

Casanova Ríspoli, Eduardo
Las dos bioéticas. Salud y Enfermedad
Cuadernos de Bioética, vol. XVIII, núm. 2, mayo-agosto, 2007, pp. 229-238
Asociación Española de Bioética y Ética Médica
Murcia, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=87506305>



Cuadernos de Bioética,
ISSN (Versión impresa): 1132-1989
bioética@um.es
Asociación Española de Bioética y Ética Médica
España

LAS DOS BIOÉTICAS. SALUD Y ENFERMEDAD

THE TWO BIOETHICS. HEALTH AND DISEASE

Eduardo Casanova Ríspoli¹

Universidad de la República del Uruguay

e-mail: casanovaris@hotmail.com

Resumen

Se propone la metodología clínica para la investigación bioética, como medio que permita superar la confrontación entre la bioética principialista y la personalista. Se estima que dicha metodología hace a la ética hipocrática compatible con la bioética centrada en la persona, evitando la actual confusión entre los criterios de salud-enfermedad. Los enunciados anglosajones de bioética alteraron los principios precristianos, que tomaban la naturaleza como realidad objetiva centrada en la persona.

El eufemismo y la ambigüedad de los principios anglosajones de bioética y la ideología de género, tienen en común la sustitución del bien objetivo, en su relación con la libertad humana, por una «moral de autonomía» que resulta compatible con el daño humano. Ambos ignoran el principio «primum non nocere», lo primero es no hacer daño. La educación de la libertad es la opción válida para alcanzar el objetivo bioético propuesto por Potter, de humanizar la aplicación tecnológica. Los riesgos de «supervivencia» planteados en 1970, se traducen hoy en confundir los criterios de salud-enfermedad por ignorar el concepto hipocrático de daño. Ni la salud ni el daño, son sólo biológicos: abarcan la integralidad de la persona, como lo señala Kliksberg, planteando una respuesta bioética multidisciplinaria.

Palabras clave: persona, metodología clínica, vida-salud-enfermedad, bien- beneficencia, autonomía-libertad, daño-justicia.

1 Médico. Doctor en Medicina. Especialista en Medicina Interna. Doctor en bioética.

Abstract

It is proposed the clinical methodology for bioethical investigation as a source to award the confrontation between the principlist and the personalist bioethic. It is thought that this methodology makes the hipocratical ethic compatible with the bioethic centered in the person, avoiding the actual confusion between health-disease criterions. The Anglo-Saxons bioethical statements changed the pre-Christian principles, which saw nature, as an objective reality centered in the person. The euphemism and the ambiguity of the bioethical principles and the gender ideology, have in common the substitution of the objective goodness and its relationship with human freedom, for a «moral autonomy», which is compatible with human harm. Both ignore the «*primum non nocere*» principle, what matter is not to make harm. The education of freedom is the best option to meet the bioethical objective proposed by Potter, to humanize the technological application. To avoid the risks of «survival» suggested in 1970, are today expressed in mistaken the health-disease criterion, while ignoring the hipocratical concepts of harm. Neither health nor damage are just biological: they cover the person integrity, as it is showed by Kliksberg, planning a multidisciplinary bioethical answer.

Key words: person, clinical methodology, life-health-disease, goodness-benefit, autonomy-freedom, harm-justice.

1. Introducción

A partir de la metodología racionalista cartesiana, se llegó a la metodología dialéctica de Hegel, y luego a la de Marx, concibiendo el desarrollo y progreso del conocimiento a través del enfrentamiento de contrarios (tesis y antítesis), como requisito para alcanzar una novedad de síntesis, transformada luego en escalón para una nueva confrontación.

Esta metodología dialéctica tenía la virtud de asociar conocimientos previos para adquirir uno nuevo; pero tenía también el defecto de fundar esta asociación sobre un enfrentamiento, y no sobre una armonía o coherencia, pues el conoci-

miento supone más una coincidencia, que una disidencia. El primer principio lógico supone que si algo no fuese idéntico a sí mismo, no podría excluir a lo diverso. En todo caso, el segundo principio es de *no* contradicción, por lo que excluye a la antítesis, dejándola de lado para el conocimiento de la realidad.

