

Marco Antonio Vargas Ramírez (\*)

## Reflexiones bioéticas

---

*N. b.:* En 2013, el profesor Juan Diego M. Moya Bedoya compuso un opúsculo intitulado *Reflexiones sobre ética animal*. Diversas causas han imposibilitado la edición del pequeño volumen, cuya edición es, hogaño, ventura.

En agosto de 2013, el bachiller Marco Antonio Vargas Ramírez redactó cinco folios con comentarios acerca del opúsculo. Los comentarios son de tal excelencia, que el profesor Moya Bedoya ha sugerido su edición independiente y pronta, toda vez que sería una genuina pena privar, a los benevolentes y desocupados lectores de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, del conocimiento de las esclarecidas reflexiones que reproducense a inmediata continuación.

### §1

En su texto menciona usted que todo dolor es por sí un mal, y que si algún dolor es un bien esto solo puede acaecer accidentalmente. Esta parece ser, tal y como usted menciona, la premisa sobre la que se fundamenta la totalidad del texto, puesto que si el dolor no es en sí mismo un mal, entonces ¿qué sentido tendría defender a los animales no humanos de aquellas prácticas que les provocan dolor? No considero en absoluto ocioso argumentar en favor de esta tesis; en realidad me interesa profundamente el tema del dolor. En la discusión de problemas bioéticos como el de la eutanasia es un aspecto fundamental por tomar en cuenta. Para los pacientes que sufren enfermedades terminales y que deben recurrir a tratamientos médicos largos y extremadamente dolorosos, que sin embargo no les van a salvar la vida sino que únicamente la alargan en medio de graves sufrimientos psíquicos y físicos, es justamente la experiencia de este dolor ininterrumpido y sin sentido, la razón principal por la que se decide poner fin a la propia vida. El dolor agudo

e ininterrumpido parece anular el sentido de la existencia. Por otra parte, algunos autores consideran que, de hecho, el cometido de la medicina moderna no es otro sino el de combatir (y, ¿por qué no?, eventualmente, eliminar) el dolor.

No obstante siempre me ha llamado la atención que a la par de lo negativo que sin duda se encuentra en la experiencia del dolor, este cumple también una función eminentemente positiva. Por ejemplo, el dolor parece ser en los organismos una manera de alertar ante posibles amenazas externas o internas que puedan, ellas sí, constituir un daño significativo al esfuerzo de cada organismo por perpetuarse en la existencia. Hay una enfermedad muy rara, llamada insensibilidad congénita al dolor, que anula en la persona la capacidad de sentir dolor. Estas personas pueden sentir cosquilleos, presiones leves, etc., pero no dolor. Suelen morir a edades tempranas precisamente porque no son capaces de distinguir cuándo algo externo es dañino para ellos, ni tampoco cuándo algo en su propio organismo no está funcionando bien. Pero en mi opinión no solamente en el nivel físico es importante la capacidad de

sentir dolor, sino también en el nivel psíquico, por ejemplo, porque quizás no se desarrollaría la capacidad de sentir empatía por el dolor que sufren otras personas o seres vivientes. Así por ejemplo, si yo tengo la experiencia del sufrimiento, entonces quizás puedo llegar a desear evitar el dolor de los animales humanos y no humanos, y de solidarizarme con ellos.

Desde luego hay una gran diferencia entre esta capacidad de sentir dolor y la función positiva que cumple en los organismos, y el hecho de infligir dolor voluntariamente a otro ser viviente, o creer que es algo bueno sentir dolor y entonces provocárselo a uno mismo o a otros. Lo primero es algo que forma parte de la constitución biológica del organismo. Lo segundo es un acto, disposición o costumbre, que puede como tal llegar a formar parte del carácter de una persona. Lo primero, en tanto que dato biológico, carece en sí mismo de sentido moral. Lo segundo, en tanto que acto humano (deliberado, racional) pertenece al ámbito de la moral. ¿Es esta diferencia a la que se refiere usted cuando afirma que el dolor puede ser bueno sólo accidentalmente? ¿O cuando usted dice que todo dolor es en sí mismo un mal se refiere propiamente al hecho de infligir dolor y no tanto a la capacidad de sentirlo? Me interesaría saber a qué se refiere esa bondad accidental del dolor que usted menciona y qué lugar tendría (en caso de tener alguno) la capacidad de sentir dolor dentro de las consideraciones sobre el bienestar animal.

