

Normas y posturas de la representación de lo vivo

Gérard Wormser

Traducción: Ofelia ARRUTI

“Lo que hay de nuevo en la clonación no son únicamente las haza nas de laboratorio, sino la perspectiva de construir juntos, a lo largo de las prácticas, un universalismo pluralista.” De esta manera concluían Henri Atlan y Mireille Delmas-Marty un artículo reciente¹ en el que dan cuenta de una investigación que había constatado un desarrollo celular después de haber sustituido un núcleo de célula humana en un óvulo de conejo: “La transferencia nuclear puede lograr a producir células madre embrionarias sin que por ello sea capaz de llevar el desarrollo hasta el punto de producir bebés.” Los autores abogan así por una ciencia capaz de esclarecer las dimensiones éticas a las que ésta se enfrenta duplicando las posibilidades experimentales mediante reglas jurídicas estrictas. La producción de un pseudoembri n, de un tipo que se pensaba imposible, confirma la plausibilidad de la clonación reproductiva humana y aumenta la necesidad de normar su prohibición. Pero eximiendo a los investigadores de recurrir a óvulos de mujeres para llevar a cabo sus trabajos quizás también aleja el riesgo de clonación con fines reproductivos, así como el de la confusión entre investigaciones fundamentales y tentaciones mercantiles. Evidentemente, los experimentos que pueden conducir a la producción de tejidos biológicos específicos para el tratamiento de enfermedades hereditarias sin recurrir a la procreación de “bebés medicamento” son útiles. En una obra reciente, Bertrand Jordan va en el mismo sentido cuando menciona otros trabajos que muestran que las células multipotenciales forman parte del material biológico adulto y que las investigaciones terapéuticas podrían realizarse sin recurrir a las células embrionarias.²

Así pues, las discontinuidades jurídicas tienen por función instituir separaciones ahí donde los biólogos muestran continuidades y reforzar la protección de las personas frente a los manejos de una ciencia invasiva: en el caso de la célula madre embrionaria, prohibir la implantación uterina delimita claramente el derecho de la investigación y el de la procreación y los autores desean que “cada sistema respete el conjunto de instrumentos internacionales existentes, incluidos los derechos fundamentales”.³

Entre las reglas del derecho, las deontolog as relativas a las prácticas y a los juicios morales, la reflexión  tica remite sobre todo a la noción de “contexto de decisión”, que corresponde a las condiciones específicas de un juicio inscrito en las prácticas para establecer sus normas implícitas. El campo de los conocimientos y de las prácticas aplicables a la salud humana debe evitar tanto el catastrofismo como el utopismo mediante una reflexión interdisciplinaria. Al privilegiar la acción sobre la abstención de una manera distinta a la de la investigación (en particular debido a la obligación de los medios que fundamenta la clínica), la medicina requiere una evaluación permanente de sus prácticas, que est n en el cruce de múltiples decisiones, alternativas y probabilidades. La  tica médica se encuentra así en el punto de encuentro entre conocimientos y convicciones en el marco de las prácticas normadas. Los debates éticos dependen de conflictos de normas en el seno de un espacio de regulación discursiva: la reflexión  tica exige la descripción detallada de las prácticas para confrontar sus justificaciones con miras a tomar decisiones posiblemente antagónicas. No depende, por tanto, de un *a priori*, sino de una discursividad en la que el paciente desempeña el papel de horizonte de significado, de ahí las frecuentes tensiones entre la esperanza terapéutica vinculada al avance de los conocimientos, por un lado, y la investigación de límites naturales para las acciones lícitas, por el otro. La noción de “contexto de decisión” reconoce esta

situación y constata que la responsabilidad médica aumenta en proporción con los medios para actuar.

Contexto de decisión y análisis del discurso

La cuestión ética se divide entonces en dos orientaciones reguladoras. La primera podría referirse a una teoría de la justicia que, por construcción, como en Rawls, plantea que no todos los medios están dados para todos: la rareza relativa es un factor determinante para la asignación de la atención médica que explicita mediante principios de atribución diferencial. Se trata de una ética de lo deseable. Esta orientación hacia la justicia permite razonar en términos “cartográficos” o logísticos, remitiendo la repartición de los esfuerzos médicos a una economía general de la producción y de la justificación de las decisiones. Cuando se discutan las autorizaciones de investigación, se comparará la oferta de atención médica presente en las alternativas cuya relación costo/beneficio esperada fuera ventajosa en términos de una experimentación. Al igual que los proyectos de investigación, la gestión hospitalaria depende del enfoque que se le dé a las discusiones sobre las prioridades del gasto público. Así, resulta imposible justificar la prioridad otorgada a las investigaciones fundamentales sin desarrollar simultáneamente una política de acceso a la atención médica que remedie las carencias sociales más inicuas: no se podría oponer la medicina general o la medicina profesional, por un lado, a la genómica y a las investigaciones sobre biología fundamental, por el otro. El ejemplo de este caso nos lo proporcionan las dificultades encontradas en la investigación referente a las enfermedades tropicales. Philippe Kourilsky (Collège de France e Instituto Pasteur), Yves Champey y Bernard Pecoul (que dirigen una fundación para los medicamentos para las enfermedades tropicales, DNDI) escriben:

“Menos de 10% de la investigación médica mundial está orientada hacia las enfermedades mayoritariamente prevalentes en los países en vías de desarrollo, que afectan a casi 90% de la población mundial. Apenas 1% de los 1 400 medicamentos nuevos puestos en el mercado en estos últimos veinticinco años se refieren a estas enfermedades. Más allá de la compasión que agita las conciencias pero pocas veces las leyes del mercado, ¿cómo pueden utilizarse los formidables avances científicos y tecnológicos para progresar hacia el descubrimiento y perfeccionamiento de moléculas eficaces contra estas enfermedades? ¿Podemos imaginar mecanismos adaptados al desarrollo de medicamentos destinados a poblaciones que no son solventes? [...] Así es como Global Alliance, para la tuberculosis, Medicine Malaria Venture, para el paludismo, y la fundación Drugs for Neglected Diseases Initiative (DNDI), para las enfermedades más desatendidas, reúnen recursos significativos para reactivar la investigación y el desarrollo sobre enfermedades desatendidas. Además, al colaborar estrechamente con los países del sur afectados por estas enfermedades —Brasil, India, China, Kenia—, estas nuevas redes podrán solicitar importantes capacidades de investigación de estos países, recurriendo a sus extraordinarias reservas de sustancias naturales. Es necesario regresar al equilibrio beneficio/riesgo, que varía según las enfermedades y su gravedad. Así, el mal del sueño mata a 100%. El objetivo de los estudios actuales es remplazar el uso de los derivados del arsénico ¡que matan hoy día a 5% de los pacientes tratados! El caso del sida también constituye un ejemplo. Las asociaciones de pacientes han cerrado filas con los laboratorios para acelerar y flexibilizar los procedimientos de autorización. Tenemos, pues, que repensar las transacciones éticas entre los beneficios individuales y los colectivos en función de las necesidades de los pacientes en su contexto actual. Si se hubieran aplicado las “reglas” de precaución que prevalecen hoy día en las sociedades ricas, es muy probable que no se hubiera podido desarrollar la vacuna contra la poliomielitis que, sin embargo, constituyó una de las grandes revoluciones de la medicina.”⁴

Este análisis expresa claramente, junto con Rawls, que la universalización de las reglas es injusta en situaciones que se oponen en todo: es incoherente aplicar las mismas reglas de seguridad sanitaria y de salida al mercado cuando la atención médica es general que cuando la regla es la angustia frente a la enfermedad.

