actividad dirigida a clarificar el significado de los conceptos y de las expresiones lingüísticas; es decir, debe ser una filosofía científica, rigurosa y exacta. Los representantes del Círculo de Viena –los neopositivistas comenzaron a reunirse en Viena en los inicios de los años 20– atribuyen un papel fundamental a la lógica formal o matemática (por esto se habla de positivismo lógico). Adoptan las técnicas lógicas elaboradas por Gottlob Frege y Bertrand Russell, que se proponen crear lenguajes artificiales neutrales que puedan eliminar las ambigüedades presentes en el lenguaje cotidiano.

Según el “manifiesto” del Círculo de Viena, el conocimiento deriva solamente de la ciencia y que las proposiciones metafísicas carecen de significado. Si alguno afirma: “existe un Dios”, “el fundamento absoluto del mundo es el inconsciente”, “en el ser vivo hay una entelequia como principio motor”, nosotros le respondemos “todo lo que dices es falso”, y así mismo le preguntamos: “¿qué quieres decir con tus aseveraciones?”. Queda claro, por tanto, que existe un confín preciso entre los dos tipos de aseveraciones. A uno pertenecen las aseveraciones formuladas en la ciencia empírica: su sentido se puede establecer mediante el análisis lógico; más exactamente, con reducirlas a aseveraciones elementares sobre los datos sensibles. Las otras aseveraciones, a las que pertenecen las antes mencionadas, de hecho se revelan como carentes de significado, asumiéndolas como pretende el metafísico.<sup>22</sup>

Según estas premisas, tienen significado solamente las proposiciones sintéticas (empíricas) de la ciencia y las analíticas de la lógica y de la matemática. Estas últimas –con base en cuanto escribe Wittgenstein en el *Tractatus logico-philosophicus*– son definidas “tautológicas”; es decir, aseveraciones siempre verdaderas que, en cuanto tales, no añaden nada al conocimiento. Por tanto, podemos conocer solamente la realidad empírica y no existen las proposiciones “sintéticas a priori” supuestas por Kant. Wittgenstein con su *Tractatus* ejerció gran

influencia en el “Círculo de Viena”, aunque nunca se hizo miembro del mismo, y sería restrictivo considerarlo neopositivista.

Todo lo que para los neopositivistas es “insensato” (*unsinning*), es decir, la religión, la metafísica, la ética y la estética, para Wittgenstein “carece de sentido” (*sinnlos*). Según Wittgenstein, lo ético “carece de sentido”, pero no es “insensato”: no es decible, pero no es insignificante: “Sentimos que, incluso cuando todas las posibles preguntas científicas han sido contestadas, nuestros problemas vitales ni siquiera han sido tocados. Ciertamente que ya no quedan preguntas, y precisamente ésta es la respuesta”.<sup>23</sup> Lo ético es el sentido del mundo, la condición de su posibilidad, pero precisamente porque la ética concibe al mundo como una totalidad, y por esto lo considera desde fuera o desde lo alto, éste se vuelve indecible: “Sobre aquello de lo que no se puede hablar se debe callar”.<sup>24</sup> Para este autor, el sentido del mundo permanece indecible, pero se revela: “Este se muestra, es el Místico”.<sup>25</sup> Aunque negando la posibilidad de “decir” lo ético, el sentido del mundo, sin embargo, busca delimitarlo rigurosamente desde dentro, diciendo solamente aquello que puede ser dicho, es decir, las proposiciones de la ciencia natural.

Tanto para Wittgenstein como para los neopositivistas, la filosofía deja de ser conocimiento, pero se vuelve actividad clarificadora del lenguaje y, siendo todo el conocimiento reducible a la ciencia empírica, el filósofo no puede hacer otra cosa que analizar el discurso científico: “El método correcto en filosofía sería, por tanto, el siguiente: no decir nada sino lo que puede ser dicho, es decir, los postulados de las ciencias naturales –lo que no tiene nada que ver con la filosofía– y, por tanto, cada vez que alguno quisiera decir algo metafísico, mostrarle que no ha logrado darle significado a ciertos signos contenidos en sus proposiciones”<sup>26</sup>

Eje de la concepción filosófica neopositivista es el *principio de verificación*, según el cual una proposición tiene sentido solamente si su verdad puede ser establecida, de forma inmediata o mediata, por medio de observaciones empíricas. Pero, ¿cómo es posible aceptar, mediante observaciones empíricas, la verdad que la misma proposición que afirma el principio de verificación? Paradójicamente, los positivistas pretendían eliminar la metafísica adoptando un principio que en el fondo es metafísico. Incluso el tentativo del *Tractatus* de Witt-

genstein de delimitar el campo de lo decible es, en realidad, metafísico. Incluso el autor, casi al final de su obra, dice abandonarlo: “des- echar la escalera después de haber subido por ella”.<sup>27</sup>

La filosofía positivista refleja el cambio de curso lingüístico que inició con Gottlob Frege y, en este sentido, el neopositivismo se puede considerar parte de la más amplia tradición analítica que, por medio del análisis del lenguaje, estudia los límites del sentido. En el fondo siempre se trata de una empresa de tipo metafísico. Así como Kant se cuestiona sobre las condiciones que hacen posible el conocimiento, así los neopositivistas y los analíticos se preguntan cuáles son las condiciones del discurso significante.

Los dogmas del neopositivismo —la concepción empírica de la realidad y el principio de verificación— vuelven más bien estrecho al horizonte de lo *humano* (una jaula, como dice Wittgenstein), en el que la razón es capaz de diseccionar, distinguir y calcular, pero no de pasar *del fenómeno al fundamento*<sup>28</sup> para encontrar los principios del actuar, dejado a merced de los sentimientos y de las emociones subjetivas. Significativamente, Wittgenstein, en su Conversación sobre la ética, escribe: “La ética, si es algo, es sobrenatural, mientras que nuestras palabras podrán expresar solamente los hechos”.<sup>29</sup> Por hechos entiende, como el neopositivismo, el ámbito de las ciencias naturales, pero, a diferencia de muchos de ellos, no afirma que los hechos sean todo.<sup>30</sup>

### Final de la dicotomía hecho/valor en el ámbito analítico

Recientemente Hilary Putnam,<sup>31</sup> con su *Hecho/valor: fin de una dicotomía*,<sup>32</sup> ha superado, en clave pragmática, el dogma de la “gran división”, ya puesto en el banquillo de los acusados por Quine en su célebre libro *Two Dogmas of Empiricism* (1950).

Putnam relaciona la dicotomía hecho/valor con la de juicios sintéticos/analíticos: “muestro como la idea de una dicotomía absoluta entre “hechos” y “valores” fue desde un inicio dependiente de otra dicotomía (...), la que se da entre los juicios “analíticos” y los “sintéticos”. “Analítico” es un término introducido por Kant para lo que muchos llaman verdad “por definición”, por ejemplo, “*Todos los solteros*

*son no casados*". Los positivistas lógicos han defendido que las matemáticas están compuestas de verdades analíticas. "Sintético" era el término que Kant usaba para las verdades *no* analíticas y daba por descontado que las verdades sintéticas expresaban "hechos". La tesis sorprendente que él presentaba era que las matemáticas eran tanto sintéticas como analíticas. Este libro trata de mostrar que las dos dicotomías, "juicios de hecho y juicios de valor" y "verdades de hecho y analíticas" han corrompido nuestro pensamiento, tanto en el campo del razonamiento ético como en la descripción del mundo, sobretodo impidiéndonos ver cómo las valoraciones y las descripciones están entrelazadas y son interdependientes".<sup>33</sup> Según Putnam, la dicotomía hecho/valor se perdió cuando se disolvió la analítico/sintética. Quine argumenta que nuestra cultura "es una cultura gris, negra de hechos y blanca de convenciones. Pero no he encontrado ni una razón sustancial para concluir que ésta tenga hilos negros o otros totalmente blancos".<sup>34</sup>

Tras estas dicotomías está el empirismo y la teoría del conocimiento de Hume: no podemos derivar un deber de un ser pues no hay hechos morales en cuanto tales, según su semántica "pictorialista". Hecho es aquello que se puede representar, como las propiedades de una manzana. Para él era racional concluir que los componentes de nuestras "ideas" correspondientes a juicios de virtud y de vicio, no son otra cosa sino "sentimientos".

