

La tragedia de los comunes

Garrett Hardin

Este artículo fue publicado originalmente bajo el título "The Tragedy of Commons" en Science, v. 162 (1968), pp. 1243-1248. Traducción de Horacio Bonfil Sánchez. Gaceta Ecológica, núm. 37, Instituto Nacional de Ecología, México, 1995. <http://www.ine.gob.mx/>

Al final de un artículo muy bien razonado sobre el futuro de la guerra nuclear, J. B. Weisner y H. F. York concluían que "ambos lados en la carrera armamentista se... confrontaban con el dilema de un continuo crecimiento del poderío militar y una constante reducción de la seguridad nacional. De acuerdo con nuestro ponderado juicio profesional, este dilema no tiene solución técnica. Si las grandes potencias continuaban buscando soluciones exclusivamente en el área de la ciencia y la tecnología, el resultado será el empeorar la situación". Me gustaría llamar su atención no sobre el tema de dicho artículo (seguridad nacional en un mundo nuclear) sino sobre el tipo de conclusiones a las que ellos llegaron: básicamente, que no existe solución técnica al problema. Una suposición implícita y casi universal de los análisis publicados en revistas científicas profesionales y de divulgación es que los problemas que se discuten tienen una solución técnica. Una solución de este tipo puede definirse como aquella que requiere un cambio solamente en las técnicas de las ciencias naturales, demandando pocos o casi nulos cambios en relación con los valores humanos o en las ideas de moralidad.

En nuestros días (aunque no en tiempos anteriores) las soluciones técnicas son siempre bienvenidas. A causa del fracaso de las profecías, se necesita valor para afirmar que una solución técnica deseada no es factible. Wiesner y York tuvieron esta valentía publicándolo en una revista científica, e insistieron en que la solución al problema no se iba a hallar en las ciencias naturales. Cautelosamente calificaron su afirmación con la frase "De acuerdo con nuestro ponderado juicio profesional...". Si estaban en lo correcto o no, no es de relevancia para el presente artículo. Más bien, la preocupación aquí se refiere al importante conjunto de problemas humanos que pueden ser denominados "problemas sin solución técnica", y de manera más específica, con la identificación y la discusión de uno de ellos.

Es fácil demostrar que el conjunto no está vacío. Recuerden el juego del "gato". Considérese el problema "¿Cómo puedo ganar el juego del gato? Es bien sabido que no puedo si asumo (manteniéndome dentro de las convenciones de la teoría de juegos) que mi oponente entiende el juego a la perfección. Puesto de otra manera, no existe una "solución técnica" al problema. Puedo ganar solamente dándole un sentido radical a la palabra "ganar". También puedo golpear a mi oponente en la cabeza o bien puedo falsificar los resultados. Cualquier forma en la que yo "gano" involucra, en algún sentido, un abandono del juego de la manera en que, también lo concebimos intuitivamente. (Puedo, desde luego, abandonar abiertamente el juego, negarme a jugarlo. Eso es lo que hacen la mayoría de los adultos).

El conjunto de los "problemas sin solución técnica" tiene miembros. Mi tesis es que el "problema poblacional", tal como se concibe tradicionalmente, es un miembro de esta clase. Y dicha concepción tradicional requiere cierta reflexión. Es válido decir que la mayor parte de la gente que se angustia con el problema demográfico busca una manera de evitar los demonios de la sobrepoblación sin abandonar ninguno de los privilegios de los que hoy goza. Piensan que las granjas marinas o el desarrollo de nuevas variedades de trigo resolverán el problema "tecnológicamente". Yo intento mostrar aquí que la solución que ellos buscan no puede ser encontrada. El problema poblacional no puede solucionarse de una manera técnica, de la misma forma que no puede ganarse el juego del gato.

¿Qué debemos maximizar?

La población, como lo dijo Malthus, tiende de manera natural a crecer "geométricamente", o como decimos hoy, exponencialmente. En un mundo finito esto significa que la repartición per cápita de los bienes del mundo debe disminuir. ¿Es acaso el nuestro un mundo finito?

Se puede defender con justeza la idea de que el mundo es infinito; o de que no sabemos si lo sea. Pero en términos de los problemas prácticos que hemos de enfrentar en las próximas generaciones con la tecnología previsible, es claro que aumentaremos grandemente la miseria humana si en el futuro inmediato, no asumimos que el mundo disponible para la población humana terrestre es finito. El "espacio" no es una salida.²

Un mundo finito puede sostener solamente a una población finita; por lo tanto, el crecimiento poblacional debe eventualmente igualar a cero. (El caso de perpetuas y amplias fluctuaciones por encima y por debajo del cero es una variante trivial que no necesita ser actualizada). Cuando esta condición se alcance, ¿cuál será la situación de la humanidad? Específicamente ¿puede ser alcanzada la meta de Bentham de "el mayor bienestar para la mayor cantidad de individuos?" No, por dos razones, cada una suficiente por sí mismo. La primera es de orden teórico. No es matemáticamente posible maximizar dos variables (o más) al mismo tiempo. Esto fue claramente posible demostrado por von Neumann y Morgenstern,³ pero el principio queda implícito en la teoría de las ecuaciones diferenciales parciales, siendo tan viejo al menos como D'Alambert (1717-1783).

La siguiente razón surge directamente de los hechos biológicos. Para vivir, cualquier organismo debe disponer de una fuente de energía (comida, por ejemplo). Esta energía se utiliza para dos fines: conservación y trabajo. Un hombre requiere de aproximadamente 1600 kilocalorías por día ("calorías de manutención") para mantenerse vivo. Cualquier cosa que haga aparte de eso se definirá como trabajo, y se apoya en las "calorías trabajo" que ingiera. Estas son utilizadas no solamente para realizar trabajo en el sentido en que comúnmente entendemos la palabra; son requeridas también para todas las formas de diversión, desde la natación y las carreras de autos, hasta tocar música o escribir poesía. Si nuestra meta es maximizar la población, es obvio lo que debemos hacer: lograr que las "calorías trabajo" por persona se acerquen a cero tanto como sea posible. Nada de comidas de gourmet, nada de vacaciones, nada de deportes, nada de música, nada de arte... Creo que cualquiera coincidirá, sin argumento o prueba, que maximizar la población no maximiza los bienes. La meta de Bentham es imposible. Para alcanzar esta conclusión he asumido el supuesto común de que el problema es la obtención de energía. La aparición de la energía atómica ha iniciado el cuestionamiento de esta suposición. Sin embargo, dada una fuente infinita de energía, el crecimiento poblacional sigue siendo una cuestión ineludible. El problema de la adquisición de energía es reemplazado por el de su disipación, como agudamente lo ha demostrado J. H. Fremlin.⁴ Los signos aritméticos del análisis están, como lo estuvieron, invertidos; pero la meta de Bentham sigue inalcanzable.

La población óptima es, por tanto, menor que el máximo. La dificultad para definir lo óptimo es enorme; hasta donde sé, nadie ha abordado este problema seriamente. Alcanzar una solución estable y aceptable seguramente requerirá de más de una generación de arduo trabajo analítico, y mucha persuasión.

Deseamos los máximos bienes por persona; ¿pero qué es un bien? Para una persona puede ser la naturaleza preservada, para otros centros de ski por mayor. Para una pueden ser estuarios donde se alimenten patos para caza, mientras que para otra pueden ser terrenos para fábricas. Comparar un bien con otro es, solemos decir, imposible, porque estos bienes son inconmensurables, y los inconmensurables no pueden compararse.

Teóricamente esto puede ser cierto, pero en la vida real los inconmensurables se miden. Solamente se necesita un criterio de juicio y un sistema de medición. En la naturaleza, dicho criterio es la supervivencia. ¿Es acaso mejor para una especie ser pequeña y fácil de esconder, o bien ser grande y poderosa? La selección natural mide lo inconmensurable. El compromiso alcanzado dependerá del sopesado natural de los valores de las variables.

El hombre debe imitar ese proceso. No hay duda del hecho de que ya lo hace, pero de manera inconsciente. Cuando las decisiones ocultas se hacen explícitas se inicia la discusión. El problema para los años venideros es lograr una aceptable teoría de medición.

Los efectos sinérgicos, las variaciones no lineales, y las dificultades al dar por hecho el futuro vuelen difícil este problema intelectual, pero no lo tornan (en principio), insoluble.

¿Ha solucionado este problema práctico algún grupo cultural en nuestros tiempos, aunque sea en un nivel intuitivo? Un hecho simple prueba que ninguno lo ha logrado: no existe ninguna población próspera en el mundo de hoy que tenga, o haya tenido por algún tiempo, una tasa de crecimiento igual a cero. Cualquier pueblo que haya intuitivamente identificado su punto óptimo muy pronto lo alcanzará, después de lo cual su tasa de crecimiento alcanzará y permanecerá en cero.

Por supuesto, una tasa de crecimiento positiva puede tomarse como evidencia de que la población se encuentra por debajo de su óptimo. Sin embargo, bajo cualquier parámetro razonable, las poblaciones de más rápido crecimiento en el mundo actual son (en general) las más pobres. Esta asociación (que no es necesariamente invariable) siembra dudas sobre el supuesto optimista de que una tasa de crecimiento positiva indica que una población está en camino de encontrar su óptimo.