## §2

El análisis que realiza usted de los textos bíblicos veterotestamentarios me ha complacido muchísimo y ha resultado sumamente esclarecedor. Su conclusión es, si no me equivoco, que de la Sagrada Escritura no puede concluirse una doctrina consistente respecto del tratamiento humano benevolente hacia los animales no humanos. Cita usted, entre otros, los versículos del *Levítico* en los que se valida el

uso de animales no humanos para los sacrificios expiatorios; el libro de Samuel donde se valida el exterminio de todos los animales de la región que el pueblo de Israel acaba de conquistar; y la pena por el acto de zoofilia en donde se condena a muerte a la persona culpable pero también a la bestia con la cual se cometió el acto. En todos estos casos los seres humanos estarían provocando dolor a los animales no humanos para satisfacer los deseos más triviales de nuestra propia especie. Es a esta trivialidad a la que quisiera referirme.

Recuerdo haber leído en *La rama dorada* del antropólogo escocés Sir James George Frazer acerca de lo que él denomina "magia simpática" (*sympathetic magic*). De acuerdo con esta noción, se supone que en las culturas antiguas lo semejante actúa sobre lo semejante, de modo tal que las cosas que comparten propiedades similares producen efectos similares, o bien, que aquellas cosas que han estado juntas o muy cerca unas de otras, establecen un vínculo estrecho entre ellas por virtud de una especie de contagio o transmisión, de modo que lo que se haga a la una se le hará también a la otra. Por su parte, el historiador rumano de las religiones, Mircea Eliade, en libros como *Aspects du mythe*, *Le mythe de l'éternel retour* y *Le sacré et le profane* dedica numerosas páginas a esclarecer el sentido que, en su opinión, habrían tenido los mitos y los ritos en las culturas antiguas. Según Eliade el mito y el rito cumplían un papel fundamental, no solo en la fundación de una determinada cultura, sino también en su supervivencia. A través del mito se contaban las historias (verdaderas) sagradas, las cuales eran actualizadas (traídas de nuevo al mundo) a través del rito. El rito reproducía realmente lo que había ocurrido en los tiempos pasados cuando se fundaron todas las cosas, es decir, en la época en que los dioses desplegaron a plenitud su poder en la fundación del mundo y de todo lo que él contiene. Esta actualización de lo sagrado permitía la refundación del mundo, puesto que llenaba a este último con el poder

que lo había formado o creado, y permitía, a su vez, la refundación y la supervivencia de la cultura o tribu, la cual quedaba también llena del poder de lo sagrado.

Si se acepta la tesis de Eliade (que desde luego es discutible) entonces habría que decir que las creencias sobre lo que Frazer denomina magia simpática no eran en absoluto triviales para la cultura que las profesaba sino absolutamente esenciales; formaban parte, por decirlo así, de su ciclo vital. Ahora bien, me parece que el uso de animales no humanos en los sacrificios expiatorios, la aniquilación de todos los animales no humanos en la invasión de una ciudad, y la pena de muerte para la bestia por la comisión del acto de zoofilia caen dentro de este tipo de creencias. Por ejemplo, si el pueblo de Israel no hubiera destruido todo lo que había en aquella ciudad, se habría sin duda contaminado, compartiendo así los mismos pecados que el pueblo vencido; asimismo, la bestia con la cual se cometió el acto de zoofilia, estaba también de algún modo contaminada con la inmoralidad del acto. Así se puede entender también por qué se borraban de todos los documentos y esculturas (por ejemplo en Egipto, en el caso de la *damnata memoria* pronunciada contra el faraón Akhenatón) los nombres de las personas que habían cometido actos execrables, de modo que su nombre, infame para siempre, no contaminara a la nación (usted apunta la importancia del nombre en las culturas antiguas, en donde nombre y cosa estaban estrechamente vinculados, formando una unidad; así por ejemplo, el tetragrámmaton, cuya sola pronunciación desplegaría el inconcebible poder creador de Dios, tema del que se sirve el célebre poema de Borges *El Gólem*: “Si como el griego afirma en el Cratilo/El nombre es arquetipo de la cosa/En la palabra rosa está la rosa/Y todo el Nilo en la palabra Nilo”).