La capacidad humana de conocer, siempre limitada, puede aspirar a una tesis perfecta, pero no puede aspirar a alcanzarla en el devenir temporal, porque ese propio «devenir» está siempre abierto a una perfección mayor. El ser humano es libre en la medida que pueda adherirse al bien y a la verdad, pero su conocimiento limitado no le hace «necesariamente» li-

bre. Desde nuestro punto de vista, allí se encuentra el carácter antropológico más específico, que permite a los seres humanos realizar la vocación de perfeccionarse a sí mismos, dominando el cosmos, el devenir temporal.

Las consecuencias de aplicar una dialéctica hegeliana-marxista no alcanzaron sólo el plano del conocimiento, sino también el de su aplicación ética. Cuando la tecnología aceleró su crecimiento, la aplicación del conocimiento llegó a influir más en la vida personal, y las consecuencias se hicieron más críticas. Probablemente, dicha coyuntura determinase que en 1970 Potter plantease una bioética con el objetivo de «humanizar» la tecnología, para evitar los riesgos de «supervivencia» de la sociedad civilizada.

Actualmente pueden comprobarse dos respuestas diferentes, dos bioéticas, que recuerdan, precisamente, el planteo dialéctico que confronta opuestos: la bioética personalista y la principialista. Ello nos determina a discutir el fundamento y sustentabilidad de dicha oposición: ¿es posible fundarse en algún otro **principio**, que no se encuentre en la **realidad ontológica de la persona**, para investigar, para conocer y aplicar ese conocimiento a la praxis ética?

Es muy probable que ante esta disyuntiva terminemos pagando tributo a varios siglos de racionalismo, que nos dificulte liberarnos del lazo dialéctico de oposición, para conocer científicamente, y actuar éticamente. Este «lazo» puede dificultarnos dar coherencia al conocimiento de una misma y única realidad humana.

¿Existe alguna alternativa para romper este círculo? En nuestro libro, «*Bioética, salud de la cultura*» proponemos una metodología diferente de investigación en bioética, que difiere del racionalismo metodológico cartesiano. Entendemos que permite salir del «encierro» dialéctico hegeliano-marxista. Se trata de una *metodología clínica*² fundada más en la búsqueda del bien, de la vida y la salud que en el perfeccionamiento del método racional utilizado: la persona es el verdadero centro y objetivo del razonamiento, y este razonamiento queda supeditado a sus resultados, que son el interés de la persona. De nada valdría un buen razonamiento clínico, si el resultado fuese la muerte, u otro daño, que comprometiese la vida y la salud que se pretende mejorar. El conocimiento implica un diagnóstico, y el tratamiento una conducta. Si utilizamos el bien de la vida humana como valor de referencia, la praxis ética sólo podrá avalarse por los resultados de la conducta con relación a la salud y desarrollo pleno del ser humano.

2. ¿Principios éticos no fundados en la persona?

No hemos considerado necesario destacar que la metodología clínica propuesta se refiere a la medicina humana, y no a la veterinaria. Sin embargo, debido a la propia confusión en la definición de salud humana-salud animal, parece imprescindible hacer dicha aclaración.

2 CASANOVA, E. «*Bioética, salud de la cultura*» Ed. Mastergraf. Montevideo 2005, pp. 61-69.

Lamentablemente puede comprobarse en la actualidad que la definición de salud se encuentra gravemente alterada por una confrontación dialéctica de conceptos, al punto que llega a estimarse como saludable a lo enfermo, y enfermo a lo saludable.

«Desde Hipócrates, la moral médica se ha definido siempre por el respeto y protección de la persona enferma [...] se trata de saber, en definitiva, si la medicina está al servicio de la persona humana, de su dignidad, en aquello que tiene de único y trascendente, o si el médico se considera ante todo como un agente de la colectividad, al servicio de los sanos, a los que habría que subordinar el cuidado de los enfermos»³.

