



TEORÍAS BIOÉTICAS, PROTECCIÓN DE LA VIDA Y LEY NATURAL

BIOETHICS THEORIES, THE PROTECTION OF LIFE AND NATURAL LAW

DAVID LORENZO IZQUIERDO

Campus Docent Sant Joan de Déu
c/ Miret i Sans 10-16
08034 – Barcelona
932800949
dlorenzo@santjoandedeu.edu.es

RESUMEN:

Palabras clave:

Bioética, ley natural, principialismo, vida humana.

Recibido: 07/05/2018

Aceptado: 03/05/2019

La bioética principialista de Beauchamp y Childress se ha hecho con un lugar preeminente en la Bioética actual. No obstante, presenta algunas carencias teóricas importantes: falta de elaboración de algunos conceptos, tendencia al relativismo moral, etc. Entre los múltiples posicionamientos éticos alternativos actuales desde los cuales cubrir tales carencias, pensamos que el más adecuado es la teoría de la ley natural. Esta ofrece una reflexión argumentada sobre el bien y los bienes humanos y sobre su relación con los principios morales generales. Desde tales bienes, dicha teoría sostiene la existencia de acciones que son siempre maleficas, esto es, acciones intrínsecamente y universalmente malas. El artículo aplica la teoría de la ley natural a temas relacionados con la protección de la vida humana (aborto, eutanasia, legítima defensa y manipulación genética).

ABSTRACT:

Keywords:

Bioethics, natural law, principlism, human life.

Principlist Bioethics by Beauchamp and Childress has reached a prominent status in contemporary Bioethics. Nevertheless, it includes some important theoretical problems: some lacks when defining some concepts, a tendency to ethical relativism, etc. Among the ethical alternative approaches from which such problems can be solved, we think that the most appropriate is the Natural Law theory. It offers a reasoned reflection on the concept of good and on human basic goods and their relation with moral general principles. From such goods, this ethical theory supports the existence of actions that are always maleficent acts, that is, intrinsically and universally evil acts. The article applies the Natural Law theory to issues related to the protection of human life (abortion, euthanasia, self-defense and genetic manipulation).

Introducción¹

El panorama contemporáneo de teorías de fundamentación de la bioética está marcado por una gran diversidad de tendencias y corrientes: principalismo, casuismo, el modelo de la moralidad común, el paradigma de las virtudes, feminismo, utilitarismo, hermenéutica, personalismo, los principios de bioética europea, etc.². Entre todas ellas, el principalismo se ha hecho con un lugar preeminente.

Sin embargo, como bien han ido señalando sus críticos durante las últimas décadas, es una teoría no exenta de importantes lagunas o problemas. A nuestro juicio, los más relevantes son la indefinición de algunos conceptos y la tendencia o posibilidad de caer en el relativismo moral. “¿Qué significa ‘no hacer daño’ y ‘hacer el bien’?”, “¿Hay acciones que, independientemente de las circunstancias y de la voluntad del sujeto, son siempre maleficientes?”, “¿Hay acciones cuya aceptación o rechazo pueden pretender universalidad?”, son algunas de las preguntas que el sistema de esos autores no acaba de responder y que, por otra parte, otras teorías bioéticas actuales no han podido solventar³.

No obstante, pensamos que, entre dichas corrientes o posicionamientos éticos, la teoría ética de la *ley natural* (o *ley moral natural*), teoría con larga tradición en la historia de la ética y que sigue siendo objeto de análisis y debate en la actualidad, sí puede ofrecer herramientas teóricas para afrontar y resolver con solidez esos problemas. En este artículo, se pretende presentar, de manera sucinta, dicha teoría y el modo en que esta aborda algunos dilemas bioéticos relacionados con la protección de la vida humana (aborto, eutanasia, legítima defensa y manipulación genética).

1 Este trabajo procede del proyecto de investigación “Bioética y ley natural”, proyecto financiado por la Fundación San Juan de Dios (convocatoria de ayudas 2014-2015). Parte de los resultados de dicho proyecto fue publicada bajo el título “La bioética desde la tradición de la ley natural” en: Ferrer, J., Lecaros, J. A. y Molins, R. (eds.), *Bioética: el pluralismo de la fundamentación*, Publicaciones de Univ. Comillas, Madrid, 2016, 205-236. El autor agradece el permiso de la editorial para aprovechar parte de ese material para la elaboración de este artículo. El autor agradece, asimismo, los comentarios sugeridos por los revisores y el editor para mejorar el texto.

2 Ferrer, J. J. y Álvarez, J. C. *Para fundamentar la Bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*, Ed. UPC y Desclee, Madrid, 2003, 123, 244, 297-299, 344-349, 406, 436-437.

3 Pardo, A. “La ambigüedad de los principios de la Bioética”. *Cuadernos de Bioética*, 2010; XXI (1), 43-45.

1. Ley natural: definición y características

Se puede afirmar que la idea o el concepto ‘ley natural’ (aunque no siempre el término en concreto) están presentes, de una forma u otra, en todas las culturas, generalmente a través de tradiciones religiosas o sapienciales (cristianismo, hinduismo, budismo, Islam, la tradición china —Confucio y Lao-Tse—, las religiones tradicionales africanas, etc.)⁴. En el marco cultural occidental, los primeros vestigios escritos de la tradición de la ley natural se sitúan en la Grecia de los siglos V-IV a. C., con autores como Sófocles o Aristóteles.

Posteriormente, momentos o autores de la historia del pensamiento occidental fueron elaborando e interpretando de diversos modos el concepto y el término ‘ley natural’: desde el estoicismo, Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria, Hugo Grotius, Samuel von Pufendorf, Thomas Hobbes⁵, hasta —ya en la época contemporánea— J. Maritain, É. Gilson, Y. Simon, P. Geach, E. Anscombe, R. Mclnery, G. Grisez, J. Finnis, A. Kenny, J. Boyle, R. Hittinger, R. P. George, A. MacIntyre, F. Di Blasi y M. Rhonheimer, entre muchos otros. El sentido del concepto de ley natural no es, pues, unitario o unívoco. En este trabajo, tomamos como referencia la elaboración que realiza Tomás de Aquino⁶. Para entender dicha elaboración y su aplicación a dilemas bioéticos, conviene explicar antes tres temas fundamentales: las fuentes de moralidad de la acción, las acciones de doble efecto y los conceptos de ‘inclinación’ y ‘bien’.

