

CUESTIONES BIOÉTICAS EN HANS JONAS, Y EN ESPECIAL SOBRE LOS EXPERIMENTOS EN SERES HUMANOS Y SOBRE LA REDEFINICIÓN DE LA MUERTE

La publicación que es materia de la presente nota, *Técnica, medicina y ética*, con el subtítulo *La práctica del principio de responsabilidad* (Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México 1997), reúne una docena de sustanciosos artículos de Hans Jonas (1903-1992), quien fuera autor, entre otros libros, de *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität* (1981), *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (1992), *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* (1987), *Materie, Geist und Schöpfung* (1988), *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man* (1974) y la obra que es más conocida entre nosotros, por haber sido traducida al castellano, *El principio de responsabilidad* (1979). Precisamente el libro que ahora comentamos, fue propuesto por el autor, según lo dice en el prefacio, como la parte aplicada que había prometido en *El principio de responsabilidad*. La presente compilación fue publicada en alemán en 1985, siendo ésta la primera versión española, y casi todos los trabajos que incluye aparecieron poco antes de esa fecha en revistas germanas o estadounidenses, algunos con modificaciones en su nueva edición.

Aquí reseñamos algunas de las muchísimas cuestiones que aborda el autor y adicionamos algunos comentarios, deteniéndonos especialmente en los dos temas que mencionamos en el título de la nota.

1. En el capítulo «La técnica moderna como objeto de la ética» se plantea si constituye la técnica en su estado actual una materia tan peculiar que reclame un esfuerzo del pensamiento ético *distinto* del que se ha dedicado a indagar la acción humana en general, lo cual responde afirmativamente, ofreciendo las siguientes razones, entre otras: 1) Que a diferencia de las materias clásicas, en que había la alternativa entre un uso bueno y un uso malo de los medios del obrar, aquí tenemos usos que, al hacerse en gran escala, conducen necesariamente a lo malo junto con lo bueno (pp. 33s.). No es ya el problema de las cosas malas que es dable prohibir (por ej. armas atómicas), sino de las cosas buenas (v. gr. el reactor nuclear para usos pacíficos, que va depositando su veneno para futuros milenios) (p. 37). «El punto principal —señala Jonas— es que precisamente las bendiciones de la técnica, cuanto más dependemos de ellas, más contienen la amenaza de transformarse en una maldición. Su innata tendencia a la *desmesura* hace aguda la amenaza» (p. 38).- 2) Que antes la ética sólo tenía que ver con el bien del hombre, y ahora en cambio tiene que ver con todo lo vivo, con todas las especies de la biósfera (p. 36). El autor, al respecto, habla de una «ruptura del antropocentrismo» en el filosofar ético.

2. En el capítulo intitulado «En el umbral del futuro: Valores de ayer y valores para mañana», el pensador alemán discurre brevemente sobre valores permanentes, sobre «valores envejecidos» y sobre «valores nuevos». Considera allí especialmente dos cambios de valores. Uno se refiere a la «beneficencia», al alivio de la miseria ajena, imperativo proclamado tanto en las morales religiosas como en las convencionales. Observa que «en el Estado moderno la mayoría de esas actividades han sido sustraídas al

sentimiento y la acción personales y han sido transferidas al sistema público de bienestar», y asevera que la beneficencia tendrá un lugar reducido entre los valores del mundo del mañana (p. 46). El otro valor sobre el cual reflexiona es la fortaleza, que según el autor, así como ha sido muy enaltecido en el pasado, tendrá escaso espacio en el futuro. Dado el poder de las armas actuales, la humanidad no puede permitirse actualizar este valor en la guerra, y si lo hiciera, de todos modos «la bravura personal tiene poco que hacer frente al decisivo poder de la técnica impersonal». Quedan sólo las ocasiones del valor cívico y también algunas oportunidades de la vida cotidiana, pero tales ocasiones son casuales y no están, como en el caso de lo militar, organizadas voluntariamente (p. 47). En sí mismas, las dos virtudes referidas siguen siendo valiosas: La caridad es mejor que la dureza de corazón, la valentía es mejor que la cobardía; pero —dice Jonas— pasan a ser sólo «virtudes para las emergencias» (p. 47).