La exclusión de las afirmaciones éticas del dominio del discurso racional es expuesto con fuerza por Carnal: "Todas las afirmaciones pertenecientes a la Metafísica, a la Ética reguladora y a la Epistemología (metafísica) tienen este defecto, de hecho son inverificables y, en consecuencia, no científicas. En el Círculo de Viena se solía describir tales afirmaciones como "no sentidos".<sup>35</sup> Si todo lo que tiene relevancia cognoscitiva es analítico (relación de ideas) o sintético (cuestiones de hecho, es decir, cuestiones relativas a la percepción sensorial), los juicios éticos pueden ser sólo expresiones de sentimientos o de imperativos.

Según Putnam, la dicotomía hecho/valor entra en crisis cuando los positivistas ya no logran distinguir netamente entre lo analítico y lo sintético, entre lo teórico y empírico; es decir, cuando su noción reducida de hecho fue atacada precisamente por la ciencia. Ya en los pri-

meros años de 1900 se tenía conocimiento de las bacterias, que no eran “observables” sin la ayuda del microscopio. También los físicos admitían como perfectamente reales los átomos y sus componentes (los electrones, los protones, los neutrones), después de los experimentos de Perrin en 1909.

Sin embargo, los positivistas lógicos resistieron estas novedades por más de un decenio y Carnap, en su célebre obra *La construcción lógica del mundo* (1928) afirmaba que todas las afirmaciones factuales pueden ser transformadas en afirmaciones relativas a las experiencias sensoriales de los sujetos. Algunos miembros del Círculo de Viena sostenían que una afirmación significativa debe ser verificable de manera conclusiva por medio de la experiencia directa. Justamente Putnam comenta: “En el fondo, la teoría originaria de los positivistas lógicos preveía que un “hecho” fuera algo que podía ser certificado por medio de la observación o también por trámite el simple reporte de una experiencia sensorial. Si esta es la noción de “hecho”, entonces no sorprende que los juicios éticos resulten ser no *factuales*”.<sup>36</sup>

El rígido criterio de significado de los positivistas relegaba al no sentido, además de a la ética y a la metafísica, también a las bacterias, los electrones y al campo de gravitación. Carnap resistió con su criterio de “verificabilidad conclusiva” hasta 1939, después de haber tratado, en 1938 con su *Fundamentos de lógica y matemáticas*, de revisar sus posiciones, aceptando como “empíricamente significantes” también a los términos abstractos que permiten predecir nuestras experiencias. Los términos teóricos se admitían como meros dispositivos para derivar los enunciados que *realmente* expresan los hechos empíricos, es decir, los enunciados observativos. Estos replanteamientos sobre los criterios demuestran que precisamente la ciencia pone en crisis la noción *clara* del hecho y, con esto, también el cuadro empirista irremediabilmente restrictivo. El “golpe” decisivo se dio en seguida de la filosofía de Quine, en los años cincuenta, según la cual la ciencia presupone experiencias, convenciones y valores; los valores epistémicos como la claridad, la coherencia, la simplicidad son considerados imprescindibles. Haciendo referencia al carácter holístico de las teorías científicas y del modo en que se confrontan con la experiencia, en *Two Dogmas of Empiricism*,<sup>37</sup> Quine ha mostrado que no se puede considerar verificable o falsificable al simple enun-

ciado, como afirmaba el neopositivismo, sino sólo a la teoría científica completa, que en su totalidad, incluyendo a los enunciados analíticos, enfrenta al tribunal de la experiencia. Dentro de esta visión de carácter holístico no se pueden ya distinguir una parte puramente observativa y una parte puramente teórica. El lenguaje mismo de la ciencia no puede ya ser caracterizado como un lenguaje exclusivamente descriptivo. La ciencia presupone las asunciones de valor que guían la construcción, el control y la selección de las teorías. Por tanto, los hechos y los valores se confunden y no existe la contraposición entre una ciencia puramente objetiva y los valores puramente subjetivos.

Putnam pone en evidencia cómo los pragmatistas clásicos –Peirce, James, Dewey y Mead– siempre subrayaron lo entrelazado que están los hechos y los valores y la existencia de los conceptos éticos “densos” –por ejemplo, “cruel”, “criminal”– pueden ser usados en modo normativo o descriptivo y en nuestra experiencia concreta, objetivamente relevante, los hechos están entretnejidos con los valores; es más, es precisamente la experiencia práctica que demuestra que la dicotomía hecho/valor no funciona, pues bloquea la discusión y el pensamiento. Según Putnam: “La solución no está en renunciar a la posibilidad misma de la discusión racional, ni buscar un punto de Arquímedes, una “concepción absoluta” fuera de todos los contextos y de todas las situaciones problemáticas, sino –como Dewey nos ha enseñado durante toda su vida– indagar, discutir y poner a prueba las cosas de manera cooperativa, democrática y sobre todo *falibilista*”.<sup>38</sup>

Putnam, después de haber criticado las dicotomías hecho/valor y analítico/sintético, propone una visión realista, pero no metafísica, pues –como John Dewey– afirma que la objetividad de las tesis éticas se obtiene por medio de la discusión crítica que surge en las situaciones problemáticas en las que nos debatimos efectivamente: “la imagen apropiada es la de Neurath, en la que un marinero repara su nave mientras que ésta se encuentra en el mar”.<sup>39</sup> Desde estas posiciones pragmáticas, la visión metafísica es considerada como unos rieles invisibles y sospechosos que guían a la mente y de los que es mejor desembarazarse. Se pone la atención sólo en la crítica: “los valores objetivos nacen no de un “órgano de los sentidos” especial, sino de la crítica de nuestras valoraciones. Las valoraciones son incesantes e in-



separables de todas nuestras actividades, incluidas las científicas”.<sup>40</sup> Putnam parece más preocupado de la objetividad de la ética que de su verdad, por tanto llega a una objetividad débil basada sobre criterios intersubjetivos.

En el ámbito de la filosofía analítica, el cientismo reduccionista neopositivista ha sido negado por el pragmatismo<sup>41</sup> pluralista y anti-reduccionista, que considera a la ciencia sólo como uno de tantos conocimientos, pero permanecen sin superarse las tendencias anti-metafísicas. Permanece una visión ética no-cognocitivistica, ligada, por tanto, a la ley de Hume, una concepción relacionada a la *ética sin verdad*,<sup>42</sup> y a una objetividad-para-nosotros, aunque dispuesta a aceptar, pragmáticamente, la interconexión de hechos y valores.

El volumen de Putnam ha abierto un debate en el que los defensores de la dicotomía buscan demostrar que la “división” permanece, pero que es necesario considerarla relativa y contextual: “El significado valorativo de un término puede, con el tiempo, llevar a cambiar el significado descriptivo, cambiando sus criterios de aplicación (lo que será juzgado como un buen automóvil en veinte años, puede no ser lo que es juzgado como un buen automóvil hoy), así como algunos términos, con el uso, se pueden vaciar de su contenido valorativo y ser utilizados sólo en modo descriptivo”.<sup>43</sup>

Parece evidente que, una vez puesta aparte la visión metafísica, es difícil liberarse del criterio pragmático de la utilidad que sustituye al de bondad.

Otra salida anti-metafísica es el naturalismo que reduce al conocimiento a elementos puramente naturales. Desde este punto de vista es interesante la posición “naturalista no reduccionista” de D. O. Brink con su realismo moral. Según este filósofo americano, “incluso si hay una dicotomía ser/deber ser, no se sigue ninguna consecuencia anti-realista o antiohlerencista”.<sup>44</sup> Afirma que los hechos morales no son otra cosa que hechos de las ciencias naturales y sociales pues las propiedades morales, aunque no son idénticas a las propiedades naturales, están constituidas o realizadas por las propiedades naturales.