1.1. Fuentes de moralidad de la acción

La teoría tomista de la ley natural analiza la acción humana desde tres criterios o factores⁷, que son los que

4 Comisión Teológica Internacional. *En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural*, 2009, 12-17.

5 Haakonssen, K. “Natural Law Theory”, en Becker L. C. y Becker C. B. (eds.). *Encyclopedia of Ethics*, New York, Garland, 1992, 1206-1209.

6 Creemos, no obstante, que las teorías que se inscriben en esta tradición de pensamiento moral comparten, ciertamente, algunas ideas, como son: la existencia de principios morales de validez universal (o con esa pretensión), la tesis de que tales principios no emanan de la voluntad del ser humano sino de un orden natural independiente de él, la capacidad de la razón humana para conocerlos y derivar de ellos obligaciones morales, etc. Sin embargo, hay diversidad de opiniones acerca del modo de interpretar y aplicar esos principios morales, diversidad que se manifiesta también en la aplicación de tales principios al ámbito específico de la bioética.

7 Tomás de Aquino, *Suma de teología*, I-II, q. 18, aa. 2-7.

se tienen en cuenta para juzgar si es ética o no, esto es, para juzgar su moralidad (por eso se denominan tradicionalmente *fuentes de moralidad*). Tales factores son el acto (llamado *objeto*: la acción elegida por el agente, lo que el agente hace), la intención (el *fin* con el que actúa: lo que el agente pretende con esa acción) y las circunstancias (los factores que no son el objeto sino que lo rodean: lugar, momento, consecuencias, etc.).

Cada elemento puede ser bueno, malo o indiferente. Afirma Tomás de Aquino que, para que una acción sea considerada buena, los tres elementos deben ser buenos (o, al menos, indiferentes). Si uno de ellos es considerado malo, toda la acción —en su globalidad— es mala y, por tanto, no debe ser realizada⁸. Las circunstancias pueden aumentar o disminuir la bondad o maldad de un acto, pueden hacer mala una acción cuyo objeto es bueno o indiferente (acción que sin tal circunstancia no lo sería), pero nunca pueden convertir en buena una acción cuyo objeto es malo en sí (o intrínsecamente malo).

Una acción mala en sí es una acción *intrínsecamente* mala. Para la teoría tomista de la ley natural, hay objetos morales intrínsecamente malos porque dañan al hombre *siempre*, aunque la intención y las circunstancias que lo rodean sean buenas. Esos objetos están mal en todo tiempo, en todo lugar y para toda persona porque contravienen o perjudican la naturaleza humana, es decir, suponen siempre un obstáculo al desarrollo de esta. Ejemplos de acciones intrínsecamente malas son condenar a un inocente, matar, torturar, etc. Las normas que prohíben esas acciones son llamadas *absolutos morales*: normas cuyo seguimiento no admite excepción (por ninguna causa ni circunstancia)⁹.

1.2. Acciones de doble efecto¹⁰

El acto que realiza un agente genera siempre unas consecuencias. Las consecuencias son los efectos de ese acto, lo que se sigue de él, y suelen formar parte de las

circunstancias. Las consecuencias pueden ser moralmente buenas o malas. Algunas consecuencias son previstas por el agente y otras, no. A la vez, dentro de las consecuencias previstas, puede haber consecuencias queridas y elegidas, y consecuencias no queridas ni elegidas. Asimismo, puede haber consecuencias evitables y consecuencias inevitables.

En este marco, los dilemas morales aparecen principalmente con respecto a las consecuencias *negativas* de una acción. Ante un efecto negativo, ¿es correcto entonces seguir el curso de acción que lo va a causar?, ¿es el agente responsable de todas las consecuencias negativas que se siguen de su acto? Para responder a estas preguntas, hay que considerar algunas características de esas consecuencias.

1) Si son previstas o no. Con respecto a este factor, pueden darse dos situaciones: que una consecuencia no haya sido prevista pero que sí fuera razonablemente previsible con diligencia y un esfuerzo razonable por parte del agente (situación que provocaría un estado de ignorancia *culpable*) o que una consecuencia, en el momento de la acción, no pudiera ser prevista de ninguna manera por parte del agente (ignorancia no culpable).

2) Si son queridas o no, sea como fin o como medio.

3) Si son evitables o no.

Los actos con consecuencias negativas *previstas* pero *no queridas* ni aprobadas sino solo toleradas por ser *inevitables* reciben en ética el nombre de *acciones de doble efecto*. En ellas la intención y el acto son buenos pero este provoca un efecto colateral negativo. Por ejemplo: una persona se somete a quimioterapia para tratar una leucemia, tratamiento que provoca, como efecto secundario negativo, calvicie. O una mujer con un cáncer de útero se somete a una histerectomía quedando, como efecto secundario negativo, estéril¹¹.

Las acciones de doble efecto deben evitarse dentro de lo posible pero, con determinadas condiciones, pueden realizarse sin culpa moral. Las condiciones de licitud de ese tipo de acciones son estas: (1) el acto (el objeto) y la intención deben ser buenos o indiferentes; (2) el

⁸ Ibid., I-II, q. 18, a. 2-4.

⁹ Ferrer, *op. cit.*, 104.

¹⁰ Para la siguiente exposición, partimos de: Gómez-Lobo, A. *Morality and the Human Goods: An Introduction to Natural Law Ethics*, Washington, GUP, 2002, 79-80; Irving, D. "Abortion: Correct Application of Natural Law Theory". *Linacre Quarterly* 2000; 67 (1): 44-55; y Rodríguez, Á. *Ética general*, Pamplona, Eunsa, 1998, 296-297.

¹¹ Rodríguez, *op. cit.*, 132.

efecto bueno de la acción debe ser el inmediato, es decir, no debe conseguirse a través del malo (pues, de lo contrario, el efecto negativo se querría directamente como medio); y (3) debe haber proporción entre el mal provocado y el bien que se quiere alcanzar, es decir, debe haber causa o necesidad proporcionadamente grave¹². Asimismo, no puede existir posibilidad de conseguir el bien buscado sin el efecto negativo, pues, si existe esa posibilidad, hay que tomar esa opción¹³. Además, hay que considerar si el efecto negativo afecta a otras personas y en qué grado.