La idea de favorecer la justicia en la atribución de la atención médica proporciona, por tanto, un marco que permite que la ética médica ayude a arbitrar entre las demandas y las postulaciones contradictorias dirigidas a los médicos y al sistema de atención. Según Rawls, la preocupación por una repartición social de bienes y prestaciones determina las reglas de repartición de bienes escasos, cuya utilidad todos reconocen. Una vez que se logre que la atribución de una posibilidad a alguien no lesione a otro por principio, será necesario verificar que, si esa atribución no puede ser igual para todos, la desigualdad residual sea corolario de la mejor repartición posible respecto de sus efectos colectivos. Este criterio justifica aquellas desigualdades de las cuales se puede establecer que, en el dominio donde se producen, tienen consecuencias más favorables que las que una igualdad más fuerte produciría en favor de los que se benefician menos de esos mismos efectos:⁵ una desigualdad relativa es aceptable sólo si permite el beneficio de una mejora absoluta para todos y si es compatible con las libertades básicas. Aunque resulta fácil justificar de este modo la especialización de los estudios mediante el beneficio aportado al sistema de salud, la aplicación de esta regla se vuelve sumamente problemática si la vida misma está en juego. En el caso de trasplantes de hígado, ¿cómo escoger entre los enfermos peligro de muerte? En el caso específico de cáncer en niños, Daniel Oppenheim muestra cómo la pregunta de la justificación (¿por qué yo?) se vuelve crucial y no se resuelve necesariamente con la curación. Si toda teoría de la justicia encuentra evidentemente sus límites con la confrontación de la existencia en los límites de los tratamientos disponibles, también lo es que preserva, incluso en casos extremos, la conciencia de que se hizo todo lo posible en beneficio del enfermo, integrado hasta el último día en la comunidad humana.

El interés particular de esta teoría es intentar una jerarquización de las prioridades de salud pública: partiendo de recursos limitados, ¿cómo ampliar el acceso a los tratamientos de uso general y, al mismo tiempo, esforzarse en encontrar remedio a ciertas situaciones raras, pero en las que los riesgos de fallecimiento son importantes? Tal experimentación puede proporcionar indicaciones para generalizar una técnica cuyos costos serán altos (lo que puede crear un conflicto entre el riesgo de muerte, que no tiene precio para un individuo particular, y las prioridades de un sistema de atención), tal otra puede conducir a un protocolo que cambiará el estatus de gravedad de una afección y reducirá los costos directos e indirectos de esa patología. La reflexión sobre la justicia puede, por tanto, guiar la acción pública relativamente a las autorizaciones de investigaciones, a la concesión de patentes y para el precio de los tratamientos. Los sistemas de salud están ampliamente orientados por el dinero público (o por una investigación pública de financiamiento mixto), financian las inversiones de todos los niveles de la red y las decisiones de salud pública remiten a la justicia de la repartición de la atención médica en el seno de las poblaciones: hay ahí un sistema económico integrado que puede ser normado en parte por una teoría de la justicia, aun cuando las patentes dependieran del derecho privado.

Envidentemente, esta teoría puede hacer surgir conflictos fundamentales, como el que estudia Ronald Dworkin⁶ entre los partidarios y los adversarios del aborto en los Estados Unidos. En efecto, parece que su conflicto se formuló en el seno de la Suprema Corte estadounidense en términos de límites entre las libertades fundamentales de los ciudadanos y las responsabilidades propias de los Estados. En efecto, la oposición del derecho de los embriones a nacer y de la libertad de las mujeres de disponer de sus cuerpos depende de un conflicto interno en los límites de dos esferas jurídicas. Los que defienden el derecho al

aborto, paradójicamente, se apoyan en una antigua tradición de no intervencionismo estatal: baste recordar que en derecho romano, y desde Aristóteles, es explícita la oposición entre un derecho público, que dirige los asuntos del Estado, y un derecho privado o doméstico, que garantiza la libertad de las actividades familiares y de producción. Las reglas de ese derecho privado hacen de la procreación, el nacimiento y la filiación, asuntos privados, donde la libertad es la regla, excepto si las repercusiones de esas actividades invadieran la esfera pública. Salvo el caso de un daño hecho al prójimo, nada justifica aquí la intromisión de un tercero en esta esfera de libertad. Para oponerse al derecho a abortar, sería necesario, por tanto, establecer que un tercero es perjudicado por el aborto, de ahí los debates sobre el estatus del embrión y del feto. Si este último dispusiera, en efecto, de un estatus, su incapacidad jurídica obligaría a que lo representara un tutor, en este caso, el Estado, en nombre de la cláusula constitucional de igual protección en derecho de la que gozan los individuos en los Estados Unidos. Traducida en términos de justicia, la cuestión del aborto contribuye a rediseñar los límites respectivos de las esferas privada y pública, más allá del derecho de un niño a nacer o de una mujer a no traerlo al mundo.

La otra orientación remite a una teoría de umbrales o de saltos cualitativos y no deja el beneficio de la duda a una experimentación azarosa. La reflexión de Georges Canguilhem sobre las normas relaciona las prácticas con la exigencia de significación íntima de la vivencia corporal. Un esfuerzo de investigación, cuya contraparte sería la instrumentalización cada vez más fuerte de los cuerpos humanos o incluso una pérdida de dignidad para las personas, parecerá entonces vano o nocivo. No obstante, podemos preguntarnos si este formalismo de la norma no se acerca en algunos aspectos a la sacralización “esencialista” de la naturaleza que ejerce sobre las prácticas de investigación un control *a priori* aparentemente en ruptura con la obligación de medios. Aquí, la autorización de investigación sobre las células madre humanas puede parecer que fundamenta el progreso de las investigaciones con prácticas que determinan el futuro sin que se haya podido solicitar el consentimiento expreso del sujeto “final”. Numerosos autores han intentado aclarar estas discusiones, como Hare, quien da inicio a la noción de “persona humana potencial”, que se utilizó para otorgarle una existencia jurídica al embrión mediante una vía distinta a la indicada más arriba por Dworkin. Los autores que tienen en mente la caracterización de la representación o de los derechos de los animales se acercan necesariamente a reflexiones de este tipo, como Élisabeth de Fontenay,⁷ o Jean-Yves Goffi, quien presentó con diversas facetas la cuestión del estatus de los animales frente a las categorías morales y jurídicas humanas.⁸