De nuestra parte, si consideramos los conflictos bélicos sucedidos después del escrito del autor, como fueron la guerra de las Malvinas y la del Golfo Pérsico, podemos ver el cumplimiento paradigmático del juicio de Jonas sobre el nulo influjo del valor y el absoluto imperio causal de la superioridad tecnológica.

Allí mismo se dedica una meditación a la «austeridad», valor de antigua data, y presente en todos los sistemas éticos, como «continencia» y «moderación». En tal modalidad, advierte el autor, es un valor recientemente pasado de moda, pero sin embargo hoy recobra valía, en otra versión: No ya como algo referido a la perfección personal, sino como moderación del *consumismo*, para no agotar las reservas del planeta, para evitar la extinción de las especies y aminorar la contaminación (pp. 49s.). Ahora bien, el freno del consumo lleva consigo el freno de la producción, con lo cual la austeridad en tal versión hodierna entra en pugna con el ideal del rendimiento máximo, de la máxima *productividad*, el cual por ello mismo ya no puede ser un ideal incuestionable, concluye Jonas (p. 51). La observación del autor lleva inevitablemente a reparar en la contradicción que a menudo vivimos en nuestra cultura, al afirmarse la preservación de la naturaleza, y simultáneamente su implacable destrucción, por la vía de las apeticiones inmoderadas y la creación de falsas necesidades en la multitud mediante las técnicas del marketing.

3. En el capítulo que lleva por rúbrica «Ciencia sin valores y responsabilidad: ¿Autocensura de la investigación?», así como en el siguiente, intitulado «Libertad de investigación y bien público», el pensador germano se cuestiona si el científico, por el solo hecho de las investigaciones que realice sobre la naturaleza, puede tener culpa, vale decir si puede haber comportamiento inmoral en la mera obtención del conocimiento. Antes de lo sucedido con los físicos atómicos en relación con Hiroshima, había reglas de conducta de índole ética que regían la actividad del científico, pero sólo en orden a la verdad (por ej. normas que mandan ser riguroso en el método, no hacer falsas generalizaciones y, en general, no engañar ni engañarse), o sea solamente reglas de lo que se podría llamar la «ética territorial de campo científico», dice Jonas (p. 66). Pero hoy tienen sentido también otras cuestiones: ¿Debe el hombre de ciencia omitir ciertas investigaciones, *en previsión de sus aplicaciones*? ¿Debe mantener en secreto sus resultados?

Y el problema se complica si se considera que la abstención del científico concienzudo nada lograría, pues «aunque yo no lo haga otros científicos lo harán», y además

por el dilema de que, juntamente con las aplicaciones perversas del nuevo conocimiento, se hacen posibles las aplicaciones benéficas, de modo que con la censura para impedir aquéllas, vendrían a quitarse también éstas.

El filósofo alemán despliega la problemática respectiva, especialmente complicada por las facetas mencionadas, pero además por las circunstancias reales en que se lleva a cabo actualmente casi toda investigación científica: No se trata ya de un sabio que trabaja aisladamente, sino de equipos de muchos especialistas; además, no hay que ignorar los condicionamientos en que se halla un Estado por lo que se hace en los demás Estados (p. 57). A lo cual se suma que hoy en día se requieren equipos costosos, y entonces los que aportan para ello suelen hacerlo con el fin de obtener un resultado que les reporte utilidad.

A lo largo de la disertación, el autor plantea explícitamente una revisión de la convicción del *derecho a la libertad incondicionada en la búsqueda de nuevos conocimientos* (p. 57).