Parece, entonces, que en el ámbito analítico los *hechos* son complicados: ya no son solamente percibidos por los sentidos sino entrecruzados y sometidos a las dinámicas sociales e históricas, pero aún

siguen siendo *estrechos*. En la filosofía analítica se está luchando por salir de la ortodoxia naturalista que es más bien reduccionista.

Es interesante hacer notar el cambio antinaturalista de los así llamados “tomistas analíticos”,<sup>45</sup> pues solamente superar los criterios materiales de referencia de la ciencia, puede volver a darle dignidad cognoscitiva a la ética normativa, a la teología racional y permitir una teoría no materialista y utilitarista de la persona. La filosofía analítica tomista reconoce los “rieles metafísicos”, negados por Putnam, y concibe la realidad de modo complejo y estructurado y, por tanto, no ve el deber ser como extraño al ser.

El “tomismo analítico” ha recibido el bautismo oficial en el número monográfico de la prestigiosa revista filosófica americana *The Monist*, en el mes de octubre de 1997. Su intento ha sido definido en la introducción de John Haldane: “el tomismo analítico no busca apropiarse de Santo Tomás para presentar algún conjunto particular de doctrinas. Igualmente, no es un movimiento de exégesis piadosa. Por el contrario, busca utilizar los métodos y las ideas de la filosofía del siglo veinte –la que es dominante en el mundo de lengua inglesa (la filosofía analítica)– en conexión con el vasto cuadro de ideas introducidas y desarrolladas por Santo Tomás. Forma, materia, existencia, individuación, conceptos, expresiones mentales, bien y mal: todas estas nociones son tratadas (por el tomismo analítico)”.<sup>46</sup>

Así, los “principios”, las “propiedades”, las “formas”, los “valores” no son nociones mágicas, sino reales. Incluso el mismo debate sobre el realismo en ámbito analítico, ha demostrado que la realidad física no puede ser leída físicamente pues la materia está siempre unida a la forma, está estructurada y finalizada.

John Haldane, del *Departement of Moral Philosophy* de la *University of St. Andrews* en Escocia, substituye la explicación naturalista de la intencionalidad con el hilemorfismo y acoge la doctrina tomista de la abstracción. Por tanto, puede proceder a la formulación de la tesis de la representación mental basada en la identidad formal entre mente y mundo. La mente puede representar el mundo pues está estructurada como el mundo (es decir, mente y mundo son isomorfos) y esto es posible pues el mundo tiene el poder de actuar como una causa formal sobre la mente de modo tal que determina su estructura.

Según los tomistas analíticos, el mundo es *inteligible* intrínsecamente; es decir, en virtud de su estructura e independientemente de la mente. Por tanto, todo lo que existe puede ser conocido, puede ser expresado o acogido conceptualmente, por lo menos en línea de principio. Esta tesis no carece de fundamento: “Decir que cualquier cosa que exista puede ser conocida, no es otra cosa que afirmar que *cualquier* cosa que exista debe tener un a forma o una estructura, de forma tal que una inteligencia puede conocerla si está estructurada consecuentemente. Ahora bien, parece necesario que *cualquier* cosa que exista debe tener una estructura o una forma, pues una cosa que existe es una cosa de *algún* tipo. Esto significa que cae bajo un cierto concepto clasificatorio y, por tanto, se diferencia de las cosas de tipo diverso. Pero precisamente esto es lo que se entiende cuando se dice que algo tiene una forma o una estructura. En suma, cualquier cosa que exista tendrá una estructura y podrá por tanto ser objeto de pensamiento, pues podrá existir, en línea de principio, una inteligencia estructurada en el mismo modo”.<sup>47</sup> El contenido de la representación es la forma de o que viene representado, y *también* la forma de los que representa.

Según la concepción hilemórfica, el individuo tiene una forma en cuanto que su materia está estructurada de un cierto modo, y es esta estructuración que le da unidad a la substancia y hace que sus diversas propiedades que se le atribuyen (es decir, la forma) puedan ser de tipo diverso. En algunos casos, por ejemplo el montón de arena, la forma significa simplemente la agregación espacial, pero en otros casos será el principio finalista: la materia está organizada con una cierta estructura para un fin. En los vivientes la estructura es unificada, finalizada e intrínseca.

La propuesta del tomismo analítico supera el dualismo gnoseológico, pues reconoce el papel de la intuición intelectual y acepta el uso sintético de la razón en la mediación de la experiencia.

Siendo una totalidad unida de cuerpo y espíritu, el hombre no tiene experiencias puramente físicas. Por tanto, el conocimiento no puede ser explicado desde una perspectiva química y la referencialidad mental y lingüística es compleja, analógica y no puede ser solo unívoca como en el lenguaje científico. Mientras que Putnam quiere volver al realismo aristotélico sin la metafísica aristotélica, Haldane afirma

que es indispensable recuperar también la metafísica aristotélica y tomista para que el realismo pueda ser sostenible.

La ley de Hume ha llevado a la separación hechos/valores pues parte de una idea empírico-pragmática de la realidad. Por el contrario, la lectura ontológica de la realidad propuesta por el tomismo analítico es capaz de llegar al fundamento y, de este modo, también tiene la fuerza argumentativa para proponer una ética normativa: “Es necesario volver a respetar la complejidad, si se quieren proponer soluciones razonables que sacrifiquen lo menos posible de todo lo que se puede valorar como bueno”.<sup>48</sup>

Es necesario superar la pereza intelectual y recuperar el significado análogo de la razón humana junto con la noción no unívoca de la verdad.<sup>49</sup>

### **Líneas conclusivas**

La bioética tiene la exigencia de establecer un método para indicar lo que se debe hacer y no solamente lo que de hecho se hace. No basta con ser *geógrafos de los conceptos y de los valores*.<sup>50</sup> para poder justificar que *no* es lícito realizar todas las posibilidades. Por tanto, no puede ser pensada como la expresión de miedo o temor o de una simple prohibición, pues la moral se alimenta de raíces más ricas: “el discurso acerca de la limitación de los posibles se instaura en general a partir del reconocimiento de algunos valores fundamentales que, como dice la palabra “bioética”, se articulan en torno al fenómeno de la vida”.<sup>51</sup>

El terreno para construir la valoración moral es el significado análogo de la verdad, puesto en relieve –subraya A. Pessina<sup>52</sup>– por el método *triangular* propuesto por E. Sgreccia, que liga al hecho biomédico con la profundización del significado antropológico y con la individuación de los valores en juego. “Los tres lados del triángulo pueden ser trazados, pues hay algo que pone en común los tres vértices y los vuelve comunicantes a pesar de la diferencia. Y este es precisamente el significado análogo de la verdad. Si la imagen del hombre y del valor de su existencia y de su praxis (es decir, la antropología y la ética) fueran solamente el fruto histórico cultural de las op-

ciones del individuo y de la comunidad, entonces no se comprendería con qué base sí podrían presentar propuestas en relación a la actividad científica, que permanecería como la única anclada al criterio de lo verdadero y lo falso. Pero precisamente porque todas y cada una de las tres disciplinas, según los métodos que les caracterizan, tienen que ver con la verdad, están en grado de comprenderse y de interactuar en el itinerario de valoración de lo que está en juego en la praxis humana”.<sup>53</sup> Desde esta perspectiva, la bioética es una empresa teóricamente dinámica, pues la verdad sobre el hombre no se hereda sino que se gana discutiendo y argumentando.

El deber ser no es —como se podría deducir de la ley de Hume— una opción privada y subjetiva, sino pública y racional: “es, de hecho, algo propio de la estructura dialéctica y argumentativa de la razón la capacidad de considerar todo lo que se le presenta como algo que puede contribuir al descubrimiento de la verdad”.<sup>54</sup>

La cultura contemporánea tiene a tachar de dogmatismo y racionalismo las posiciones que se remontan al realismo y al cognoscitivismo; la mirada metafísica es considerada adaptada sólo a una verdad bloqueada. La así llamada ley de Hume es invocada para defender la libertad personal en la dinámica democrática de la confrontación de valores, negando cualquier referencia a la ley natural inteligible.