La cuestión ética requiere entonces expresarse en lenguaje jurídico: se trata de especificar lo que depende del derecho o lo que lo rebasa sus límites. La ética ya no se confronta aquí con la cuestión de lo deseable y sus condiciones, sino con la de lo permitido y lo prohibido. Toda la dificultad consiste entonces en neutralizar los sesgos de una reflexión que se ve obligada permanentemente a pasar de lo posible a lo deseable o, a la inversa de la problemática, al tabú: ¿cómo tratar la cuestión de la licitud de acciones particulares relativamente en normas generales que no las han previsto? Consideraciones que tienen en cuenta “en frío” la hipótesis de la generalización de ciertos riesgos que aún son sólo potenciales pueden aclarar aquí los desafíos éticos de una práctica nueva. Si bien la práctica médica cotidiana da lugar, como cualquier otra, a dilemas que deben ser zanjados, cuando dos órdenes de justificación concurrentes invitan a determinar prácticas antagónicas es, por excelencia, cuando la cuestión se vuelve propiamente ética, ya que es entonces cuando se abre a la determinación de reglas generales.

Por esta razón, se declaran conflictos éticos entre estas dos mismas lógicas. Un aspecto de la salud pública puede encontrarse en conflicto con una convicción personal (si sucede, por ejemplo que fetos procedentes de una interrupción voluntaria del embarazo constituyen un

material indispensable para la producción de algunos medicamentos...). El conflicto de las normas y las preferencias remitiría aquí a reflexiones del género de las producidas por Michael Walzer⁹ que se dirigen a las diferentes expresiones legítimas de una “razón pública”. Muchos de estos debates han profundizado simultáneamente en la sacralidad de la persona humana en relación con la noción de “dignidad” introducida en 1948 en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, y han reforzado los motivos que tenemos para no plegarnos a las normas naturales “espontáneas”. Por esta razón, entre la secularización¹⁰ y el temor por el prójimo (Lévinas), la cuestión de la responsabilidad se ha vuelto central para el conjunto de las prácticas racionales y ya no constituye el “afuera” para las prácticas científicas que pudieron invocar por mucho tiempo el progreso del conocimiento para prescindir de otras justificaciones. En lo sucesivo, las competencias y los conocimientos se inscriben en sistemas donde ciertas decisiones ya no son únicamente locales, sino que engendran lo irreversible y crean, en un sentido, el derecho. La función de la ética no es, entonces, incluir principalmente el escrúpulo personal en el momento de la decisión práctica, sino más bien referir la decisión a marcos generales que hacen del escrúpulo una dimensión heurística: su conservación o su suspensión debe poder liberarse de las convicciones para integrarse en un conjunto explícito de justificaciones que encuentren, más allá de certezas científicas, algo de la mayéutica socrática. Ésta constituye, en efecto, un modelo para la ética médica, por su esfuerzo para integrar casos prácticos en una dialéctica que se remonta a los principios de un pensamiento que cuestiona el derecho sin someterse a él ciegamente (Aristóteles prolonga esta actitud en *Ética a Nicómaco*, diciendo que con la amistad no hay ninguna necesidad del derecho, mientras que lo contrario no es cierto: la *philia* sigue siendo necesaria en una sociedad de derecho). Esta orientación es fundamental en Hans Jonas, de quien no se ha subrayado lo suficiente que estableció el “principio de responsabilidad”,¹¹ no tanto en función de los riesgos corridos como a partir de una reflexión sobre el consentimiento muy próximo a las reglas provenientes del proceso a los médicos de Nuremberg: el consentimiento individual se convierte en el principio intangible del acto médico, *a fortiori* si se trata de investigación clínica o biológica. Por lo tanto, el principio de responsabilidad significa sobre todo la invalidación del cálculo de probabilidades para justificar una decisión cuyas consecuencias colectivas serían irreversibles. Una decisión que compromete el futuro no puede contentarse con beneficios probables a costa de consecuencias incontrolables. Debería incluir modalidades precisas de reversibilidad y haberse ponderado en función de los riesgos a los que se somete a quienes no toman parte en la decisión, según una regla de prudencia: “todo lo realizable no necesariamente tiene que ejecutarse”, sobre todo si la finalidad no está directamente vinculada a una ventaja probada para la humanidad del hombre y la integridad de su ser-en-el-mundo.

Hacia la transindividualidad

Esta relación de la norma con la ética es determinante para la obra seminal de Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*,¹² cuya conclusión es un magnífico alegato en favor de la ética. El individuo, según el autor, no se constituye autonomizándose relativamente de su medio, sino enriqueciendo las relaciones que mantiene con él. Después de una primera parte dedicada a las transformaciones que la física contemporánea impone a la noción de objeto, la cual desaparece en favor de la de “suceso” —del que nuestros diversos captos nos dicen lo esencial de lo que queremos saber, pero reduciendo su realidad a la de nuestras medidas—, la segunda parte de su obra se centra en la individualización biológica. La primera aseveración es compatible con lo que se ha establecido del organismo físico: el individuo se caracteriza en lo exterior por el hecho de que está dotado de existencia, independientemente de la capacidad de reproducción de sus propias estructuras. El hecho de

que sea un organismo independiente no se materializa simplemente por el hecho de que su replicación o su multiplicación supone una fase prolongada de desarrollo interno: la muerte, en cuanto separada del futuro de la especie, es lo que marca su individualidad. “La individualidad sólo aparece con la muerte de los seres”, escribe Simondon.¹³ Es porque puede morir sin remanente por lo que el individuo se concibe como ontológicamente separado de la especie de la que proviene. En este sentido, la idea del individuo colectivo, que desde el punto de vista de la identidad psiconarrativa puede plantear problemas, cae, por el contrario, en el sentido: las condiciones de existencia de los individuos dependen de un conjunto heterogéneo y fluido que marca su propia dinámica de existencia y de replicación, pero le abre simultáneamente posibilidades, más o menos amplias, de expresión y autonomía. Simondon hereda aquí la teoría de la Gestalt, que concibe la existencia según una dinámica cuya psicología de la interioridad subjetiva es una consecuencia y no un origen. Según Merleau-Ponty, a quien está dedicada la obra, la Gestalt se vincula con la fenomenología para poner de manifiesto a la filosofía, que irá hacia la nueva ontología de lo *visible* y lo *invisible*, donde la transindividualidad se convierte en la verdad del individuo.¹⁴ Y eso es lo que nos importa de las cuestiones éticas: exigen no someter el reglamento de nuestras actividades a una norma única, sino favorecer la integración de la pluralidad de las normas en un campo de prácticas humanas, donde las decisiones cotidianas interfieran con la idea de que la humanidad se hace a sí misma. La noción de responsabilidad puede aquí remitirse a su origen filosófico más que al técnico.