Otro rasgo peculiar de la técnica contemporánea en su aspecto ético está en que las fronteras entre la actividad cognoscitiva y la aplicación se hacen menos netas. Ello se ve con respecto a las técnicas recombinatorias del ADN dirigidas a la obtención de nuevos organismos. «Si esto se hace en nombre de la teoría hay que observar que para ello se amplía extrañamente el concepto de teoría: del conocimiento de *lo que es* al conocimiento de lo que *podría ser ...* sin duda un objetivo un poco menos evidente y más arbitrario de la aspiración humana al conocimiento» (p. 73).

Y como conclusión de la cuestión central planteada, expresa el autor: «La antigua distinción entre ciencia “pura” y “aplicada”, es decir, entre teoría y práctica, desaparece a ojos vistas, en tanto ambas se funden ahora en el procedimiento investigador; y el conjunto así emparejado ya no posee básicamente el derecho a la libertad interna incondicionada sólo concedido al primer miembro, ya que precisamente el concepto “interno” ya no sirve. El bien público al que afecta tiene que tener voz en él... desde fuera, si es necesario; desde dentro, desde la conciencia del propio investigador, si es posible» (p. 74).

4. Consideremos ahora el capítulo «Al servicio del progreso médico: Sobre los experimentos en seres humanos». Aquí discurre Jonas sobre el consentimiento y la voluntariedad del sujeto, distinguiendo ambas nociones, sobre la relación entre individuo y bien común, acerca de los derechos de la sociedad. Parangona los conceptos de «interés» y «derecho», trata de la diferencia que hay para una persona entre ser un medio, lo cual no es en sí objetable y «ocurre constantemente en las relaciones sociales de todo tipo» y convertirse en una cosa (p. 78), reflexiona sobre los casos de sacrificio de la vida del individuo por la comunidad y los considera en el marco de la teoría del «contrato social» (pp. 82s.), y también a la luz de la «regla de oro» (p. 89).

Hans Jonas concibe los experimentos en seres humanos, en los casos excepcionales de ciertas enfermedades que afectan el estado actual y futuro de la comunidad- como «formas extraordinarias de servicio públicamente exigido al bien común» (p. 86). Brinda un ejemplo concreto: La sociedad no puede permitirse dejar que una epidemia se extienda sin freno, o que la tasa de mortalidad supere constantemente la tasa de natalidad. Sentencia el autor: «Una sociedad, como conjunto [...] no puede permitirse tales situaciones y éstas muy bien pueden hacer necesarios recursos extraordinarios,

incluyendo la invasión de los sacrosantos ámbitos privados» (p. 85). Pero cuando no se trata de una emergencia pública, sino tan sólo del progreso médico, v. gr. el hallazgo de cura para el cáncer, no es admisible exigir al individuo ninguna aportación de su ser físico. Se trata de «lo más privado de lo privado, la esfera de lo no comunal, inalienable» (p. 87).

Como conclusión, expresa: «No olvidemos que el progreso es un objetivo facultativo, no forzosamente obligatorio, y que especialmente su ritmo, por apremiante que se haya vuelto desde el punto de vista fáctico, no tiene nada de sagrado. Pensemos que un progreso más lento en la lucha contra la enfermedad no amenaza a la sociedad, por doloroso que pueda ser para aquellos que tienen que lamentar que precisamente su dolencia no haya sido curada en su momento: pero que la sociedad sí se vería amenazada por la erosión de esos valores morales cuya posible pérdida por un impulso demasiado desconsiderado al progreso científico dejaría sin valor la posesión de sus más deslumbrantes éxitos» (p. 98).

