

La 'Carta abierta a Ernst von Weber' y el debate de la bioética 'Open letter to Ernst von Weber' and the bioethics debate

Encarnación Ruiz Callejón

Doctora contratada, Departamento de Filosofía II, Universidad de Granada.
ruizencarnacion@hotmail.com

RESUMEN

Este trabajo se refiere al *Offenes Schreiben an Herrn Ernst von Weber* de Richard Wagner como un texto significativo para el debate sobre la ampliación de la comunidad moral y para la fundamentación de la bioética. Wagner, partiendo de la relevancia moral de la experimentación con animales plantea la necesidad de un marco ético para científicos y médicos en el que destaca la justicia social y la importancia de los estilos de vida. Ambos aspectos, y especialmente su relación con el debate sobre la experimentación con animales, suponen una revisión importante de los presupuestos que dieron origen a la bioética y constituyen aún hoy, un tema pendiente para la misma.

ABSTRACT

This paper refers to the *Offenes Schreiben an Herrn Ernst von Weber* from Richard Wagner as a significant text for the current discussion about the limits of the moral community and for the basic principles of bioethics. Wagner, taking the moral importance of the experiments on live animals as a starting point, expressed the need for a framework ethics for scientists and physicians in which Wagner stressed the social justice and the importance of life styles. Both aspects, and particularly the debate on experiments with live animals, mean a major revision of the ideological platform of bioethics, a matter still in question.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

Wagner | Schopenhauer | Ernst von Weber | experimentación animal | bioética | animal experimentation | bioethics

En 1879, Ernst von Weber, compositor y fundador de la *Asociación Internacional contra la Vivisección*, publica *Las cámaras de tortura de la ciencia* basándose en una investigación inglesa llevada a cabo en 1876. Poco después aparece en las *Bayreuther Blätter* la *Carta abierta a Ernst von Weber* en la que Richard Wagner (1) se une a la empresa de éste contra la vivisección. Durante el período de redacción del texto ambos músicos mantienen frecuentes contactos, y de hecho en los *Diarios* de Cosima se hace a menudo referencia a Weber a partir de agosto de 1879. Wagner participó incluso en la petición al *Reichstag* contra la vivisección, petición que obtuvo una oposición unánime. El contenido de la carta está, por otra parte, en consonancia con el último giro del pensamiento del compositor, en la línea de su última obra, *Parsifal*. En el texto está presente la ideología romántica del genio como redentor y de la obra de arte como reproducción inmediata de la totalidad orgánica de la naturaleza, una totalidad que la ciencia habría falsificado y desmembrado (2). Sin embargo, la carta a von Weber cobra hoy una actualidad especial por el tema fundamental que se encuentra entrelazado en las anteriores claves de lectura. Me refiero a la valoración moral de la experimentación con animales, una cuestión que Wagner coloca además en un contexto de reflexión más amplio. Por un lado, se refiere a ella como un tema no secundario, sino sustantivo para la ética, y por otro, aborda la cuestión desde una perspectiva que hoy llamaríamos "bioética", pues a partir de la reflexión sobre la manipulación de la vida cuestiona la deontología de la profesión médica y los valores de la ciencia, y subraya la necesidad de poner en conexión la práctica científica con el contexto social, centrándose en la justicia social y en la relevancia de los estilos de vida. Este planteamiento sitúa el discurso de Wagner en el centro de las cuestiones aún pendientes en bioética, pero además conecta con una de las líneas originarias de fundamentación de la disciplina.

1. El dogma de la utilidad

La vivisección, la disección de un animal vivo, es el término que aún utilizan hoy la mayoría de grupos y asociaciones defensores de los animales para referirse a la experimentación animal en general. Wagner también parte de esta ampliación del concepto. En la época en la que escribe el músico ya habían tenido lugar en la mayoría de los países europeos intensos debates sobre la vivisección, se habían creado también sociedades protectoras de los animales e incluso se había aprobado alguna legislación contra el maltrato (3). Por otra parte, a principios del XIX se había extendido en Europa el pensamiento budista y sus tesis sobre la unidad de los seres vivos y el valor de la compasión, y poco a poco se generalizaba la figura del animal de compañía, fenómenos todos ellos que contribuyeron a un cambio de sensibilidad respecto a los animales (4). El personaje central del debate sobre la vivisección fue sin duda Claude Bernard, padre de la medicina experimental, máximo exponente de la fisiología francesa del XIX (5) y uno de los más destacados representantes de la medicina de la centuria. Con Bernard la fisiología se constituyó en ciencia gracias al desarrollo de un método de investigación más riguroso. Su obra de 1865 *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* fue decisiva al respecto. Bernard restaba validez a la observación clínica frente a la experimentación en el laboratorio, y apoyaba la difusión masiva de experimentos con animales (6). Defendía la tesis según la cual bastaría reproducir cualquier enfermedad humana en un animal, averiguar el método de su curación y extrapolarlo luego al ser humano. En el planteamiento de Bernard había además una clara posición respecto a la experimentación con humanos, tema al que el autor se refiere en el capítulo dedicado a la vivisección en su obra *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (7). A Wagner le impresionó de la lectura de sus páginas (8) el entrenamiento en la insensibilidad y la decidida conciencia que tiene el fisiólogo de la muerte como el presupuesto para mantener la vida a toda costa, un hecho que el compositor asociaba a la profunda relación entre el progreso científico y el nihilismo. Y refería así sus prácticas al delirio civilizatorio que tendría en Francia, según el músico, el epicentro (9).

En la *Carta a Weber* se refleja parte de todo este debate, el proceso por el que la medicina está comenzando a constituirse en una ciencia experimental, y la creciente importancia del imperativo científico "si puedes, debes". Wagner considera la explotación de los animales como un síntoma claro del tipo de valores que imperan en una sociedad. Y en concreto, describe su tiempo como una época dominada por el materialismo y el positivismo y por la búsqueda a toda costa de la utilidad, la rentabilidad y la eficacia. Este tipo de valores, que tienen sin embargo un sentido y aplicación sectorial, habrían invadido todos los ámbitos de la vida humana. Y es precisamente esta colonización y totalización lo que denuncia, el que la utilidad-rentabilidad se haya convertido en el nuevo ideal cultural. Wagner habla incluso del *culto* (10) que caracteriza a la modernidad, del único culto permitido, pues promovido desde el Estado habría alcanzado carácter normativo. Y advierte del peligro de que se convierta en el único lenguaje compartido, el único estímulo ante el que reaccionemos y el principio que estructure ya no sólo la ciencia, sino las relaciones humanas.

A partir de aquí, no sólo para apoyar la explotación animal sino también para condenarla y exigir un trato digno a los animales, nos veríamos reducidos a hablar en términos de utilidad. Y con ésta como único argumento, incluso los defensores de aquellos y las propias protectoras se verían obligados a aceptar la vivisección. Parece entonces que sólo el reconocimiento estatal de la inutilidad de esta práctica podría hacer variar la suerte de los animales y nuestra percepción y valoración de los mismos. Sin embargo, cualquier posición en su defensa que aspire sólo a una "oportuna limitación" o al "control estatal", en realidad traiciona sus propios presupuestos y los sentimientos que los suscitan, y lo que es cierto es que no es moral (11). El principio de utilidad-rentabilidad que preside la economía, pero también la ciencia, y que ahora se presenta como filantropía o bienestar social, acaba reduciendo la perspectiva moral de nuestras acciones e impide cualquier cuestionamiento. En nombre del altar del bienestar social puede sacrificarse cualquier cosa y ahogarse cualquier sentimiento. Este último aspecto resulta crucial en el debate sobre el sufrimiento animal, en el que Wagner no sólo está denunciando la crueldad directa, sino

la disociación de la empatía, y del consiguiente sentimiento natural de la compasión, de las acciones y las valoraciones humanas (12). La presión totalizadora de los criterios de utilidad conduce a la indiferencia, a la inmunidad ante el dolor de otro ser. El sufrimiento apenas vale nada subordinado a la consecución de un fin siempre más alto.