Poco progreso lograremos en la búsqueda de un tamaño óptimo de población mientras no exorcicemos de manera explícita al espíritu de Adam Smith en el campo de la demografía práctica. En asuntos económicos La riqueza de las naciones (1776) popularizó la "mano invisible", la idea de un individuo que "buscando solamente su propio beneficio", logra "dejarse llevar por una mano invisible a promover... el interés público"⁵. Adam Smith no afirmó que esto fuera invariablemente cierto, y quizás no lo hizo ninguno de sus seguidores. Pero contribuyó con una tendencia dominante de pensamiento que desde entonces interfiere con las acciones positivas basadas en análisis racionales, a saber la tendencia a asumir que las decisiones tomadas en lo individual serán, de hecho, las mejores decisiones para la sociedad en su conjunto. Si esta suposición es correcta justifica la continuidad de nuestra actual política de laissez faire en cuestiones reproductivas. Si es correcta podemos asumir que los hombre controlarán su fecundidad de tal manera que lograrán una población óptima. Si la suposición es incorrecta, necesitamos examinar las libertades individuales para ver cuáles son defendibles.

La tragedia de la libertad sobre los recursos comunes

La refutación de la mano invisible en el control poblacional se encuentra en un escenario descrito inicialmente en un panfleto poco conocido de 1833 por un matemático amateur llamado William Forster Lloyd (1794-1852).⁶ Podemos llamarlo "la tragedia de los recursos comunes", utilizando la palabra tragedia como la usó el filósofo Whitehead: "La esencia de la tragedia no es la tristeza. Reside en la solemnidad despiadada del desarrollo de las cosas". Y continúa diciendo: "Esta inevitabilidad del destino solamente puede ser ilustrada en términos de la vida humana por los incidentes que, de hecho, involucran infelicidad, pues es solamente a través de ellos que la futilidad de la huida puede hacerse evidente en el drama".⁷

La tragedia de los recursos comunes se desarrolla de la siguiente manera. Imagine un pastizal abierto para todos. Es de esperarse que cada pastor intentará mantener en los recursos comunes tantas cabezas de ganado como le sea posible. Este arreglo puede funcionar razonablemente bien por siglos gracias a que las guerras tribales, la caza furtiva y las enfermedades mantendrán los números tanto de hombres como de animales por debajo de la capacidad de carga de las tierras. Finalmente, sin embargo, llega el día de ajustar cuentas, es decir, el día en que se vuelve realidad la largamente soñada meta de estabilidad social. En este punto, la lógica inherente a los recursos comunes inmisericordemente genera una tragedia.

Como un ser racional, cada pastor busca maximizar su ganancia. Explícita o implícitamente, consciente o inconscientemente, se pregunta, ¿cuál es el beneficio para mí de aumentar un animal más a mi rebaño? Esta utilidad tiene un componente negativo y otro positivo.

1. El componente positivo es una función del incremento de un animal. Como el pastor recibe todos los beneficios de la venta, la utilidad positiva es cercana a +1.

2. El componente negativo es una función del sobrepastoreo adicional generado por un animal más. Sin embargo, puesto que los efectos del sobrepastoreo son compartidos por todos los pastores, la utilidad negativa de cualquier decisión particular tomada por un pastor es solamente una fracción de -1.

Al sumar todas las utilidades parciales, el pastor racional concluye que la única decisión sensata para él es añadir otro animal a su rebaño, y otro más... Pero esta es la conclusión a la que llegan cada uno y todos

los pastores sensatos que comparten recursos comunes. Y ahí está la tragedia. Cada hombre está encerrado en un sistema que lo impulsa a incrementar su ganado ilimitadamente, en un mundo limitado. La ruina es el destino hacia el cual corren todos los hombres, cada uno buscando su mejor provecho en un mundo que cree en la libertad de los recursos comunes. La libertad de los recursos comunes resulta la ruina para todos.

Para algunos esto puede ser un lugar común. ¡Ojalá y lo fuera! En cierto sentido esto fue aprendido hace miles de años, pero la selección natural favorece a las fuerzas de la negación psicológica.⁸ El individuo se beneficia como tal a partir de su habilidad para negar la verdad incluso cuando la sociedad en su conjunto, de la que forma parte, sufre. La educación puede contrarrestar la tendencia natural de hacer lo incorrecto, pero la inexorable sucesión de generaciones requiere que las bases de este conocimiento sean refrescadas constantemente.

Un simple incidente que sucedió hace pocos años en Leominster, Massachusetts, muestra cuan perecedero es este conocimiento. Durante la época de compras navideñas, los parquímetros de las zonas comerciales fueron cubiertos con bolsas de plástico con la leyenda: "No abrir hasta Navidad. Estacionamiento gratuito por parte del Alcalde y del Consejo Municipal". En otras palabras, ante la perspectiva de un aumento en la demanda del espacio, ya de por sí escaso, los padres de la ciudad reinstituyeron el sistema de los recursos comunes. (Cínicamente sospechamos que ganaron más votos de los que perdieron con tan retrógrado acto).

De manera similar la lógica de los recursos comunes ha sido entendida por largo tiempo, quizás desde la invención de la agricultura o de la propiedad privada en bienes raíces. Pero ha sido comprendida principalmente en casos específicos que no son suficientemente generalizables. Incluso en nuestros días, ganaderos que rentan tierras nacionales en el Oeste demuestran apenas una comprensión ambivalente al presionar constantemente a las autoridades federales para que incrementen el número de cabezas autorizadas por área hasta un punto en el cual la sobreexplotación produce erosión y dominio de malezas. De manera similar, los océanos del mundo continúan sufriendo por la supervivencia de la filosofía de los recursos comunes. Las naciones marítimas todavía responden automáticamente a la contraseña de "la libertad de los mares". Al profesar la creencia en los "inagotables recursos de los océanos", colocan cerca de la extinción, una tras otra, a especies de peces y ballenas.⁹

Los parques nacionales son otra instancia donde se muestra la forma en que trabaja la tragedia de los recursos comunes. En el presente se encuentran abiertos para todos, sin ningún límite. Los parques en sí mismos tienen una extensión limitada —sólo existe un Valle de Yosemite— mientras que la población parece crecer sin ningún límite. Los valores que los visitantes buscan en los parques son continuamente erosionados. Es muy sencillo, debemos dejar de tratar a los parques como recursos comunes... o muy pronto no tendrán ningún valor para nadie.

¿Qué debemos hacer? Tenemos varias opciones. Podemos venderlos como propiedad privada. Podemos mantenerlos como propiedad pública, pero asignando adecuadamente quien ha de entrar. Esto debe ser con base en la riqueza, a través del uso de un sistema de adjudicación. También podría hacerse con base en méritos, definidos por estándares acordados. O podría ser por sorteo. O bien ser con base en el sistema de que el primero que llega entra, administrado a partir de filas. Estos, creo, son todos procedimientos objetables. Pero entonces debemos escoger, o consentir la destrucción de nuestros recursos comunes llamados parques nacionales.

La contaminación

De manera inversa, la tragedia de los recursos comunes reaparece en los problemas de contaminación. Aquí el asunto no es sacar algo de los recursos comunes, sino de ponerles algo dentro —drenajes o desechos químicos, radioactivos o térmicos en el agua; gases nocivos o peligrosos en el aire; anuncios y señales perturbadoras y desagradables en el panorama—. Los cálculos de los beneficios son muy semejantes a los antes mencionados. El hombre razonable encuentra que su parte de los costos de los desperdicios que descarga en los recursos comunes es mucho menor que el costo de purificar sus desperdicios antes de des-

hacerse de ellos. Ya que esto es cierto para todos, estamos atrapados en un sistema de "ensuciar nuestro propio nido", y así seguirá mientras actuemos únicamente como libres empresarios, independientes y racionales.

La tragedia de concebir a los recursos comunes como una canasta de alimentos se desvirtúa con la propiedad privada, o con algo formalmente parecido. Pero el aire y el agua que nos rodean no se pueden cercar fácilmente, por lo que la tragedia de los recursos comunes al ser tratados como un pozo sin fondo debe evitarse de diferentes maneras, ya sea por medio de leyes coercitivas o mecanismos fiscales que hagan más barato para el contaminador el tratar sus desechos antes de deshacerse de ellos sin tratarlos. No hemos llegado más lejos en la solución de este problema que en el primero. De hecho, nuestro particular concepto de la propiedad privada, que nos impide agotar los recursos positivos de la tierra, favorece la contaminación. El dueño de una fábrica a la orilla de un arroyo —cuya propiedad se extiende a la mitad del mismo— con frecuencia tiene problemas para ver por qué no es su derecho natural el ensuciar las aguas que fluyen frente a su puerta. La ley, siempre un paso atrás de los tiempos, requiere cambios y adecuaciones muy elaboradas para adaptarse a este aspecto recientemente reconocido de los recursos comunes.

El problema de la contaminación es una consecuencia de la población. No importaba mucho la forma en que un solitario pionero americano liberara sus desechos. "El agua corriente se purifica a sí misma cada diez millas", solía decir mi abuelo, y el mito estaba suficientemente cerca de la verdad cuando él era niño, porque no había mucha gente. Pero conforme la población se ha hecho más densa, los procesos naturales de reciclado tanto biológicos como químicos, están ahora saturados y exigen una redefinición de los derechos de propiedad.

¿Cómo legislar la moderación?

El análisis del problema de la contaminación como una función de la densidad de la población descubre un principio de moralidad no siempre reconocido; específicamente: que la moralidad de un acto es una función del estado del sistema en el momento en que se realiza.¹⁰ Usar los recursos comunes como un pozo sin fondo no daña a la población en general en zonas vírgenes o poco explotadas, simplemente porque no existe dicha población; el mismo comportamiento en una metrópolis es insostenible. Hace ciento cincuenta años un hombre de las praderas podía matar un bison americano, cortarle solamente la lengua para cenar y desechar el resto del animal. No se podría considerar en ningún sentido que fuera un desperdicio. Hoy en día, cuando quedan sólo algunos miles de bisontes, nos sentiríamos abrumados con este comportamiento.