Hay que lamentar que Hans Jonas haya omitido por completo tratar de la experimentación médica en niños sanos, cuestión de gran actualidad, y que sirve de piedra de toque para discernir si una doctrina bioética es *principista* o *utilitarista*, teniendo en cuenta que la realización de ensayos en estas personas resulta muchas veces imprescindible para adelantar la investigación de la etiología o de terapias para dolencias infantiles, o para otras cosas que sólo pueden conocerse experimentando sobre párvulos, como son por ej. las enfermedades no exclusivas de esa edad, pero que en el caso de los niños tienen especiales características, o en general, en los casos en que los resultados obtenidos en las pruebas con adultos, no pueden extrapolarse automáticamente con respecto a los niños. Ahora bien, cuando la experimentación es riesgosa para estos sujetos, y no tiene por objetivo la salud de la misma persona sometida al ensayo, sino la salud de otros, es una acción que, aunque pueda resultar útil para otros individuos, entraña una doble objeción moral insuperable: 1º) Se trata de personas que no pueden dar válidamente el consentimiento correspondiente, y éste no puede ser suplido por nadie, dado que la acción no es en beneficio del menor. 2º) La vida humana, la integridad del cuerpo y la salud son bienes indisponibles, de modo que el ponerlos en peligro, aun en el caso de personas mayores que den su consentimiento debidamente informadas, sólo puede justificarse como medio necesario para la salud de ellas, pero de ningún modo cuando se trata de personas sanas y se experimenta con el fin de lograr un progreso de la ciencia médica. *El fin no justifica los medios.*

Hay que tener presente que el lanzamiento de la «nueva bioética» (en sus juicios, presupuestos, métodos) y la difusión de sus supuestos tres principios, pretendidamente justificantes de las decisiones bioéticas («principio de autonomía», «principio de beneficencia» y «principio de justicia»), fueron precisamente suscitados en la ocasión del informe elaborado en 1977 acerca de ensayos médicos en niños, por una Comisión gubernamental de los Estados Unidos (*The National Commission for Protection on Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research*), la cual tuvo por cometido estudiar las condiciones en que debía prohibirse o permitirse esa clase de ensayos científicos. Dicha Comisión oficial publicó el año siguiente el llamado Informe Belmont (*Belmont Report*); si se consulta tal documento, se puede notar que la triada de los «basic ethical principles», como se los ha denominado, fueron ideados en realidad

para dejar de lado el benemérito *Código de Nüremberg* de 1947 (que en el primero de sus artículos prescribe «el consentimiento voluntario del sujeto humano es *absolutamente esencial*») y la *Declaración de Helsinki* de 1964, revisada en Tokio en 1975.

En lo que respecta a la autoexperimentación del investigador y a los ensayos con personas reclutadas dentro de la comunidad científica, Hans Jonas los aprueba, sin poner límites en cuanto al riesgo corrido, y descartando expresamente el requisito de que el objetivo de la prueba sea realmente importante. Y explica: «Por sí mismo, el investigador es libre de prestar oídos a su obsesión, poner a prueba su intuición, probar su suerte, seguir el atractivo de la ambición. En tanto que se expone a sí mismo y a otros consagrados de la comunidad investigadora al reto del experimento, *aun no se ha pisado el terreno problemático*» (p. 91). Objetamos la tesis en cuanto, al no poner ninguna cortapisa, afirma una excesiva disponibilidad de la persona sobre sí misma, oponiéndose así a primeros principios de la ley natural.

5. En el capítulo intitulado «Hagamos un hombre clónico: de la eugenesia a la tecnología genética» Hans Jonas trata de la «eugenesia negativa», o sea la intervención que busca evitar la transmisión de genes patógenos o inconvenientes, apartando a sus portadores de la reproducción, y la defiende, ofreciendo la siguiente justificación: «Al diabético congénito se le puede decir que debe su posibilidad de reproducirse a una creación social, el arte médico, lo único que (mediante la administración de insulina) le ha permitido alcanzar la edad fértil: como *quid pro quo* se le puede exigir el sacrificio de ese derecho en interés de la sociedad y de la futura integridad biológica de ella» (p. 116). Luego se refiere a la «eugenesia positiva», es decir la selección humana planificada con el objetivo de mejorar la especie, lo cual rechaza terminantemente, por todos los despropósitos e inconvenientes que habría de generar, así como los problemas que surgirían sobre los criterios para la selección y los sujetos que habrían de decidirlos (pp. 117ss.).