2. La religión de la compasión

La auténtica compasión se remontaría, según Wagner, a una ancestral sabiduría basada en el reconocimiento y en el sentimiento de unión con todos los seres vivos, una experiencia religiosa presente en los pueblos antiguos, especialmente relevante en la sabiduría de los brahmanes, pero que tampoco habría sido extraña a un cristianismo no contaminado por el judaísmo. En este contexto, que se funda en el sentimiento de pertenencia del hombre a la naturaleza y potencia la capacidad de identificación, se explicaría el profundo sentido del vegetarianismo y del ascetismo, junto con la comprensión del sacrificio del animal como una experiencia de culpabilidad por la ruptura del orden cósmico y a la que sucederían ritos de restitución.

Sin embargo, según Wagner, al imponerse la visión judía del mundo, que ya en el Génesis sitúa al hombre en la cúspide de la creación como dueño y señor encargado incluso de nombrar a los animales, todas estas prácticas de redención y reconciliación, propias de una religión más ligada a la naturaleza, habrían desaparecido. Y junto a ellas, lo fundamental: el sentimiento de unidad con la naturaleza. De este planteamiento procedería la consideración de los animales como simples fuentes de recursos a nuestra disposición. El proceso de secularización no habría sino desarrollado estos presupuestos, volviendo al hombre no sólo indiferente a la divinidad sino a su propia naturaleza, transformándolo en un "feroz animal de presa" y, más recientemente, en una "bestia que calcula" (13). Como se desprende de los *Diarios* de Cosima (14), Wagner imputaría los "crímenes de la vivisección" a los médicos judíos. Esta unión de utilitarismo y judaísmo se remontaría, como señalan Giuliano Campioni y Sandro Barbera, en realidad a mucho más atrás. Y sería de Feuerbach de quien Wagner habría tomado, ya en su periodo revolucionario, la identificación (15). Pero no hay que olvidar la influencia de Schopenhauer, pues en el debate sobre la vivisección la principal fuente de Wagner son los pasajes de *Parerga y paralipomena* que el filósofo dedica al tema, y cuya argumentación el compositor sigue muy de cerca en la carta a Weber. Wagner se refiere a Schopenhauer como al filósofo que habría abordado la cuestión del sufrimiento de los animales con la suficiente profundidad. Schopenhauer, además, rehabilita el valor de la compasión al situarla como fundamento de una ética en la que la virtud no depende ni de la revelación ni de la razón, y que Wagner considera la clave para iniciar un cambio de rumbo en nuestra civilización (16). La compasión, que expresa el reconocimiento de una misma esencia en todos los seres, y que nace de un sentimiento radicado en la voluntad humana, sería el único móvil capaz de hacer frente al egoísmo, y la verdadera fuerza capaz de cambiar nuestra relación con los animales.

Sin embargo, Wagner y Schopenhauer no comparten los mismos presupuestos. Como recuerdan Campioni y Barbera, el carácter antropológico fundamental que la filosofía de Schopenhauer analiza no es la compasión, sino el egoísmo. Éste, bajo la forma también de instinto de supervivencia, atraviesa la escala de los seres e incluso está ya presente en el mundo inorgánico como lucha de fuerzas. La compasión, por el contrario, es un episodio ocasional que modifica la horrible trama del mundo, la escena sobre la cual la voluntad de vivir se repite. El pesimismo activo de Wagner presenta la compasión como un instrumento de redención del mundo, y no por el mundo, como ocurre en Schopenhauer. En Wagner, el mal radical no parece estar en la voluntad, en la esencia inmodificable de las cosas. El afirmarse del egoísmo y de la voluntad de poder es lo que hará finalizar la historia, a causa de una incontrolada arrogancia científica. Es decir, las razones últimas no son metafísicas y por ello constitutivas, como en Schopenhauer, sino históricas y en esa medida modificables.

Por otra parte, aunque Schopenhauer denuncie lo que hoy se viene llamando "especieísmo", y se refiera a la extensión de la comunidad moral como un rasgo de la superioridad de su fundamentación de la ética, e

incluso establezca un principio decisivo como es la correlación sufrimiento-inteligencia, al final son las necesidades humanas de supervivencia las que llevan al filósofo a concluir que la verdadera compasión se experimenta propiamente sólo hacia el ser humano. Es decir, Schopenhauer acaba aceptando, por razones de utilidad, el estatuto de los animales como fuentes de recursos, una utilidad que, aunque restringe, no analiza. Así, el principio de ponderación del sufrimiento acaba siendo más bien una idea programática, ya que el filósofo no establece criterios ni señala diferencias representativas entre los animales que le permitan activarla, hacerla operativa. Por otro lado, su planteamiento ético, considerado globalmente, no es independiente de un proyecto más amplio en el que está en juego la explicación e interpretación del mundo que, a juicio de Schopenhauer, debería conducir a la redención de la voluntad. Respecto a ésta, la consideración de los animales, incluido el hombre, son medios: en el primer caso, como expresión de la voluntad; en el segundo, como autoconocimiento y redención de la voluntad. El sufrimiento animal y el sufrimiento humano acaban subordinados al interés general del sistema, al planteamiento ascético que marca su filosofía.

Es cierto que en la posición de Wagner también está presente un trasfondo místico-religioso (17) en el que, a diferencia de Schopenhauer, parece suscribirse implícitamente una supuesta relación originaria e idílica del hombre con la naturaleza, una relación sin conflictos. Y hay además una muy discutible asociación entre compasión, poder y sacrificio, una asociación que se evoca a través de la fidelidad absoluta del perro y que aparece como imagen emblemática del proyecto de Bayreuth (18). Sin embargo, Wagner aborda el sufrimiento animal en la mesa de disección como un problema que afecta a nuestras convicciones morales, y que tiene suficiente entidad por sí mismo desligado de todo planteamiento metafísico o propagandístico. La argumentación del compositor al respecto explora varias tesis que siguen estando presentes en el debate actual sobre la cuestión. La primera de ellas, antes mencionada, está fundada en una experiencia de carácter místico-religioso, un argumento que fundamenta algunas de las posiciones ecologistas y los planteamientos holistas más profundos de nuestro tiempo. Wagner no rechaza esta fundamentación religiosa, y reconoce la nobleza de sus ideales, pero también es consciente de la imposibilidad de recuperar un conjunto de dogmas religiosos (19) que corresponden a un mundo que él considera perdido. Sin embargo, sí es posible reivindicar la raíz afectiva que encontramos en nosotros mismos: podemos y debemos cultivar y fortalecer la empatía. Sin el afecto que fundamenta la compasión, y también la solidaridad, no es posible otra mediación que la que establecen la ley o el egoísmo. La verdadera alternativa al *dogma* de la utilidad es, pues, la compasión. Pero ésta no es sensiblería o emotivismo, menos aún lástima (20). Por eso Wagner habla de la necesidad de llevar a cabo un análisis de los afectos para conocer y clarificar nuestras convicciones más profundas, y se refiere a la compasión como una "religión", pues en el fondo se trataría de potenciar un sentimiento y tomar una decisión, asumir una convicción, una especie de "credo" necesario.