Ciertamente para nosotros, estas cosas prácticas pueden resultar triviales, pero ¿qué tanto lo serían para aquellos que vivieron en aquella época y creyeron en ellas? La cuestión es importante, creo yo, porque se trata de decidir si la

moral es exclusivamente convencional, resultado de los contratos que las personas acuerdan entre sí, o si existe algo así como un fundamento objetivo o unas ciertas intuiciones morales que compartimos todos los seres humanos, y que nos guían en nuestras acciones. Este punto me interesaba señalárselo también porque usted cita un argumento que adeuda al Dr. Sergio E. Rojas P., el cual aduce que si un cuerpo social valora un conjunto de objetos, reconociendo en ellos conjuntos de propiedades que les confieren deseabilidad, entonces promulgará un conjunto de normas jurídicas tutelares de estos objetos. Ciertamente si se reconoce que es deseable defender a los animales no humanos del sufrimiento, entonces seguramente el cuerpo social procederá a la promulgación de normas que hagan factible el cumplimiento de dicho deseo; pero ¿no sucederá lo mismo si el cuerpo social reconoce que lo más deseable es, por ejemplo, la pureza de la raza? No sé si he comprendido bien el argumento de Sergio pero me parece que sirve de fundamento para cualquier valoración, tanto de aquellas que actualmente las sociedades occidentales modernas tienden a condenar, como de aquellas que actualmente tienden a aprobarse. Le agradecería muchísimo que me aclarara este punto. Además yo, por una parte, experimento un profundo interés por las religiones, y por otra parte reconozco que las prácticas que muchas de ellas han celebrado, son eminentemente violentas y agresivas. Entiendo que el reconocimiento de que para dichas culturas antiguas, tales prácticas formaran parte de su ciclo vital, no quiere decir que esas prácticas sean válidas moralmente, porque una cosa es el dato sociológico o antropológico y otra cosa la valoración moral. Usted mismo apunta en su texto que la libertad religiosa acaba donde comienza el sufrimiento humano o animal. ¿Cuál podría ser una vía argumentativa válida que por un lado reconozca que ciertos intereses que para nosotros son triviales para aquellas culturas no lo fueron en absoluto, y por otro lado defienda certeramente el bienestar de los animales no humanos?

## §3

En uno de los capítulos se sirve usted de la siguiente definición de bioética: metódica y sistemática reflexión acerca de los vínculos de la especie humana con los sistemas vivientes en general. A continuación enlaza esta definición con la que Potter empleó a finales de los años sesenta en sus afamados artículos y en su libro. Personalmente adhiero a esta manera de entender la bioética, es decir, tal y como usted menciona, como una ética global, que amplía los horizontes éticos. Es curioso sin embargo que muy poco tiempo después de que Potter acuñara el término 'bioética' (unos meses después según tengo entendido), haya aparecido el término 'bioética' empleado por el ginecólogo y obstetra de origen holandés, residente en Estados Unidos, André Hellegers. Hellegers de hecho fue quien fundó el primer instituto de bioética conocido actualmente como el Instituto Kennedy. Sin embargo, el modo en que Hellegers entendía la bioética es bastante diferente del modo en que la entendía Potter. Hellegers tendía a reducir la bioética al ámbito biomédico y, de hecho, fue esta noción de bioética, y no la de Potter, la que prevaleció y la que dio el impulso a la naciente disciplina en los años setenta y ochenta. Hasta los años noventa esta tendencia reduccionista no comenzó a ser fuertemente criticada y se rescató la concepción potteriana, la cual involucra, como usted señala en su texto, la preocupación por los ecosistemas naturales. Desde que comencé a estudiar la bioética me ha llamado la atención que haya sido la noción de Hellegers, y no la de Potter, la que haya prevalecido y haya dado el impulso generador a la bioética. Los estudiosos de la historia de la bioética (como Jonsen en su obra *The Birth of Bioethics*) hablan por ejemplo de que Hellegers supo combinar en sus artículos los conceptos filosóficos y teológicos con los temas médicos, y además contaba con el apoyo del gobierno (hay que recordar que Hellegers era profesor de la Universidad de Georgetown, fundada por jesuitas, y ubicada en Washington, no lejos de