Es indudable que la ética es un terreno difícil, pero no se puede pretender que el choque se vuelva normativo (como querrían algunos defensores de la ley de Hume) y precisamente porque la bioética encarna el espíritu filosófico actual,<sup>55</sup> puede ayudar a trabajar por la unidad del sentido y no por la división.<sup>56</sup> La empresa filosófica es dialéctica y no asertoria, puede servir de antídoto a las posibles derivas ideológicas que a veces se evidencian en el debate sobre temáticas bioéticas: “En la transmisión de los contenidos, de hecho, es necesario tener cuidado de indicar también las razones que los fundamentan y las etapas dialécticas que han permitido su formulación. Ciertamente, esta empresa no es de fácil actuación en un contexto cultural que parece que privilegia hoy una línea hermenéutica que, en nombre de un inventario de las posibles e indefinidas lecturas de la realidad, rechaza pensar en la misma posibilidad de la *solución* a los problemas éticos”.<sup>57</sup>

Reflexionar sobre el ámbito específico de la bioética, es decir, sobre el horizonte común de la vida sometida a la tecnociencia, puede ayudar a aclarar que los hechos y los valores no pueden separarse, y la razón fenomenológica-funcionalista y la ontológico-substantialista no pueden oponerse, puesto que la vida de un viviente no es el simple resultado de la composición de órganos capaces de vivir, sino que requiere una organización, una forma (*entelécheia*), un finalismo.

## Referencias bibliográficas

<sup>1</sup> Cfr. HUME D., *Tratado sobre la naturaleza humana* (1739-1740); LECALDANO E., *Hume y el nacimiento de la ética contemporánea*, Roma – Bari: Laterza, 2003<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. HUME, *Tratado sobre la naturaleza humana*, I, 4.2.

<sup>3</sup> Cfr. FORNERO G., *Bioética católica y bioética laica*, Milán: Bruno Mondadori, 2005. G. Fornero, que se define “laico”, ve en la aceptación o rechazo de la ley natural un criterio importante para distinguir la ética católica de la laica. También para G. Vattimo el desacuerdo en bioética se parte de la ley natural, que es considerada por él como una coartada para el poder. Escribe: “Hace falta recomenzar con Pico della Mirandola: la única esencia del hombre es la de no tener una esencia, y de tener que elegirla libremente” (de *Se la natura diventa un alibi*, en *L’Unità* del 22 de febrero de 2004).

<sup>4</sup> Cfr. VIGNA C. (coordinador), *La libertad del bien*, Milán: Vita e Pensiero, 1998; BAUSOLA A., *La libertad*, Brescia: La Scuola, 1990; ALICI L., OTTURI F., MANCINI R., *Para una libertad responsable*, Padova: Messaggero, 2000; POSSENTI V., *Ser y libertad*, Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino, 2004.

<sup>5</sup> A. Pessina defiende que la ciencia experimental ha transformado el modo espontáneo de entender la naturaleza, que “parece haber perdido su *inteligibilidad* intrínseca y su constitución *teleológica*, a favor de la subjetividad humana. Por la influencia del criticismo kantiano, se ha difundido la convicción de que la actividad cognoscitiva del hombre es la que proporciona el significado (sentido y dirección) a la *naturaleza*. No se trataría ya de llegar a la verdad de la realidad, sino de atribuir a la realidad su veracidad” (PESSINA A., *El contexto del desarrollo de la biomedicina*, en SPAGNOLO A.G., SACCHINI D., PESSINA A., LENOCI M., *Ética y justicia en salud*, Milán: McGraw-Hill, 2004: 10-11). Si prevalece el dualismo naturaleza/razón, el sujeto se vuelve la fuente de la inteligibilidad y no el receptor conciente. Despojada la naturaleza de toda finalidad, reducida a causalidad mecánica, no existe ya una norma que pueda sancionar los objetivos humanos. Para H. Jonas este es el éxito de un moderno gnosticismo que opone al hombre a la naturaleza (cfr. JONAS H., *Principio de responsabilidad*, Torino: Einaudi, 1979; ID., *Técnica, medicina y ética*, Torino: Einaudi, 1997; ID., *Organismo y libertad*, Torino: Einaudi, 1999) y propone reunificar la esfera de la verdad con la de los criterios morales.

<sup>6</sup> Cfr. SGRECCIA E., *Manual de Bioética. I. Fundamentos y ética biomédica*, Milán: Vita e Pensiero, 1999<sup>3</sup>.

<sup>7</sup> Cfr. PESSINA, *El contexto del desarrollo de la...*, p. 16.

<sup>8</sup> El bien “no es una cosa sino es la relación que existe entre algo y la condición humana. Relación que hace que el hombre, de algún modo, realice aspectos de su humanidad” (ID.,

*Trabajadores de salud como agentes morales*, en PAGNOLO, SACCHINI, PESSINA, LENOCI, *Ética y justicia en salud...*, p. 22)

<sup>9</sup> HUME, *Tratado sobre la naturaleza humana*, libro III, Parte I, I. Sobre el no-cognitvismo y la ley de Hume véanse: FRANKENA W., *The Naturalistic Fallacy*, Mind 1939: 464-67; STEVENSON C., *Facts and Values*, New Haven (Ct): Yale University Press, 1963; CARCATERRA G., *El problema de la falacia naturalista. La derivación del deber ser del ser*, Milán: 1969; TOULMIN S., *Ética y Razón*, Roma: Ubaldini, 1970; HAMSPHIRE S., *Falacias en Filosofía Moral*, en ID., *Freedom of Mind*, Oxford: Clarendon Press, 1972: 63-86; LECALDANO E., "Grande División", "ley de Hume" y razonamiento en moral, Revista de Filosofía 1976, LXVII: 82; FRANKENA W., *Ética*, Milán: Comunità, 1979; SCARPELLI U., *Ética sin verdad*, Bolonia: Il Mulino, 1982; OPPENHEIM F.E., *No-cognitvismo, racionalidad y relativismo*, Rivista di Filosofia 1987,78: 17-29; BAIER K., *The Rational and the Moral Order*, Chicago (Ill) Open court, 1995; WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus* (1921), Torino: Einaudi, 1995; ID., *Conferencia sobre la ética*, en *Lecciones y conversaciones sobre la ética, la estética, la psicología y la creencia religiosa* (1967), Milán: Adelphi, 1995; D'AGOSTINO F., *El derecho natural y la falacia naturalista*, en ID., *Filosofía del derecho*, Torino: Giappichelli, 1996; PUTNAM H., *The collapse of the Fac./value dichotomy and other essays*, Cambridge (MA): Harvard University Press, 2002; EGIDI R., DELL'UTRI M., DE CARO M. (coordinador), *Normatividad Hechos Valores*, Macerata: Quodlibet, 2003; LECALDANO E., *Hume y el nacimiento de la ética contemporánea*, Roma-Vari: Laterza, 2003<sup>2</sup>; CERİ L., MAGNI S.F. (coordinador), *Las razones de la ética*, Pisa: ETS, 2004; BRINK D.O., *El realismo moral y los fundamentos de la ética*, (coordinador): CASTELLANI F., CORRADINI A.), Milán: Vita e Pensiero, 2005.

<sup>10</sup> LECALDANO, *Hume y el nacimiento de la ética contemporánea...*, pp. 186-192.

<sup>11</sup> Hume propone, además de la distinción ser/deber ser, también la distinción entre "relaciones de ideas" y "cuestiones de hecho" (*relations of ideas – matters of facts*) que será retomada por el neoempirismo con la distinción entre las proposiciones analíticas y las proposiciones sintéticas.

<sup>12</sup> ANTISERI D., *Tratado de metodología de las ciencias sociales*, Torino: Utet, 1996: 63-64.

<sup>13</sup> SEIFERT J., *The philosophical diseases of medicine and their cure. Philosophy and ethics of medicine*, Vol. 1: *Foundations*, Dordrecht (Holanda): Springer, 2004: p. 301.