En el último capítulo de su obra, “Individualización e información”, Simondon establece cómo la individualidad viva se define en particular recurriendo a informaciones externas a su estructura: su individualización singular es devuelta a su verdad de relación compleja a su medio. Las diversas teorías de la adaptación y de la evolución remiten además siempre *in fine* a la idea de un equilibrio homeostático entre el individuo y ciertas variables ambientales (climáticas, psíquicas, adaptativas, etc.). Esta problemática puede volverse compleja en función de parámetros como los vinculados al desarrollo (estructuras embrionarias, desarrollo neurológico, etc.) para culminar con los comportamientos autónomos.

“El obstáculo en lo real vivido es la pluralidad de las maneras de estar presente en el mundo. [...] La *fluctuatio animi* que precede a la acción decidida no es indecisión entre varios objetos o incluso entre muchas vías, sino recubrimiento moviente de conjuntos incompatibles, casi semejantes y, sin embargo, inconexos. [...] No es por dominancia de uno de los conjuntos, que constriñe a los demás, por lo que la acción se manifiesta como organizadora; la acción es contemporánea de la individualización por la cual ese conflicto de planos se organiza en el espacio: la pluralidad global deviene en sistema. El esquema de la acción no es más que el símbolo subjetivo de esta dimensión significativa nueva que acaba de ser descubierta en la individualización activa. [...] El ser que percibe es el mismo que el ser que actúa: la acción comienza por una resolución de problemas de percepción; la acción es la solución de problemas de coherencia mutua de universos perceptivos. Tiene que existir una cierta desaparición entre estos universos para que la acción sea posible; si esta desaparición es demasiado grande, la acción es imposible. La acción es una individualización por encima de las percepciones, no una función sin relación con la percepción e independiente de ella en la existencia.”¹⁵

Estas reflexiones, en las que Simondon se refiere a Goldstein, anticipan las actuales ciencias cognitivas a propósito de las estrategias de adaptación al medio y de realización de la acción, sobre todo en etología cognitiva. Luego, Simondon aborda la cuestión de los colectivos a través de una concepción de la muerte como destrucción permanente de los tejidos y su regeneración según un esquema de metaestabilidad.¹⁶ La madurez representa esta forma particular en la que el individuo, más que hacerse cargo de su propia individualización, asume

parcialmente la del conjunto en el que él se integra.¹⁷ El colectivo es, por tanto, una entidad integrada, orientada hacia la resolución de los problemas planteados por esta integración: Simondon puede, por ende, llamar “transindividual” a esta forma normal de existencia del colectivo.

En sus conclusiones, Gilbert Simondon justifica su decisión de concebir la individualización como un proceso de fases sucesivas y diversificadas, opuesto a cualquier sustancialización. Su concepción aleja radicalmente el sistema vital del “perseverar en su ser” de Spinoza, preguntándose si “tal teoría puede tender las bases de una ética”:

“Las normas son las líneas de coherencia interna de cada uno de estos equilibrios, y los valores son aquello por lo que las normas de un sistema pueden convertirse en normas de otro sistema a través de un cambio de estructura. Para que la normatividad de un sistema de normas esté completo, es necesario que en el interior mismo de ese sistema estén prefiguradas su propia destrucción como sistema y su traducción a otro sistema según un orden transductivo.”¹⁸

Desde ese momento, Simondon se opone a la idea de que haya que encontrar normas inmutables. Aun aceptando que tal investigación muestre una buena comprensión del paso a lo absoluto del movimiento, sólo conduce a una moral de la sabiduría sin poder prescribir sus reglas a la acción. Esta dicotomía da cuenta del hiato tan frecuentemente observado entre los principios morales planteados como absolutos, que se reducen concretamente a reconocer las prácticas ordinarias... “Sería necesario que los valores no estuvieran por encima de las normas sino a través de ellas, como la resonancia interna de la red que forman y su poder amplificador.”¹⁹ Simondon invita, por tanto, a rehacer la ética a partir de las normas que surjan en el futuro histórico de los diversos campos donde las colectividades formulen sus dificultades para actuar.

“Son el futuro, en lugar de aparecer en el futuro sin formar parte de éste: hay una historicidad del surgimiento de los valores como hay una historicidad de la constitución de las normas. No se puede rehacer la ética a partir de las normas o a partir de los valores, como tampoco se puede rehacer el ser a partir de formas y materias a las que el análisis abstracto lleva las condiciones de la ontogénesis: la ética es la exigencia según la cual existe una correlación significativa de normas y valores. Asir la ética en su unidad exige que vaya acompañada de la ontogénesis: la ética es el sentido de la individualización, el sentido de la sinergia de individualizaciones sucesivas. Es el sentido de la transductividad del devenir, sentido según el cual la interioridad de un acto tiene un sentido dentro de la exterioridad. [...] hay una ética en la medida en la que hay información, es decir, significación que supera la desaparición de elementos de seres, y que hace así que lo que es interior sea también exterior. El valor de un acto no es su carácter universalizable según la norma que implica, sino la realidad efectiva de su integración en una red de actos que es el devenir. Se trata ya de una red y no de una cadena de actos.”²⁰ “La ética es aquello por lo que el sujeto sigue siendo sujeto, que rehúsa convertirse en individuo absoluto, dominio cerrado de realidad, singularidad separada; es aquello por lo que el sujeto permanece en una problemática interna y externa siempre tirante, es decir, en un presente real, que vive en la zona central del ser [...] a través del individuo, transferencia amplificadora proveniente de la Naturaleza, las sociedades se convierten en un Mundo.”²¹

Estas frases explican bien cómo la individualización se abre espontáneamente a la responsabilidad ética, ese otro aspecto de lo que las declaraciones de derechos llaman “dignidad”. Y aquí, más que en la muerte, la reflexión puede orientarse hacia el dolor, cuyo aspecto ético se llama “sufrimiento”, extirpación del mundo de las interrelaciones fundadoras de la individualización misma: no es por casualidad que, en la mayoría de las lenguas, el

léxico de la preocupación, de la angustia o del sufrimiento moral se asemeje al del dolor corporal, el tormento fisiológico y el sentimiento de impotencia frente a la enfermedad. Esta continuidad tan profundamente experimentada se encuentra en la base de la empatía que nos acerca a otras especies vivas, como lo señalan aquí tanto Hubert Vincent como Catherine y Raphaël Larrère.