La tercera línea de argumentación es de carácter científico. Y sería el argumento, según Wagner, más receptivo en nuestro tiempo. Wagner, que lee a Darwin en los años 1870, se apoya en él para subrayar la filiación de los seres vivos, la constatación de la continuidad biológica y la relativización de las características que definen lo humano. Las ciencias habrían demostrado que no existe un abismo ontológico entre el animal y el hombre, sino que estamos ante un *continuum* con propiedades emergentes. Desde esta perspectiva, la compasión, acompañada por una percepción más informada sobre los seres vivos, sería la forma más adecuada de hacer frente al avance del criterio de utilidad. Un argumento similar, si bien basado en la ciencia de su época y especialmente apoyado en la tesis de la universalidad de la voluntad, también aparece en Schopenhauer. Pero para Schopenhauer lo decisivo sigue siendo la capacidad o no de sentir compasión, y esto no parece depender de los propios individuos, y tampoco puede cambiarse. Wagner no entra a discutir si es posible cambiar o no nuestra manera de sentir del modo tan radical como exige Schopenhauer, al estilo de una conversión, pero sí cree posible combinar de un modo más productivo y más afín a una época desacralizada, sentimiento y conocimiento, y al menos remover nuestras convicciones y modificar nuestra manera de actuar. Por eso se refiere a la compasión como a un paraíso perdido que puede ser conquistado "conscientemente" a través del rodeo de la ciencia. Pero va más allá. En el lugar que asignamos a los animales en nuestro mundo se juega, según el compositor, "la más grave cuestión de la humanidad", y añade que "nada definitivo y bueno será

hecho por la humanidad hasta que la tortura de los animales sea abolida sólo por su utilidad" (21). Pero no se trata aquí de condenar la crueldad hacia los animales porque ésta embotaría nuestra moralidad y le impediría "estar en forma", como había sostenido por ejemplo Kant. Ni tampoco se trata de que a través de nuestra relación con los animales, que vivirían en un eterno presente, vislumbremos lo que significaría la quietud de la voluntad, como apunta Schopenhauer. Lo que Wagner subraya es que si somos capaces de sentir compasión hacia ellos y tratarlos de un modo digno, somos capaces de una relación basada por completo en la *gratuidad*, una experiencia nada despreciable en una época en la que es prioritaria la búsqueda del beneficio en las acciones humanas, y se funciona a golpe de ley.

Wagner no sólo rechaza que el comportamiento animal sea explicable en términos mecanicistas, sino que sostiene que los comportamientos que alabamos como humanitarios o aquellos rasgos de nuestro comportamiento con los que hacemos referencia a nuestra calidad humana, deben relativizarse, pues tienen un largo pasado, un origen natural que delata su noble parentesco con el mundo animal. Este planteamiento naturalista apunta, evidentemente, a una cura de modestia, pero también a que la correcta consideración y el estudio de las características biológicas y comportamentales de los animales tienen que abrir necesariamente una brecha en nuestras convicciones morales. En la base de este planteamiento hay, pues, una ampliación del concepto de dignidad que, sin obviar la argumentación que hace palanca en la capacidad de los animales de experimentar sufrimiento, subraya también el valor de sus intereses y preferencias y el significado de una vida emocional rica.

Por tanto: "religión" de la compasión frente al "culto" de la utilidad. Para Wagner está claro que el fundamento que sostiene a ambos es una *decisión*. Y es también una decisión, más o menos argumentada, la que está en la base del reconocimiento del valor de otro ser y de la consiguiente ampliación de la comunidad moral.

3. Una ética para la investigación científica

El debate que abre Wagner sobre la experimentación animal tiene aún otras implicaciones. Es cierto que el autor toma claramente partido por una concepción de la práctica de la medicina ajena a la incipiente medicina experimental a la que califica de "especulativa". Y en gran medida su discurso está impregnado de rasgos religiosos y románticos, ingenuos incluso. En el texto también hay ecos de la vieja asociación enfermedad, pecado y castigo divino que durante siglos ha estado presente en la historia de la medicina y aún hoy, de tanto en tanto, vuelve a aparecer bajo mensajes moralizantes estigmatizando ciertas enfermedades. Y sobre todo, Wagner se refiere a la medicina como el único caso de compasión institucionalizada y define la disciplina como un arte: el arte de curar, una vocación fundada en la intuición y en un sentido humanitario que predispone al facultativo a socorrer al enfermo. Es decir, la práctica médica se orientaría por una comprensión idealizada de dos de los actuales principios de la ética médica y, en general, de la bioética: el *principio de no maleficencia* y el *principio de beneficencia*. Mientras que por parte del paciente se requeriría tan sólo fe en el facultativo y completa subordinación a su autoridad. Wagner describe así la relación médico-paciente como una relación basada en la autoridad del primero y en la fe y confianza del segundo (22). Esta "compasión activa" del médico se inscribiría dentro del marco paternalista que, desde siempre, ha caracterizado el trato personal y la competencia profesional del facultativo, una imagen no sólo asumida como perfectamente normal, sino éticamente correcta en tanto era conforme al Juramento Hipocrático, y aún hoy no del todo desaparecida (23).

Es indudable que esta imagen de la medicina que describe el compositor es en muchos aspectos ajena al paradigma actual, caracterizado por la extraordinaria ambivalencia de los logros en biomedicina y biotecnología, por un nuevo concepto de salud que no se reduce a la lucha contra la enfermedad, y por un marco legislativo totalmente distinto en cuestión de derechos y deberes, etc. Pero sobre todo, nuestro paradigma es diferente por la irrupción de una nueva ética referida a la práctica de las profesiones biosanitarias y a la investigación biomédica, centrada en el respeto a la autonomía del paciente-usuario, cuyos límites se establecen, al menos en teoría, atendiendo a las capacidades del mismo y ponderando

sus decisiones y preferencias con el resto de principios de la biomedicina (justicia, no maleficencia y beneficencia). No hace falta insistir tampoco sobre todo esto para ser conscientes de la diferencia de contextos. Sin embargo, aún considerando las necesarias diferenciaciones y pese a las limitaciones del planteamiento wagneriano, no quedan canceladas ni la relevancia ni la actualidad de su discurso respecto a las implicaciones de la ética animal en relación a la ética de la bioética.