Para fundar los principios éticos en la persona, y no en puros enunciados carentes de valor ontológico, nos parece de importancia fundamental considerar la referencia que hace el Papa a Hipócrates, para impedir el aparente absurdo, que hoy tiene lugar, para considerar al «*agente de la colectividad, al servicio de los sanos, a los que habría que subordinar el cuidado de los enfermos*»: ¿qué otra cosa supone renunciar al uso de los medios asistenciales disponibles, en consideración de los «ahorros» de la comunidad?

3 JUAN PABLO II, *Alocución a la XXXV Asamblea General de la Asociación Médica Mundial*, Roma 29 de octubre 1983, en *Ecclesia* 2150, 1449, (1983), 12; Cf. MONGE, M.A., *Medicina Pastoral...*, p. 463.

Para resolver la crisis actual, que enfrente a una bioética principialista a la que se funda en la persona, no tenemos duda de la necesidad de volver a los verdaderos principios fundados en la persona, que son los que **excluyen el daño** (*primum non nocere*, lo primero es no hacer daño), como condición primera de cualquier acción, para que la praxis médica, o cualquier otro acto humano, sea ético: *que no sea antihumano*.

Algunos actualmente confunden el ser católico con el ser hipocrático, aparentemente desconociendo que Hipócrates no era católico, sino un científico que respetaba como referencias el bien y la verdad apreciados en la naturaleza. Para establecer esa relación llegaba por la simple razón, aplicando un discurso lógico que tomaba al ser humano como referencia más valiosa dentro de esa naturaleza. Quizá este fundamento natural impulsase a los primeros cristianos a reproducir el juramento hipocrático en forma de cruz, y luego al Papa Clemente VII en 1536, a proclamarlo como referencia para la cristiandad⁴. Pero, sin dudas, el motivo de ser de estas referencias a Hipócrates, y también de las antes citadas de Juan Pablo II, se deben a la coherencia racional que supone el razonamiento científico. Es el razonamiento que establece la íntima e inseparable relación que guarda la Revelación con la Naturaleza. Quizá no sea otro el motivo de que las enseñanzas transmitidas por el Evangelio se realicen

4 Cf. ORDOQUI, G., *El Derecho Médico*, I. p. 28; GOIC, A., *El fin de la Medicina*, Santiago de Chile 2000, p. 46.

en parábolas tomadas de la naturaleza, y todas las imágenes utilizadas por el Antiguo Testamento se asienten también sobre sucesos naturales.

Puede relacionarse lo afirmado también con la conocida sentencia tomista de «*Cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat*»⁵. 'Como la gracia supone la naturaleza y la perfecciona' no la anula. Quizá uno de los ejemplos más notables en la aplicación de dicho principio podemos encontrarlo en los conceptos hipocráticos, referidos a la asistencia de la persona: ésta precede a la caridad cristiana, que la perfecciona, sin anularla. Este perfeccionamiento es el que históricamente ha generado la virtud de la hospitalidad, que en la historia del catolicismo constituyó un cuarto voto de perfección cristiana, y fue el fundamento de la institución hospitalaria.

3. La vigencia de la ética hipocrática

En el marco de la bioética personalista, la vigencia hipocrática no sólo no se relaciona con un aspecto religioso «confesional», sino que además, trasciende la clásica y limitada aplicación exclusiva al ámbito médico, para extenderse a un marco mucho más extenso, multidisciplinario, de dimensiones verdaderamente bioéticas. Un claro ejemplo de ello lo encontramos en las palabras de quien se hiciese cargo en el BID (Banco Interamericano de Desarrollo), de la Iniciativa Interamericana de Capital Social, Ética

y Desarrollo. El Dr. Bernardo Kliksberg refería durante su visita a Uruguay, en el año 2003:

«Yo soy un creyente absolutamente activo, un judío en contacto permanente con mis hermanos cristianos. La Iglesia está detrás de las grandes causas en el continente [...] La ética debe marcar la economía, debe orientarla. Y no es una opinión personal. Lo dice siempre su Santidad, el Papa Juan Pablo II.»⁶