Estar sufriendo: el aspecto ético del dolor

Esta proximidad entre dolor y sufrimiento es antigua: opera ya en Platón, que establece numerosas distinciones aún vigentes hoy día. *El banquete* se utiliza para discernir el deseo erótico de la repleción fisiológica y valoriza así los sufrimientos del amor en una gradación que puede orientarse hacia las Formas. Pero, si bien la comparación entre el filósofo y el médico es frecuente, Platón la rechaza, salvo por el juego de palabras: la filosofía estudia menos el dolor que los estados de paz de la conciencia que explora metódicamente, compitiendo en ese aspecto con las religiones, y las crisis violentas y dolorosas sólo le conciernen como síntomas de una insatisfacción del espíritu. Aun cuando Sócrates presente a veces a Platón como análogo de un médico, en el sentido en que cura las almas ahí donde la medicina cura los cuerpos, su filosofía es una filosofía del deseo y de su temperamento, de su regulación y su acondicionamiento para servir a los fines más dignos de estima. Si el filósofo es como un médico, dice *La república*, lo es en el sentido en el que se opone en la ciudad a los demagogos que pueden asimilarse a un cocinero que sirviera a niños enfermos golosinas y dulces en lugar de remedios. La figura de Sócrates es la de un hombre doble que conoce mejor que nadie los sutiles recovecos del deseo, las estrategias humanas y sus astucias, pero cuya sabiduría le ahorra los sufrimientos que él diagnostica en el prójimo. Desprovisto de las ganas de dominar, aunque no en nombre de la dialéctica de lo verdadero, elige beber la cicuta: su envenenamiento y la insensibilización progresiva de sus miembros se describen extensamente en *La apología de Sócrates* de Platón, mientras que sus consideraciones sobre la muerte y la supervivencia espiritual han sido objeto de múltiples interpretaciones desde la Antigüedad. Así, frente al dolor físico, la figura del filósofo inspira la ataraxia epicúrea, el desdén estoico para lo que no depende de nosotros. En sus márgenes, el Cínico ve en nuestro cuerpo el recuerdo permanente de una condición mortal que prima sobre cualquier otra consideración: para responder a ella, se requeriría la formulación tardía de una filosofía consoladora que anticipara la liberación más sustancial ofrecida por los evangelios.

Si bien el contexto religioso, más que la tradición filosófica, da sentido a esta asociación del pensamiento con una reflexión sobre el dolor (como las interpretaciones del Libro de Job...), la nueva síntesis que aparece en el Renacimiento no podría comprenderse sin recurrir a las primeras exposiciones anatómicas y fisiológicas que señalan los inicios de la medicina. La circulación sanguínea, los tejidos nerviosos o las conexiones cerebrales, las primeras descripciones sistemáticas de las parálisis y de otras patologías de la sensibilidad y de los sistemas neuromotores nutrieron una nueva literatura que encuentra sus primeras consecuencias intelectuales en el mecanismo cartesiano del siglo XVII y el materialismo filosófico del siglo XVIII: Diderot explica (*Suplemento al viaje de Bougainville*) en qué angustias se sumerge el pensamiento si se supone que los sentidos pueden conducir al espíritu, que se basa en visiones y representaciones coherentes de mundos que podrían, a todas luces, no ser “compatibles” por todos los humanos. ¿Los ciegos y los sordos piensan igual que los que disponen de vista o de oído? Y si la respuesta es afirmativa, ¿qué lugar respectivo le damos a los sentidos y a la razón? ¿Cuáles son las marcas de una realidad fuera de las percepciones que de ella captamos? ¿El dolor y el sufrimiento no son nada? ¿La experiencia singular desaparece frente a la generalidad de lo verdadero? Por consiguiente, sólo en el momento en el que se instala una configuración “contemporánea”, en cuyo seno el destino

individual supera no sólo al destino colectivo representado por las religiones, sino también al carácter de generalidad de las impresiones sensoriales consideradas como instrumentos de conocimiento y de información sobre el mundo, cuando se perfila una orientación completamente nueva cuyo futuro contemporáneo está formado por las ciencias cognitivas. Hay que mencionar aquí que los trabajos realizados en el Instituto de Ciencias Cognitivas de Lyon son autoridad y se desarrollan trabajos desarrollados tanto en neurología como en ciencias del lenguaje, en una interdisciplinariedad que las constituye y a la cual Marc Jeannerod le ha dado un impulso decisivo.

Por consiguiente, al reconsiderar las teorías de la información —presentes desde el cartesianismo—, la filosofía abre un espacio nuevo para pensar en el dolor, el cual cubre la noción de “pasividad”. En efecto, la pasividad caracteriza mi cuerpo en cuanto a que no tiene que ver con significados, sino con afectos y lesiones, cuyo curso es incapaz de modificar: las alucinaciones, al igual que las heridas, remiten a esta pasividad, así como la fatiga, el sueño, el hambre, la angustia y otros estados que están fuera de mi capacidad de dominio. Este no dominio califica la realidad de estos sufrimientos y forma el horizonte filosófico del pensamiento del dolor que se vincula, en parte, con la reflexión sobre lo involuntario: este punto es incluso central en la famosa tesis cartesiana que niega el sufrimiento del animal, porque éste no sería cognitivamente consciente de sus estados.²² Con esta distinción entre lo voluntario y lo involuntario se introduce subrepticamente una confusión entre dolor y sufrimiento: el sufrimiento, más allá de la neuralgia, es el dolor que se sufre, que se soporta y que se sobrelleva con el sentimiento de su carácter penoso. Sin llegar hasta el lamento y sus connotaciones teológicas, se pasa fácilmente de la pesadumbre del dolor a una metafísica del “mundo del dolor”, al final de la cual, el sufrimiento se abre a una interpretación: el dolor tendría una significación, tendría una justificación, una motivación y no sólo una causa, su existencia proporcionaría una base para interpretar el sentido de la vida, etc.

¿Es posible dar un estatus al sufrimiento sin entrar en interpretaciones que pueden, en un momento dado, considerarse como manifestaciones indirectas de ese dolor, una perturbación del pensamiento asociada a los alcances corporales? Ésa era al menos la opinión de Montaigne: “aquel que salió de su casa con el alma tinta y colmada de cólera por el dolor de la gota, los celos o la ratería de su criado, no hay que dudar que su juicio no se altere por esa causa”.²³ El *Diccionario de ética y de filosofía moral*²⁴ no incluye una entrada aislada para “Dolor”, sino un texto titulado “Mal, sufrimiento, dolor”. Redactado por un especialista en ética médica, el texto aborda directamente el sufrimiento corporal y sus efectos filosóficos: lógicamente el autor denuncia cualquier justificación del dolor por motivos de teológicos o metafísicos, así como cualquier consideración del dolor natural como indicio de salud: hay cánceres graves que no hacen sufrir y el dolor simplemente debe combatirse. En cambio, escribe Jérôme Porée, el tratamiento filosófico del tema se abre con la descripción de los efectos psíquicos del dolor en nuestras capacidades de discriminación. Rehusándose a oponer dolor y sufrimiento, insiste en el carácter global de una unidad vital, existencial y psíquica, cuya integración está siendo amenazada. Ya no poder pensar, ni ordenar sus comportamientos, ni prestar atención a los demás, ni siquiera a sus propias necesidades fisiológicas son otras tantas manifestaciones de sufrimiento directamente vinculadas con el dolor. El autor infiere de la falta de motivación del dolor a la acción para reducir el sufrimiento: a falta de poder aliviar todos los dolores, “prescribir es primero proscribir”, dice él. Y concluir sobre el vínculo humano que se establece para evitar la locura de la venganza y de la soledad mediante el acompañamiento de los dolores y los sufrimientos del otro, de donde surgiría el verdadero sentido de la empatía humana. Al hacer esto, Porée, sin citarlo, encuentra énfasis similares a los de Schopenhauer, que hace del dolor la clave del sentido de la existencia humana y del poder de la creación moral y estética, es decir, regresa a esa fuente

que en el siglo XIX proclamaba el esfuerzo de trascender el infortunio a través de la poesía, manifestación de una posición de fracaso de la acción (el arte daría un sentido más puro al sufrimiento vivido) y que, transpuesto a nuestros días, hace del rechazo al sufrimiento una justificación inmanente de la dinámica médica.