La primera de estas implicaciones tiene que ver con el significado y extensión de los principios de la ética médica. El fisiólogo, subraya Wagner, se centra en los valores que arrojan sus experimentos, y reduce a ello el significado de sus prácticas y, al fin, su profesión y su conducta. Pero estos experimentos se basan en el reconocimiento de la proximidad entre los organismos humano y animal, y al mismo tiempo también en la afirmación de la diferencia ontológica, basada esta última en la tesis de la superioridad de la especie humana. Lo primero es contrario a los resultados de la propia ciencia; lo segundo se llama "especieísmo". Wagner invita al científico a que mire, antes que a las vísceras del animal que disecciona, a sus ojos. Por un lado, para que no cancele su sensibilidad hasta despersonalizar el sufrimiento de otro ser al que está a punto de reducir a restos orgánicos; por otro, para que evalúe el significado de los datos que le muestra su propia ciencia (que no es posible sostener un abismo ontológico entre el animal y el hombre, por lo que los animales no pueden ser considerados laboratorios o meras fuentes de recursos), pero también para que no obvie una reflexión sobre los valores, intereses y motivaciones que están en juego en su profesión. Según Wagner, el médico-investigador que disecciona a un animal vivo o que suscribe esta práctica como método de enseñanza en las universidades (24), traiciona la ética de su profesión, los *principios de beneficencia y no maleficencia* que habrían caracterizado milenariamente al arte de curar. Es decir, lo que se está aquí planteando es la extensión de los principios de la ética médica, y la existencia de una doble moral, quizá no reconocida pero asumida, y según Wagner evitable, del médico-investigador. Hoy este debate no sólo está lejos de cerrarse, sino que tiene aún mayor trascendencia. En primer lugar, por la cantidad ingente de animales utilizados para los más variados propósitos. En segundo lugar, porque los citados principios se aplican a la biomedicina y la biotecnología, no sólo a la relación médico-paciente. En tercer lugar, porque disponemos de muchos más datos sobre los animales, datos que cuestionan nuestras convicciones morales, entre ellas el abismo ontológico. En cuarto lugar, porque disponemos, en muchos casos, de métodos alternativos tanto en investigación como en docencia que suscriben, además, un sector significativo de científicos. Por otra parte, en la referencia de Wagner a la compasión como uno de los valores de la práctica de la medicina, hay algo más que una alusión a los principios de ésta. Wagner se refiere al deterioro de la sensibilidad moral del médico-investigador no sólo ante el sufrimiento animal, sino ante el sufrimiento del paciente. Efectivamente aquí está en cuestión el tipo de relación (modelo contractual, modelo colegial...) médico-paciente, algo que también hoy sigue en discusión, especialmente por la tendente centralización de la bioética de derechos en la autonomía del paciente-usuario. Y de hecho se vienen reivindicando otros valores, como el cuidado y la confianza, y también la solidaridad y la empatía no paternalistas, por ejemplo en el debate sobre la eutanasia, en el que se reconoce que el debate no puede reducirse a un discurso sobre derechos.

La segunda implicación se refiere a la justicia social y a la responsabilidad. Aunque Wagner suscriba el paradigma paternalista de raíz hipocrática, añade un principio de justicia social que no siempre estuvo presente en aquél durante su periodo de vigencia, al menos no con la amplitud que exige el compositor. Wagner cuestiona la ciencia que ha dejado de cumplir una función social y que desvincula la enfermedad del enfermo. Y plantea hasta qué punto la experimentación con animales y la práctica médica en general no están supeditadas al desarrollo de tratamientos para combatir enfermedades y satisfacer necesidades productos de un modo de civilización o de un sector de la población que puede acceder a sus servicios. Una minoría acabaría determinando lo que ha de entenderse por filantropía, utilidad social y fines de la medicina. Y por otra parte, y en este mismo contexto, hay una clara referencia a lo que hoy llamamos "medicalización de la vida". La cuestión de fondo es la discusión sobre las "utilidades creadas" y los intereses prioritarios que marcan la investigación en medicina, y el olvido de las verdaderas necesidades de la población y que Wagner señala como los verdaderos objetivos de la justicia social, en su época referidos a la clase obrera (25).

El discurso de Wagner es de plena actualidad en una época como la nuestra en la que el *principio de justicia* de la bioética tiende a interpretarse sólo como un problema de aumento de tecnología, o a lo sumo de reparto de los recursos biosanitarios dentro de la comunidad occidental. Sin embargo, los riesgos que pueden entrañar las nuevas biotecnologías se imponen globalmente, y puede incluso que estén garantizados en forma de "efectos" que hipotequen generaciones futuras. Por otra parte, los fines de la medicina y el mismo ideal de salud son cada vez más ambiguos y están mediatizados por intereses de índole varia. Por ejemplo, vienen siendo ya expresiones comunes "medicalización del cuerpo femenino" y "pacientes antes de nacer", junto con la consideración de la enfermedad como un estado permanente. Son los grandes consorcios, con el beneplácito de gobiernos y la colaboración de sectores importantes de la investigación, los que tutelan todos los estadios de la vida humana, los que definen los criterios de salud, identifican procesos vitales con síndromes, crean las enfermedades más rentables, definen las líneas de investigación prioritarias e imponen los fármacos a introducir en el mercado.

4. El principio de autonomía y la bioética global

Otra de las cuestiones de fondo a la que conduce la carta a Weber, y que afecta de lleno al paradigma bioético, es precisamente el papel del ciudadano en todo este debate sobre la experimentación científica. Bajo el peso del criterio de utilidad reinterpretado como beneficio social, el discurso moral a menudo se confunde con la legalidad o el conjunto de valores y prejuicios vigentes, y queda definitivamente desligado de la reflexión individual, del ejercicio de la autonomía, pero también de la promoción de una mayor sensibilidad moral. Las críticas de Wagner a la utilidad alertan sobre el peligro de asumir un criterio que nos convierta en medios debido a la absolutización de un supuesto bien comunitario disociado de la autonomía. Si la única razón que somos capaces de aportar es aquél, en un futuro podría exigirse, afirma Wagner, también la experimentación en los humanos (26). Hoy sabemos que este último hecho fue precisamente la piedra de toque que propició el desarrollo de la bioética y que se remonta al conocimiento a nivel mundial de los experimentos llevamos a cabo por médicos durante el nazismo. El nacimiento oficial de la bioética, en los años 70 del XX, siguió vinculado a la denuncia de nuevas prácticas reprobables y de conculcación de derechos, a lo que se sumaron las nuevas posibilidades que abría la ciencia y que obligaban a plantear nuevas distribuciones de recursos y a tomar decisiones en contextos hasta ahora desconocidos. Era lógico, por otra parte, que ante la ambigüedad del espectacular desarrollo de la biomedicina y la biotecnología el interés se haya centrado en la protección de la dignidad de la vida humana. Y de hecho, el propio desarrollo del principio de autonomía ejemplifica este proceso: en un primer periodo se interpreta como protección contra los excesos de la experimentación, mientras que en la actualidad tiende a definirse más como el respeto al estilo de vida del paciente-usuario. Sin embargo, incluso esta interpretación del principio de autonomía resulta hoy insuficiente.

Al menos desde el *Informe Belmont* (1978), los principios de *beneficencia* y *no maleficencia*, junto con los de *justicia* y *autonomía*, son principios de la práctica médica, pero también de la bioética en general, incluida la investigación. Por otra parte, desde el *Convenio de Oviedo* (27) se insta a los gobiernos a que favorezcan el debate social, la participación del ciudadano en los debates de la bioética. Esto supone una mayor democratización de las líneas de investigación y promueve una interpretación más amplia del *principio de autonomía*, que ya no se reduciría a la toma de decisiones que afectan a *mi* salud y a *mi* estilo de vida, sino que implicaría una participación activa en las cuestiones que nos presentan la biomedicina y la biotecnología, y lo que es más importante: una comprensión más profunda, espacial y temporalmente, del *principio de responsabilidad*, la otra cara de la autonomía. Sin embargo, no se especifica en qué consiste dicha participación, y teniendo además presente la complejidad de las cuestiones médicas, científicas o jurídicas que se ponen sobre la mesa, o las diferencias culturales, es además discutible que el debate de la bioética esté efectivamente abierto a los no expertos y a todos los afectados. E incluso habría que sopesar el valor moral que tienen las decisiones que sólo están respaldadas por el poder que otorga una mayoría escasamente informada. Esta cuestión no es exclusiva de la bioética, pero es central en un ámbito como éste, que además se autodefine como un espacio de

reflexión multidisciplinar, plural, democrática y laica, en el que la autoridad moral no puede proceder de los expertos. Asimismo también está por determinar qué sentido tiene la participación social si no viene acompañada de cambios en los estilos de vida, cambios que afectan al consumo y a la apropiación de los recursos (léase también patentes) por parte de Occidente. Es decir: fomentar una autonomía informada, más allá del llamado "consentimiento informado" (que se reduce a la toma de decisiones, en la práctica "formal", en cuestiones que afectan a la salud individual) y en la línea de la profundización en la responsabilidad, son temas aún pendientes para la bioética, presentes en la *Carta abierta a Ernst von Weber*.