El principio de las acciones de doble efecto permite resolver ciertos dilemas morales que pueden surgir cuando se acepta la existencia de absolutos morales. Como veremos más adelante, es posible afirmar la validez del absoluto moral “no matar” y, a la vez, considerar éticamente lícito quitar la vida alguien por legítima defensa, o extirpar un útero canceroso a una madre embarazada. Por eso afirma Paterson que, para la teoría de la ley natural, sin el principio de doble efecto, mantener absolutos morales sería imposible sin caer en el rigorismo. La teoría estaría abocada a un rigorismo que obligase a no realizar acciones que podrían evitar la muerte de un inocente, o a abandonar la idea de que existen absolutos morales¹⁴.

1.3. Inclinaciones, bienes y principios

Conviene ahora, tras la explicación de los conceptos previos, abordar el tema del contenido de la ley natural, cuestión fundamental para entender cómo la teoría tomista de la ley natural se aplica a la bioética y puede cubrir las carencias mencionadas del principialismo y de otras teorías bioéticas actuales.

Tomás de Aquino afirma que, así como el primer principio de la razón especulativa es el principio de no contradicción (basado en la noción de *ser*), el primer

principio de la razón práctica debe basarse en la noción de *bien*: “el bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse (...). Y sobre este se fundamentan todos los otros preceptos de la ley natural, de manera que todas aquellas cosas que se deben hacer o evitar pertenecen a los preceptos de la ley natural, que la razón práctica, de manera natural, aprehende que son bienes humanos”¹⁵.

Según el autor, la naturaleza —la esencia— del ser humano dota a este de una serie de facultades, propiedades naturales que, en función del tipo (vegetativo, sensitivo, racional), se inclinan a determinados objetos, a determinados fines¹⁶. Como el ser precede a las facultades, hay cosas a las que el ser humano tiende de manera natural, independientemente de los actos concretos de su voluntad¹⁷. La esencia humana (su naturaleza) y sus facultades, por tanto, implican ciertas inclinaciones naturales. Algo natural es algo propio o que corresponde a un ser en función de su naturaleza específica, y algo no natural es lo opuesto a esta¹⁸.

Para el autor, la “ley es una regla y medida de los actos, según la cual el hombre es inducido a obrar o dejar de obrar”. Más técnicamente, define ley como “una ordenación de la razón, en orden al bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad”¹⁹.

Los preceptos de la ley natural y su orden interno están basados en esas inclinaciones naturales²⁰. ¿Cuáles son, pues, esas inclinaciones? Dice el autor, en la *Suma de teología*²¹ (el subrayado es nuestro): “De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales. Y así encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación al bien que le es común con todas las sustancias, en cuanto que toda sustancia tiende por naturaleza a la conservación de su ser. Y de acuerdo con esta inclinación *pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción*. En segundo lugar, encontramos en el hombre una inclinación hacia

12 Por ejemplo, no puede administrarse para calmar un dolor de cabeza leve un medicamento que pueda provocar (como efecto colateral inevitable) la pérdida de la consciencia o un aborto.

13 Por ejemplo: si hay un analgésico que no quita la consciencia al paciente, hay que usarlo antes que aquel que la quita.

14 Paterson, C., *Assisted Suicide and Euthanasia: A Natural Law Ethics Approach*, Aldershot, Ashgate, 2008, 15 y 85. Conviene señalar, no obstante, que el principio de doble efecto no es de Tomás de Aquino sino de autores y obras posteriores.

15 Tomás de Aquino, *op. cit.*, I-II, q. 94, a. 2.

16 *Ibid.*, I, q. 77, a. 1, a. 4.

17 *Ibid.*, I-II, q. 10, a. 1, ad 1.

18 *Ibid.*, I-II, q. 51, a. 1; I-II, q. 6, a. 5.

19 *Ibid.*, I-II, q. 90, a. 1, 4.

20 *Ibid.*, I, q. 80, a. 1.

21 *Ibid.*, I-II, q. 94, a. 2.

bienes más determinados, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. Y a tenor de esta inclinación *se consideran de ley natural las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales, tales como la unión de macho y hembra, la educación de los hijos y otras cosas semejantes*. En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a conocer la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y, según esto, *pertenece a la ley natural todo lo que atañe a esta inclinación, como evitar la ignorancia, no ofender a sus conciudadanos, y todo lo demás relacionado con esto*".

De la primera inclinación, emanan las inclinaciones concretas a todo lo que conserva y protege la vida (conservación de vida biológica, integridad del cuerpo, bienes que garantizan subsistencia —vestido, comida—, calidad del medioambiente). De la segunda inclinación, surgen los bienes de la unión sexual, educación de los hijos, etc., y factores que los protegen, como la estabilidad conyugal, fidelidad, etc. De la tercera inclinación, surge el bien de la vida en sociedad, el bien de la verdad, etc.²².

Esas inclinaciones muestran o indican los bienes humanos y se puede decir, por ello, que ellas mismas tienen *cierto carácter de ley*. Ellas dan el contenido básico al primer principio de la razón práctica (el más general). Las inclinaciones fundamentales son o conectan con los primeros principios —o principios comunes— de la razón práctica, los cuales son las premisas para los principios secundarios. La razón no puede fallar en el conocimiento de los primeros principios, pero sí en el de los principios secundarios (que pueden ser borrados del interior del ser humano) y también cuando juzga acerca de los casos particulares²³.

Partiendo de ello, diversos autores (G. Grisez, J. Finnis, T. Chappell, A. Gómez-Lobo, M. Murphy, D. Oderberg, etc.) han elaborado listas de bienes humanos básicos (*human basic goods*), bienes que vendrían a dar el contenido básico a la ley natural: vida, conocimiento, relaciones interpersonales, integridad, etc. Más allá de las

diferencias entre ellas, todas las listas coinciden en que la vida y la salud y la familia son bienes primarios²⁴. Toda norma moral debe basarse en esos bienes básicos. La racionalidad de una acción consiste precisamente —afirma Gómez-Lobo— en actuar promoviendo o protegiendo los bienes humanos básicos. Si una acción va directamente contra un bien básico, una norma debe prohibirla: es una norma negativa e indica una acción impermissible. Si un bien básico no está negativamente afectado, la acción entonces es permisible u obligatoria²⁵.