Presencia de Montaigne

Este énfasis en la empatía y la preservación de las capacidades humanas en la enfermedad se asemeja en particular a ciertos textos de Montaigne, sin duda uno de los precursores de nuestro pensamiento, quien rechaza cualquier estatus ontológico del dolor, pero hace de éste uno de los elementos de la condición humana que es importante dominar y del que se aprenderá incluso el sentido del valor, la empatía con el prójimo y la convivencia con los demás seres vivos, y esto sin que el dolor tenga ningún valor en particular para caracterizar filosóficamente la existencia: ni redención ni pecado, la pena tiene principalmente el valor de un ejercicio al que uno se puede “entregar voluntariamente”²⁵ para poner a prueba su temple en los reveses de la fortuna. Y es precisamente a domesticar la muerte, a probarla incluso, a lo que se dedicará la filosofía lúcida: “si no nos es dable llegar hasta su fuerte, al menos veremos y practicaremos en sus avenidas”.²⁶ Al evocar un accidente de caballo que lo dejó inconsciente y sangrante y cuya duración consigna al volver en sí, Montaigne infiere, del estado de pasividad sin emoción en el que se encontraba, una paz compatible con los instantes del tránsito a la muerte. La continuación de este extraordinario ensayo muestra a Montaigne entrelazando el relato de su regreso a la conciencia con las condiciones morales sobre el alma: habría hablado según lo que la situación le exigía, sin disponer, no obstante, de la más mínima conciencia de haberlo hecho, “son los ligeros efectos que producen los sentidos por costumbre”,²⁷ y en esta proximidad con la muerte, sus sensaciones eran casi nulas, mientras que se volvieron insoportables cuando al volver en sí, sintió sus miembros adoloridos. De aquí, Montaigne concluye que “es una empresa difícil, y más de lo que parece, el seguir una marcha tan errante como la de nuestro espíritu, penetrar las profundidades opacas de sus repliegues internos, escoger y fijar tantos aspectos menudos de sus agitaciones. Y es una ocupación nueva y extraordinaria que nos aleja de las ocupaciones mundanas comunes, y por supuesto, de las más recomendadas”.²⁸ En la medida de esos enfoques de la muerte y de los automatismos mentales, es impresionante comprender que Montaigne creó, en el libro II de *Los ensayos*, este dispositivo sumamente sabio para llegar, en la *Apología de Raimond Sebond*, a un elogio de los sentidos y de los montajes espontáneos de aquellas facultades que compartimos con los animales. Después de haber tratado el amor a los hijos y la práctica de los libros, Montaigne llega al ensayo *De la crueldad* (II, 11), donde protesta una vez más contra la tortura, mucho peor que la muerte, y menciona de nuevo su compasión natural: “Los salvajes no me ofenden tanto al asar y comerse el cuerpo de sus víctimas como los que atormentan y persiguen a los vivos.”²⁹ Si no fuera posible amedrentar a los hombres por medio de los castigos públicos, Montaigne propone que éstos se ejerzan exclusivamente en cadáveres: “Hay que ejercer esos inhumanos excesos con la envoltura, no con el cuerpo vivo.”³⁰ Asocia estas crueles brutalidades a los dolores inflingidos a los animales: “Los que son naturalmente sanguinarios con los animales revelan una propensión natural a la crueldad”,³¹ al grado de plantear un “cierto respeto y un deber general de humanidad que nos ligan, ya no sólo a los animales que viven y sienten, sino también a los árboles y a las plantas. A los hombres debemos la justicia; y la gracia y la benignidad a las demás criaturas que pueden ser capaces de tenerla. Existe cierto comercio entre ellas y nosotros y cierta obligación mutua”.³² El tema del dolor y el sufrimiento animal es, por consiguiente, una prueba importante, generalizada en la *Apología de Raimond Sebond* (*Ensayos*, II, 12): después de haber designado “al hombre solo, sin auxilio ajeno, y desprovisto de la gracia y el

conocimiento divinos”³³ como sujeto de su estudio, Montaigne centra su examen en la relación sensible con el mundo y en los lazos que se establecen a partir de ahí entre el espíritu y el cuerpo: “ Me alegro de no estar enfermo, pero si lo estuviera, quiero sentir que lo estoy, quiero saber que lo estoy; y si me cauterizan o me hacen una incisión, quiero sentirlo. Ciertamente, quien desarraigara la noción del dolor, extirparía igualmente la del placer, y al final aniquilaría al hombre. El hombre participa del bien y del mal: ni debe siempre huirse del dolor, ni los placeres deben seguirse siempre.”³⁴ El criterio decisivo que adoptó Montaigne es el del juicio sano, tan fácilmente perturbado por las afecciones del cuerpo y del espíritu, tal como lo manifiestan no sólo la enfermedad, sino también la mayoría de los estados subjetivos que forman, además, la parte común del discurso interior.

Las consideraciones éticas actuales deben, por tanto, extender sus objetivos para pasar de las consideraciones casuísticas a la consideración de perspectivas de integración vital; lo que Simondon explica con detalle, Montaigne lo afirma sin rodeos cuando plantea el vínculo fundamental entre las obligaciones humanas y la fragilidad de nuestro juicio y cuando rechaza la suposición y el sentimiento de superioridad en favor de una humildad cultivada, privilegiando el enriquecimiento de las condiciones concretas de la existencia singular a cualquier separación vanidosa de esencia de la humanidad con respecto a las demás especies vivas. Así pues, las condiciones que presiden el desarrollo de la representación contemporánea de lo vivo están bien presentes en el seno de la cultura europea desde hace siglos, por lo que sólo tenemos que reformularlas para conferirles toda la amplitud deseada.

Ni naturalismo ni finalidad, sino una normatividad

Nuestro análisis confirma de esta manera una posición esencial para pensar en lo vivo, la cual sustituye la normatividad al mismo tiempo con las representaciones naturalistas y con las visiones finalistas. Esta modalidad es tanto más central cuanto que supera numerosas disputas en torno a los límites de validez de los modelos explicativos en los diversos niveles donde se presentan. Jean Gayon menciona esta discusión: al contrario de lo que se ha dicho desde hace mucho tiempo, las manifestaciones y las estructura de lo vivo sí dependen de ajustes de sistemas que no dependen de ninguna necesidad *a priori*. Sus disposiciones remiten a una explicación histórica que no señala de ninguna manera una probabilidad inicial; esto es verdad tanto para el nivel de los componentes del organismo como para la evolución, de la cual Jean Gayon afirma que es un dato inicial de cualquier sistema vivo, pero sin que sea posible señalar de antemano la dirección que podrá tomar en cada circunstancia. La representación de lo vivo como sistema no hace imposible de ninguna manera considerar la supervivencia de los elementos que no se encuentran implicados deductivamente en un estado anterior (emergencia).