El debate sobre la experimentación con animales apunta así en Wagner a otro más profundo sobre la responsabilidad individual y colectiva, y pone en evidencia las dificultades del principio de autonomía. El discurso de Wagner deja a un lado la usual argumentación catastrofista sobre el poder de la ciencia, que suele insistir sólo en los riesgos de la manipulación de la vida humana, para subrayar la relevancia moral de la manipulación de la vida no humana y para a partir de ahí reflexionar sobre la ética de la ciencia. Al hilo de la reflexión sobre la explotación animal exige una ética de la investigación médica que amplíe los principios *de no maleficencia y beneficencia*, pero que también incluya el principio de justicia social y el principio de responsabilidad, del que depende a su vez la implicación del ciudadano comprometido en cambios en el estilo de vida y en la participación en la definición de los objetivos y fines de la ciencia, de modo que sea posible promover pautas humanizantes o comprensivas. En este sentido, la reflexión de Wagner es un punto de partida para cuestionar el excesivo interés de la bioética actual en el *principio de autonomía*, o más concretamente, en la insuficiente interpretación del mismo. Éste suele interpretarse desde el marco de derechos-deberes, en el que el concepto de responsabilidad tiene una lectura muy limitada.

Un planteamiento como el de Wagner, que vincula la reflexión sobre el sufrimiento animal con los principios de la bioética, vuelve hoy a ser novedoso. La reflexión sobre la experimentación animal, y en general la explotación de recursos biológicos, no formó parte del origen "oficial" de la disciplina, pero desde luego sí fue el punto de partida de Van Rensselaer Potter, el oncólogo que dio el nombre a la disciplina (28). En el paradigma que dio origen a la bioética hay entonces una cuestión de coherencia no resuelta en cuanto al tema de la experimentación se refiere. Y habría que preguntarse si en realidad la bioética no responde por ello a dos órdenes distintos: al kantiano, o próximo al kantiano, en las cuestiones que afectan a la vida humana, y al principio de utilidad-rentabilidad en las que afectan a la vida no humana. Las cuestiones que suscitan la manipulación de la vida no humana suelen remitirse a otros campos de estudio como es el del bienestar animal, (que por cierto no tiene como cometido valorar si debemos o no experimentar con animales), o se solventan con la aplicación de los protocolos de investigación. Y sin embargo, el ingente número de animales utilizado para los más variados propósitos científicos vinculados a la salud (29), entre ellos el desarrollo de todo tipo de fármacos, la investigación en xenotransplantes, la creación de organismos transgénicos o la investigación en nanobiotecnología, nos obligan a considerar el concepto de experimentación, si es que estamos hablando de bio-ética, desde una perspectiva no sólo centrada en los excesos en relación a la vida humana, ni tampoco reducida a la preservación de un medio ambiente que no ponga en peligro nuestra supervivencia.

El discurso de Wagner apunta a la necesidad de un marco de valores éticos para la investigación científica no centrado exclusivamente en la amenaza de la ciencia para el hombre, hecho este último en el que se habría fundado lo que hoy conocemos como bioética. La carta a Weber es significativa en un momento en el que la bioética se enfrenta a la reinterpretación de sus principios en un mundo globalizado también por los riesgos de la ciencia, pero no por valores más humanizantes ni más respetuosos con la vida no humana. En este contexto Wagner estaría más cerca de los presupuestos y del legado de Potter. Van Rensselaer Potter planteaba la necesidad de una nueva ética, a la que se refería con la metáfora de un *punte*, un puente capaz de unir los intereses de las ciencias con valores éticos y humanísticos, y de hacerlo de un doble modo, espacial y temporalmente, en la línea de una bioética global sostenible, presupuestos que fueron sin embargo interpretados, sólo como principios ecologistas, pero que merecen sin duda recuperarse para pensar la bioética de nuestro tiempo.

Notas

1. Agradezco al profesor Giuliano Campioni la edición italiana de la carta a Weber que apareció en *Fine Secolo* 5,6, junio 1986 acompañada por una introducción conjunta con el profesor Sandro Barbera y de la que parto para describir algunos rasgos del contexto inmediato del escrito de Wagner. R. Wagner, "Offenes Schreiben an Herrn Ernst von Weber, Verfasser der Schrift: 'Die Folterkammern der Wissenschaft'. [Über die Vivisektion]", en *Richard Wagner. Schriften eines revolutionären Genies*. Ausgewählt und kommentiert von Egon Voss. Langen Müller, München, Wien, 1976: 273-294. "Geschrieben im September und Oktober 1879 in Bayreuth. Veröffentlicht im Oktober-Heft der Zeitschrift 'Bayreuther Blätter'. Danach separat in broschierten Form publiziert (Berlin und Leipzig 1880). Wagner war von verschiedener Seite um eine Stellungnahme zur Vivisektion gebeten worden. Mit seinem offenen Brief stellte er sich hinter die Bestrebungen des 'Internationalen Vereins zur Bekämpfung der wissenschaftlichen Tierfolter', dessen Gründer und Vorsitzender Ernst von Weber war. Seine Schrift 'Die Folterkammern der Wissenschaft', eine Broschüre, die 1879 bereits die 8. Auflage erlebte, hatte maßgeblich dazu beigetragen, daß die Öffentlichkeit über die zu jener Zeit intensiv und ausgiebig betriebenen Tieren, insbesondere Hunden, und den unverkennbaren Folterungscharakter dieser Versuche informiert wurde" (*op. cit.* "Kommentare und Anmerkungen": 313-314).

2. Cfr. S. Barbera, G. Campioni, "La compassione di Wagner, e il vero ronzino e il verosimile cavallo di Nietzsche", en *Fine Secolo* 5,6, 1986: 21.