¿Cómo afecta la concepción de esos bienes a la bioética? ¿Qué relación hay entre los bienes y la praxis profesional en el ámbito de las ciencias de la salud? Ya es posible tratar estas preguntas.

2. Problemas bioéticos desde la teoría de la ley natural

La teoría tomista de la ley natural aporta —puede aportar— a la bioética una serie de bienes humanos fundamentales (universales) y una reflexión argumentada sobre ellos. Afirma Gómez-Lobo que el bien básico del ser humano es precisamente la vida en su nivel más básico, el nivel biológico, que es la base de todos los demás bienes²⁶. En este apartado, se van a analizar algunos problemas bioéticos relacionados con la protección de la vida humana a la luz de las propuestas y soluciones de la teoría tomista de la ley moral natural²⁷.

2.1. Aborto

El aborto se puede definir como la terminación provocada o espontánea del embarazo antes de que pueda producirse el parto, terminación que conlleva la muer-

24 Paterson, *op. cit.*, 69. Oderberg, D. S. "Towards a Natural Law Critique of Genetic Engineering", en Athanassoulis, N. (ed.), *Philosophical Reflections on Medical Ethics*, New York, Palgrave MacMillan, 2005, 118. Afirma Gómez-Lobo (*op. cit.*, 60) que es posible que la lista de bienes básicos (y sus normas correlativas) no esté completa. Se puede ampliar. De hecho, el autor intuye que la ética medioambiental llevará a los eticistas por ese camino.

25 Gómez-Lobo, *op. cit.*, 10, 58-59.

26 *Ibid.*, 10.

27 Conviene señalar que la exposición unitaria que se muestra aquí refleja las posiciones más comúnmente aceptadas dentro de dicha teoría, sin descender a detalles sobre los cuales, en algunos autores concretos, puede haber debate o discrepancias.

22 Comisión Teológica Internacional, *op. cit.*, 48-50.

23 Tomás de Aquino, *op. cit.*, I-II, q. 91, a. 3; I-II, q. 99, a. 2, ad 2.

te del no nacido²⁸. El aborto que presenta problemas éticos, al menos en primera instancia, es el provocado. La vida es un bien tan básico y fundamental —afirma Gómez-Lobo— que la norma “No matar” parece incuestionable. En un primer vistazo y de manera intuitiva, parecen inmorales acciones como el aborto, la eutanasia activa, el suicidio, el asesinato, la pena de muerte, matar en guerra o matar por autodefensa. Por supuesto, hay que matizar, y ver qué acciones caen dentro de esa prohibición, pero *hay que matizar* precisamente porque, efectivamente, hay una norma que indica que está mal quitar la vida intencionadamente a una persona²⁹.

Se ha subrayado “a una persona” porque, detrás del debate sobre el aborto, está la cuestión fundamental sobre el valor de la persona. Si no se reconociera, al menos de manera implícita, el valor de la persona, no sería relevante la discusión sobre cuándo una acción consiste en *matar*. Si el ser humano discute acerca del contenido del principio moral “No matar”, no es sólo porque este prohíbe —o puede prohibir— quitar o poner fin a una vida en general, sino quitar o poner fin a la vida *de una persona*.

Por eso es importante, primeramente, la reflexión sobre si el feto es una persona (reflexión relevante también con respecto a la experimentación científica). Dar una explicación completa y pormenorizada de esta cuestión sobrepasa el propósito y la capacidad de este artículo, pero conviene ofrecer algunas consideraciones generales sobre el tema. La primera es que, desde la teoría de la ley natural, ese debate puede resultar, en muchas ocasiones, estéril, pues adolece de ciertas lagunas argumentativas³⁰, a saber:

1ª) No se ha encontrado un criterio suficientemente sólido y argumentado para fijar un punto en el desarrollo embrionario a partir del cual la vida del feto es inviolable (no siéndolo antes de ese punto).

2ª) Lo que da valor a un carácter distintivo al ser humano es el tipo de ser que tiene, su naturaleza, gracias

a la cual el individuo tiene unas facultades y unas capacidades. La definición de persona de Tomás de Aquino (tomada de Boecio) es: “substancia individual de naturaleza racional”. Lo importante —lo distintivo— no es que ese ser es *de hecho* racional, sino que es un ser *de naturaleza racional*, lo cual le otorga una serie de potencialidades que, en circunstancias normales, se irán desplegando progresivamente en el tiempo. Lo que da valor a un ser humano no es la actualización de capacidades sino las capacidades en sí, esto es: el *tipo de ser* en que estas se basan. La primera muestra empírica de ese tipo de ser es —como señala Pardo— el mecanismo de procesos nuevos de un óvulo fecundado, mecanismo con una finalidad y una estructura totalmente distintos de los que tienen un óvulo o un espermatozoide por sí mismos, antes de unirse³¹.

Paterson sostiene por ello que todo ser humano es ya una persona (está actualizado como tal) en virtud de su pertenencia a una especie caracterizada por su racionalidad. En la misma línea, Gómez-Lobo aduce que un feto es un ser genéticamente humano (y, por su naturaleza humana, una persona). Si se afirma que no es un ser humano *adulto*, se está afirmando que es ya un ser humano, pero en una etapa inicial. Es más plausible entonces afirmar que el feto es una persona en un estadio inicial que afirmar que no es persona pero que, meses o semanas después, se *convierte* en eso³².

Desde estas premisas, se puede considerar incoherente que un feto con malformaciones sea objeto de un aborto. Por una parte, no parece que sea lógico, ni aun en casos más graves (como el de una anencefalia), plantear que ese feto deje de ser persona por el hecho

31 Pardo, A., “La determinación del comienzo de la vida humana: cuestiones de método”, *Cuadernos de Bioética*, 2007, XVIII (3), 335-345.

32 Paterson, *op. cit.*, 133. Gómez-Lobo, *op. cit.*, 86-87. En la tradición de la ley natural, que un ser tenga *naturaleza racional* ha sido un criterio antropológico fundamental y de su interpretación se han derivado importantes conclusiones morales. Un ejemplo de ello es la llamada *teoría de la animación retardada*. Para la antropología cristiana medieval, inspirada en Aristóteles (quien concebía la fecundación como un proceso progresivo, no como un punto concreto en el tiempo), el embrión actualiza el alma racional un tiempo después de la fecundación, no en el mismo momento, por lo que este no era considerado persona —o plenamente persona— desde el principio (desde el momento de la fecundación) (Da Costa, *op. cit.*, 97-99; Ferrer, *op. cit.*, 245-247, 253-257).