De paso, no tiene ningún valor que la moralidad de un acto no pueda ser determinada a partir de una fotografía. No se sabe si un hombre matando a un elefante o prendiéndole fuego a un pastizal está dañando a otros hasta que se conoce el sistema total dentro del que se incluye este acto. "Una imagen vale por mil palabras", dijo un anciano chino; pero se llevaría diez mil palabras validar esto. Resulta tentador tanto para los ambientalistas como para los reformadores en general, el tratar de persuadir a otros por medio de imágenes fotográficas. Pero la esencia del argumento no puede ser fotografiada; debe ser presentada racionalmente: en palabras.

El que la moralidad es sensible a los sistemas escapó a muchos codificadores de la ética en el pasado. "No se debe.." es la forma tradicional de las directrices éticas que no abren posibilidades a las circunstancias particulares. Las leyes de nuestra sociedad siguen el patrón de la ética antigua, y por tanto, se adaptan pobremente para gobernar un mundo complejo, altamente poblado y cambiante. Nuestra solución epicliclica es abultar la ley estatutaria con la ley administrativa. Puesto que resulta prácticamente imposible mencionar todas las condiciones bajo las cuales es seguro quemar basura en el patio trasero o manejar un coche sin control anticontaminante, con las leyes delegamos los detalles a las oficinas. El resultado es una ley administrativa, la cual es lógicamente temida por la vieja razón —*¿Quis custodiet ipsos custodes?* ¿Quién ha de vigilar a los propios vigilantes—. John Adams señaló que debemos tener un "gobierno de leyes y no de hombres". Los administradores, al tratar de evaluar la moralidad de los actos en la totalidad

del sistema, están singularmente expuestos a la corrupción, generando un gobierno de hombres y no de leyes.

La prohibición es fácil de legislar (pero no necesariamente fácil de imponer); pero ¿cómo legislar la moderación? La experiencia indica que ésta puede ser alcanzada mejor a través de la acción de la ley administrativa. Limitamos innecesariamente las posibilidades si suponemos que los sentimientos de *Quis custodiet* nos niegan el uso de la ley administrativa. Deberíamos mejor tener la frase como un perpetuo recordatorio de temibles peligros que no podemos evitar. El gran reto que tenemos ante nosotros es cómo inventar las retroalimentaciones correctivas que se requieren para mantener honestos a nuestros guardianes. Debemos encontrar maneras de legitimar la necesaria autoridad tanto para los custodios como para las retroalimentaciones correctivas.

La libertad de reproducción es intolerable.

La tragedia de los recursos comunes se relaciona con los problemas de población de otra manera. En un mundo regido únicamente por el principio de "perro come perro" -si en efecto alguna vez existió tal mundo- el número de hijos por familia no sería un asunto público. Los padres que se reprodujeran escandalosamente dejarían menos descendientes, y no más, porque serían incapaces de cuidar adecuadamente a sus hijos. David Lack y otros han encontrado que esa retroalimentación negativa controla de manera demostrable la fecundidad de los pájaros.¹¹ Pero los hombres no son pájaros, y no han actuado como ellos por milenios, cuando menos.

Si cada familia humana dependiera exclusivamente de sus propios recursos, si los hijos de padres no previsores murieran de hambre, si, por lo tanto, la reproducción excesiva tuviera su propio "castigo" para la línea germinal: entonces no habría ninguna razón para que el interés público controlara la reproducción familiar. Pero nuestra sociedad está profundamente comprometida con el estado de bienestar, ¹² y por tanto confrontada con otro aspecto de la tragedia de los recursos comunes.

En un estado de bienestar ¿cómo tratar con la familia, la religión, la raza o la clase (o bien con cualquier grupo cohesivo y distinguible) que adopte a la sobrerreproducción como política para asegurar su propia ampliación?¹³ Equilibrar el concepto de libertad de procreación con la creencia de que todo el que nace tiene igual derecho sobre los recursos comunes es encaminar al mundo hacia un trágico destino.

Desafortunadamente ese es justamente el curso que persiguen las Naciones Unidas. A fines de 1967, unas treinta naciones acordaron lo siguiente: "La declaración Universal de los Derechos Humanos describe a la familia como la unidad natural y fundamental de la sociedad. Por consecuencia, cualquier decisión en relación con el tamaño de la familia debe residir irrevocablemente en la propia familia, y no puede ser asumida por nadie más".¹⁴

Es doloroso tener que negar categóricamente la validez de este derecho; al negarlo, uno se siente tan incómodo como un habitante de Salem, Massachusetts, al negar la existencia de las brujas en el siglo XVII. En el presente, en los cuarteles liberales, algo como un tabú actúa para inhibir la crítica a las Naciones Unidas. Existe un sentimiento de que Naciones Unidas son nuestra "última y mejor esperanza", y que no debemos encontrar fallas en ella; de que no debemos caer en manos de archiconservadores. Sin embargo, no hay que olvidar lo que dijo Robert Louis Stevenson: "La verdad que es negada por los amigos es arma pronta para el enemigo". Si amamos la verdad debemos negar abiertamente la validez de la Declaración de los Derechos Humanos, aun cuando sea promovida por las Naciones Unidas. Deberíamos unirnos a Kingsley Davis¹⁵ en el intento de tener una población mundial planificada por los padres para ver el error en sus opciones al abrazar el mismo trágico ideal.

La conciencia es autoeliminante

Es un error pensar que podemos controlar el crecimiento de la humanidad en el largo plazo haciendo un llamado a la conciencia. Charles Galton Darwin señaló esto cuando habló en el centenario de la publicación del gran libro de su abuelo. El argumento es claro y darwiniano.

La gente varía. Al confrontarse con los llamamientos para limitar la reproducción, algunas gentes indudablemente responderán más que otros a la súplica. Aquellos que tengan más hijos producirán una fracción más grande para la siguiente generación que aquellos con conciencias más susceptibles. Las diferencias se acentuarán, generación tras generación.

En palabras de C. G. Darwin: "Bien puede tomar cientos de generaciones para que el instinto progenerativo se desarrolle en este sentido, pero de lograrse, la naturaleza ya habría cobrado venganza, y la variedad *Homo contraciens* se habría extinguido y habría sido remplazada por la variedad *Homo progenitivus*"¹⁶.

El argumento supone que la conciencia o el deseo de tener hijos (no importa cuál) es hereditario, pero hereditario solamente en el sentido formal más general. El resultado será el mismo si la actitud es transmitida a través de las células germinales o extrasomáticamente, para usar el término de A. J. Lotka. (Si se niega la segunda posibilidad al igual que la primera, entonces ¿cuál es el sentido de la educación?) El argumento aquí ha sido señalado dentro del contexto del problema demográfico, pero es válido igualmente para cualquier situación en la que la sociedad inste a un individuo que explota los recursos comunes a que se restrinja por el bien general, por medio de su conciencia. Hacer ese llamado es montar un sistema selectivo que trabaje por la eliminación de la conciencia de la raza.

Efectos patogénicos de la conciencia

Las desventajas a largo plazo de un llamado a la conciencia deberían ser suficientes para condenarlo; pero también tiene serias desventajas en el corto plazo. Si le pedimos a un hombre que está explotando los recursos comunes que desista de hacerlo "en nombre de la conciencia" ¿qué estamos haciendo? ¿qué está escuchando? —no sólo en el momento sino también en las pequeñísimas horas de la noche cuando, medio dormido, recuerda no solamente las palabras que le dijimos, sino las pistas de comunicación no verbal que le dimos sin percatarnos—. Tarde o temprano, consciente o subconsciente, este hombre percibe que ha recibido dos comunicados, y que son contradictorios: 1. (el comunicado pretendido) "Si no haces lo que te pedimos, te condenaremos abiertamente por no actuar como un ciudadano responsable". 2. (el comunicado no pretendido) "Si te comportas como te pedimos, secretamente te condenaremos como un tonto que puede ser humillado a tal punto de hacerse a un lado mientras el resto de nosotros explota los recursos comunes".

Todo hombre se encuentra atrapado en lo que Bateson ha llamado un "doble mensaje" como un importante factor causal en la génesis de la esquizofrenia.¹⁷ El mensaje doble puede no ser siempre tan dañino, pero constantemente amenaza la salud mental de cualquiera que lo recibe. "Una mala conciencia —dijo Nietzsche— es una clase de enfermedad".

Conjurar la conciencia de los demás es tentar a cualquiera que desee extender su control más allá de los límites legales. Los líderes en los más altos niveles sucumben a esta tentación. ¿Ha evitado algún presidente durante las últimas generaciones caer en llamados a los sindicatos para que voluntariamente moderen sus demandas por mejores salarios, o a las compañías acereras para que bajen voluntariamente sus precios? No puedo recordar ninguno. La retórica utilizada en dichas ocasiones está diseñada para producir sentimientos de culpa en los no cooperadores.

Por siglos se asumió sin prueba que la culpa era un valioso, incluso casi indispensable, ingrediente de la vida civilizada. Ahora, en este mundo postfreudiano, lo dudamos.