3. Por ejemplo, en 1822 el Parlamento británico había aprobado una ley que prohibía el trato cruel a los animales de tiro. En 1824 se creó en Inglaterra la *Sociedad para la Prevención de la Crueldad con los Animales* que, a mediados de siglo, pasó a estar bajo el patrocinio real. En 1876 la ley británica contra la crueldad con los animales reguló la experimentación animal. Elisabeth Badinter, si bien dentro de una temática bien diferente, relaciona el desarrollo de las protectoras de animales con las de la protección de la infancia en Francia y transcribe algunos datos significativos al respecto que nos recuerdan la lenta evolución moral y algunas paradojas de la misma: "No sin ironía, Monot constataba que 'El Estado conoce la cantidad de bueyes, caballos y corderos que mueren al año, no así la cantidad de niños'. Será preciso esperar a los años 1865-1870 para que en las grandes ciudades se funden Sociedades protectoras de la infancia. Brochard, que fue uno de sus promotores, no puede evitar algunas observaciones: 'Hay una sociedad mucho más feliz que la Sociedad protectora de la infancia, y es la Sociedad protectora de animales. La primera tiene apenas 1200 miembros, mientras que la segunda tiene más de 3000. Tienen el honor de pertenecer a la Sociedad protectora de animales tres ministros de Instrucción pública, muchos prefectos, ochenta y cuatro maestros, setenta escuelas comunales. La Sociedad protectora de la infancia no cuenta entre sus miembros con ministros de Instrucción pública, ni maestros, ni escuelas comunales... Todos están a favor de los animales, nadie a favor de los niños de meses" (E. Badinter, *Existe el amor maternal? Historia del amor maternal*. Siglos XVII y XX. Barcelona, Paidós, 1991: 193-194).

4. "The middle und upper state of society tended more and more to keep dog as pets, and during the 18th century the states of the dog slowly evolved into the role of a valued family member" (...) During the 19th century the dogs of used diminished and canines were more kept to fill an emotional role in upper society (M. Libell, "Active compassion in Schopenhauer's view on animal's", *Schopenhauer Jahrbuch*, 79 (1998): 121). "It was not until the second half of 19th century that animal welfare became a topic in Europe. It was a decade of various movements where children and animals were among those became the centre of the attention for many of these organizations. Such concerns became much a matter for the polite society and were mainly based on various moral feelings and on pity" (*op. cit.*: 122).

5. Entre los logros concretos alcanzados por Bernard como investigador se encuentran aportaciones en el campo de la farmacología experimental, el estudio de la regulación nerviosa de la secreción salival, el conocimiento de la digestión pancreática, indagaciones sobre la función glicogénica del hígado, el descubrimiento de la inervación vasomotora y la creación del concepto de "secreción interna".

6. Sin embargo, el hecho decisivo vendrá mucho más tarde, en 1938, cuando aparezca la primera normativa elaborada por la agencia norteamericana *Food and Drug Administration* exigiendo la investigación durante un mes en ratas de cualquier producto destinado al tratamiento de seres humanos.

7. No es casualidad que las reflexiones de Bernard al respecto se encuentren aquí, ya que las reservas de la opinión pública aún se referían a la experimentación con animales. Pero Bernard, como señala Giovanni Maio, tiene muy presente también la experimentación con humanos: "das Krankenhaus nur die Vorhalle der wissenschaftlichen Medizin und nur das Laboratorium 'das wahre Heiligtum der medizinischen Wissenschaft' sei. Mit Claude Bernard wird die physiologische Forschung schon auf experimenteller Ebene mit dem Nimbus der Heilkunst versehen. Es wird damit eine Einheit von wissenschaftlicher Erkenntnis und therapeutischen Handeln postuliert. Aufgehoben scheint hier der Dualismus zwischen Forscher und Arzt, aufgehoben auch die Kluft zwischen Humanexperiment und Heilversuch. Mit diesem Kunstgriff gelingt es Bernard, eine neue Methode zu rechtfertigen, ohne die traditionellen moralischen Prinzipien preiszugeben. An keiner Stelle versucht Bernard, den nicht-therapeutischen Versuch, das Experiment ohne persönlichen Nutzen für den Patienten, zu rechtfertigen; diese Frage stellt sich für ihn nicht. Sein erklärtes Ziel ist die Überführung der Medizin in eine naturwissenschaftlichen experimentelle Disziplin. Priorität kommt der methodisch und technisch korrekten Durchführung der Versuche zu. Wenn diese gegeben ist, dann trägt der Patient automatisch einen Nutzen davon. Allerdings ist es ein Nutzen, der vom Forscher selbst und nicht vom Patienten bestimmt wird. Dies ist der springende Punkt in Bernards Ethik. Der Wissenschaftler sieht sich als Mitglied einer neuen autonomen Elite, die anderen Berufsgruppen und erst recht den Laien keinerlei Mitspracherecht in medizinischen Angelegenheiten einräumt" (G. Maio, "Das Humanexperiment vor und nach Nürnberg: Überlegungen zum Menschenversuch und zum Einwilligungsbegriff in der französischen Diskussion des 19. und 20. Jahrhunderts", en Cl. Wiesemann y A. Frewer (eds.), *Medizin und Ethik im Zeichen von Auschwitz. 50 Jahren Nürnberger Ärzteprozeß. Erlanger Studien zur Ethik in der Medizin*. Bd 5. Erlangen y Jena, Verlag Palm & Enke, 1996: 48).

8. "La morale non proibisce di fare esperimenti sul prossimo, né su noi stessi -scriveva ancora Claude Bernard- e nella vita di tutti i giorni ogni uomo fa esperimenti sugli altri uomini (...) la diversità del fine giustifica tutto. Il fisiologo non è un uomo come gli altri; il fisiologo è uno scienziato un uomo cioè che è tutto preso e come ossessionato da un'idea scientifica che persegue; il fisiologo è sordo alle grida degli animali, non vede il sangue che scorre; egli vede solo la sua idea e guarda davanti a sé degli organismi che gli nascondono problemi che egli vuole risolvere. Così il chirurgo (...) Così ancora l'anatomico (...) Ogni discussione sulla vivisezione è oziosa ed assurda" (S. Barbera y G. Campioni, "La compassione di Wagner, e il vero ronzino e il verosimile cavallo di Nietzsche", en *Fine Secolo* 5,6, 1986: 21).

9. S. Barbera y G. Campioni, "La compassione di Wagner, e il vero ronzino e il verosimile cavallo di Nietzsche", en *Fine Secolo* 5,6, 1986: 21.

10. Cfr. R. Wagner, *op. cit.*: 273.

11. "Wer zur Abwendung willkürlich verlängerter Leiden von einem Tiere eines andern Antriebes bedarf, als den des reinen *Mitleidens*, der kann sich nie wahrhaft berechtigt gefühlt haben, der Tierquälerei von Seiten eines Nebenmenschen Einhalt zu tun" (R. Wagner, *op. cit.*: 275).

12. Como ejemplo de esta unilateralidad de la perspectiva y de la pobreza de sentimientos, Wagner se refiere a la irrupción de un grupo antivivisección en un laboratorio de Leipzig y cómo el hecho se

interpreta sin más como un ejemplo de atentado subversivo (en su época tildado de "socialista") contra el derecho a la propiedad. Y concluye: "Wer möchte nun aber nicht Sozialist werden, wenn er erleben sollte, daß wir von Staat und Reich mit unserem Vorgehen gegen die Fortdauer der Vivisektion, und mit der Forderung der unbedingten Abschaffung derselben, abgewiesen würden?" (R. Wagner, *op. cit.*: 294).

13. Cfr. *Op. cit.*: 285. "In uno scritto successivo, *Religione ed arte*, che si può considerare il testamento ideologico dell'ultimo Wagner, il vegetarianismo sarà presentato come la via della restaurazione di uno stato primitivo di pacificazione ed armonia tra l'uomo e la natura. L'uomo carnivoro, 'animale da preda' e assetato di sangue, rappresenta una rottura dell'equilibrio primitivo che porterà all'autodistruzione del genere humano" (R. Wagner, *Vivisektion. Lettera aperta al signor Ernst von Weber, autore dello scritto 'Le camere della tortura'*. Edición italiana de G. Campioni y S. Barbera, nota 8, en *Fine Secolo* 5,6, 1986: 19).