28 Definición inspirada en: Ferrer, J. J. *Deber y deliberación. Una invitación a la bioética*, Mayagüez, CEPA, 2007, 241; Da Costa, M. “El problema del aborto y el infanticidio en los filósofos griegos”. *Revista Latinoamericana de Bioética*. 2011; 11 (1): 94.

29 Gómez-Lobo, *op. cit.*, 60-61, 86-87. Paterson, *op. cit.*, 133, 136.

30 Gómez-Lobo, *op. cit.*, 86-87, 90.

de padecer malformaciones. Por otra, si el argumento es el de la calidad de vida del feto o bebé (y de los padres), parece arbitrario (y peligroso) reducir el valor de la vida a la calidad de la vida³³. Además, siempre es posible cuidar al bebé hasta que su vida cese naturalmente o bien hasta que las circunstancias aconsejen reducir o retirar los tratamientos.

En la teoría ética que nos ocupa, se considera inaceptable el aborto provocado porque supone *quitar intencionadamente la vida a una persona*, sea como medio o como fin³⁴, y la vida es el bien humano básico primero y fundamental (para desarrollar los demás), por lo que tiene un valor especial. Por la naturaleza de ese bien, afirma Paterson que, con respecto al bien de la vida, la norma general que debe guiar las acciones es: no infligir intencionadamente un daño significativo sobre uno mismo u otros a menos que haya una razón de peso para hacerlo³⁵.

Ciertamente, puede resultar complejo definir *daño significativo* y *razón de peso*, pero dicha definición concreta carece de importancia cuando la acción consiste en matar intencionadamente a una persona. En ese caso, no puede haber *razones de peso*. La acción del aborto, al tipificarse dentro de la acción "matar a una persona", es una acción intrínsecamente mala y, por ello, la norma que lo prohíbe es un absoluto moral³⁶.

Se ha mencionado el complemento de modo *intencionadamente*. El principio "No matar" se refiere a no quitar la vida *intencionadamente* (a una persona). ¿Qué importancia tiene esto? ¿Qué matiz aporta? El matiz que aporta es que, en sentido estricto, lo ilícito no es —o no sólo— quitar la vida a una persona sino *buscar* o *querer* quitársela, es decir, *intentar* quitársela; que, en el orden de la intención, el sujeto pretenda quitar la vida a otro ser humano, ya como medio, ya como fin.

En el ámbito clínico, pueden darse situaciones en las que una intervención (voluntaria) provoque la muerte

de un feto, de modo que esta sea un efecto negativo no buscado. Este tipo de casos son casos de acciones de doble efecto. Es tradicional el ejemplo de practicar una histerectomía para acabar con un cáncer de útero en una mujer embarazada, cáncer que supone un peligro próximo para su vida. Extirpar el útero sería lícito porque la acción cumple los requisitos de licitud de una acción de doble efecto. (a) La acción debe ser en sí misma buena o indiferente (la histerectomía, como medida terapéutica, lo es), como la intención (lo que busca el médico es salvar la vida o la salud de la madre). (b) El efecto bueno debe ser el inmediato, es decir, no debe conseguirse a través del malo (la muerte del feto no es un medio para conseguir el fin bueno). (c) Debe haber proporción entre el mal provocado y el bien que se quiere alcanzar (tal proporción existe porque ambas vidas tienen el mismo valor)³⁷.

2.2. Eutanasia, suicidio y suicidio asistido

a) Aclaraciones conceptuales

A modo de introducción, conviene hacer sucintamente ciertas aclaraciones sobre el contenido y la definición de dichos conceptos. En la eutanasia, se busca o se pretende la muerte de una persona con el fin de liberarla del sufrimiento. Si la eutanasia es *activa*, la muerte se pretende a través de una acción; si es *pasiva*, se pretende por omisión. Además, desde el punto de vista de la persona a la que afecta, la eutanasia puede ser *voluntaria*, *involuntaria* y *no voluntaria*. Es voluntaria cuando el sujeto la elige estando en plenas facultades (intelectuales, anímicas, etc.). Es no voluntaria cuando se aplica a una persona que no ha podido expresar su voluntad o prestar su consentimiento (o cuando no hay ningún tipo de información o documento que permita conocer su opinión). Y es involuntaria cuando se practica en contra de la opinión del paciente³⁸.

Aunque se tratará ahora con más detalle la cuestión, hay que señalar de momento que la eutanasia pasiva es una eutanasia *por omisión*. No es meramente dejar morir porque, cuando se deja morir a alguien retirando

33 Hay autores (como P. Singer, J. Glover, J. Rachels, R. Dworkin o H. Kuhse) que sostienen que los seres anencefálicos no son personas, pues lo que tiene valor no es la vida humana *biológica* sino la vida *personal*, o sea, con racionalidad, autoconciencia, etc. (Paterson, *op. cit.*, 131, 133).

34 Irving, *op. cit.*, 45.

35 Paterson, *op. cit.*, 79.

36 Irving, *op. cit.*, 45. Paterson, *op. cit.*, 81-82.

37 Gómez-Lobo, *op. cit.*, 95.

38 *Ibid.*, 100. Paterson, *op. cit.*, 148.

o no iniciando una medida terapéutica fútil o desproporcionada, la muerte es prevista pero no buscada o querida.

Por otra parte, en el suicidio, el individuo se causa la muerte a sí mismo. Si el agente se causa la muerte a sí mismo pero con medios dados por otros (medios que necesariamente le dan otros), ese acto es un *suicidio asistido*³⁹.

b) Autonomía y calidad de vida

Se suele aducir, como argumento a favor del suicidio (aunque es aplicable en parte también a la eutanasia), que el sujeto tiene derecho a disponer de su cuerpo y de su vida, que no hace daño a nadie y que es un ser autónomo. Los autores que defienden el derecho al suicidio sostienen que este es permisible (como también el suicidio asistido) si hay conocimiento y voluntad claros por parte del sujeto y también un motivo justificado (para él)⁴⁰.