Paul Goodman habla desde un punto de vista moderno cuando dice: "Nada bueno ha salido del sentimiento de culpa, ni inteligencia, ni política, ni compasión. Los que sienten culpa no prestan atención al objeto, sino solamente a sí mismos, y ni siquiera a sus propios intereses, lo que podría tener sentido, sino a sus ansiedades".¹⁸

Uno tiene que ser un psiquiatra profesional para ver las consecuencias de la ansiedad. Nosotros en Occidente estamos emergiendo apenas de una espantosa etapa de dos siglos de oscurantismo de Eros que estuvieron sustentados parcialmente en leyes prohibitivas, pero quizás más efectivamente en los mecanismos

educativos generadores de ansiedad. Alex Comfort ha contado bien la historia en *The Anxiety Makers*¹⁹ y no es una historia agradable.

Puesto que la prueba es difícil podríamos incluso conceder que los resultados de la ansiedad pueden, en algunos casos, desde cierto punto de vista, ser deseables. La pregunta más amplia que debemos hacernos es si, como un asunto de política, deberíamos alguna vez propiciar el uso de una técnica cuya tendencia (sino su intención), es psicológicamente patológica. Oímos hablar mucho en estos días sobre la paternidad responsable; el par de palabras son incorporados en los títulos de algunas organizaciones dedicadas al control natal. Algunas gentes han propuesto campañas masivas de propaganda para inculcar la responsabilidad en los futuros reproductores de la nación (o del mundo). ¿Pero cuál es el sentido de la palabra conciencia? Cuando utilizamos la palabra responsabilidad en ausencia de sanciones sustanciales, ¿no estamos tratando de intimidar a un hombre que se encuentra en los recursos comunes para que actúe en contra de su propio interés? La responsabilidad es una falsedad verbal para un *quid pro quo* sustancial. Es un intento para obtener algo por nada.

Si la palabra responsabilidad se llega a usar, sugiero que debe ser en el sentido en que Charles Fraenkel la usaba.²⁰ "Responsabilidad —dice este filósofo—, es el producto de arreglos sociales definidos".

Observen que Fraenkel habla de arreglos sociales, no de propaganda.

Coerción mutua, mutuamente acordada

Los arreglos sociales que producen responsabilidad son arreglos que generan coerción de algún tipo. Considérese el robo de un banco. El hombre que se lleva el dinero del banco actúa como si el banco fuera parte de los recursos comunes. ¿Cómo prevenir tal acción? Ciertamente no intentando controlar su comportamiento exclusivamente con base en llamados verbales a su sentido de responsabilidad. En vez de basarnos en propaganda seguimos el consejo de Fraenkel e insistimos en que el banco no forma parte de los bienes comunes; buscamos arreglos sociales definidos que mantendrán al banco fuera de ese ámbito. El que al hacer esto infringimos la libertad de los ladrones potenciales, no lo negamos ni lo lamentamos.

La moralidad de un asalto a un banco es particularmente fácil de entender porque aceptamos la prohibición total de esta actividad. Estamos de acuerdo en decir "No robarás un banco", sin excepciones. Pero la moderación también puede ser generada por medio de la coerción. El cobro de impuestos es un buen medio coercitivo. Para mantener a los compradores moderados en el uso de espacios de estacionamiento en el centro de la ciudad, colocamos parquímetros para periodos cortos y multas de tráfico para periodos largos. Realmente no necesitamos prohibirle al ciudadano estacionarse tanto tiempo como desee simplemente necesitamos que sea cada vez más caro hacerlo. No es la prohibición, sino opciones cuidadosamente orientadas las que le ofrecemos. Un hombre de la Avenida Madison puede llamarlo persuasión; yo prefiero el mayor candor de la palabra coerción.

Coerción es una palabra sucia para la mayoría de los liberales de hoy, pero no necesita serlo por siempre. Como en el caso de otras palabras, su suciedad puede limpiarse por medio de la exposición a la luz, es decir, diciéndola una y otra vez sin apología o vergüenza. Para muchos, la palabra coerción implica decisiones arbitrarias de burócratas distantes e irresponsables; pero esto no es necesariamente parte de su significado. La única clase de coerción que yo recomiendo es la coerción mutua, mutuamente acordada por la mayoría de las personas afectadas.

Decir que acordamos la mutua coerción no es decir que requerimos disfrutarla o incluso, pretender disfrutarla. ¿Quién disfruta los impuestos? Todos nos quejamos de ellos. Pero aceptamos los impuestos obligatorios porque reconocemos que los impuestos voluntarios favorecerían la inconsciencia. Instituímos y (gruñendo) apoyamos los impuestos y otros medios coercitivos para escapar de los horrores de los recursos comunes.

Una alternativa a los recursos comunes no necesita ser perfectamente justa para ser preferible. Con bienes raíces u otros bienes materiales, la alternativa que hemos escogido es la institución de la propiedad privada emparejada con la herencia legal. ¿Es este un sistema perfectamente justo? Como biólogo entre-

nado en genética niego que el sistema lo sea. Me parece, que sí deben existir diferencias entre las herencias de los individuos, la posesión legal debería estar perfectamente correlacionada con la herencia biológica —que aquellos individuos que son biológicamente más aptos para ser custodios de la propiedad y del poder deberían legalmente heredar más—. Pero la recombinación genética hace continuamente burla de la doctrina "de tal padre, tal hijo" implícita en nuestras leyes de herencia legal. Un idiota puede heredar millones, y los fondos de una empresa pueden mantenerse intactos. Debemos admitir que nuestro sistema legal de propiedad privada más herencia es injusto, pero nos quedamos con él porque no estamos convencidos, por el momento, de que alguien haya inventado un sistema mejor. La alternativa de los recursos comunes es demasiado aterradora para contemplarse. La injusticia es preferible a la ruina total.

Esta es una de las peculiaridades del enfrentamiento entre la reforma y el status quo que está irreflexivamente gobernada por una doble norma. Frecuentemente una reforma es derrotada cuando sus oponentes encuentran triunfalmente una falla en ella. Como lo señaló Kingsley Davis²¹ los creadores del status quo suponen algunas veces que ninguna reforma es posible sin un acuerdo unánime, una suposición contraria a los hechos históricos. Tan claro como lo puedo poner, el rechazo automático a las reformas propuestas se basa en dos suposiciones inconscientes: 1) que el status quo es perfecto; o bien 2) que la elección que encaramos es entre la reforma y la no acción; si la reforma propuesta es imperfecta, supuestamente no deberíamos tomar decisión alguna, y esperar una propuesta perfecta.

Pero no podemos dejar de hacer algo. Eso que hemos hecho por cientos de años es también acción. Claro que produce males. Una vez que estamos prevenidos de que el status quo es una acción podremos descubrir las ventajas y desventajas de la reforma propuesta, haciendo la mejor aritmética posible dada nuestra falta de experiencia.

Con base en esa comparación, podemos tomar una decisión racional que no involucrará la suposición inmanejable de que sólo los sistemas perfectos son tolerables.

Reconocimiento de la necesidad

Quizás el resumen más sencillo del problema de la población humana es el siguiente: los recursos comunes, si acaso justificables, son justificables solamente bajo condiciones de baja densidad poblacional. Conforme ha aumentado la población humana han tenido que ser abandonados en un aspecto tras otro.

Primero abandonamos los recursos comunes en recolección de alimentos, cercando las tierras de cultivo y restringiendo las áreas de pastoreo, caza y pesca. Estas restricciones no han terminado aún en todo el mundo.

De alguna manera, poco después vimos que los recursos comunes como áreas para deposición de basura también tenían que ser abandonados. Las restricciones para la eliminación de desechos domésticos en el drenaje son ampliamente aceptadas en el mundo occidental; continuamos en la lucha para cerrar esos espacios a la contaminación por automóviles, fábricas, insecticidas en aerosol, aplicación de fertilizantes y centrales de energía atómica.

En un estado aún más embrionario se encuentra nuestro reconocimiento a los peligros de los recursos comunes en cuestiones de esparcimiento. Casi no existen restricciones a la propagación de ondas de sonido en el medio público. El consumidor es asaltado por música demencial sin su consentimiento. Nuestro gobierno ha gastado miles de millones de dólares en la creación de transporte supersónico que podría molestar a 50,000 personas por cada individuo transportado de costa a costa tres horas más rápido. Los anuncios ensucian y las ondas de radio y televisión contaminan la vista de los viajeros. Estamos muy lejos de prohibir los recursos comunes para cuestiones de recreación. ¿Se deberá esto a nuestra herencia puritana, que nos hace considerar el placer como un pecado y el dolor (en este caso la contaminación de la publicidad) como un signo de virtud?

Cada nueva restricción en el uso de los recursos comunes, implica restringir la libertad personal de alguien. Las restricciones impuestas en un pasado distante son aceptadas porque ningún contemporáneo se queja por su pérdida. Es a las recientemente propuestas a las que nos oponemos vigorosamente; los gritos

de "derechos" y de "libertad" llenan el aire. ¿Pero qué significa libertad? Cuando los hombres mutuamente acordaron instaurar leyes contra los robos, la humanidad se volvió más libre, no menos. Los individuos encerrados en la lógica de los recursos comunes son libres únicamente para traer la ruina universal; una vez que ven la necesidad de la coerción mutua, quedan libres para perseguir nuevas metas. Creo que fue Hegel quien dijo: "La libertad es el reconocimiento de la necesidad".