Luego se explaya acerca de la clonación, en medulosas reflexiones (pp. 122-130), que nos es imposible reseñar aquí. Simplemente subrayamos la afirmación del autor de un cierto *derecho a la ignorancia* que se vería conculcado en aquellas personas que serían clones de otro. Postula Jonas la vigencia de un imperativo moral: «*Respetar el derecho de toda vida humana a encontrar su propio camino y ser una sorpresa para sí misma*». El autor se cuestiona luego la compatibilidad de esto con el antiguo desiderátum *Conócete a ti mismo*, ensalzado desde los tiempos de Delfos como característica de una vida humana superior. Lo resuelve enalteciendo el valor del *autodescubrimiento*, por el cual uno llega a conocerse «a través de las pruebas de la vida» (p. 130).

En el último tramo de este capítulo discurre brevemente acerca de la ingeniería genética, o sea sobre la modificación del ADN, iniciada a fines de la década del 70. Mediante la adición, exclusión y reordenación de los elementos de aquél, el *homo faber* ya puede provocar desviaciones en la estructura de un ser vivo, puede lograr *nuevos tipos de seres vivientes*. Y también cuenta ya con la posibilidad de hacerlo en el mismo hombre, con el resultado de la atrofia de determinadas cualidades, o el añadido de habilidades para tareas especiales en un mundo tecnológico (por ej. para los viajes espaciales) (p. 132). Se trata de una dimensión distinta de la anterior. En la clonación se busca mantener un resultado de la naturaleza más allá de su producción singular; en la ingeniería genética en cambio, se persigue la producción de formas vivientes que no están dadas en la naturaleza.

Jonas nos adelanta algunas consecuencias para el caso de que el hombre decida concretar tales posibilidades: Se rompería la *unidad de la especie* como tal, e incluso el término *hombre* se volvería ambiguo. ¿Qué serían las «criaturas derivadas»? ¿cuáles sus derechos, cuál su status en la comunidad? Y añade: «Si tales criaturas pudieran algún día dictar las condiciones, se podría hacer la pregunta al revés» (p. 132). Tales seres espirituales serían hechos así distintos no por causa de ellos mismos, sino para utilidad de los otros. ¿Qué sucedería entonces si luego se hacen innecesarios para tal finalidad?, se pregunta el autor. ¿Su eliminación utilitaria? Como nos hace ver el pensador alemán, las realizaciones de la genética, así como sus posibilidades y las eventuales novedades que se entrevén promueven cuestiones filosóficas, y ello no sólo en el terreno de la ética, la filosofía política y la antropología, sino también en el campo de la *ontología*.

6. Otro capítulo de gran interés es «Muerte cerebral y banco de órganos humanos: Sobre la definición pragmática de la muerte». Ubiquemos la ocasión de este artículo, cuya versión originaria proviene de 1968, y de acuerdo con lo que el propio autor nos refiere. Recordemos que el primer trasplante de corazón humano se efectuó en Sudáfrica en 1967; en agosto del año siguiente una Comisión ad hoc de la *Harvard Medical School* dictaminó sobre la muerte cerebral como nueva definición de la muerte, con el fin de zanjar las controversias acerca de la obtención de órganos para el trasplante, en un informe que se hizo famoso en la época, y que fue redactado por Henry Beecher. Hans Jonas le dirigió de inmediato severas críticas, que fueron publicadas el año siguiente, con el título «On the Redefinition of Death» (en *Daedalus*, n.º 6), y cuyas tesis fueron mantenidas por el autor hasta su muerte. Las observaciones de Jonas suscitaron la reacción adversa de la mayoría, y también coloquios del autor con médicos, que motivaron la elaboración de un artículo más detallado, que el filósofo alemán intituló «Contra la corriente» («Against the Stream», 1974), muchas veces reeditado en antologías de deontología médica.