Partiendo de lo explicado anteriormente sobre el bien básico de la vida, puede deducirse y comprenderse la posición de la teoría tomista de la ley natural ante la eutanasia y el suicidio. En todos sus tipos y variaciones, la eutanasia y el suicidio suponen un grave y desproporcionado daño a la vida humana. La desproporción colosal radica en que el bien que se consigue —la liberación de un sufrimiento intenso— no es comparable con el mal que se provoca —el final de la vida—: de hecho, no son ni siquiera comparables, es decir, no podrían ponerse en la misma balanza. El motivo es que, al elegir acabar con la vida, el individuo, en sentido estricto, no *conseguirá* liberarse de nada porque, precisamente al conseguir liberarse, *dejará de conseguir*, pues ya no habrá individuo que pueda obtener ese bien que es la liberación. Tal es la desproporción⁴¹.

En los debates actuales en torno a la eutanasia y el suicidio, cobra especial relevancia, además del papel de la autonomía individual, el concepto *calidad de vida*. Afirma Paterson que esta ha pasado de ser una herramienta para medir las condiciones de mejora de la vida

a ser una herramienta para juzgar el *valor* en sí de una vida. Así lo usan los autores que distinguen *estar vivo* de *tener una vida*. Hay autores (como J. Glover, J. Rachels y P. Singer) que distinguen entre *estar vivo* (*being alive*) y *tener vida* (*having a life*): estar vivo implica sólo que el nivel biológico más bajo persiste, no se ha perdido; tener vida es algo más rico, algo con las características de una biografía completa o normal. Lo primero no vale la pena o no tiene valor; lo segundo, sí⁴².

No obstante, señala Paterson que es impropio pasar de un juicio (disminución de bienestar en la vida) a otro (la vida no tiene valor). Son cosas o afirmaciones distintas: (1) Hacer/tener X es algo valioso en la vida de un individuo, y, si no lo hace/tiene, su vida se ve afectada. (2) La vida de ese individuo no es valiosa porque no puede hacer eso (que es valioso)⁴³. La teoría tomista de la ley natural, como se ha visto, al reconocer como bien fundamental la vida (en todas sus dimensiones), no pretende solo dar un punto de apoyo para fundamentar algunos preceptos de dicha ley, sino también —y sobre todo— mostrar el valor *objetivo* de ese bien.

En el marco del debate sobre la eutanasia, quizá los casos más extremos son los de las personas en estado vegetativo persistente (EVP). En este estado, no hay funciones corticales (consciencia, percepción, etc.) pero sí las funciones básicas o mínimas para la vida (que dependen del tronco cerebral): respiración, ciertas respuestas reflejas, circulación, mecanismo homeostático, etc. Para los autores para quienes no es lo mismo *estar vivo* que *tener vida*, las personas en ese estado *sólo* están vivas, es decir, no *tienen vida*. Y, por ello, no son, en sentido estricto, personas (como los seres anencefálicos). La teoría de la ley natural en que nos centramos concibe la persona (y la vida de esta) como una *unidad*. Una persona en EVP no puede, ciertamente, hacer casi nada, pero en cuanto unidad personal, sigue *tan viva* y *tan una* que sigue siendo tan digna como cuando estaba bien. Desde este punto de vista, la distinción entre *estar vivo* y *tener vida*, aunque sea útil para expresar una realidad (o un matiz dentro de ella), no refleja una distinción antropo-

39 Ibid., 98-99. Paterson, *op. cit.*, 9, 11.

40 Gómez-Lobo, *op. cit.*, 26, 112.

41 Paterson, *op. cit.*, 105-107.

42 Ibid., 20, 106.

43 Ibid., 106.

lógica real: estar vivo es tener vida, y al revés. Por ello afirma Paterson que la hidratación y la nutrición no son tratamientos sino cuidados básicos, y que, como criterio general, hay que mantenerlos en una persona en estado vegetativo⁴⁴.

c) Limitación del esfuerzo terapéutico

Se ha dicho antes que la eutanasia pasiva es una eutanasia por omisión, es decir, por *no hacer o dejar de hacer*. El problema moral de esta eutanasia no proviene de la omisión *per se*. La moralidad de la omisión, desde la perspectiva de la teoría tomista de la ley natural, depende del bien o los bienes que están en juego, es decir, del grado de daño que un bien (la vida) puede sufrir. La eutanasia pasiva es ilícita moralmente no porque implique *no actuar sino no actuar cuando se debería y se podría actuar*. Y ese “debería” se dirige tanto al equipo médico como al sujeto cuya vida se verá afectada por la decisión.

La pregunta evidente y definitiva es cómo concretar cuándo se debe actuar. La respuesta que ofrece la teoría de la ley natural (que pasó a otros sistemas morales) es que se debe actuar cuando: (1) hay esperanza de recuperar la salud o de prolongar razonablemente la vida, y (2) la actuación no impone cargas excesivamente pesadas para el paciente (en función de sus circunstancias personales, clínicas, económicas, etc.) y la sociedad en la que vive (en función de sus recursos económicos, materiales, circunstancias políticas, etc.)⁴⁵. Esos criterios proceden de la teología católica del siglo XVI y surgieron para diferenciar los medios ordinarios (los exigibles éticamente porque cumplen ambos criterios) de los medios extraordinarios (no exigibles éticamente porque no cumplen al menos uno)⁴⁶.

La *limitación del esfuerzo terapéutico* (LET) consiste en no instaurar o retirar un tratamiento por resultar fútil o desproporcionado. Es, pues, en general, una omisión.

⁴⁴ Ibid., 130, 143-144.

⁴⁵ Ferrer, *op. cit.*, 344-348.

⁴⁶ En la actualidad, se tiende a sustituir la nomenclatura ordinario-extraordinario por proporcionado-desproporcionado (Ferrer, *op. cit.*, 350), así como *limitación* (del esfuerzo terapéutico) por *adecuación*, término menos negativo y, sobre todo, que refleja mejor la realidad.

Decimos “en general” porque, en la mayoría de los casos, la LET se lleva a cabo a través de una omisión, pero también puede llevarse a cabo a través de una acción (la de retirar un tratamiento ya instaurado), aunque es una acción que, ciertamente, reviste un *espíritu omisivo* —si se permite la expresión—. No obstante, la pregunta de fondo es similar a la de la eutanasia pasiva: ¿cuándo se debe omitir (no instaurar o retirar) un tratamiento?