El aspecto más importante de la necesidad que debemos ahora reconocer es la necesidad de abandonar los recursos comunes, en la reproducción. Ninguna solución técnica puede salvarnos de las miserias de la sobrepoblación. La libertad de reproducción traerá ruina para todos. Por el momento, para evitar decisiones difíciles muchos de nosotros nos encontramos tentados para hacer campañas de concienciación y de paternidad responsable. Podemos resistir la tentación porque un llamado a la actuación de conciencias independientes selecciona la desaparición de toda conciencia a largo plazo, y aumenta la ansiedad en el corto.

La única manera en que nosotros podemos preservar y alimentar otras y máspreciadas libertades es renunciando a la libertad de reproducción, y muy pronto. "La libertad es el reconocimiento de la necesidad", y es el papel de la educación revelar a todos la necesidad de abandonar la libertad de procreación. Solamente así podremos poner fin a este aspecto de la tragedia de los recursos comunes.

Notas

1. J. B. Wiesner y H. F. York. *Scientific American* 211 (4), 27, 1964.
2. G. Hardin, *Journal of Heredity* 50, 68 (1959), S. von Hoernor, *Science* 137, 18 (1962).
3. J. von Neumann y O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior* (Princeton University Press, Princeton, N. J., 1947), p. 11.
4. J. H. Fremlin, *New Scientist*, núm. 415 (1964), p.285.
5. A. Smith, *The Wealth of Nations* (Modern Library, New York, 1937), p. 423 (Hay traducción del Fondo de Cultura Económica, México).
6. W. F. Lloyd, *Two Lectures on the Checks to Population* (Mentor, New York, 1948), p. 17.
7. A. N. Whitehead, *Science and the Modern World* (Mentor, New York, 1948), p.17
8. G. Hardin (ed.), *Population, Evolution, and Birth Control* (Freeman, San Francisco, Cal., 1964)
9. McVay, *Scientific American* 216 (núm.8), 13 (1966).
10. J. Fletcher, *Situation Ethics* (Westminster, Philadelphia, 1966)
11. D. Lack, *The Natural Regulation of Animal Numbers* (Clarendon Press, Oxford England, 1954).
12. H. Girvetz, *From Wealth to Welfare* (Stanford University Press, Stanford, Cal., 1950).
13. G. H. *Perspectives in Biology and Medicine*, 6, 366 (1963).
14. U. Thant, *International Planned Parenthood News*, núm. 168 (febrero de 1968)
15. K. Davis, *Science* 158, 730 (1967)
16. S. Tax (ed.) *Evolution After Darwin* (University of Chicago Press, Chicago, 1960), vol. 2, p. 469.
17. G. Bateson, D. D. Jackson, J. Haley, J. Weakland, *Behavioral Science*, 1, 251 (1956).
18. P. Goodman, *New York Review of Books* 10 (8), 22 (23 de mayo de 1968).
19. A. Comfort, *The Anxiety Makers* (Nelson, Londres, 1967).
20. C. Frankel, *The Case for Modern Man* (Harper & Row, New York, 1955), p.203.
21. Véase J. D. Roslansky, *Genetics and the Future of Man* (Appleton-Century-Crofts, New York, 1966), p. 177.

Dignidad humana y Bioética Por Jesús Ballesteros

Introducción

Ante la realidad de la dignidad humana se pueden presentar tres teorías:

A) la de su negación considerando que ningún ser humano es persona, es excepcional o irreductible respecto al resto de la naturaleza, lo que corresponde a concepciones totalitarias, bien sea biocéntricas o utilitaristas.

B) la de su afirmación considerando que la dignidad es una conquista de la libertad humana, y por tanto sólo algunos seres humanos son personas. Es la concepción estoico-kantiana, reutilizada después por el liberalismo.

C) la que considera que la dignidad es un don que pertenece a todo ser humano. Es la concepción cristiana.

A) Más allá de la libertad y de la dignidad: utilitarismo, neomalthusianismo, *deep ecology*

La primera de las teorías es la que aparece dominante en los orígenes de la bioética a partir de la utilización de dicho vocablo por Van Rennselaer Potter en 1971, (*Bioethics, Bridge to the Future*), al ver la bioética como una rama de biología, puesta al servicio de la supervivencia de la humanidad.

La dignidad humana queda reducida a la aptitud para la supervivencia en la lucha por la vida, por lo que se limita su reconocimiento bien a los selectos económicamente, (los ricos) en la perspectiva utilitarista (Malthus, Garret, Hardin...), bien a los selectos biológicamente (los sanos), en la perspectiva propiamente biológica o sociobiológica (Darwin, E. O. Wilson) (cfr. Kiefer, 1963, Ballesteros, 1994).

El utilitarismo conduce al establecimiento del carácter restringido del derecho a la alimentación. Una manifestación significativa de esta teoría sería la llevada a cabo por Garret Hardin, con su *Ética del bote salvavidas*, 1974 al oponerse a la tesis de la *nave espacial tierra*, de Boulding, 1966, que prescribía la solidaridad planetaria. G. Hardin niega la existencia de tal solidaridad y establece una ayuda selectiva, en función de la posibilidad de supervivencia económica de los pueblos del Sur. Ello conduce a una forma de eutanasia pasiva para todas aquellas poblaciones que, según el criterio del Norte, no tienen posibilidad de supervivencia, a la que se abandonaría a morir de hambre, para evitar su reproducción. En definitiva, se trata aquí de un modelo de imperialismo demográfico, que trata de imponerse desde el Norte, para evitar la inmigración del Sur, y que a su vez es practicado por algunos países del Sur, como China, de un modo brutal. La postura de G. Hardin viene, en el fondo, a reproducir la de Malthus en el *Apólogo del banquete*, contenido en su *Ensayo sobre la población*, en el que se niega el derecho a la alimentación a aquellos que no logran trabajo, siempre para evitar su reproducción, considerada el peor de los males ante la escasez de alimentos.

El biologismo conduce por su parte a un criterio de negación selectiva de la dignidad humana y del derecho a ser atendido médicamente. Ello se encuentra paradójicamente ya en un autor idealista como Platón en *La República*, al afirmar que sólo deben ser curados aquellos que puedan ser recuperados para la actividad laboral. Tal actitud podría enlazar con la tesis de Spencer para quien el progreso consiste en evitar que los más débiles impidan el avance más rápido de los más fuertes, y vendría hoy a estar representada por la sociobiología de E. O. Wilson, o de Midgley, quienes niegan la diferencia cualitativa del ser humano frente al animal, considerando los valores éticos pretendidamente más elevados como algo derivado de la simple lucha por la supervivencia de los más aptos. La sociobiología otorga la primacía al fuerte frente al débil, al impedido, al que se consideraría indigno de vivir, y por tanto de recibir atención médica. Utilitarismo y biologismo al tiempo que imponen la ayuda selectiva, pueden imponer la exportación de riesgos a las poblaciones más vulnerables, produciendo así un neocolonialismo que utiliza cobayas humanas (Herranz, en VVAA, 1988).

La negación más radical y completa de la dignidad humana se encuentra, sin embargo, en el movimiento de la *deep ecology*, (Devall-Sessions, 1989). En él se reduce la especie humana a una especie viva más y se proclama la igualdad de derechos de todos los seres de la biosfera. Se da aquí, al mismo tiempo, un total empobrecimiento de la realidad del hombre visto tan solo como simple depredador, y un antropomorfismo, al atribuir cualidades humanas a minerales, vegetales y animales. Se propugna una radical reducción de la población humana para mantener los equilibrios ecológicos. Detrás de un pretendido amor a la naturaleza, se esconde un odio al ser humano.

En el ámbito médico, los defensores de la *deep ecology* no serían partidarios de ninguna intervención técnica, salvo la fecundación *in vitro*, propuesta por algunas ecofeministas radicales para asegurar la supervivencia de la especie sin relacionarse con los varones.

B) La concepción ética de la dignidad. Sólo los seres humanos dotados de la propiedad de la conciencia son personas. La persona es algo que se tiene

La concepción de dignidad humana dominante en la Modernidad es la que se presenta en el pensamiento kantiano. Va unida a la idea de *autarkeia* derivada de los estoicos, y al dualismo cartesiano. El principio fundamental en bioética sería el de autonomía de las personas, el que cada uno debe poder hacer lo que quiere en lo que respecta a sí mismo, aun a riesgo de daños irreversibles.

La concepción de dignidad de los estoicos, considera ésta como algo que debe conquistarse y que debe reconocerse sólo a los que alcanzan la condición de ser autárquico, o independiente, en quien se da la dimensión de la *sibi sufficientia*. Es la posición también adoptada por el derecho romano, que reduce la categoría de los sujetos de derechos a los *sui iuris*.

El dualismo cartesiano divide al ser humano en dos sustancias perfectamente diferenciadas. El alma o *res cogitans* y el cuerpo o *res extensa*. El ser humano es pensamiento, y el cuerpo es sólo algo que el hombre tiene: “soy una sustancia cuya esencia se funda sólo en el pensamiento y que no depende de realidad alguna material” (*Discurso del método*, parte IV).

En la Modernidad, la posición de los estoicos es defendida desde el liberalismo por Locke, para quien “todo hombre tiene la propiedad de su persona. Nadie fuera de él tiene derecho alguno sobre ella. El trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos son propiamente suyas”. De ahí que a su vez reduzca la condición de sujeto de derecho al propietario, al *homo faber*.

Kant afirma en su *Metafísica de las costumbres*, ap. 38, que “la humanidad es dignidad, porque el hombre no puede ser tratado por otro hombre ni por sí mismo como un simple medio -es lo que ocurría en el suicidio- sino siempre a su vez como un fin, y en ello estriba su dignidad”. La fórmula puede considerarse en sí misma como la más lograda expresión filosófica del respeto debido a la dignidad humana, y desde este punto de vista, toda bioética, como toda ética, debería ser en este sentido kantiana.