Hans Jonas impugnó así la idea mayoritaria sobre la «muerte cerebral», que él vio como anticipación forzada del momento de la muerte y falsa definición de ella, con el único designio de facilitar el trasplante de órganos frescos. Ha sostenido el autor: El estado de coma irreversible basta para omitir lícitamente la prolongación de la vida humana con medios artificiales, ya que tal estiramiento de la existencia no tiene sentido para el paciente mismo en tal situación; pero tal estado de coma no sirve para justificar ablaciones, o sea la mutilación de un cuerpo humano; para que esto sea lícito se requiere ineludiblemente la *certidumbre* de la muerte, lo cual no se da mientras haya actividad del corazón (p. 147).

No hay duda de que mientras se tenga actividad cerebral, hay vida del todo, y que si sólo hay vida de células y tejidos no hay ya vida del todo. Pero la cuestión a discutir se presenta con respecto al estado de la persona en que subsiste la función circulatoria, faltando toda función cerebral. Hans Jonas dice: Aunque la circulación sanguínea y la respiración sean llevadas a cabo por subsistemas, los efectos de ella se extienden por *todo* el organismo, pues aseguran el mantenimiento del resto de sus partes. Señala el filósofo alemán que suele confundirse el cese irreversible de la función respiratoria con el cese irreversible de la espontaneidad de la función respiratoria: que lo que ocurre en el caso del comatoso es lo segundo, pero ello no importa la muerte (p. 151).

Jonas interpreta que hay una concepción filosófica entrañada en la tesis que impugna: La identificación del ser humano con el cerebro, y un *dualismo cerebro-cuerpo* que recuerda el dualismo cartesiano *alma-cuerpo*. Tan individual como el cerebro es el todo corporal controlado por aquél, observa el autor. El cuerpo es tan «yo mismo» como el cerebro. Argumenta el autor con la irrepetibilidad de las huellas dactilares y con la singularidad de las reacciones inmunológicas de cada individuo, para apoyar la tesis de la singularidad y *yoidad* del cuerpo (p. 155). Jonas abogó, en consecuencia, y hasta el fin de su existencia, porque la extracción de órganos se hiciese sólo después de suspenderse la respiración artificial y constatarse toda ausencia de vida, aun cuando las condiciones de los órganos, al proceder de tal manera, ya no son óptimas (pp. 157s.), lo cual explica que en la práctica el corazón se extraiga siempre *batiente*.

La redefinición de la muerte, como era de esperar, adquirió prontamente consenso, en el estamento médico así como entre los moralistas, y fue ingresando también en las leyes. Hoy reina soberanamente, de modo casi unánime, en todas partes, con muy pocas excepciones, como es el caso de Japón, donde es rechazada.

Claro está que el estado de vivo o muerto de un ser humano no depende de consensos ni de convenciones humanas, sino que es un hecho natural. Al respecto, el saber filosófico cosmológico evidencia que es un mismo principio en el hombre el que mantiene organizado el cuerpo, el que dirige las funciones nutritivas, el que experimenta las sensaciones y el que ejerce las funciones intelectivas. En consecuencia, mientras se mantenga *por sí mismo* el organismo como tal, o sea mientras la organización del cuerpo humano se conserve *como un todo* por acción del mismo organismo (*motus ab intrinseco*), ello implica que subsiste en él el referido principio organizador. Allí donde todavía haya organización de la totalidad del cuerpo, allí subsiste el principio que es causa de tal organización, subsiste el principio vital inmaterial (que es también el principio causal de todas las otras actividades vitales, según se ha dicho), principio que se denomina *alma* en el lenguaje técnico de la filosofía, y que juntamente con la materia constituye el ser vivo. Si el referido principio inmaterial, y la consiguiente unidad del ente que resulta de la presencia de tal principio, implican la vida del ente, correspondientemente sólo cabe hablar de muerte cuando el principio vital inmaterial o alma se separa de su coprincipio material. En suma, si la organización del cuerpo como un todo supone necesariamente la actuación del referido principio, mientras haya realmente organismo o un todo corporal que se mantenga organizado por sí mismo, aunque menoscabado, no hay muerte. Mientras un cuerpo conserve su unidad por actividad espontánea, por impulso interno, no hay muerte.