<sup>14</sup> ANTISERI D., *Cristiano por ser relativista, relativista por ser cristiano. Un racionalismo de la contingencia*, Soveria Mannelli: Tubbettino, 2003: 62.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>16</sup> MOORE G.E., *Principia Ethica* (1903), Milán: Bompiani, 1964: 51.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp 206-207.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 234; cfr. VACATELLO M., *Rileggere "Principia ethica"*, en CERİ L., MAGNI S.F., *Las razones de la ética*, Pisa, Italia: ETS, 2004: 13-21.

<sup>19</sup> Cfr. PESSINA A., *Líneas para una fundación filosófica del conocimiento moral*, en PONTIFICIA ACADEMIA PARA LA VIDA (ed.), *Identidad y estatuto del embrión humano*, Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1998: 210-236; BONTADINI G., *Ensayo de una metafísica de la experiencia*, Milán: Vida y Pensamiento, 1995; LIVI A., *Metafísica*, en *Diccionario de Ciencia y Fe*, coordinado por TANZELLA-NITTI G., STRUMIA A., Roma: Urbaniana University Press, Città Nuova, 2002: 939-957; POSSENTI V. (coord.), *La cuestión de la verdad*, Roma: Armando, 2003; DE ANNA G., *Realismo metafísico y representaciones mentales. Una investigación entre Tomás de Aquino y Hilary Putnam*, Padova: Il Poligrafo, 2001.

<sup>20</sup> Cfr. MARSONET M., *Positivismo*, en *Diccionario interdisciplinar de la ciencia y la fe...*, PP. 1093-1101; ANTISERI D., *Del positivismo a la filosofía analítica*, Roma: Abete, 1966; WEINBERG J.R., *Introducción al positivismo lógico*, Torino: Einaudi, 1975; BARONE F., *El neopositivismo lógico*, Torino: Loescher, 1982<sup>2</sup>; MARSONET M., *La metafísica negada*, Milán: Angeli, 1990; POIZZI G. (coord.), *Filosofía científica y empirismo lógico*, Milán: Unicopli, 1993; MISAK C.J., *Verificationism. Its history and prospects*, London – New York: Routledge, 1995.

<sup>21</sup> WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.52.

<sup>22</sup> HAHN H., NEURATH O., CARNAP R., *La concepción científica del mundo. El círculo de Viena*, Roma – Bari: Laterza, 1979: 76.

<sup>23</sup> WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.52.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 7. Es significativo lo que afirmará en su *Conversación sobre la ética* (tenida en Cambridge entre los años de 1929 y 1930): “Mi tendencia y creo que la tendencia de todos los que han tratado de escribir o de hablar de ética o de religión ha sido la de lanzarse contra los límites del lenguaje. Este aventarse contra las rejas de nuestra jaula es perfectamente, absolutamente, desesperado. La ética, en cuanto brota del deseo de decir algo sobre el significado último de la vida, el bien absoluto, el absoluto valor, no puede ser ciencia. Lo que dice no añade nada a nuestro conocimiento. Pero es un documento de una tendencia en el ánimo humano que yo personalmente no puedo no respetar profundamente y que no querría jamás poner en ridículo, aunque me costara la vida” (WITTGENSTEIN L., *Lecciones y conversaciones sobre la ética, la estética, la psicología y la creencia religiosa*, Milán: Adelphi, 1995<sup>8</sup>: 16).

<sup>25</sup> *Id.*, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.522.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 6.53.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 6.54.

<sup>28</sup> JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Fides et Ratio*, n. 83; cfr. BOTTURI F., *Las razones de la ética. Naturaleza del bien y el problema fundacional*, Milán: Vita e Pensiero, 2005.

<sup>29</sup> WITTGENSTEIN, *Lecciones y conversaciones sobre la ética...*, p.11.

<sup>30</sup> En sus *Cuadernos 1914-1916*, el 8/07/1916 anota: Creer en un Dios quiere decir comprender la cuestión del sentido de la vida./ Creer en un Dios quiere decir ver que los hechos del mundo ya no son todo./ Creer en Dios quiere decir ver que la vida tiene un sentido” (WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus* y *Cuadernos 1914-1916*, Torino: Einaudi, 1998: 218). En una anotación del 11/06/1916 expresa su sensibilidad religiosa con acentos estoicos: “¿Qué sé de Dios y del final de la vida?/ Yo sé que este mundo es./ Que yo estoy en él, como mi ojo en su campo visivo./ Que en él es problemático algo que llamamos el sentido./ Que este sentido no se encuentra en él sino fuera de él./ Que la vida es el mundo./ Que mi voluntad es buena y mala./ Que, por tanto, bien y mal son inherentes de alguna manera al sentido del mundo./ El sentido de la vida, es decir, el sentido del mundo, podemos llamarlo Dios./ Y unir a él la semejanza de Dios como Padre./ Rezar es pensar en el sentido de la vida./ Yo no puedo guiar los eventos del mundo según mi voluntad; por el contrario, de hecho soy impotente./ Sólo de una forma puedo volverme independiente del mundo – y, por tanto, en cierto sentido, dominarlo –: renunciando a influir en los eventos” (*Ibid.*, p. 217).

<sup>31</sup> Putnam no es un pensador estático, de hecho, desde finales de los años sesenta hasta hoy ha cambiado frecuentemente de opinión. Su pensamiento ha tenido como punto de convergencia – aunque con fases diversas – el realismo. Las palabras “realismo” y “realidad” aparecen en cinco títulos de sus libros: *Mind, language and reality* (1975), *Realism and reason* (1983), *The many faces of realism* (1987), *Representation and reality* (1988), *Realism with a human face* (1990). En un primer momento se adhirió al *realismo metafísico*, que después



abandonó por considerarlo *realismo interno* con base al cual somos nosotros que dividimos al mundo en objetos (cfr. DE ANNA, *Realismo...*, pp. 101-150; CORVI R., *Realismo interno y racionalidad en el pensamiento de Hilary Putnam*, Revista de filosofía neo-escolástica 2005, 3: 473-496).

<sup>32</sup> El texto fue publicado en Italia por la Fazi Editore di Firenze en 2004. El original en inglés es de 2002 (editado por el Harvard College): *The collapse of the fact/value dichotomy and other essays including the Rosenthal lectures*.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 6-7.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>35</sup> CARNAP R., *The unity of science*, Londres, Trench, Hubner; Kegan Paul, 1934: 26-27, citado por PUTNAM, *Hecho/valor...*, p. 22.

<sup>36</sup> PUTNAM, *Hecho/valor...*, p. 27.

<sup>37</sup> Cfr. QUINE W.O., *Dos dogmas del empiricismo*, Roma: Ubaldini, 1950.

<sup>38</sup> PUTNAM, *Hecho/valor...*, p. 51.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>41</sup> Cfr. MARSONET M., *Pragmatismo*, en el Diccionario *interdisciplinar de ciencia y fe...*, pp. 1103-1111; ID. *La verdad falible. Pragmatismo e imagen científica del mundo*, Milán: Angeli, 1997; CALCATERRA R.M., *Introducción al pragmatismo americano*, Roma-Bari: Laterza, 1997; MURPHY J.P., *El pragmatismo*, Bologna: Il Mulino, 1997; MARCHETTI G. (coord.), *El neopragmatismo*, Florencia: La Nuova Italia, 1999.

<sup>42</sup> Cfr. SCARPELLI, *La ética sin verdad...*

<sup>43</sup> MAGNI S.F., Hechos y valores, en CERI, MAGNI, *Las razones de la ética...*, p. 55.

<sup>44</sup> BRINK D.O., *El realismo moral y los fundamentos de la ética*, Milán: Vita e Pensiero, 2003: 170.

<sup>45</sup> Cfr. DE ANNA, *Realismo metafísico y representación mental...*

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 35

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 203-204.

<sup>48</sup> PESSINA A., Bioética. *El hombre experimental*, Milán: Bruno Mondadori, 1999: 75.