Sin embargo Kant fundamenta la dignidad en la libertad entendida como autonomía, como capacidad moral de elección, como expresión de la autoconciencia. Y ello ha provocado históricamente que determinadas interpretaciones de su pensamiento, y determinadas derivaciones del mismo hayan podido llevar a ver la dignidad personal como necesariamente unida a la presencia de la autoconciencia, y autonomía, negando, por tanto, carácter personal al resto de realidades humanas, no caracterizadas por la autoconciencia y autonomía. El propio Kant dio base a ese reduccionismo al exigir la condición de *sui iuris*, esto es, poseer alguna propiedad con la que poder mantenerse” (y algún arma con la que poder defenderse), además de no ser naturalmente mujer o niño, a la hora de determinar la titularidad plena de sujeto de derecho (*Metafísica del derecho*, 46). La exigencia de la autosuficiencia excluía también a los trabajadores por cuenta ajena de la condición de sujetos de derechos. Por otro lado, y simultáneamente, el dualismo kantiano, como el de Descartes, conduce a la desvalorización de lo corporal.

De ahí que en la vertiente bioética subjetivista o liberal radical, que se presenta como visión derivada de Kant, aunque resulte infiel a la formulación de su imperativo categórico, el principio de la libertad de elección de los adultos autónomos se considera superior a la protección de la vida de los más débiles. Se protege la libertad más que la vida. Se mantiene como lícita todo tipo de manipulación siempre que sea voluntaria y se restringe el sentido del delito bioético. Se consideran atendibles cualesquiera deseos. Así, en esta línea liberal radical, Singer (1984), Hoerster (1989) o Engelhart (1995) consideran que los embriones, los lisiados, los deficientes mentales o los viejos no son personas, por desarrollar una capacidad emocional e intelectual menor que los perros. Singer considera lícito asesinar a los niños malformados porque serían seres humanos, pero no personas. Hoerster insiste en el nacimiento como origen del sujeto de derechos, de modo tal que encontrarse en el seno materno sería la situación más peligrosa del mundo: podría ser lícitamente eliminado en cualquier momento. Engelhart considera que los niños pequeños, los embriones, fetos y retrasados mentales son propiedad de los que los han engendrado (1995, cap. V, p. 158).

En el fondo, esta posición, pese a sus variantes, coincide con la anterior en el hecho de proteger exclusivamente los derechos de los más fuertes, lo que contradice la más elemental equidad. Por otro lado, se

ha dicho que establecer como criterio de dignidad humana la posesión efectiva y en acto de la conciencia conduce a negar el derecho a la vida al que se encuentra durmiendo, lo que resulta completamente disparatado (Spaemann, 1989, p. 71s).

C) La dimensión ontológica de la dignidad humana. La persona como ser del hombre. La dignidad como algo dado a todos gratuitamente: la concepción cristiana

La dignidad acompaña inseparablemente a todo ser humano en cuanto todo ser humano es persona: la persona es la unidad de los estados de vida humana en cuanto permite su referencia a la humanidad común. En este sentido sigue siendo válida la definición de Boecio, “sustancia individual de naturaleza racional”, según Agazzi, (*Bioética e persona*, p. 140ss). La persona no es algo que se tiene más o menos, sino que se es o no. Es un atributo de todos los seres humanos, adultos o niños, conscientes o inconscientes. La persona es una constitución esencial, no una cualidad, y mucho menos un atributo que se adquiriera poco a poco. Según Marcel, la autonomía pertenece al tener y no al ser, y por tanto no es universal (*Etre et avoir*, pp. 215-217). El error de Kant, según Marcel, radicaría en haber reducido la libertad a asumir la responsabilidad de sí mismo, la gestión de los propios asuntos, y en el olvido de que la libertad se trasciende en el amor.

El progreso de la civilización y del derecho ha consistido en ir reconociendo que la privación de determinadas propiedades no impedía considerar a los seres humanos como personas; en evitar sucesivamente las discriminaciones: esclavos, trabajadores por cuenta ajena, mujeres, pobres. El progreso hoy consiste en considerar como personas también a los todavía no conscientes. Así, Lombardi subraya el carácter personal tanto del embrión, “persona en acto”, ya que posee todo el patrimonio genético (p.60), como del disminuido mental, individuo con los rasgos de la especie.

Todo ser humano -también los embriones, y quienes están llegando al término de sus vidas- debe ser tratado como un fin, no debe estar subordinado a causa alguna, ha de ser tratado como único e irrepetible e irremplazable. Por eso, no se puede tratar a una persona como un enfermo más, casi como un número de los que pasan a engrosar el género de quienes padecen del corazón, del riñón, etc. Tal dignidad, como recuerda Melendo siguiendo a Kierkegaard (*en Polaino*, 1993, pp. 64s) procede de que sólo el ser humano individual ha sido creado a imagen de Dios.

Todo ser humano debe ser reconocido como persona y por tanto como sujeto, y ello no puede acontecer fuera de la estructura familiar (D’Agostino). Por ello deben verse como ilícitas todas las técnicas que por principio impidan al individuo alcanzar su identidad, como sería el caso de la ectogénesis, fecundación in vitro en útero artificial, al convertir al ser humano en un *factum*, no *genitum*.

La dignidad humana hace referencia conjunta al ser humano en su integridad, como subjetividad encarnada, como cuerpo personal, como *homo patiens* (Frankl, Dal Pozo). El cuerpo no es algo que tengo, sino algo que soy (Marcel, Prini). Lo que no debe ser tratado como medio, es esa totalidad integrada, en la que se da el deseo, el sufrimiento y la esperanza. “El cuerpo no es una cosa. El individuo no posee su cuerpo como un bien alienable, dedible, divisible y susceptible de devenir objeto de transacciones comerciales (esperma, óvulos, órganos)”.

En medicina la importancia del sujeto es algo en lo que se ha insistido desde fines del siglo pasado al ponerse de relieve la influencia del quién en la determinación de las enfermedades, y sobre la cual ha insistido el representante de la medicina antropológica, Viktor Von Weizsacker, proponiendo que no hay propiamente enfermedades sino enfermos, ya que “la enfermedad no es el desperfecto de una máquina, sino una posibilidad de la persona de llegar a ser él mismo” (Laín, p.636ss).

La dignidad humana procede de ser *imago Dei*, (Ballesteros, 1994). Si fuéramos meros animales, seríamos el cáncer del planeta, estaríamos de más, sobraríamos en gran número. El fundamento de la dignidad es el Ser, el origen radical de todo. La dignidad humana va unida a su capacidad de relativizarse, de vencer la tentación de verse como el centro del mundo, y verse desde fuera, entenderse como excéntrico, ver a los otros como seres dotados de la misma dignidad (Plessner). La capacidad de relativización de sus deseos e intereses le convierte en fin en sí mismo, deja de ser un puro ser natural y se convierte en ser moral.

Debe darse la prioridad de la vida y de la salud sobre la libertad: la salud debe ser defendida siempre, de acuerdo con el compromiso del juramento hipocrático. La salud es un fin natural, al consistir en el restablecimiento de las condiciones naturales del ser humano, y por ello en cierta medida es un bien disponible (Viola, 1994, p.225). Ello va unido a la distinción entre necesidades cuya satisfacción hace posible la vida

digna y simples deseos, cuya satisfacción puede tal vez imposibilitar las condiciones de vida de los otros. La libertad aparece como interdependencia y solidaridad con los otros, con la naturaleza, con la Trascendencia, no como abstracta y vacía independencia. Todo ello conduce a la exigencia de humanización de la actividad médica en general, y hospitalaria en particular, del ser humano; especialmente cuando enferma es un ser menesteroso e indigente que requiere del cuidado ajeno. El reconocimiento debido a todo ser humano debería potenciar la capacidad de cuidar a los otros, más que la lucha por la propia afirmación.