14. *Ibidem*.

15. "Già da Feuerbach il Wagner del periodo rivoluzionario aveva imparato a coniugare utilitarismo ed ebraismo. "Un tempo gli uomini -si legge nell'*Essenza del cristianesimo*, un testo a lui assai caro-immaginavano che gli insetti nascessero dalle carogne o da altre lordure. Non perchè avessero un'origine così disgustosa disprezzavano gli insetti, ma poichè li disprezzavano immaginavano un'origine spregevole conforme al loro essere. Per gli Ebrei la natura era puramente un mezzo al servizio dell'egoismo, era puramente un oggetto della volontà". Schopenhauer non fa che confermare a Wagner, in una totalità francamente aggressiva, un antisemitismo dalle radici lontane (...) ed è strettamente connesso al rifiuto dell'utilitarismo, interpretato come nucleo del processo di civilizzazione" (S. Barbera y G. Campioni, "La compassione di Wagner, e il vero ronzino e il verosimile cavallo di Nietzsche", *loc. cit.*: 21).

16. "Si tratta di una formulazione opposta e speculare a quella che Hegel aveva fornito nelle *Lezioni sulla filosofia della religione*, dove invece la superiorità a della religione ebraica sull'induismo è ricondotta al suo contenuto di razionalità: in essa la natura è più un oggetto magico e intoccabile (la vacca sacra) ma si rende disponibile un progetto di utilizzazione razionale. Basta questo a mostrare come l'atteggiamento verso gli animali segnali un'opzione di civiltà, una perplessità verso la crescente trasformazione della natura in magazzino di merci. La filosofia di Schopenhauer mette in luce i costi della desacralizzazione della natura per un progetto di razionalità dispiegata. Ma proprio su questo punto va notata la differenza tra la versione romantica del riscatto della natura in Wagner la posizione di Schopenhauer" (*op. cit.*: 20).

17. "Wagner chiarisce che la compassione non è legata al valore dell'oggetto, e 'si rivolge alla stessa sofferenza, al di fuori della persona'. L'immersione della sofferenza significa un incremento del soggetto, che si dilata oltre i confini dell'individualità normale e svela quel meccanismo di potenza che Nietzsche ha più volte sottolineato nel sentimento wagneriano di compassione" (*loc. cit.*: 21).

18. "La compassione istituisce qui un intreccio non districabile di sofferenze e potere, che allude all'idea di una comunità dispotica, basata sulla parola chiave 'fedeltà' o 'devozione'. E' questo il censo della 'nuova religione' che anima i programmi di Bayreuth" (*loc. cit.*: 22). El hombre, gracias a la razón, es capaz de concebir el sufrimiento como lección eficaz y la muerte como expiación que transfigura, mientras que el animal sufre y muere sin provecho alguno para sí mismo. Y también es capaz de reconocer en el sufrimiento y en la muerte, abstracción hecha de su valor reconocido por el mundo, una expiación que le hace feliz, mientras que el animal, sin considerar mediante razonamientos una eventual ventaja moral, se sacrifica entera y puramente por amor y fidelidad.

19. El propio Schopenhauer era consciente del potencial de su obra: "también la 'fe religiosa' se ha hundido y la necesidad de una filosofía que la supla es ahora más fuerte que nunca" (L. F. Moreno Claros, *Schopenhauer. Vida del filósofo pesimista*. Madrid, Algaba, 2005: 268).

20. Wagner tiene aquí presente la posición de Schopenhauer en *Parerga y paralipomena* en donde diferencia la compasión de la lástima, de la pena, sentimientos que pueden experimentarse ante quien es culpable, porque su situación, pese a todo, nos suscita pesar. Pero el caso de los animales es diferente, porque no media culpa alguna. Por eso Schopenhauer llega a referirse incluso a la justicia que les debemos: "'Der Gerechte erbamt sich seines Viehes'. 'Erbamt! Welch ein Ausdruck! Man erbamt sich eines Sünders, eines Missethätters; nicht aber eines unschuldigen treuen Thieres, welches oft der Ernährer seines Herrn ist und nichts davon hat, als spärliches Futter. 'Erbamt! Nicht Erbarmen, sondern Gerechtigkeit ist man dem Thiere schuldig, und bleibt sie meistens schuldig, in Europa, diesem Welttheil, der vom *foetor Judaicus* so durchzogen ist, daß die augenfällige simple Wahrheit: 'das Thier ist im Wesentlichen das Selbe wie der Mensch' ein anstößiges Paradox ist" (A. Schopenhauer, *Werke in zehn Bänden*. Band X. *Parerga y Paralipomena*. "Ueber die Religion". Zürich, Diogenes Verlag, 1977: 410-411. En adelante: *W* seguido del tomo y página). Tampoco se confunde con una simple inclinación de cabeza para después alzar los hombros mientras nos damos la vuelta. La compasión ha de ser activa, movernos a socorrer a otro (cfr. R. Wagner, op. cit.: 277).

21. En un sentido muy similar se expresa Milan Kundera: "Nunca seremos capaces de establecer con seguridad en qué medida nuestras relaciones con los demás son producto de nuestros sentimientos, de nuestro amor, de nuestro desamor, bondad o maldad, y hasta qué punto son el resultado de la relación de fuerzas existente entre ellos y nosotros. La verdadera bondad del hombre sólo puede manifestarse con absoluta limpieza y libertad en relación con quien no representa fuerza alguna. La verdadera prueba de la moralidad de la humanidad, la más honda (situada a tal profundidad que escapa a nuestra percepción), radica en su relación con aquellos que están a su merced: los animales. Y aquí fue donde se produjo la gran debacle fundamental del hombre, tan fundamental que de ella se derivan todas las demás" (Milan Kundera, *La insostenible levedad del ser*, citado en Jorge Riechmann, *Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*. Granada, Universidad de Granada, 2003: 519).

22. "Non a caso la *Lettera aperta* insiste tanto sulla fedeltà del cane: essa allude alla dipendenza, verso la superiorità del genio, dei sofferenti, che trovano nella devozione assoluta il censo della loro esistenza. E il 'servire' di Kundri, o la fedeltà cieca di Kurwenal, inaccessibile alla verità di Tristano (...) La compassione istituisce qui un intreccio non districabile di sofferenze e potere, che allude all'idea di una comunità dispotica, basata sulla parola chiave 'fedeltà' o 'devozione'. E' questo il censo della 'nuova religione' che anima i programmi di Bayreuth. Il rapporto di potere risulta così modellato sulla dimensione magica che Wagner attribuiva, nell' *Beethoven* (1870), alla comunicazione artistica. La figura del genio-mago là delineata trova un'attenuata ripetizione, nella *Lettera aperta*, nella figura del medico-taumaturgo che si sottrae alla fisiologia e istituisce col malato una relazione basata su sensi irrazionali, dedizione, fiducia, intuizione, 'compassione attiva'. La falsa medicina del prete asceta è al centro della critica di Nietzsche nella *Genealogia della morale*" (S. Barbera y G. Campioni, *loc. cit.*: 22). Sobre la posición de Nietzsche al respecto: "Nietzsche ritiene che si debba attraversare l'inferno della civilizzazione e utilizzare la decadenza come apertura di moteplici e inedite prospettive. In questo censo la metafora della vivisezione ha un valore antitotalitario, che mantiene aperta la sperimentazione contro la costrizione intollerante della forma unica, sia della teologia positivista della scienza e del progresso, sia del mito estetico di Wagner: due poli complementari che definiscono in gran parte la storia culturale del secondo Ottocento" (*ibidem*). Y sobre la autoridad, funciones y poder del médico es significativa la siguiente reflexión de Nietzsche: "*El futuro del médico*. No hay hoy en día ninguna profesión susceptible de tan alta elevación como la del médico; sobre todo desde que los médicos espirituales, los llamados pastores de almas, ya no pueden practicar con pública aprobación sus artes de exorcismo y las personas cultas les evitan. Hoy día el supremo desarrollo intelectual de un médico no se alcanza cuando éste conoce los mejores de los más recientes métodos y está versado en ellos, y de los efectos sabe extraer sobre las causas esas conclusiones fulminantes por las que son celebrados los diagnosticadores: debe además tener una elocuencia que se amolde a cada individuo y le toque en lo más hondo, una virilidad cuyo solo aspecto disipe el desaliento (la carcoma de todos los enfermos), una ductilidad de diplomático (...) la sutileza de un agente de policía y de un abogado para comprender los secretos del alma sin revelarlos; en una palabra: un buen médico