La respuesta parte de los mismos criterios utilizados para discernir sobre la eutanasia pasiva, aunque aplicados de distinta manera. Se debe omitir un tratamiento cuando se cumple uno de los dos criterios: (1) no hay esperanza de recuperar la salud o de prolongar razonablemente la vida; (2) la actuación impone cargas excesivamente pesadas para el paciente (en función de sus circunstancias personales, clínicas, económicas, etc.) o para la sociedad en la que vive (en función de sus recursos económicos, materiales, circunstancias políticas, etc.). Estos criterios permiten discernir la futilidad y la proporcionalidad mencionadas en la definición que se ha dado de LET.

A nuestro juicio, la diferencia, desde el punto de vista moral, entre la eutanasia pasiva y la LET radica, por tanto, en la moralidad de la omisión. En un caso (eutanasia pasiva), la omisión es ilícita por la *intención* que hay detrás (acabar con la vida de la persona) y porque *se debería y se podría actuar*. En el otro (LET), la omisión es lícita por la *intención* (que no es acabar con esa vida) y porque *no se debería o no se podría actuar*.

2.3. Legítima defensa

La legítima defensa es quizá unos de los temas relacionados con el respeto a la vida más complejos dentro de la tradición de la ley natural. Aquí se va a comentar la legítima defensa referida a un individuo, no a un cuerpo social o a un Estado. Dicha teoría aborda los casos de la legítima defensa como casos de acciones de doble efecto⁴⁷.

Como se ha comentado al hablar del aborto, la vida es un bien tan importante para el ser humano que ma-

⁴⁷ Grisez, G. “Toward a Consistent Natural Law Ethics of Killing”. *The American Journal of Jurisprudence*. 1970; 15: 64-66.

tar intencionadamente a una persona es una acción intrínsecamente mala cuya prohibición no admite excepciones. No obstante, ¿qué ocurre cuando una persona supone de hecho un peligro próximo para la vida o la integridad de otra persona? En ese caso, ¿es lícito quitarle la vida *intencionadamente*, es decir, *intencionar* su muerte —si se permite la expresión—?

La respuesta es que, en ese caso, la persona amenazada puede defenderse, pero no puede *querer* quitarle la vida a la persona que supone el peligro. No obstante, para que ese acto de defensa sea lícito, debe cumplir unos requisitos.

1º) El fin intentado (querido) al usar la fuerza por parte del individuo debe ser la protección de un bien (o de unos bienes), no la de dañar a su agresor.

2º) La fuerza debe usarse en el momento del ataque, no antes ni después.

3º) No hay otro medio para rechazar la agresión, para proteger los bienes propios.

4º) El daño infligido debe ser el mínimo para solucionar la situación y para garantizar la protección del bien o los bienes en peligro⁴⁸.

Cabe reparar en que los cuatro criterios a los que se aduce son criterios para que sea lícito el *uso de la violencia física* cuando un agresor pone en peligro la vida o la integridad de un individuo. No se refieren, o no primaria o exclusivamente, al hecho de causar la muerte a un agresor. Si se cumplen, entonces el uso de la violencia física se hace un medio (lícito) para un fin (autodefensa), de modo que podrían aplicarse a la situación los criterios de la acción de doble efecto para las consecuencias negativas derivadas de la acción, consecuencias que pueden incluir desde un daño físico liviano al agresor hasta su fallecimiento, pero todas ellas consecuencias negativas lícitas según los criterios del doble efecto.

2.d) Ingeniería genética

El poder de la ciencia y la tecnología contemporáneas se muestra de una manera más intensa y patente en la ingeniería genética. La teoría tomista de la ley

natural no se opone a la manipulación genética siempre que beneficie o, al menos, no dañe al ser humano. El problema de fondo no es que la manipulación implique el uso de instrumentos puramente artificiales en un ámbito tan fundamental del ser humano, sino que estos atenten contra alguno de los bienes básicos de la persona. Si el problema fuera la manipulación de algo tan básico para un ser como es su esfera genética, esta teoría moral debería considerar ilícito el tratamiento genético de animales y alimentos, y no es así⁴⁹.

La teoría tomista de la ley natural juzga la manipulación genética desde los bienes primarios básicos, especialmente el bien de la vida, aunque también desde el bien de la familia. Como hemos visto al hablar del aborto, parte de la premisa del deber de respetar la vida humana desde su inicio, una vida que tiene, también desde su inicio, su propia identidad (también en el nivel genético). Vamos a tratar los dos problemas más relevantes actualmente desde el punto de vista moral referidos a la manipulación genética en seres humanos: la terapia génica y el uso de embriones en la investigación científica.

La terapia génica consiste en manipular la información genética de células enfermas para corregir un defecto genético o para mejorar las células de modo que puedan superar el estado de enfermedad. Se basa en distintas técnicas: cambiar un gen dañado por otro sano, reparar la parte de la secuencia genética dañada, manipular células extraídas de un paciente para reinfundirlas posteriormente, etc. En la actualidad, muchas de esas técnicas de este tipo de terapia —ciertamente prometedoras— están en fase experimental y se aplican a unas pocas enfermedades (como la fibrosis quística, algún tipo de cáncer, etc.).

La teoría de la ley natural que presentamos considera buena éticamente la terapia génica porque, en general, (1) los bienes básicos de la persona son respetados y (2) la mejora de uno de ellos no implica el empeoramiento o el daño de otros. En este sentido, la terapia génica debe juzgarse como cualquier otra terapia: desde

48 Gómez-Lobo, *op. cit.*, 92-93.

49 Oderberg, *op. cit.*, 122, 125.

la proporción entre beneficios, costes y riesgos⁵⁰. Dicha proporción debe sopesarse a la luz de las fuentes de la moralidad y del principio de acciones de doble efecto.