Lo dicho es suficiente para afirmar sin duda la existencia de vida humana mientras se conserven las funciones vegetativas, ejercidas espontáneamente, aunque se hayan perdido totalmente la conciencia y la sensibilidad. La cuestión por discutir, por ende, queda circunscripta a los estados comatosos más profundos, aquellos en que además de haberse perdido las capacidades cognoscitivas, se ha perdido la capacidad de coordinación espontánea del organismo. Con respecto a esta situación, es razonable pensar en la desaparición de la unidad del ser humano, y por ende el cese de la vida del individuo como tal, que sería seguida por la vida de órganos que vendrían a funcionar de modo independiente un tiempo más, y de manera que la relación que se conserve entre ellos vendría a ser un efecto de acciones mecánicas, físicas y químicas aplicadas

artificialmente y desde afuera por la técnica médica, pero de ningún modo esa relación entre los órganos resultaría de la actividad espontánea de un organismo que, en el sentido estricto del término, ya no existiría, pues no tendría la unidad característica de un organismo, en tanto se trataría tan sólo de un conjunto de órganos con vida meramente orgánica y particular, aunque coordinada durante algunas horas o días por medios técnicos que actúan desde fuera. Este es el estado que las leyes suelen caracterizar como "muerte cerebral", y para cuya constatación señalan una serie de pruebas.

Sin embargo, todavía el asunto es dudoso, según nos parece. El problema está en que para reputar que ha cesado la vida de una persona se requiere no sólo la certeza del cese de toda actividad cerebral, sino además la *certidumbre de la irreversibilidad de ello*. Y no se trata de un escrúpulo excesivo, si se tiene en cuenta que desde 1970 hasta hoy se han ido aumentando, en la praxis médica y en las reglamentaciones legales, las pruebas exigidas para declarar la muerte cerebral, descubriéndose insuficientes las anteriores, y se han ido estableciendo excepciones, o sea varios supuestos en que hoy se sabe que puede haber retorno de la función encefálica, y que durante años habían sido tenidos por situaciones irreversibles.

Independientemente de cuál de las respuestas sea aquí la verdadera (de nuestra parte nos hallamos en estado de duda), lo cierto es que el fuerte interés en salvar vidas, vivo en la sociedad y en lo médicos empaña y aun contamina la faena teórica de la definición de la muerte. Aquello que se da en la moral en general, señalado por Aristóteles, en cuanto a que los afectos no pueden influir en los razonamientos del geómetra, pero pueden afectar los juicios concernientes a la acción moral (*Ética a Nic.* VI, 5), tiene notable aplicación en el presente tema. La tesis cuestionada, en cuanto sustenta una definición de la muerte «exclusivamente a los fines del trasplante», como suelen decirlo las mismas leyes, entre ellas la argentina, llega a dejar de lado el mismo principio de no contradicción.

Volviendo ahora al escrito de Hans Jonas, es interesante la incoherencia que señala en los seguidores de la tesis de la muerte cerebral y en las legislaciones que la aceptan, en cuanto se concibe al sujeto como un cadáver al efecto de la ablación de órganos, pero sin embargo no se admiten otras prácticas útiles que debieran admitirse sin objeción si se tratara realmente de un cadáver, como es por ej. su uso como fuente de sangre que se autorregenera, o como material de práctica quirúrgica para los estudiantes (p. 153).