Esta situación equivale a decir que la persona es una entidad única, y que se define por sus capacidades. La inhibición de sus capacidades es lo que determina una discapacidad, una mutilación, un daño, una modificación de la situación existencial de la persona, lo que Sartre quería decir cuando hacía de la libertad el marcador esencial: un perjuicio que modifica la orientación del comportamiento espontáneo reconfigura a la persona en su totalidad. Por lo tanto, el rechazo tanto al naturalismo como al finalismo da lugar al establecimiento de una relación entre las acciones posibles de un individuo y su dimensión autorreferencial y normativa: los posibles de un individuo promedio se convierten en una norma estadística para medir las diferencias; las variaciones de las capacidades individuales permiten tratar a cada individuo en relación con las referencias que remiten a sus normas, pero también respecto a las dimensiones de la alteridad de la que trata la fenomenología. Sartre o Merleau-Ponty asocian estrechamente las presentaciones provenientes de la psicología del comportamiento

con la experiencia histórica y ponen en duda la oposición de lo psíquico y lo corporal, al grado de que el dolor, durante mucho tiempo negado o considerado como efecto “colateral” de la vida corporal, se convierte en una postura social y política. *El ser y la nada* insiste en el vínculo entre el “dolor de ojos” y las perspectivas mentales que interfieren con el trabajo intelectual en la misma medida que la vergüenza o la inhibición. El dolor y la salud pertenecen al dominio de las normas, incluso si “uno no le dicta sus normas a la vida” (Canguilhem).

Empatía y barbarie

Se comprende entonces que el periodo reciente haya desarrollado múltiples modalidades de empatía. Esta noción, a pesar de su oscuridad —remite a zonas difíciles de la conciencia de la existencia y de las capacidades espontáneas o deseables del otro—, explica muy ampliamente el florecimiento de los movimientos intelectuales y políticos centrados en la comprensión del otro: esto va de la preocupación del bienestar a exigir el respeto a los derechos fundamentales: la dignidad humana y el consentimiento expresando en las reglas éticas de la experimentación médica y las cartas internacionales, por ejemplo, la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas o los Comunicados del Comité Consultor Nacional de Ética.³⁵

En esta lógica, se invalida el dolor como indicador: sólo puede considerarse una discapacidad —creado incidental o voluntariamente, por imprudencia o negligencia, etcétera—: esta orientación normativa va a la par con una “juridicización” de los elementos del asunto. Esto se debe en gran medida a los efectos de las dos guerras mundiales. Las convenciones de Ginebra sobre el trato del que deben gozar los civiles de parte de los combatientes, sobre los prisioneros de guerra, más las jurisdicciones específicas que siguieron a la segunda Guerra Mundial, constituyen una base para las reflexiones que siguieron. De tal modo, el dolor también se considera una “alteración” de las capacidades espontáneas. Prima aquí el criterio de la alteridad: a cualquier individuo se le considera “capaz” de expresar su individualidad de diversas maneras; las expresiones de comportamiento que impliquen coerciones de cualquier tipo se consideran atentados contra la libertad fundamental de la persona. Raphaël y Catherine Larrère consideran la sociabilidad expresada por los animales en libertad como un rasgo que nos une y del que no se les puede privar sin atentar contra la integridad de sus capacidades espontáneas. Asimismo, es pertinente decir que un animal de laboratorio, aunque sea producto de cruces y modificaciones genéticas que no se encuentran en la naturaleza, presenta la misma sensibilidad que cualquier otro, lo cual confirman los investigadores encargados de mantener funcionales a los animales de laboratorio. Durante un coloquio reciente, Anne Morales insistía en la necesidad, tanto funcional como humanitaria, de reducir el dolor de los animales, factor de perturbación para la investigación: es importante definir el “punto límite” más precoz posible, pese a las dificultades para seguir su aplicación en animales pequeños que requieren una observación profunda en función de variables vinculadas a cada individuo.³⁶

Así, tanto las investigaciones fundamentales como las aplicaciones terapéuticas conducen a que la individualización y la variabilidad se consideren caracteres determinantes de los seres vivos, lo que lleva a considerar que los retos contemporáneos de la amplificación inédita de nuestros conocimientos en el campo de las ciencias biológicas someten a los especialistas de estas disciplinas a un dilema muy particular, ya que los resultados que se les exigen deben ser estables y repetibles en condiciones experimentales o terapéuticas, cuyos elementos generales se someten a todo tipo de variaciones. Por consiguiente, los resultados obtenidos presentan un carácter infaliblemente estadístico y sigue habiendo una parte aleatoria en cualquier tratamiento clínico. Esta variabilidad individual fundamenta, naturalmente, el Comunicado

del Comité Consultor Nacional de Ética para las ciencias de la vida mediante el cual su presidente, Didier Sicard, recomendaba la “excepción de eutanasia” que acaba de dar como resultado con la ley del 30 de noviembre de 2004 “relativa a los derechos de los enfermos y al fin de la vida”, la cual permite “el derecho a la voluntad del paciente” en determinadas condiciones. Contra la barbarie, esta orientación hace valer la empatía de un Montaigne que, en su ensayo *De la crueldad*, relaciona el reconocimiento que expresa un condenado a sus carceleros al enterarse de que le cortarán la cabeza después de que intentó suicidarse “por el horror a un cruel suplicio, el temor al cual habían aumentado los aprestos [...] de que se le aplicaría una pena más terrible”.³⁷

¹ Henri Atlan y Mireille Delmas-Marty, “Clonage, où allons-nous”, *Le Monde*, 30 de junio de 2004.

² Bertrand Jordan, *Les marchands de clones*, Le Seuil, 2003.

³ Henri Atlan y Mireille Delmas-Marty, *op. cit.*

⁴ *Le Monde*, 3 de diciembre de 2004.

⁵ A condición, sin embargo —precisa Rawls—, de que esas “desigualdades justas” no interfieran con las libertades básicas que hacen factible precisamente una reflexión colectiva sobre la repartición de los “bienes primeros”. Al término de esta reflexión, ciertas desigualdades serían aceptadas de antemano como justas, debido a los beneficios asociados, incluso por aquellos a quienes la repartición final favoreciera menos: la cláusula del “velo de la ignorancia”, análoga a la de la “voluntad general” de Rousseau, disocia la decisión común de presuposiciones vinculadas a los intereses de cada quien.