Bibliografía

- 1.- D'AGOSTINO, F (1997) *Bioética, nella prospettiva della filosofia del diritto*, Turin, Giappichelli, col. Recta Ratio.
- 2.- AGAZZI, A. ed. (1993) *Bioética y persona*, Milán, Franco Angeli.
- 3.- BALLESTEROS, J. (1994) *Ecologismo personalista*, Madrid, Tecnos.
- 4.- BIGOTTE CHORAO, M. (1994) *Direito e inovacoes biotecnologica (A pessoa como questao crucial do biodireito)*, O Direito, ano 126, III-IV, p. 419 y ss.
- 5.- CARPINTERO, F. (1989) *La cabeza de Jano. La doctrina jurídico política de la escuela kantiana*, Universidad de Cádiz.
- 6.- DAL POZO, F. (1991) *Soggettività naturale e cognitivismo eticogiuridico*, Turin, Giappichelli.
- 7.- DEVAL-SESSIONS (1989) *Deep Ecology*, Turin, Abele.
- 8.- ENGELHART (1995) *Manual de Bioética*, Barcelona, Paidós.
- 9.- FRANKL, V. (1965) *La idea psicológica del hombre*, Madrid, Rialp.
- 10.- KIEFFER, G.H. (1983) *Bioética*, Madrid, Alhambra.
- 11.- LAIN ENTRALGO, P. (1978) *Historia de la Medicina*, Barcelona, Salvat.
- 12.- LOMBARDI VALLAURI, L. (1993) *Il meritevole di tutela*, Milan, Giuffrè.
- 13.- MARCEL, G. (1929) *Etre et avoir*, Paris, Gallimard.
- 14.- PASTOR GARCÍA, L.M. ed. (1993) *Cuestiones de antropología y bioética*, Universidad de Murcia, Secretariado de Publicaciones.
- 15.- PELLEGRINO, E.D. (1990) *La relación entre la autonomía y la integridad en la ética médica, en Bioética*, Temas y perspectivas, Organización Panamericana de la salud, OMS. Washington, D.C. nº 527.
- 16.- POLAINO, A. ed. (1993) *Manual de Bioética general*, Madrid, Rialp.
- 17.- POSSENTI, V. (1992) *La Bioética alla ricerca dei principi: la persona en Medicina e Morale*, Roma, pp. 1075-96.
- 18.- PRINI, P. (1992) *Il corpo che siamo. Introduzione all'antropologia etica*, Turin, SEI.
- 19.- SGRECCIA, E. (1994) *Manuale de Bioetica. I fondamenti ed etica biomedica*, 2º Milan, Vita e pensiero.
- 20.- SOLIS MARTINEZ CAMPOS, M. (1984) *Fundamentación moral de la bioética*. Tesis de licenciatura, Pamplona, Universidad de Navarra.
- 21.- SPAEMANN, R. (1989) *Lo natural y lo racional*, Pamplona, EUNSA.
- 22.- VIOLA, F. (1994) *Bioetica y Politica*, en *Ragion Pratica*, n.3 pp. 194 y ss.
- 23.- VV.AA. (1988) *La biología frente a la ética y el derecho*, Universidad del País Vasco, Servicio Editorial.
- 24.- VV.AA. (1987) *Deontología biológica*. Facultad de Ciencias, Universidad de Navarra.

Jesús Ballesteros

Catedrático de Filosofía del Derecho
Universidad de Valencia

Garret Hardin, un nuevo Malthus

Por José Carlos Rodríguez

Garrett Hardin y su esposa decidieron recientemente acabar con sus vidas, que se habían prolongado por 88 y 81 años, respectivamente. Para el público general el nombre de Hardin no dice nada, pero adquirió cierta relevancia al formular la teoría de la “tragedia de los bienes comunales”; en realidad hizo algo más importante que eso, ya que la idea había sido adelantada de forma independiente por otros autores: le dio un nombre eufónico y atractivo, de tal modo que los economistas han estado utilizándolo desde que Garrett Hardin escribiera su artículo en la revista *Science*, treinta y cinco años atrás[1]. Y esto es importante, porque a los economistas les encanta poner nombres a los procesos que estudian, por lo que tras el artículo del biólogo en la conocida revista se le ha prestado a este fenómeno una mayor atención.

En cierto sentido, la vida de Garrett Hardin ha estado marcada por la tragedia, y quizás por eso su fin ha sido tan dramático. Por un lado por el enorme éxito del título de su artículo y del contenido del mismo. Por otro lado su denodada lucha contra la proliferación de la vida humana, en la que veía la raíz de todos los males de la humanidad. Esto puede parecer contradictorio en principio, pero no lo es tanto para quienes conocen las ideas de Thomas R. Malthus y en particular de quienes le han seguido en este siglo. El objetivo del artículo de Hardin era refutar a Smith recurriendo en parte a las ideas del reverendo Malthus, lo que no deja de ser en parte contradictorio, ya que éste se basó en Smith para demostrarle a su padre, un optimista librepensador seguidor de Rousseau y amigo de David Hume, que el futuro de la humanidad era mucho más aciago de lo que se imaginaba. De paso rebatía las ideas de otros dos grandes optimistas, Godwing y Condorcet.

Pero dado que Smith ha sido padre de varias ideas contradictorias, lo antedicho no resulta tan paradójico. El artículo “The Tragedy of The Commons” se rebela contra la idea de que en la libre búsqueda individual de la felicidad hay una armonía natural; contra el pensamiento que hay detrás de la expresión “mano invisible” (de nuevo una expresión querida de los economistas) y que se resume en que es posible una armonía social en una sociedad libre en la que cada individuo busca cumplir sus propios fines. Y la forma de echar abajo esta idea es con el ejemplo de un bien comunal, en concreto el caso de “un pasto abierto a todos”. En tal caso, explica Hardin, cada ganadero querrá tener su ganado el máximo tiempo posible en los pastos comunes, de lo que se llevaría el total de los beneficios de su acción, mientras que los costes los tiene que compartir con el resto de los ganaderos. Como todos son conscientes de la situación, hay un motivo añadido para hacer el mayor uso de los pastos independientemente de los efectos que pueda tener a más largo plazo. El resultado es una sobreutilización de los recursos y finalmente el agotamiento de los mismos. En definitiva, “en claro contraste con la privatización, la comunalización privatiza los beneficios pero hace comunes las pérdidas”, en feliz expresión del filósofo. O como dice el refrán castellano, “lo que es del común es del ningún”.

Basado en esa poderosa idea, el microbiólogo luchó toda su vida contra el *laissez faire* en asuntos familiares y de la población. Dado que llegado el caso agotaríamos nuestros recursos, lo que necesitamos para evitar ese despropósito es llegar a un acuerdo mutuo para una coerción mutua, a través del gobierno. En particular lo que consideraba intolerable es la libertad de concepción, contra la que luchó toda su vida. Por ello favoreció la esterilización involuntaria de la población

o el aborto como medida de control de población, sin hacer mención a los derechos de la mujer. Después de negar su derecho a concebir un hijo es lógico que no recurriera a ese ardid. Hardin observó que la población no crece globalmente, sino “localmente” allá donde haya una mujer fértil. No sin cierta fruición, destacó que en China no se hablaba de los derechos a la reproducción de las mujeres o del derecho a la privacidad de los matrimonios. Allí, es cierto, no se detienen en preocupaciones liberales como los derechos de los individuos. Su propuesta de esterilización involuntaria estaba encaminada a los países en desarrollo y hay que recordar que en los 60’ y 70’ estas medidas se llevaron a cabo en varios países pobres, protegidas bajo el manto de una filosofía pretendidamente humanitaria. Esta es una forma de racismo y eugenesia que la izquierda se puede permitir y que es sólo un punto más sutil que otras[2]. También en este sentido se puede decir que la vida de Hardin está ligada a la tragedia.

Otra de las grandes propuestas del autor consiste en acabar de forma efectiva con la inmigración[3], ya que en su opinión empobrece el trabajo doméstico. De este modo, Hardin propone por un lado limitar el crecimiento de la población de los países en desarrollo (por su propio bien) y por otro la limitación de la inmigración a países ricos como el que él vivía (por el bien de los trabajadores de su país). Negar el derecho de los pobres a reproducirse y a buscarse la vida en los países ricos, y todo ello en nombre del humanitarismo es una audacia que está al alcance sólo de unos cuantos progresistas.

Hardin es como el científico del chiste. Éste llama a una araña y ella acude; y repite la llamada después de quitarle una pata tras otra y tras no acudir al quitarle la última pata concluye que sin las ocho extremidades la araña se vuelve sorda: el análisis es correcto pero la conclusión resulta descabellada. Garrett no se dio cuenta de que lo característico del capitalismo no es que cada uno persiga sus propios intereses, eso es propio de la naturaleza humana, sino el entramado institucional que lo sostiene; particularmente la propiedad privada, que soluciona, entre otros problemas, el suscitado brillantemente por el referido artículo de la revista Science. En efecto, cuando el acceso a los recursos no está abierto a todos, como literalmente plantea Hardin, sino que se restringe a quienes son propietarios de ellos, en lugar de los antisociales efectos que se producen con los bienes comunales, emerge un buen uso de los recursos, beneficioso para el conjunto de la sociedad y compatible con la búsqueda individual del beneficio. En definitiva, no es válido afirmar que “en un mundo competitivo con recursos limitados la total libertad de acción individual es intolerable”, ya que es precisamente la total libertad de acción la que es capaz de escapar de la coyuntural escasez por medio de la creatividad del hombre.

El temor suscitado por el autor se resolvería, por tanto no con menos sino con más economía de mercado. Nuestro miedo ha de ser en todo caso que no sepamos extender la economía de mercado y su institución más característica, la propiedad, a todos los recursos que devengan escasos[4], pero la iniciativa, la empresarialidad, es capaz de descubrir la escasez de los recursos y en la medida en que el sistema legal lo permita, apropiarse de ellos para incorporarlos a la corriente de bienes del mercado. Sólo así podremos liberarnos de la polución, podremos producir suficientes recursos para una población creciente y podremos en definitiva obviar todos los miedos vertidos por los Neo-Malthusianos. Es más, todas las predicciones pesimistas, desesperadas y por qué no decirlo, irresponsables y abiertamente mentirosas de instituciones como el Club de Roma, World Watch Institute e intelectuales como Paul Elrich o el propio Hardin han acabado siendo desmentidas. Todas sin excepción, sin posibilidad de interpretaciones o de reformulaciones. La

población no ha dejado de crecer y con ella ha mejorado la educación, la alimentación o la esperanza de vida y la pobreza ha remitido de forma importante, especialmente en las últimas tres décadas.

Pero el Neo-Malthusianismo no se detiene ante ningún desmentido y de hecho parece no temer nuevos y escandalosos fracasos de sus predicciones. Nada hace vacilar o matizar su posición ni la fuerza o la seguridad con que las defienden. Julian Simon ha dedicado su vida a mostrar la inanidad de estos temores y a explicar porqué en la medida en que no detengamos el proceso social a que da lugar el mercado todo aspecto importante de la vida humana está llamado a mejorar a largo plazo. También resulta refrescante leer “El Ecologista Escéptico” de Bjorn Lomborg[5]. Con ambos autores no sólo está uno más informado sobre la verdadera marcha de nuestro mundo. También se puede disfrutar de una vida más tranquila, menos expuesta a los sustos que producen los alarmantes mensajes de los Neo-Malthusianos.