El autor germano reconoce que hay facetas del progreso técnico que afectan más al destino general de la humanidad, que este asunto que se refiere sólo a hombres comatosos, pero que le parece muy significativo en cuanto nos ilustra acerca de «los factores que nos inclinan a dejar seguir su curso a los nuevos logros de la técnica debido a sus beneficios palpables, a doblegarnos al dictado tecnológico» y además muestra la triste suerte, «desesperada a veces, de la objeción ética independiente» (p. 158). Hay que notar, sin embargo, que tan concienzuda actitud de Hans Jonas resulta incoherente con su benigno juicio estimativo respecto del aborto de los seres humanos defectuosos: «Sin duda el hallazgo de un daño grave e incorregible, como el mongolismo, es la mejor de las disculpas para el aborto», dice en otro lugar de la obra (p. 117).

Finalmente, me permito remitir al lector interesado, a la reciente publicación de cuatro disertaciones sobre el tema, que expresan tesis divergentes en ciertos puntos

(Hugo Obiglio, «A propósito de una definición sobre la muerte. Bases para una discusión sobre el tema»; Eduardo Paoletti, «Trasplante de órgano único y diagnóstico de muerte cerebral»; Mariano Morelli, «Muerte cerebral y ley de trasplantes. Introducción»; y Camilo Tale, «Sobre la denominada «muertecerebral» y sobre la ablación del corazón humano para su trasplante, desde el punto de vista ético», todas en *El Derecho*, Buenos Aires, 24.4.97).

7. En el capítulo que lleva por rúbrica «Técnicas de aplazamiento de la muerte y derecho a morir» el filósofo alemán rechaza de plano la eutanasia, «no sólo porque lo prohíben las leyes (las cuales pueden ser modificadas)», aclara, sino porque el médico obra en ella como dador de la muerte (aunque sea a petición del enfermo), contrariando así abiertamente su profesión. También reprueba Jonas la colaboración del galeno al suicidio decidido por el paciente, por ej. mediante la entrega del fármaco letal (p. 167). Netamente distinta es la cuestión de la interrupción de los medios que prolongan la vida inútilmente, y al respecto expresa que *sólo un sofista puede equiparar el dejar morir con el matar* (p. 168). Además, afirma la licitud ética del acto que causa acortamiento de la vida, cuando ello resulta indirectamente de la administración de drogas analgésicas imprescindibles para aliviar el dolor en los estados terminales, pero siempre que no se pase por alto el consentimiento del paciente (pp. 168s.), en lo cual podemos ver que en este punto el autor concuerda totalmente con la doctrina del Magisterio de la Iglesia (Cfr. Pío XII, *Discurso en torno a tres preguntas de religión y moral concernientes a la analgesia*, 2./2.57, n° 39ss.).

8. En el último capítulo, intitulado «De conversaciones públicas sobre el principio de responsabilidad» se reúne el conenido de una mesa redonda o simposio (en Austria, 1981) y de un reportaje en que participó el autor y motivado por la publicación del libro *El principio de responsabilidad* ya referido. De aquí sólo mencionaremos, *brevitatis causa*, dos ideas del autor.

No se trata de que una ética haya de reemplazar a otra, sustenta Jonas, sino que se añaden nuevas clases de acciones que implican nuevas obligaciones, lo que constituye nuevas provincias de la ética (pp. 176 y 178). Hay cosas que antes no estaban en el círculo del poder humano y por ello no se cuestionaban, por ej. si es admisible o no modificar algo en la composición genética del hombre.

En la actualidad muchos graves problemas éticos se refieren al comportamiento de grandes grupos (la industria farmacéutica, la moderna agricultura, el urbanismo) o de la sociedad en general, y aun de toda la humanidad técnico-civilizada (pp. 178s.). La mayoría de las veces la cuestión ética ya no es cómo he de obrar en mi vida personal, sino ¿qué debemos hacer, *como sujeto colectivo*? «La mayoría de los grandes problemas éticos se han vuelto cosa de la política», concluye el pensador alemán.

CAMILO TALE

Universidad Nacional de Córdoba.