Esa proporción y esos criterios tendrán que orientar la terapia génica cuando esta permita, por ejemplo, la manipulación genética en embriones para prevenir enfermedades graves o incluso para conseguir seres humanos con características genéticas mejores (para mejorar ciertas capacidades y no sólo para evitar ciertos males). Para que la manipulación genética de ese nivel sea posible, se requiere aún mejorar tanto la ciencia (el conocimiento completo del genoma humano) como la tecnología, pero hay científicos que sueñan, por ejemplo, con poder no sólo acabar con determinadas enfermedades sino también con cambios genéticos que permitan mejorar las cualidades físicas del ser humano (su belleza, su fuerza...), o las cualidades intelectuales, o incluso con la inmortalidad. En un marco definido por esas pretensiones, R. Anderson y C. Tollefsen dudan de que los criterios apuntados se respeten (aunque no tiene que ocurrir así necesariamente)⁵¹.

A la luz de las promesas y los sueños de la comunidad científica, parece que el ser humano mejoraría en algún aspecto, pero no —o no siempre— en aspectos relacionados con los bienes básicos. De entrada, debería siempre garantizarse que la vida del embrión no corre peligro. Una vez garantizados, habría que examinar cómo pueden verse alterados los bienes básicos del individuo y cómo puede verse alterada la relación entre ellos. Sería incorrecto —señalan R. Anderson y C. Tollefsen—, por ejemplo, que las mejoras genéticas tendieran a identificar la perfección física con la felicidad humana, o que sustituyeran el papel de la voluntad (de la libertad) en el desarrollo del individuo, o que dañaran el bien básico del matrimonio (y la sexualidad)⁵².

El criterio que se aplica para el juicio moral sobre la investigación con células madre de adultos y su uso terapéutico es el mismo que se aplica a otros tratamientos:

la proporción entre beneficios, costes y riesgos⁵³. Cuando las células madre se extraen de un embrión, la objeción moral es que la vida humana no se respeta (en el presente) o no se ha respetado (en el pasado): no se ha respetado porque es un embrión obtenido de procesos de fecundación *in vitro*, procesos en los que hay embriones que mueren y/o que son seleccionados (siendo otros desechados); y no se respeta porque, aunque parece que la destrucción del embrión puede hoy evitarse (o parece que hay opciones de que sea posible), el proceso sigue implicando aún riesgos para la vida del embrión.

Aparte de esas cuestiones, la idea de concebir un embrión —un ser humano— para poder utilizar su material celular con fines terapéuticos supone una grave instrumentalización de la persona. Y eso ocurre incluso en los casos de padres que desean tener un bebé genéticamente compatible con su hermano, aunque fueran a tenerlo igualmente si no lo fuera, y aunque esa compatibilidad genética no sea una intención primaria al desear tener ese bebé. Oderberg, Anderson y Tollefsen señalan que ese acto atenta contra el bien básico que es la familia —uno de los bienes básicos para la teoría tomista de la ley natural— porque daña de raíz la relación entre sus miembros, relación que se instrumentaliza y en la que la vida —el bebé— deja de tener un valor en sí y deja de verse como un 'regalo' o don para pasar a verse más bien como un producto⁵⁴.

3. Conclusión

La teoría de la ley natural presenta una reflexión profunda sobre el concepto de bien y una fundamentación sólida de los bienes humanos: el bien es aquello que se relaciona con —que perfecciona— el modo de ser propiamente humano. De ese modo de ser —de sus inclinaciones— se derivan unos bienes básicos (vida, verdad, etc.). Entre ellos, destaca el de la vida. Los principios éticos (y los bioéticos en concreto) se fundamentan o emanan de esos bienes. Creemos que, dentro del panorama actual de teorías bioéticas, la teoría de la ley natural ofrece una estructura conceptual (naturaleza,

50 Anderson, R. T. y Tollefsen, C. "Biotech Enhancement and Natural Law". *The New Atlantis*. 2008; 20: 92. Oderberg, *op. cit.*, 127.

51 Anderson, R. T. y Tollefsen, C., *op. cit.* 91-94.

52 *Ibid.*, 91-94.

53 Oderberg, *op. cit.*, 127.

54 Anderson y Tollefsen, *op. cit.*, 89-90. Oderberg, *op. cit.*, 127.

inclinación, bien, etc.) capaz de presentar argumentos más sólidos y fundamentados ante problemas relacionados con la protección de la vida humana, como el aborto, la eutanasia, la terapia génica, etc. Por ello, es la que mejor cubre o supera algunas carencias de la bioética principialista de Beauchamp y Childress (como su reflexión en torno a los conceptos de bien y mal o el relativismo al que aboca).

Referencias

- Anderson, R. T. y Tollefsen, C. "Biotech Enhancement and Natural Law". *The New Atlantis*. 2008; 20: 79-103.
- Comisión Teológica Internacional. *En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural*, 2009.
- Da Costa, M. "El problema del aborto y el infanticidio en los filósofos griegos". *Revista Latinoamericana de Bioética*. 2011; 11 (1): 90-101.
- Ferrer, J. J. *Deber y deliberación. Una invitación a la bioética*, Mayagüez, CEPA, 2007.
- y Álvarez, J. C. *Para fundamentar la Bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*, Ed. UPC y Desclée, Madrid, 2003.
- Gómez-Lobo, A. *Morality and the Human Goods: An Introduction to Natural Law Ethics*, Washington, GUP, 2002.
- Grisez, G. "Toward a Consistent Natural Law Ethics of Killing". *The American Journal of Jurisprudence*. 1970; 15: 64-96.
- Haakonssen, K. "Natural Law Theory", en Becker L. C. y Becker C. B. (eds.). *Encyclopedia of Ethics*, New York, Garland, 1992, 1205-1212.
- Irving, D. "Abortion: Correct Application of Natural Law Theory". *Linacre Quarterly* 2000; 67 (1): 45-55.
- Oderberg, D. S. "Towards a Natural Law Critique of Genetic Engineering", en Athanassoulis, N. (ed.), *Philosophical Reflections on Medical Ethics*, N. York, P. MacMillan, 2005, 109-134.
- Pardo, A. "La determinación del comienzo de la vida humana: cuestiones de método", *Cuadernos de Bioética*. 2007; 18, 335-345.
- "La ambigüedad de los principios de la Bioética". *Cuadernos de Bioética*. 2010, 21 (71): 39-48.
- Paterson, C., *Assisted Suicide and Euthanasia: A Natural Law Ethics Approach*, Aldershot, Ashgate, 2008.
- Rodríguez, Á. *Ética general*, Pamplona, Eunsa, 1998.
- Tomás de Aquino. *Suma de teología*, Madrid, BAC, 2001.