No sólo queda claro que el Magisterio promueve una bioética personalista, fundada en Hipócrates, sino que ello está más allá de cualquier «confesión religiosa», y además, no se limita a las fronteras de la práctica médica, sino que se extiende por ejemplo para orientar, marcar, la actividad económica. Para ahondar más en este último concepto, dice el mencionado sociólogo, refiriéndose a centros académicos estadounidenses que habían formado a los ejecutivos con PhD que provocaron la quiebra fraudulenta de grandes empresas, "robando atrocemente", al confundir "los 10 mandamientos, con 10 sugerencias". Ello hace que exprese lo siguiente:

«las principales escuelas gerenciales están fortaleciendo totalmente la enseñanza de la ética, incluso algunas de ellas están implantando el "juramento hipocrático de los gerentes",

5 cf. *Summa Theologiae*, I, 1, 8 ad 2.

6 KLIKSBURG, B., «El retorno a la ética», *Diario El País*, 14 de diciembre de 2003, p. 2.

otras están implantando prácticas comunitarias de los altos cursos de gerencia.»⁷

La bioética personalista no podía dejar de reconocer a Hipócrates como el referente histórico de la protección a la persona, bajo el imperativo de «*primum non nocere*». Es a ese principio al que se refiere implícitamente Kliksberg, cuando completa la anterior cita señalando que esos ejecutivos fueron quienes «robaron sus ahorros a millones de pequeños accionistas, se apropiaron de hecho de los fondos jubilatorios de los empleados, y minaron seriamente la confianza de todo el sistema financiero».

La bioética personalista encuentra su soporte hipocrático a través de la identificación con la naturaleza, como referencia para la conducta. No es otro, el sustento que encuentra Hipócrates para negar, como no ética, la práctica del aborto y la eutanasia. La bioética personalista, como auténtica reguladora de la práctica biológica, no puede sino reconocer que el cultivo de la vida (*bios*), es el único fundamento de la praxis ética, para toda conducta humana. Los actos humanos éticos deben tomar como necesaria referencia la dignidad de esa vida humana, capaz de dominar y subordinar el resto de las creaturas.

La bioética personalista, como la ética hipocrática, asienta sobre el reconocimiento de la naturaleza, en la que es posible

7 KLIKSBURG, B., «La agenda pendiente de América Latina» Foro Internacional organizado por el BID, Radio El Espectador, Montevideo 10 de diciembre de 2003, www.espectador.com.uy, p. 2.

descubrir la dignidad de la vida humana. A ella se opone una falsa filosofía, nefasta en sus efectos antihumanos, que desconoce a la persona porque desconoce el valor objetivo de la realidad presente en la Naturaleza, pretendiendo que la cultura, (el cultivo) es previo, siendo capaz de «inventar» la naturaleza, antes que «descubrirla». Esta es la posición sostenida por Fernando Lolas cuando discute la relación entre el invento y el descubrimiento⁸, para llegar a concluir en que:

«... debemos concentrarnos en la *retórica de la producción de conocimiento*. Desde esta perspectiva, no hay verdades “allá afuera” listas para ser descubiertas. La realidad es un producto de la percepción, no su causa.»⁹

El mencionado autor sigue de este modo su discurso, que le lleva a abogar en favor de la «heterogeneidad»¹⁰ de la bioética. Sin embargo, luego de considerar los matices que establece entre el invento y el descubrimiento, cabe preguntarse, si la realidad es producto de la percepción, y no su causa (como afirma): ¿es posible sostener que la realidad deja de existir, y desaparece, al dejar de percibirse? ¿No continúa la historia, en otros hombres y en otras mujeres?