los más importantes centros gubernamentales). Como quiera que fuese, está claro que la bioética ha debido luchar para convertirse gradualmente en esa disciplina ética global, cada vez más consciente de los problemas que afectan no solamente a la humanidad sino también a la naturaleza de la que aquella forma parte.

## §4

Sus apuntes sobre la noción de vulnerabilidad me han traído a la mente algunas ideas. Personalmente tiendo a considerar la noción de vulnerabilidad como una noción clave cuando se trata de las relaciones entre el ser humano y la naturaleza, o bien, más específicamente, entre el ser humano y los animales no humanos. El ser humano ha ido creando, en el curso de los siglos, un modo de vida cada vez más adaptado a su condición (lo que llamamos cultura o civilización) y ya casi ninguno de nosotros tendrá que enfrentarse durante su vida a situaciones que seguramente enfrentaron nuestros ancestros más lejanos, cuando con pocas armas, o careciendo de ellas, se veían frente a frente con alguna fiera. Un hombre desarmado frente a un león, un tigre o un oso, difícilmente podrá vencer a su rival. Pero sirviéndose de lo que llamamos inteligencia ha ido fabricando armas e instrumentos que le han hecho posible no solamente intervenir y modificar la naturaleza sino también devastarla y amenazarla con la extinción de buena parte de sus especies, así como con el trastorno, acaso irreparable, de los ecosistemas. Actualmente, las posibilidades que en este sentido abren las nuevas tecnologías de punta son impresionantes y desoladoras. Si antiguamente el ser humano era la criatura más vulnerable en su enfrentamiento con la fiera, actualmente los papeles se han invertido radicalmente, y son la fiera y la naturaleza en su conjunto las que, por causa de la intervención del hombre por medio de la moderna tecnología, se encuentran en la posición más vulnerable. Supongo que

precisamente por causa de este poder sin precedentes en la historia de la humanidad han ido surgiendo las diferentes preocupaciones morales que conforman el amplio espectro de la bioética. Precisamente ahora que sabemos que tenemos el poder de causar un daño significativo, nos cuestionamos acerca de los límites morales que debemos imponer a este nuevo poder. Creo que una relación desigual como la que acabo de describir, es decir, una relación entre un ser viviente con poder de causar un daño significativo, y otro ser o conjunto de seres vivientes que se encuentran completamente a expensas del ejercicio de este poder y de sus efectos perjudiciales, es sumamente ilustrativa acerca de la condición humana. Si alguien tiene el poder de causar daño sobre otro ser viviente, si sabe que ese ser viviente está completamente a merced del ejercicio de ese poder, si sabe también que no será castigado por sus acciones dañosas, y si teniendo todo este conocimiento aún así decide dañar al otro ser viviente o grupo de seres vivientes, entonces pienso que nos encontramos ante una acción absolutamente inmoral y reprochable. Es precisamente en las relaciones radicalmente desiguales como esta, cuando se demuestra el talante moral de una persona. Si reunidas todas las condiciones anteriores, la persona no ejerce ese poder de manera dañosa sobre los otros seres vivientes, entonces demuestra que, aún pudiendo actuar mal, decidió actuar bien. Por ello comparto la opinión de quienes piensan que la estatura moral de una nación (o de una persona) se puede medir por el modo en que trata a los animales no humanos y a la naturaleza en su conjunto. La relación desigual impone el deber de la responsabilidad moral. El poder que se ha llegado alcanzar gracias a la industria será entonces utilizado, no para dañar, sino para proteger, sostener y fomentar.