Resulta contradictorio que dedicara una vida a la investigación y a publicar numerosas obras alguien que piensa que “toda persuasión tiene lugar por medio de la coacción”. Quizá se equivocó de profesión. Pero es una contradictoria dualidad muy característica de muchos intelectuales. No se puede decir lo mismo de su último acto. El matrimonio Hardin era miembro de la Sociedad Hemlock, ahora llamada End-Of-Life Society, dedicada a trabajar en favor de la eutanasia. No podemos acercarnos a las profundas razones de estas dos personas de acabar con sus vidas; pero sí podemos decir que en cierto modo le da sentido a lo que ha sido la existencia de Garrett Hardin.

[1] *The Tragedy of The Commons*, Garrett Hardin, Science, 162 (1968): 1243-48.

[2] Quizás convenga citar al propio profesor de ecología humana sobre su posición filosófica: “El mayor regalo de Dios es el proceso de selección natural que, dado el tiempo suficiente, podría (ha podido y aún puede) unir la complejidad y la belleza del mundo en que vivimos”. Hardin parece dispuesto a ayudar al proceso de selección natural.

[3] Otra frase: “Si fuéramos honestos con nosotros mismos, veríamos que nuestra actitud con respecto de la inmigración revela la hipocresía en nuestro elogio del mercado”.

[4] Por eso resulta tan razonable la afirmación de Hardin “Si el mundo es un gran común, en el que toda la comida es compartida igualmente, entonces estamos todos perdidos. Aquellos que procreen primero reemplazarán al resto. Compartir la comida de territorios nacionales es operativamente equivalente a compartir el territorio. En ambos casos se establece un bien comunal y la tragedia es el resultado último”. El error de Hardin consistió en no ver que la propiedad privada está mucho más extendida de lo que él creía ver. Da la impresión de que el autor se quedó atrapado en su descubrimiento, y le dio una relevancia práctica que no tenía en absoluto.

[5] La obra más importante de Julian Simon es “The Ultimate Resource 2”. Princeton University Press, 1998. El exitoso libro de Lomborg se titula “El ecologista escéptico”. Espasa, Barcelona, 2003.

La mentalidad antivida genera coacción y violencia

Por Adolfo Castañeda

La mentalidad antivida genera una mentalidad de coacción y violencia. El caso más paradigmático de esta tendencia es la política de esterilizaciones, abortos e infanticidios forzosos de la China, que constituye el resultado concreto del abandono de la ética de la dignidad de la vida humana, por el de la "calidad" de la vida humana...de unos pocos, se entiende.

La mentalidad antivida contemporánea tuvo sus comienzos a finales del siglo XVIII, en la teoría del Rev. Thomas Maltus, quien afirmaba que la población mundial crecía más rápidamente que los recursos de la tierra. Los neomaltusianos resucitaron las erróneas ideas de su predecesor y han promovido ferozmente el control de la "superpoblación" como una necesidad imperiosa para combatir la miseria humana. Sin embargo, detrás de la fachada "humanitaria" de muchos neomaltusianos, se esconde una mentalidad racista y violenta. Garrett Hardin, profesor retirado de biología de la Universidad de California, es un adepto del maltusianismo y uno de los más influyentes teóricos del control de la población de los últimos 30 años. Su ensayo más famoso "The Tragedy of the Commons" ("La tragedia de los comunes"), publicado en 1968 en la revista Science y reimpresso 87 veces, ha sido citado por los más vociferantes propulsores del control demográfico, como por ejemplo, Paul Ehrlich, autor del conocido e influyente libro The Population Bomb ("La bomba de la población"). Además de esto, Hardin ha sido entrevistado por la prestigiosa revista científica Omni y también por la revista The Atlantic Monthly.

Hardin propone acabar con la inmigración, así como promover la anticoncepción, el aborto, y aun el infanticidio para detener el crecimiento de la población. Para Hardin "el feto es de tan poco valor, que no hay razón para preocuparse por él en una sociedad donde la superpoblación es un problema". Ante la pregunta de si él apoya el infanticidio como forma de controlar la población, responde afirmativamente. Y luego añade: "Mirando a la historia con una actitud abierta, usted se da cuenta de que el infanticidio se ha usado con efectividad para el control de la población".

Según Hardin, no se trata de un problema de alimentos v. población, como pensaba Maltus, ya que es innegable que hoy en día se producen más alimentos que lo que crece la población. Se trata más bien de evitar el "caos social", que se supone que la "superpoblación" cause en los países menos desarrollados. De ahí que la "solución" que él propone sea la de discontinuar la ayuda humanitaria a estos países, al mismo tiempo que se controla su población.

Hardin se queja de aquéllos que aceptan la "hipótesis de la supervivencia del niño", y envían medicinas a las zonas de pocos recursos para reducir la mortalidad infantil. "¿Por qué continuamos practicando la teoría de la hipótesis del niño?", pregunta. Y a continuación él mismo responde: "Porque tenemos un corazón tierno. Nos sentiríamos muy mal si no les informáramos a otros sobre las distintas formas de prevenir la mortalidad infantil". Hardin niega rotundamente que los países ricos, como los EE.UU., tengan obligación alguna de ayudar a aquéllos en vías de desarrollo. Y propone "dejar que cada país produzca tantos bebés como el gobierno decida que sea apropiado." De esta forma los recursos con que cuentan esos países serán suficientes para sus propios habitantes.

Siguiendo su propia lógica, Hardin apoya el programa del gobierno chino de un solo hijo por familia, así como de abortos, esterilizaciones e infanticidios forzosos para lograrlo. Lo único que le molesta del infame programa chino, del cual las bebés son las víctimas más frecuentes, es que "no sea universal a través de todo el país".

En un artículo publicado en 1970 en la revista California Medicine, el Dr. Malcom Watts observa que la ética tradicional occidental del valor intrínseco de toda vida humana está siendo sustituida hoy en día por la ética del "valor relativo" de la vida humana. Los factores responsables de esta transformación, señala este médico, son los fenómenos de la "superpoblación", la "disparidad ecológica" y la influencia que éstos tienen en la reciente mentalidad de "la calidad de la vida". El Dr. Watts añade que hoy se está considerando "hasta qué punto esta responsabilidad [por la calidad de la vida humana], se tiene que ejercer partiendo de una base obligatoria o voluntaria".

Así vemos cómo el mito de la "superpoblación" y de la "disparidad ecológica", así como la mentalidad de la "calidad" o "relatividad" de la vida humana están profundamente vinculados, y todos ellos desembocan en la

coacción y la violencia para eliminar, por medio de un control antividua de la población, aquellas vidas humanas que se supone carecen de "calidad suficiente" y cuya mera existencia constituye una "amenaza" para el medio ambiente y también, digámoslo honestamente, para aquellos poderosos que consideran que su propia vida es de "más alta calidad".

Por supuesto que Hardin y Ehrlich no son los únicos que proponen el control forzoso de la población por parte de los gobiernos. El propio gobierno de los EE.UU., a través de su Consejo Nacional de Seguridad (NSC), preparó secretamente un documento en 1974, desclasificado en 1990, en el cual afirma: "El compromiso con la estabilización de la población solamente tendrá lugar cuando los líderes de los países menos desarrollados vean claramente el impacto negativo del crecimiento sin restricción de la población y crean que es posible lidiar con este asunto a través de una acción gubernamental". Y luego añade: "Es importante evitar, tanto en el estilo como en la sustancia, la apariencia de coacción...los programas obligatorios pueden ser necesarios y debemos considerar esas posibilidades ahora". Luego, en 1976, el NSC afirmó: "En algunos casos, una fuerte directriz ha involucrado incentivos como el pagarles a los que aceptan la esterilización, o desincentivos como el darle poca prioridad a la distribución de viviendas y centros docentes entre aquéllos con familias más grandes. Tal directriz es el sine qua non de un programa efectivo".

Estas medidas, y aun otras más drásticas e infames, se utilizan ahora en la China para "convencer" a las mujeres de que sólo tengan un hijo o de que aborten el que llevan en sus entrañas. Se han dado casos de tortura (física y/o psicológica), destrucción de viviendas, encarcelamiento, retiro de salarios y suspensión de los servicios de agua y electricidad, a los matrimonios y a las mujeres que se resisten a esta sanguinaria política. Y pensar que los proponentes de la "libre elección" (al aborto, etc.) y de la "liberación" de la mujer, se encaminan alegremente hacia Pekín para celebrar la Cuarta Cumbre Mundial de las Naciones Unidas sobre la Mujer, el próximo mes de septiembre. No les importa la horrorosa violación de derechos humanos del país anfitrión, ni el hecho de que el Fondo de Población de las Naciones Unidas recibe millones de dólares de los contribuyentes norteamericanos para ayudar al gobierno chino a llevar a cabo su política de coacción y violencia, política que nació no en la mente de un depravado guardia nazi de un campo de concentración, sino en la de distinguidos científicos y burócratas, propulsores de la teoría de Maltus y de la ética de la "calidad" de vida...de la de ellos, por supuesto.

Este artículo fue publicado en *Escoge la Vida* de julio-agosto de 1995.

<<http://www.vidahumana.org/vidafam/spissues-old.html>>