8 LOLAS, F., «Proposiciones para una teoría de la medicina», Ed. Universitaria. Santiago de Chile 1992, p. 18.

9 LOLAS, F., «Proposiciones para...», p. 32. (texto destacado en el original).

10 LOLAS, F., *Bioética. El diálogo moral en las ciencias de la vida*, Ed. Mediterráneo, Santiago de Chile, 2001, p. 14.

El problema más grave de la proposición que nos hace Lolás, no es simplemente epistemológico, sino ético-moral: se pierde todo sustento objetivo como referencia moral objetiva para la conducta ética. Si la naturaleza se «inventa», no se «descubre», ello habilita el relativismo ético. En esta postura filosófica se desconoce la ontología del ordenamiento moral objetivo que existe en el universo, incluyendo al ser humano, que debe ser conocido y aplicado libremente en las conductas humanas, para que éstas puedan considerarse éticas. Es en esta postura donde se incluirá en la categoría de «invento» a los principios (*principialismo bioético*), que ordenan la aplicación del conocimiento. Para dicha aplicación «ética», sólo se contará con un «invento», que es catalogado como una pura *retórica de la producción de conocimiento*. Esa «retórica» no dará garantía de realidad ontológica objetiva, y derivará en relativismo ético.

Las consecuencias de dejar librada la naturaleza (y por ende la moral) a la subjetividad, son caer en la arbitrariedad. Más allá de las disquisiciones entre invento y descubrimiento, esta misma posición, que deja la naturaleza de lado como referencia moral, la encontramos en la Antigüedad, cuando Cicerón advertía que «para distinguir una ley buena de otra mala, tenemos una regla solamente: la naturaleza.»¹¹

11 CICERÓN, M.T., *Tratado de las Leyes*, Porrúa, México 1984, 5º Ed., Libro II, p. 106.

La ignorancia de esta relación imprescindible entre naturaleza-moral-ética, lleva a que no se consiga distinguir la «ley buena de otra mala» en su justicia ontológica (no subjetiva) en la apreciación de la presencia del bien, o de su ausencia. El bien es algo objetivo (presente en la naturaleza), y no algo meramente subjetivo, en su apreciación. Es el mismo Cicerón el que se queja de los efectos resultantes de ignorar esta verdad imprescindible, que es hipocrática, e históricamente previa al catolicismo:

«No solamente se distingue el derecho por la naturaleza, sino también todo lo que es honesto y torpe en general. Esta noción nos la da la inteligencia común, infundiéndola en nuestro espíritu, que coloca lo honesto en la virtud y lo torpe en el vicio. Hacer depender esta noción de la opinión general y no de la naturaleza, es verdadera locura.»¹²

4. El principialismo bioético y la filosofía de género

Tenemos la impresión de que esa «verdadera locura», a la que se refería Cicerón, se ha agudizado en nuestros tiempos. No se trata ya, como expresaba Kliksberg, de que los trabajadores pierdan su empleo, los ahorristas sus ahorros, los jubilados sus pensiones. El problema no se limita sólo a evitar las previsiones ecológicas realizadas por Van Rensselaer

12 CICERÓN, M.T., *Tratado de las Leyes...*, Libro I, p. 10.

Potter. Los riesgos de «supervivencia»¹³ para la sociedad ya están en el «efecto invernadero», en sequías, inundaciones y huracanes. Pero no son los únicos efectos. A pesar de los graves perjuicios humanos y materiales, son peores los efectos sobre los equilibrios de la «ecología humana», que causan violencia y corrupción en la sociedad contemporánea:

«Mientras nos preocupamos justamente, aunque mucho menos de lo necesario, de preservar los “hábitat” naturales de las diversas especies animales amenazadas de extinción... nos esforzamos muy poco por salvaguardar las condiciones morales de una auténtica “ecología humana”»¹⁴.

La bioética principialista en sus enunciados de beneficencia, no maleficencia, autonomía y justicia, desconoce el *bien* objetivo, optando por una beneficencia, que en su subjetividad benefactora no obliga en justicia al agente. No genera un derecho objetivo en el requiriente. La no maleficencia tampoco implica un *daño* objetivo por privación del bien debido. Por ello no da lugar a verdadera *justicia*, que consiste en dar a cada uno el bien que le corresponde. No basta la beneficencia. La persona del requirente de asistencia, es desconocida en su derecho, porque se desconoce el deber personal, de asistir del agente. La persona del agente se «desna-

turaliza», transformando su *libertad* de asistir en mera autonomía, similar a la de seres vivos no personales. La «moral de autonomía» no será verdadera moral, pues desconoce el ordenamiento objetivo propio de la antropología.