<sup>49</sup> ID., *La relación entre la investigación biomédica, la antropología y la ética filosófica. Apuntes para una reflexión metodológica*, en VIAL CORREA J.D., SGRECCIA E. (eds.), *Ética de la investigación biomédica. Por una visión cristiana*, Actas de la IX Asamblea General de la Pontificia Academia de la Vida (Ciudad del Vaticano, 24-26 de febrero de 2003), Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004: 147.

<sup>50</sup> Cfr. ENGELHARDT H.T., *Manual de Bioética*, Milán: Il Saggiatore, 1991: 17.

<sup>51</sup> AGAZZI E., *Introducción. El lugar de la ética en la bioética*, en ID. (coord.), *¿Qué ética para la bioética?*, Milán: Fanco Angeli, 1990: 16.

<sup>52</sup> Cfr. PESSINA, *La relación entre la investigación biomédica...*, pp. 152-156.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>55</sup> Cfr. FORNERO, *Bioética católica y bioética laica...*

<sup>56</sup> Cfr. D'AGOSTINO F., *Bioética*, Torino: Giappichelli, 1997: 85.

<sup>57</sup> PESSINA, *La relación entre la investigación biomédica...*, p. 156.



## Reseña de documental

*Rafael García Pavón\**

Escrito y dirigido por: **Frauke Sandig y Erick Black**. *Frozen Angels*. Independent Television Service (ITVS), Corporation for Public Broadcasting, Erick Black and Frauke Sandig Umbrella Films. 2005. Medienboard Berlin-Brandenburg GmbH. Inglés, 4:3, color, 91 minutos, DVD.

¿Acaso no sería deseable que en el futuro próximo los seres humanos pudiéramos ser fotosintéticos y no necesitar entonces de alimento, acabando así como los problemas del hambre? ¿No sería deseable que las parejas, cuyo amor está en riesgo porque les es imposible procrear un hijo, pudieran ser asistidas tecnológicamente de tal forma que se les diera un servicio en favor de la formación de una familia? ¿No sería deseable que el ámbito de nuestras decisiones humanas abarcara también el del proceso de procreación y más, el de diseñar el hijo o la hija que siempre quisimos? ¿No sería deseable que todos nuestros sueños pudieran estar en potencia diseñados antes del nacimiento en las generaciones futuras? ¿Quiénes somos nosotros, quiénes somos como seres humanos para determinar cómo y porqué debe realizarse la procreación de otros seres humanos? Parecería ser que no hay ninguna mala motivación para creer que todo esto es bueno, pero hay suficientes preguntas que, ya no la ficción, sino los testimonios directos de personas involucradas en estos tipos de procesos reproductivos ponen en el ámbito de la reflexión, en el ámbito del pensamiento, a través de este documental los escritores y directores del mismo ponen a nuestro alcance y así las preguntas bioéticas, la pregunta fundamental

de ¿quiénes somos como seres humanos? Nos alcanza sin dejarnos salida seamos o no filósofos, eticistas o bioeticistas.

El documental *Frozen Angels* es un llamado a todos los seres humanos para pensar con detenimiento y profundidad ¿qué significa ser humano? ¿En qué consiste nuestra dignidad personal? Ante una realidad tecnológica que ya ocurre y ocurre dentro de los márgenes y las posibilidades que otorgan las instituciones sociales, económicas y políticas de los llamados países democráticos y liberales. Después de recorrer los testimonios de las personas entrevistadas en este documental no podemos dormir más sin hacernos la pregunta que tanto hemos olvidado ¿qué nos hace humanos?

El documental va armando entrevistas entre: Bill Handel, director de una agencia de uteros subrogados y donantes de óvulos en Los Angeles California, Kari Ciechoski donante de óvulos por tercera vez, Lyñe Macklin-Fife, donante de óvulos y administradora del programa, Kim Brewer, madre subrogada, Amy y Steve Jurewicz, padres en espera de un hijo, Lori Andrews abogada, catedrática de derecho y autora de “*The Clone Age*”, Cappy Rothman director del banco de espermas de California, Gregory Snack director del programa en medicina, tecnología y sociedad de UCLA, Doron Blake hijo, descendiente del “banco de espermas de premios nobel” y Afton Blake, madre de Doron.

El documental y las entrevistas están armadas de tal forma que primero se plantea el problema general de lo que significa el “diseño y rediseño genético de los seres humanos”. Segundo, éstas se van entrelazando al mismo tiempo que un proceso de “producción” de un ser humano se lleva a cabo. Alrededor de éste van las opiniones de representantes sociales de estos procesos: el director de la agencia de subrogación y donación de óvulos, la abogada que pone en tela de juicio ético y jurídico el proceso, el director del banco de espermas, y el director del programa de medicina, tecnología y sociedad de UCLA. Uno de los puntos interesantes del documental es que los involucrados en el proceso no se conocen, y se les entrevista de tal forma que sentimos ese anonimato y despersonalización entre ellos, que contrasta con las racionalizaciones que cada uno de ellos hace para justificar sus acciones. Las imágenes que complementan las entrevistas para hacernos reflexionar son de plantas industriales y sobre todo de las

minorías étnicas y los inmigrantes en Estados Unidos, sabiendo que el Estado de California es uno de los que tiene políticas anti-inmigrantes más agresivas, pero que su población consta de una mayoría de minorías por decirlo de alguna forma, y donde existen las agencias más grandes de procesos de fertilización y reproducción asistida.

El proceso en general es un servicio que se da a parejas o personas que deseen tener hijos y que por alguna razón no les es posible realizarlo. Éste se puede realizar desde Internet, dónde se elige al donante de esperma, a la donante de óvulo, y a la madre subrogada que llevará el proceso de gestación del niño o niña que recibirá la pareja al final del proceso. Pero entre ellos hay un acuerdo de anonimato y un contrato teniendo muy claros los riesgos y los criterios seleccionados. Cada uno de los momentos del proceso tiene un costo, y con base en él, se establece la cuota que debe pagar la pareja, por ejemplo: a un donante de esperma se le pagan 75 dólares por donación, a una donante de óvulo 2,000 dólares a una madre subrogada 5,000 dólares, más todo el proceso tecnológico, de tal forma que el costo total aproximadamente pues ser de 50,000 dólares. Estos procesos se han organizado y casi industrializado, tanto así que los bancos de esperma que existen en California son el sexto usuario más grande de Federal Express, por medio del cual mandan los espermias seleccionados a las agencias de subrogación o de fertilización. Las parejas pueden ser todo tipo de parejas, incluso gays o lesbianas.

Aquí se plantean varias cuestiones: ¿cuáles son los criterios para seleccionar cada uno de los integrantes del proceso? ¿Cuáles son las relaciones humanas entre ellos y sobre todo con el nuevo ser humano? ¿Cuáles son las razones de los involucrados para participar, de las agencias y de los científicos? ¿Cuáles son los problemas éticos y jurídicos que estos procesos hacen emerger?

En cuanto a los criterios según los testimonios, como se lo hacen saber a la donante de óvulo Kari Ciechoski, el 90% tiene que ver con el aspecto. La mayoría de las personas eligen en cuanto al color del pelo, ojos, piel, facultades físicas y tendencias personales, más que por otro tipo de cualidades que hacen a la persona. Tanto es así, que el banco de esperma los clasifica de acuerdo a colores de "razas" blancos, negros, amarillos o de mezcla de razas. Algunas de las razones que se adjudican de porqué es así, se debe a la forma en que está

organizada la sociedad en cuanto a oportunidades de trabajo y desarrollo personal, sobre todo en los Estados Unidos. De cierta forma, el esquema comercial de estas agencias reduce los criterios de selección a las formas discriminatorias ya existentes en nuestras sociedades ¿Dónde queda aquí al integridad y la totalidad de una persona, como un proyecto de vida con posibilidades infinitas de realización? Parece ser que lo que se quiere no es un hijo imagen del amor, sino imagen del beneficio social. Es como decir, que el día de hoy sólo tienen trabajo los ingenieros, entonces para que mi hijo no tenga problemas debemos ponerle el gen del ingeniero, privándolo de la capacidad de elegir y de plantearse por sí mismos, si eso fuera posible, una vocación o si quiera un proyecto de vida; al menos lo estamos predisponiendo en relación a las preferencias sociales y comerciales y no al reconocimiento de su dignidad como persona.