ha menester hoy en día los artificios y privilegios de todas las demás clases profesionales: así equiparado, está en condiciones de convertirse en un benefactor de toda la sociedad mediante el incremento de las buenas obras, del gozo y la fecundidad intelectuales, mediante la prevención de los malos pensamientos, propósitos, picardías (...), mediante la instauración de una aristocracia físico- espiritual (...) mediante la benevolente amputación de todos los llamados tormentos del alma y remordimientos de conciencia: sólo así se convierte de un "hombre de medicina" en un salvador, y sin tener que obrar ningún milagro ni necesidad de dejarse crucificar" (F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*. Un libro para espíritus libres. Vol. I. "Quinta parte: Indicios de cultura superior e inferior", 243. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Prólogo de Manuel Barrios Casares. Madrid, Akal, 2001: 161) (KSA II, 203-204).

23. A la historia de la medicina también pertenece un ejercicio de la misma basado en la estructura de castas sacerdotales y en el respecto a la doctrina recibida, en el prestigio social, y en los honorarios en función del estatus social del paciente. Esto no sólo no cuestionaba la ética de la profesión en sí misma, sino que evitaba, entre otras cosas, el progreso de la disciplina y favorecía una profunda diferencia entre los enfermos.

24. "Sondern im Gegenteile wir uns bestimmt fühlen werden, einem Arzte, der seine Belehrung von dorthen gewinnt, als einem überhaupt mitleidsunfähigen Menschen, ja als einem Pfuscher in seinem Metier, unsere Gesundheit und unser Leben nicht mehr anzuvertrauen" (*loc. cit.*: 281). Schopenhauer expresa una opinión similar sobre la pérdida de la imagen tradicional: "Unsere Aerzte haben nicht mehr die klassische Bildung, wie ehemals, wo sie ihnen eine gewisse Humanität und einen edlen Anstrich verlieh. Das geht jetzt möglichst früh auf die Universität, wo es eben nur sein Pflasterschmierer lernen will, un dann damit auf Erden zu properieren" (Schopenhauer, *WX*: 412).

25. "Allerdings wäre dann zu wünschen, daß eure Kunst hierfür ausreiche. Ihr habt aber nur unnütze Künste gelernt" (R. Wagner, *op. cit.*: 292).

26. "Leider mußten wir auf dem soeben beschrittenen Wege der Betrachtung menschlicher Dinge so weit gelangen, das Mitleiden aus der Gesetzgebung unserer Gesellschaft verwiesen zu sehen, da wir selbst unsere ärztlichen Institute, unter dem Vorgeben der Sorgen für den Menschen, zu Lehranstalten der Mitleidslosigkeit, wie sie von den Tieren ab -Bum der 'Wissenschaft' willen- ganz natürlich auch gegen den vor ihrem Experimentieren etwa unbeschützten Menschen sich wenden wird, umgeschaffen fanden" (*op. cit.*: 281-282).

27. *Convenio para la protección de los derechos humanos y la dignidad del ser humano con respecto a las aplicaciones de la biología y la medicina*. Art. 28.

28. "Van coined the term 'bioethics' after trying for many months to find the right words to express the need to balance the scientific orientation of medicine with human values. He considered many other words but chose bioethics perhaps inspired by his own training in the emerging field of biochemistry. His first opportunity to fully express his conception of bioethics was in his 1971 book, *Bioethics, A Bridge to the Future*. The concept of bridging played a pervasive role in much of Van's early thinking as well as in his later thoughts about global bioethics (Potter 1962; 1999b; 1994; 1999c). In the original conception, bioethics was meant to be a bridge between science and humanities. Increasingly, he felt the need to link what he came to realize had become mainstream biomedical ethics with environmental ethics. During his career he continued to modify the term bioethics to differentiate his conceptions from the dominant view of biomedical ethics. He eventually selected the term global bioethics (Potter 1995) and this became the title of his second book that he dedicated to Aldo Leopold in 1988 (Potter 1988)" (P. J. Whitehouse, "The Rebirth of Bioethics: Extending the Original Formulations of Van Rensselaer Potter", *The American Journal of Bioethics* 3 (4), 2003: W26-W31).

29. Un concepto ambiguo, ya que la OMS la define como bienestar físico, psíquico, mental y social.

Bibliografía

Badinter, Elisabeth

1991 *Existe el amor maternal? Historia del amor maternal*. Siglos XVII y XX. Barcelona, Paidós.

Barbera, Sandro (y Guiliano Campioni) (eds.)

1986 "Wagner, R., Vivisection. Lettera aperta al signor Ernst von Weber, autore dello scritto 'Le camere della tortura?'" , *Fine Secolo* 5, 6, junio.

1986 "La compassione di Wagner, e il vero ronzino e il verosimile cavallo di Nietzsche". *Fine Secolo* 5, 6, junio.

Convenio para la protección de los derechos humanos y la dignidad del ser humano con respecto a las aplicaciones de los biología y la medicina.

Libell, Monica

1998 "Active compassion in Schopenhauer's view on animals", *Schopenhauer Jahrbuch*, n11 79: 113-126.

Moreno Claros, Luis F.

2005 *Schopenhauer. Vida del filósofo pesimista*. Madrid, Algaba.

Nietzsche, Friedrich

2001 *Humano, demasiado humano*. Un libro para espíritus libres. Vol. I. Madrid, Akal.

Riechmann, Jorge

2003 *Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*. Granada, Editorial Universidad de Granada.

Schopenhauer, Arthur

1977 *Werke in zehn Bänden*. Zürich, Diogenes Verlag.

Voss, Egon (ed.)

1976 *Richard Wagner. Schriften eines revolutionären Genies*. München, Wien, Langen Müller.

Wiesemann, Cl. (y A. Frewer) (eds.)

1996 *Medizin und Ethik im Zeichen von Auschwitz. 50 Jahren Nürnberger Ärzteprozeß. Erlanger Studien zur Ethik in der Medizin*. Bd 5. Erlangen y Jena, Verlag Palm & Enke.

Whitehouse, P. J.

2003 "The Rebirth of Bioethics: Extending the Original Formulations of Van Rensselaer Potter", *The American Journal of Bioethics*, n1 3(4): W26-W31.

Recibido: 17 marzo 2008 | Aceptado: 25 abril 2008 | Publicado: 2008-04