Cabe preguntarse si será factible formular leyes aceptables, de convivencia y desarrollo, fundadas sobre estos principios. Cabe recordar al respecto el concepto de «verdadera locura», de «hacer depender esta noción (de justicia), de la opinión general y no de la naturaleza».

En el «invento» de la naturaleza, como soporte «cultural», se advierte una notable coincidencia entre la bioética principialista y la filosofía de género. Ambas «utilizan» una misma estrategia, de «construcción artificial» de la realidad, dejando de lado las referencias objetivas para optar por una «*retórica producción de conocimiento*». Ambas aplican una normativa «ética» prescindente de la naturaleza objetiva. Su común denominador se traduce en la utilización de un *lenguaje ambiguo*, carente de precisión objetiva, con una finalidad utilitaria de «fabricar verdades» (inventar), para justificar la conducta. No es un intento novedoso: reedita una moral de autonomía pre-cristiana, denunciada como absurda, siglos antes del Cristianismo:

«¿Por qué no decretan que lo malo y pernicioso sea declarado en adelante como bueno y saludable?, ¿y por qué la ley de que lo injusto puede hacer lo justo, no podrá hacer del mal un bien?»¹⁵

13 Cf. POTTER, V.R., *Bioethics: the science of survival*, «Perspectives in Biology and Medicine», New Jersey 1970, p. 14.

14 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, n. 38.

15 CICERON, M.T., *Tratado de las...*, p. 106.

Para «*hacer del mal un bien*» se abusa del lenguaje: no se usa la palabra homicidio (para disimular el efecto antihumano de la muerte provocada en el aborto y en la eutanasia), y se habla de «interrupción del embarazo», o bien de «suicidio asistido», o de «abandono del esfuerzo terapéutico». Tampoco se habla (porque ello sería absurdo) de «cultivar la cultura», sino de «crear cultura», en lugar de «cultivar (educar) la naturaleza personal».

El efecto antihumano común, de ideología de género y principialismo, se manifiesta en la *inversión de la relación naturaleza-cultura*, canalizada por la manipulación del lenguaje.

Existe un similar eufemismo que tanto en la bioética principialista como en la ideología de género lleva a confundir la naturaleza humana (capaz de operaciones racionales libres), con una mera autonomía (que no implica libre racionalidad). Así, las operaciones racionales y libres se sustituyen por el «rol» de un actor, cuya «representación» no cuenta con un libreto escrito en su naturaleza. El genotipo no ha de estar necesariamente representado en el fenotipo biológico, ni en el psicológico, ni en el social. La propia identidad cromosómica podrá disfrazarse, maquillarse, en una caracterización plástica adecuada al «rol» elegido.

A menudo se atribuye a la ideología de género una relación demasiado estrecha con el feminismo y con la problemática sexual; sin embargo, si bien el sexo es la manifestación más destacada de esta filosofía, es sólo un aspecto puntual. En ella se encierra un travestismo mucho más extenso, que alcanza a toda la realidad. La ambigüedad de la ideología de género no

se limita a las diferencias sexuales. No se trata sólo de confundir el genotipo XX-XY con diferentes fenotipos. Se confunde fundamentalmente la realidad personal, (libre), con una realidad no personal (autónoma). El «invento» generado para el fenotipo sexual sigue grados de despersonalización similares, para alcanzar concepciones como la del «mito cyborg» de Donna Haraway, para «construir un mundo sin identidades», como refiere M. L. Di Pietro¹⁶.

El abandono de la naturaleza como referencia entra en el contexto de la renuncia de toda la realidad objetiva. Ello explica que la cultura se conciba, más que como un cultivo, como una «elaboración intelectual artificial» (un «invento»), que prescinde de la naturaleza, que no cuenta con ella, como hace quien realiza un cultivo.