Es interesante en este sentido traer a colación las discusiones acerca del concepto de autonomía. Cuando en bioética, específicamente en la bioética principialista, se habla del respeto por la autonomía o del respeto por los agentes o

las acciones autónomas, se entiende que dicho respeto debe involucrar también la protección de aquellas personas que tienen "autonomía disminuida", como por ejemplo, los niños, los bebés anencefálicos, los fetos, los enfermos mentales, las personas en estado vegetativo permanente o persistente, los presos, etc. Pero, ¿por qué no se habla también de la protección de aquellos que, según este modo de pensar, carecen por completo de autonomía? Pongamos por ejemplo el consentimiento informado para los experimentos con sujetos humanos. Se piensa que es imprescindible para la participación de una persona en un experimento, contar con el consentimiento informado de aquella. Se piensa también que las personas con autonomía disminuida no deben participar de dichos experimentos, precisamente porque no están en capacidad de dar su consentimiento. La siguiente pregunta puede parecer un exabrupto, pero ¿pueden los animales no humanos dar su consentimiento para participar en los experimentos que con ellos se realizan? La respuesta al exabrupto es obvia, es un no rotundo. ¿Por qué si se protege a los agentes autónomos solicitándoles su consentimiento informado, y si se protege a los agentes con autonomía disminuida excluyéndolos de los experimentos, no se sigue la misma línea de razonamiento y se protege todavía más a los agentes sin autonomía, como los animales no humanos? ¿No será precisamente porque ese agente no es capaz de dar su consentimiento y por lo tanto nos sentimos con derecho de hacer con él lo que se nos antoje? No me parece que este proceder sea coherente en un sentido moral. No valoramos realmente la autonomía, al contrario, la tememos, porque nos impone límites. Siempre que podamos dar rienda suelta a nuestros caprichos más bárbaros procederemos sin ningún reparo.

## §5

Una sección de uno de los capítulos está dedicada a la enumeración y explicación de los

requisitos para que los animales no humanos participen de experimentos científicos. Considero de suma importancia que, en el estado actual de las cosas, se cumpla con estos requisitos, de modo que por un lado se proteja a los animales no humanos y, por otro, se puedan llevar a cabo experimentos que al parecer cumplen una función importante dentro de la medicina moderna y que, por ello mismo, redundan en beneficio de la salud humana (e incluso de la salud de los animales no humanos, cuando estos experimentos se llevan a cabo para ampliar el conocimiento empleado en la medicina veterinaria). Soy de la opinión, sin embargo, de que así como se han invertido grandes sumas de dinero para el desarrollo de la tecnología en otras áreas, sería conveniente e incluso moralmente exigible que se potenciara el desarrollo de la tecnología de modo que eventualmente puedan llegar a sustituirse los animales no humanos por modelos computarizados por ejemplo. Al estudiar la bioética casi no me he ocupado del área del bienestar animal, he concentrado mi atención en temas como la fertilización *in vitro* y los trasplantes de órganos. En este último tema,

por ejemplo, se discuten la posibilidad y la idoneidad moral de emplear órganos de animales no humanos para ser transplantados a seres humanos (xenotrasplantes) y, de ese modo, contribuir significativamente a reducir la demanda de órganos. Creo que, al mismo tiempo que se implementan otras prácticas, como campañas de información y sensibilización, es necesario que nuestros esfuerzos se dirijan al desarrollo de tecnologías que permitan en algún momento la fabricación de órganos artificiales, de modo que no se empleen (o casi no se empleen) animales no humanos para dicho fin.

San José, Costa Rica, agosto de 2013.

(\*) **Marco Antonio Vargas Ramírez** (ocramarual@gmail.com). Bachiller en Filosofía por la Universidad de Costa Rica. En la actualidad redacta su tesis de licenciatura en Filosofía, la cual versa sobre la bioética de los trasplantes de órganos.