La justicia basada en la promoción de los “bienes primeros” remite en Rawls a una sociedad cuyos miembros se reconocen sus derechos y aceptan pensar que sus lugares son, en teoría, intercambiables. La constitución de conjuntos políticos, heredados de la historia, prima pues en todo el universalismo humanitario. Esta delimitación real explica claramente la impotencia de la que da cuenta este otro texto que apareció en *Le Monde* la noche del Teletón (3 de diciembre de 2004): “Los discapacitados no son sólo los seres humanos más desfavorecidos en el mundo en vías de desarrollo, son también los más desatendidos. Más de 600 millones de personas en el mundo viven con alguna forma de discapacidad. Más de 400 millones de ellos viven en países en vías de desarrollo, a menudo en la indigencia, el aislamiento y la desesperanza”, escriben Amartya Sen, premio Nóbel de Economía, y James D. Wolfensohn, presidente del Banco Mundial. “Sólo una pequeña proporción de los 600 millones de personas que viven con un discapacidad nacieron con ella. Así, la malnutrición y la falta de agua potable pueden provocar ceguera [...]. Los discapacitados desean lo que todos deseamos: la posibilidad de tener acceso a la escuela, de encontrar un trabajo remunerado, llevar una vida que valga la pena y ser un miembro estimado de la comunidad y del mundo en general. Estos deseos no deben quedarse en sueños fútiles: muchos pueden realizarse si estamos dispuestos a darle a este enorme problema la atención y el compromiso que exige. Debemos encontrar la determinación de hacerlo realmente.” La puesta en marcha de esta intención (incluso insistiendo, como lo hacen los autores, en soluciones simples -anteojos para los que no ven bien, la aplicación de reglas de accesibilidad a edificios y aceras...) exige un desarrollo local concertado, apoyado por las instituciones internacionales comprometidas. Mientras tanto, estas resoluciones remiten a la buena voluntad y no a la justicia en cuanto formulación y aplicación de reglas comunes a un conjunto integrado

⁶ Ronald Dworkin, *Life's Dominion: An argument about abortion, euthanasia and individual freedom*, Knopf, 1993.

⁷ Elisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes, la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, 1998.

⁸ Véase, por ejemplo, Jean-Yves Goffi, *L'Animalité*, Vrin, 2004. J.-Y. Goffi dirigió recientemente en Grenoble un coloquio dedicado a “Richard Hare y la filosofía moral”.

⁹ Michael Walzer, *Critique et sens commun*, trad. de J. Roman, La Decouverte, 1990.

¹⁰ Hans Blumenberg, *La legitimidad de los tiempos modernos*, trad. de M. Sagnol, J.-L. Schlegel y D. Trierweiler, Gallimard, 1999.

¹¹ Hans Jonas, *Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*, trad. J. Greisch, Le Cerf, 1990.

¹² Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Jérôme Millon, 1995.

¹³ *Ibid.*, p. 166.

¹⁴ Como se anuncia, sobre todo, en Maurice Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, 2003. Cf., en particular, el curso sobre la pasividad.

¹⁵ G. Simondon, *op. cit.*, p. 209.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 221 y ss.

¹⁷ *Ibid.*, p. 215.

¹⁸ *Ibid.*, p. 243.

¹⁹ *Ibid.*, p. 244.

²⁰ *Ibid.*, p. 245.

²¹ *Ibid.*, p. 247.

²² Véase Roselyne Rey, *Histoire de la douleur*, La Découverte, 1992, p. 93.

²³ Montaigne, *Les Essais*, II, 12, Thibaudet (ed.), Gallimard, la Pléiade (1950), p. 634.

²⁴ Monique Canto (coord.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, 1997.

²⁵ Montaigne, *Les Essais*, II, 6, p. 406.

²⁶ *Ibid.*, p. 408.

²⁷ *Ibid.*, p. 413.

²⁸ *Ibid.*, p. 415.

²⁹ Montaigne, *Les Essais*, II, 11, p. 474.

³⁰ *Ibid.*, p. 476. Es necesario citar aquí el siguiente párrafo: “Yo vivo en una época en la que abundan ejemplos increíbles de crueldad, ocasionados por la licencia de nuestras guerras civiles; y no se ve en los historiadores antiguos ningún horror más extremo que los que todos los días presenciemos. Pero no por eso me he acostumbrado a ellos. Apenas podía yo persuadirme, antes de haberlo visto, de que existieran almas tan monstruosas que, por el solo placer de matar, cometieran muertes sin más, que cortaran y desmenuzaran al prójimo, que aguzaran su espíritu para inventar tormentos inusitados y nuevos tipos de muerte, sin enemistad, sin provecho, y por el solo fin de disfrutar el grato espectáculo de los gestos y movimientos lastimosos, de los gemidos y estremecedoras voces de un moribundo angustiado. Éste es el grado extremo que puede alcanzar la crueldad: *Ut homo hominem, non iratus, non timens, tantum spectaturus, occidat* (Que el hombre mata a su semejante sin cólera ni temor, sino tan sólo por el espectáculo. Séneca, carta 90).”

³¹ *Ibid.*, p. 477.

³² *Ibid.*, p. 480.

³³ Montaigne, *Les Essais*, II, 12, p. 494.

³⁴ *Ibid.*, p. 546.

³⁵ Cf. Claire Ambroselli y Gérard Wormser (coords.), *Du corps humain à la dignité de la personne humaine. Genèse, débats et enjeux des lois d'éthique biomédicale*, CNDP, 1999.

³⁶ “Dolor y experimentación”, Coloquio del Comité Regional de Ética para la Experimentación Animal, CNRS/Ródano-Alpes, 18 de octubre de 2004. En los roedores, la dificultad se relaciona con el tamaño, que hace que el experimentador sea menos sensible al ritmo respiratorio. El dolor altera tanto los comportamientos patológicos como los ritmos fisiológicos. La ausencia de juego o de actividad son signos de alerta en los animales, sobre todo porque los dolores no tratados inducen (tanto en los animales como en los humanos) sensibilizaciones casi irreversibles a estímulos mínimos “a flor de piel”.

³⁷ Montaigne, *Les Essais*, II, 11, p.475.

Revue des revues de l'adpf, sélection de décembre 2005

- Gérard WORMSER: «Normes et enjeux de la représentation du vivant»
article publié initialement dans la revue *Les Temps modernes*, n°630-631, mars-juin 2005.

Traducteurs:

Anglais: Imogen Forster
Arabe: Anouar Hamed Ahmed Moghith
Chinois: Zhu Xiangying
Espagnol: Ofelia Arruti
Russe: Nina Khotinskaïa

Droits:

- © Gérard Wormser/*Les Temps modernes* pour la version française
- © Imogen Forster/Institut Français du Royaume Uni pour la version anglaise
- © Anouar Hamed Ahmed Moghith/Centre Français de Culture et de Coopération du Caire – Département de Traduction et d'Interprétation pour la version arabe
- © Zhu Xiangying/Centre Culturel et de Coopération Linguistique de Pékin pour la version chinoise
- © Ofelia Arruti/Centre Culturel et de Coopération de Mexico – Institut Français d'Amérique Latine pour la version espagnole
- © Nina Khotinskaïa/Centre Culturel Français de Moscou pour la version russe