Evidentemente, las donantes de óvulos son menores de 30 años en su mayoría, y justifican su donación diciendo que es un acto prácticamente de caridad y de ayuda a los demás. Sin embargo, en algún momento se cuestionan quiénes serán los que eligieron, *quién será aquél que lleve parte de mí*. El cuestionamiento es más fuerte cuando se le dice que su donación será utilizada para una pareja de lesbianas. Esto plantea varios problemas y cuestionamientos que pone en su testimonio la abogada Lori Andrews, pues parecería ser entonces que habría un imperialismo de la donación, desde Estados Unidos, tanto que muchas de las solicitudes que se tienen para la selección de donantes es de parejas de inmigrantes, por razones sociales y económicas. Quienes justifican el proceso plantean que es más limpio que la inseminación artificial, que también ayudaría a personas que mueren a tener descendencia o militares que probablemente no puedan regresar a sus casas. De hecho, uno de los procesos que lleva a cabo el banco de espermias es tener un banco de personas que han muerto, congelar su esperma y en algún momento podrá haber una descendencia de ellos. Esto plantea el problema de los vínculos históricos y culturales que nos hacen humanos, ¿cuál sería nuestra historia y cultura, tradición si nacemos después de años de estar congelados?

En cuanto al testimonio de la madre subrogada Kim Brewer, parecería ser que ella está siempre consciente de que el hijo que lleva no es suyo desde el principio, pero en las entrevistas vemos que hay algo

más que la relación genética para ser madre y tiene que ver con el proceso de personalización, de dolor y todo lo simbólico alrededor del parto, que la hacen dudar una y otra vez, si de verdad sabe que ese hijo no es su hijo. Al final vemos cuando nace la niña y ésta es entregada a los padres que contrataron el servicio, quienes también muestran un desconcierto al no ver que relación de sentido tiene el prepararse para recibir a un hijo cuando no han participado en el proceso más que por mediación de la tecnología y la agencia, es como sustituir el proceso del nacimiento por el servicio de una industria. ¿Dónde quedan las relaciones de amor? Es más, en este sentido Bill Handel, que tiene tres hijas todas por procesos in Vitro, promueve que en el futuro toda procreación debe ser asistida por alta tecnología y eliminar del proceso la sexualidad. ¿No obedece esto más a una idea de la sexualidad como instrumento de nuestros intereses y no a la realidad de nuestra personal corporeidad y condición humana?

Al relacionar esto con el testimonio de Doron Blake quien ha nacido de espermias donados de un banco de premios nobel, pues resulta que sí tiene un IQ alto, como cabría esperar, pero su forma de vida y sus actitudes son completamente contingentes y personales, y en muchos sentidos, con la laguna de saber que relación hay con su origen. De hecho, él se sabe producto de muchas cosas, pero no se sabe como *alguien*, se siente como materia orgánica.

Lo que quiero decir con todo esto, es que el documental nos presenta como en todos ocurre un proceso que aparentemente es un servicio tecnológico por el bien de la humanidad, pero conlleva el costo de la tendencia creciente a la discriminación sin resultados efectivos y la despersonalización de la procreación; es decir, del vínculo original y fundamental base de nuestro desarrollo como personas.

Sin embargo, hay algunos que piensan, como el director del programa de medicina, tecnología y sociedad de UCLA, que lo que estamos viendo ahora es la vida como obra de arte, la tecnología son los nuevos instrumentos del arte, y el producto del arte es el diseño de especies, incluso humanas. Incluso llega a plantear de que las preguntas bioéticas no serán si tenemos o no un superhumano, sino ¿deberíamos tener ratones, o sea, otras especies, con genes de capacidades humanas?

Lori Andrews discute y critica en el documental todas estas posturas, dándonos algunas analogías de lo que el Apia de hoy sucede bajo una lógica exclusivamente mercantil. Dos ejemplos: el primero es la patente de los genes y el segundo los programas de planificación familiar bajo estas perspectivas. En cuanto a la patente, el problema es que alguien puede patentar el gen que yo poseo por naturaleza, pero eso determinaría que sin mi consentimiento y sin mi voluntad, una parte de mí sería exclusividad de quien tenga la patente, de tal forma que podría haber un oligopolio o monopolio sobre el contenido genético de mi naturaleza, reduciendo mis acciones y mis análisis en relación a esas empresas. En cuanto a la planificación familiar, plantea como el programa eugenésico en los Estados Unidos sigue los mismos patrones discriminatorios de Hitler, como en los programas de los setentas de esterilización que se enfocaban sólo a las mujeres de minorías étnicas y de inmigrantes. Pero los defensores de esto argumentan que es dejar el proceso a la libre decisión de los padres, y la sociedad norteamericana está fundamentada en una defensa de la libertad y las oportunidades para esa libertad.

Finalmente, Lori Andrews, Bill Handel y el director del banco de esperma, discuten sobre la cuestión de los embriones congelados que existen en Estados Unidos más de 500,000. ¿Qué hacer con ellos? Es decir, ¿Qué hacer con toda una población entera congelada? Algunos de los planteamientos que se presentan tienen que ver con el uso para diseños genéticos, experimentos genéticos, pero de nuevo el problema es el criterio de selección, pues varios de estos embriones congelados son de personas inmigrantes que han cruzado las fronteras de diversos países, no sólo de México, para que sus hijos nazcan en Estados Unidos y tengan una ciudadanía norteamericana con todos los derechos que esto involucra.

Todas estas reflexiones nos llevan al punto de que la pregunta metafísica sobre la naturaleza humana, la pregunta ontológica sobre nuestra esencial dignidad, no sea ya una pregunta exclusiva de los bioeticistas cómo se ha querido hacer patente por las formas éticas contemporáneas. Con esto me refiero a que en la historia de la ética contemporánea, época por el bien del pluralismo y la efectividad pragmática de las decisiones, sin renunciar a principios universales de moralidad, ha derivado en formas meramente procedimentales de



análisis y acción, evitando siempre la pregunta por la constitución metafísica de nuestra persona. Sin embargo en la bioética, debido a la naturaleza de las acciones analizadas y juzgadas, esta pregunta es ineludible, pero lo que el documental nos deja pensando es que esta pregunta debiera hacérsela todo ser humano que estamos sujetos a estos procesos de alta tecnología, la ética debe regresar a su pregunta metafísica fundamental ¿quiénes somos como personas cuando actuamos y cuándo actúan sobre nosotros las nuevas tecnologías que organizan los procesos naturales y sociales?





## Facultad de Bioética

### DOCTORADO EN BIOÉTICA

La Universidad Anáhuac anuncia la próxima apertura de su Doctorado en Bioética el cual **dará inicio en enero de 2007.**

El Doctorado en Bioética cuenta con reconocimiento de validez oficial por la SEP con fecha del 14 de noviembre del 2003.

**Los requisitos de admisión son los siguientes:**

1). Llenar solicitud y acompañarla de los siguientes documentos:

- Copia\* del Título de Licenciatura.
- Copia\* de la Cédula Profesional.
- Copia\* del Certificado de estudios de licenciatura que incluya promedio de calificaciones.
- Copia\* del Certificado de Estudios de Maestría.
- Copia\* del Certificado del Grado de Maestría\*\*
- Original del Acta de Nacimiento.
- *Curriculum vitae*.
- Copia del CURP.
- 4 fotografías tamaño infantil.
- 2 cartas de recomendación académica o de experiencia laboral.

2). Entrevista personal con el coordinador del doctorado y con el comité de admisión. (solicitar cita).

\* Las fotocopias de los documentos solicitados deberán ser certificadas ante Notario Público, o en su defecto, entregar fotocopia simple presentando en el momento de su entrega el documento original para su validación.