La inversión naturaleza-cultura, desde nuestro punto de vista, lleva a un efecto antihumano, que se aprecia en los conceptos de Marciano Vidal, cuando considera que la condición específicamente humana es la de morir, y no la de vivir: «La condición específicamente humana del morir es la de realizar en el fenómeno de la muerte el paso de la “naturaleza” a la “cultura”»¹⁷. Se equivoca M. Vidal, porque es a partir de la naturaleza como el cultivo, la cultura, lleva a la vida; pero partiendo de la cultura, no de la naturaleza, no es posible cultivar la vida. Es así como es posible presentar la cultura como una opción de

16 Cf. DI PIETRO, M.L., «*Sexualidad y procreación humana*», Ed. Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 2005, p. 59.

17 VIDAL, M., *Bioética: Apropiación ética de la muerte*, en *Un diálogo plural*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2002, pp. 595-597.

muerte, pero ésta no es verdadera cultura, porque sólo es posible cultivar la vida. La muerte no es la plena realización del ser humano. No es cierto que haya que morir con dignidad, sino vivir con dignidad la muerte. La dignidad está en el bien, en la verdad, en la vida, en la salud.

El eufemismo que toma la autonomía por un principio, sustituyendo la libertad personal, permite justificar la ambigüedad de un *género humano impersonal*, donde lo bueno se confunde con lo malo, lo sano con lo enfermo, al punto que según señalaba antes Juan Pablo II, «*se trata de saber, en definitiva, si la medicina está al servicio de la persona humana.*»

No debería sorprendernos que la elección de esta opción despersonalizada haya producido un verdadero «*compendio de horrores*», como ya en 1970 señalaba Octavio Paz, prediciendo las consecuencias de Este a Oeste, de «*inventar modelos*» tan poco humanos:

«Los modelos de desarrollo que hoy nos ofrecen el Oeste y el Este son compendio de horrores; ¿podremos nosotros inventar modelos más humanos que correspondan a lo que somos? [...], ¿podremos concebir un modelo de desarrollo que sea nuestra versión de la modernidad?»¹⁸

Probablemente estos modelos de desarrollo sean fundamentalmente aca-

démicos, educativos, en una integración bioética multidisciplinaria, proyectada desde la universidad a la sociedad civil, en una tarea de extensión universitaria. La educación de la libertad personal consistirá en la adecuación del fenotipo psicológico y socio-económico al genotipo humano, que es siempre racional y libre, personal. Esta educación no consistirá en «inventar modelos más humanos», sino simplemente en «descubrirlos», en los ya existentes fundamentos hipocrático-asistenciales, y cristiano-hospitalario de nuestra cultura humanista.

La OMS, desde hace varias décadas, insiste en no considerar la salud como mera ausencia de enfermedad; pero hoy cabe preguntarse si no se ha de retomar el daño humano como excluyente de salud: «*primum non nocere*». Tenemos la impresión que para ello será necesario establecer una relación más estrecha entre la salud y la educación, para así conseguir que «una “profesionalización” cuyos efectos benéficos son innegables, no siempre se encuadran dentro de una formación “universitaria” al sentido de los valores, a la deontología profesional y al confronto con otras disciplinas»¹⁹. Ello supone un mayor protagonismo de la bioética más humanista en la universidad.

Recibido: 04-05-2006

Aceptado: 12-12-2006

18 PAZ, O., Postdata, Ed. Siglo XXI, México 1970, Cf. ESPINOSA, J., «*Economía liberal vs Economía Social en América Latina*, Dolmen Editoriales, Santiago de Chile 2001, www.capitlownership.org/lib/Espino-sa-CapituloIIIEspagnol.htm, n.27.

19 Cong. Para la Educación Católica (Cjo. Pont. Para los Laicos, Cjo. Pont. De la Cultura), Presencia de la Iglesia en la Universidad y en la Cultura Universitaria, www.vatican.va. pp. 1-5.