**Fecha límite para la entrega de documentos: 31 de octubre de 2006**

#### PROGRAMA DE ESTUDIOS

El doctorado se cursa en cuatro semestres con clases los martes de 7:00 a 16:00 hrs.

##### Primer Semestre

- La Bioética en los tratados internacionales.
- Lineamientos del diseño de tesis doctoral.
- Seminario de argumentación I.
- Temas selectos de bioética aplicada.

##### Segundo Semestre

- Seminario de argumentación II.
- Estadística.
- Temas selectos de bioética clínica.

##### Tercer Semestre

- - Normas jurídicas: elaboración y Funcionamiento.
- Discernimiento y análisis ético.
- Seminario de investigación I.

##### Cuarto Semestre

- Derechos humanos y bioética.
- Tendencias contemporáneas de la ética.
- El hombre ese gran desconocido.
- Seminario de Investigación II.

#### COSTO

Costo por semestre \$ 25,000.00 (aprox.)

#### Informes:

Dr. Oscar J. Martínez González  
Coordinador del Doctorado  
Facultad de Bioética  
Universidad Anáhuac  
Tel. (55) 5328-8074  
E-mail: ojmartin@anahuac.mx



## Facultad de Bioética

# MAESTRÍA EN BIOÉTICA

La Universidad Anáhuac anuncia la próxima apertura de la XI generación de su Maestría en Bioética la cual **dará inicio en enero de 2007**.

La Maestría en Bioética cuenta con reconocimiento de validez oficial por la SEP con fecha del 19 de febrero de 1998.

**Los requisitos de admisión son los siguientes:**

1). Llenar solicitud – la cual será proporcionada en la misma Universidad– y acompañarla de los siguientes documentos:

- Copia del título profesional.
- Copia de la cédula profesional.
- Certificado de estudios de la carrera.
- Original del Acta de Nacimiento.
- *Curriculum vitae*.
- Copia del CURP.
- 6 fotografías tamaño infantil.
- 2 cartas de recomendación de experiencia laboral o académica.

Fecha límite para la entrega de documentos: 10 de noviembre de 2006

2). Entrevista personal con el coordinador de la Maestría. (solicitar cita).

3). Una vez aceptado como alumno de la maestría, efectuar en la caja de la Universidad el primer pago de la misma.

Fecha límite para efectuar el pago en la caja: 01 de diciembre de 2006

### PROGRAMA DE ESTUDIOS

La maestría se cursa en cuatro semestres con quince semanas de clases c/u y con nueve horas de clase por semana.

#### Primer Semestre

- Fundamentos de la filosofía.
- Antropología filosófica I.
- Fundamentos filosóficos del derecho.

#### Segundo Semestre

- Metodología filosófica.
- Legislación sanitaria I.
- La persona y el derecho.
- Conceptos básicos de medicina general.

#### Tercer Semestre

- Antropología filosófica II.
- Fundamentos filosóficos de la bioética.
- Legislación sanitaria II.

#### Cuarto Semestre

- Temas selectos de medicina.
- Bioética clínica.
- Seminario en docencia universitaria.

El costo por semestre es de aprox. \$22,000.00 dividido en 5 pagos mensuales.

#### Informes:

Dra. Luz María Albisua Gorostizaga  
Coordinadora de la Maestría  
Facultad de Bioética  
Universidad Anáhuac  
Tel. (55) 5328-8074  
E-mail: lalbisua@anahuac.mx



ASOCIACIÓN PANAMERICANA DE BIOÉTICA

La Asociación Panamericana de Bioética nace como un recurso efectivo dentro de la sociedad para promover y salvaguardar el respeto a la dignidad de toda persona humana desde el momento de la concepción hasta su muerte natural, desde un ámbito científico, a través del intercambio de ideas, información, investigación y trabajo, entre las diversas asociaciones de Bioética con esta finalidad.

La Misión de la Asociación Panamericana de Bioética es agrupar a personas e instituciones relacionadas con la medicina o que participan en las ciencias de la vida, y en la bioética, interesadas en defender la dignidad de la persona apoyándolas a través de cursos, seminarios, publicaciones, talleres dentro de la reflexión e investigación que la asociación efectúe en el campo de la bioética.

#### BENEFICIOS DE LA MEMBRESÍA

- Inscripción a la revista Medicina y Ética.
- Actualización en temas de bioética a través de nuestra página de Internet.
- Asistencia a convención anual sobre bioética.
- Participar en seminarios, conferencias, cursos con cuotas preferenciales.
- Vinculación con asociaciones de Bioética tanto nacionales como internacionales
- Plataforma de participación en proyectos de Bioética.

#### CUOTAS DE INGRESO

	<i>México</i>	<i>Otros países</i>
Individual	\$ 450.00 M.N.	\$ 80.00 U.S.
Estudiantes	\$ 200.00 M.N.	\$ 40.00 U.S.
Instituciones	\$ 1, 250.00 M.N.	\$ 230.00 U.S.

#### FORMAS DE PAGO

Depósito bancario a Cta. No. 51-50067989-0  
(Banco Santander Mexicano. Suc. Interlomas).  
Cheque a favor de Asociación Panamericana de Bioética S.C.  
al apartado postal No. 41-518 México, D.F. C.P. 1100

#### MAYORES INFORMES

Lic. Martha Hamill de Correa  
Coordinadora General de APABE Sede Nacional  
Teléfono (55) 5251 82 93  
E mail: ehamill@anahuac.mx

# MEDICINA Y ÉTICA

## PUBLICACIÓN TRIMESTRAL

### Formulario de suscripción / Order form:

Nombre/Name: \_\_\_\_\_  
Institución/Institution \_\_\_\_\_  
Dirección/Address: \_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
Ciudad-País/City Country: \_\_\_\_\_  
Código Postal/Zip Code: \_\_\_\_\_  
Teléfono/Telephone: \_\_\_\_\_  
Fax/fax: \_\_\_\_\_  
Correo electrónico/E-mail: \_\_\_\_\_

### Suscripción/Subscriptions Rates

Suscripción/Subscription	Números Anteriores/Previous numbers	
México/Mexico:	\$ 150.00	\$ 50.00
América Latina/Latin America:	\$ 75.00 U.S. Dlls.	\$ 25.00 U.S. dlls
Otros países/Other countries	\$ 85.00 U.S. Dlls.	\$ 30.00 U.S. dlls

Favor de hacer su pago a través de un "Depósito Referenciado" en cualquier sucursal del Banco Santander Serfin al siguiente número de cuenta:/Please make a deposit in Banco Santander-Serfin:

#### Desde México/From México

Banco/Bank: Santander Serfin  
Cuenta a nombre de/Account name: Investigaciones y Estudios Superiores SC  
No Cuenta/Account number: 51-500651312

#### Desde América Latina y otros países/From Latin America and other countries

Banco/BanK: Santander Serfin Sucursal 5 18, Módulo Anáhuac  
Cuenta/Account: 51-50063292-6  
CLABE/ABA Number: 014180515006329267  
Plaza/City Country: 01 México D. F.  
Beneficiario/Pay order to: Investigaciones y Estudios Superiores S. C.

Enviar por Fax ficha de depósito/Send deposit to Fax: (52) (55) 5627 0210 Ext. 8742

Informes:  
FACULTAD DE BIOÉTICA  
Universidad Anáhuac  
Av. Lomas Anáhuac s/n. Col Lomas Anáhuac  
Huixquilucan, Edo. de México C.P. 52786  
Tel. (52) (55) 5328 8074 ó 5627 0210 Ext. 7146  
Fax: (52) (55) 5627 0210 Ext. 8742  
Correo electrónico bioetica@anahuac.mx  
www.anahuac.mx/bioetica

Este libro se terminó de imprimir en Enero de 2007,  
en los talleres de Litho Press de México,  
Oriente 237 No. 416 Col. Agrícola Oriental, C.P. 08500, México D.F.  
Tiraje 500 ejemplares