

UTILITARISMO Y NUEVAS TECNOLOGÍAS
REPRODUCTIVAS: LA PROPUESTA DE
MAURIZIO MORI

CARLOS LEMA AÑÓN

Facultad de Derecho de la Universidad da Coruña

El extraordinario desarrollo de las ciencias de la vida, sobre todo durante la segunda mitad de este siglo ha hecho que surjan nuevos problemas ligados a sus actividades. Esto las ha convertido en un objeto de particular importancia para la reflexión y para el debate público y académico. En particular, la irrupción en los últimos años de nuevas tecnologías reproductivas (inseminación artificial, fecundación in vitro, etc.), ha suscitado una serie de complejidades, que se han traducido en numerosos debates, estudios y regulaciones. Con ellos se intenta dar respuesta a numerosos interrogantes de tipo filosófico, moral, político, jurídico, etc., que la introducción de estas prácticas ha planteado.

Las aproximaciones y respuestas utilitaristas no han permanecido ajenas a estos fenómenos. Así, en esta comunicación analizamos la propuesta ética y jurídica que en Italia ha elaborado Maurizio Mori, desde un utilitarismo bien atemperado, para la cuestión de las nuevas tecnologías reproductivas.

1. LA PROPUESTA UTILITARISTA: UTILITARISMO Y BIOÉTICA EN ITALIA

Los modelos utilitaristas y neoutilitaristas han tenido, también en Italia, una importante influencia en el debate bioético,

tanto de la mano de sus partidarios como de sus críticos (Bompiani, 1992: 60)¹.

Las propuestas utilitaristas en el campo de la bioética, como en general las propuestas «laicas» que surgen en Italia, lo hacen como reacciones a la bioética de línea metafísica y religiosa. Así lo sostiene el propio autor que nos ocupa (1993a: 142)². Prueba de ello es el hecho de que él mismo, también en el caso de su discusión en torno a las objeciones opuestas a las nuevas tecnologías reproductivas asume como interlocutores polémicos a los autores «che sostengono una concezione religiosa del mondo e della vita» (1988: 251). Este es un aspecto importante a destacar en el análisis de su propuesta, ya que no estrá, como veremos, exento de consecuencias. Tanto es así que O. Russo, en un reciente balance sobre la introducción y la historia de la bioética en Italia, señala a Mori como uno de los principales representantes de la perspectiva laica, cuanto menos en su actividad de confrontación crítica con las corrientes religiosas (Russo, 1995: 63).

El contraste con ellas no sólo viene dado por la concepción de la ética como inmanente a lo humano que sostiene el utilitarismo (como en general las otras posiciones «laicas»). Sino también desde el momento en que adopta una perspectiva teleológica o consecuencialista, frente a la perspectiva deontológica o de principio que sostiene (aunque no sólo ella) la corriente católica. Una interpretación de esta dicotomía en el campo de la bioética ha sido la conocida contraposición entre una ética de la *sacralidad de la vida* y una ética de la *calidad de la vida* (Bompiani, 1992: 61). Como observa A. Bompiani, por lo que respecta a la cuestión concreta de la procreación médicamente asistida, las argumentaciones teleológicas basadas en la «justificación terapéutica» de estas técnicas han sido esgrimidas en general desde las perspectivas «laicas», frente a la argumentación deontológica acerca de la licitud de estas como «medio de reproducción» que en general se

¹ El utilitarismo está teniendo incidencia no sólo en el debate, sino también en la institucionalización de la bioética. Además, aparte del autor que aquí tratamos, podrían destacarse otros, especialmente E. Lecaldano, que también ha realizado importantes aportaciones al debate, incluso con su participación en el *Comitato Nazionale per la Bioética*. Esta Comisión emitió un informe sobre las técnicas de reproducción asistida en junio 1994, en el cual se llegaba a unos mínimos puntos comunes, a pesar de la división que reinaba en el mismo (Comitato, 1994). Posteriores trabajos sobre este tema en el seno del comité han sido publicados posteriormente (Comitato, 1995).

² A partir de aquí, las citas que no señalen otro autor se entenderán referidas a obras de Maurizio Mori.

esgrime desde la perspectiva católica (Bompiani, 1990: 410). No obstante, parece que la correlación entre los pares deontológico/teleológico y sacralidad de la vida/calidad de la vida no se sigue de inmediato: precisamente una importante parte de la argumentación de M. Mori busca establecer los términos de la misma. Desde un punto de vista, por cierto, alejado de la mayoritaria «justificación terapéutica» a la que acabamos de aludir: en este sentido cuestiona de forma tan convincente como sugerente la calificación de la «esterilidad» como enfermedad, pero sobre todo cuestiona que las nuevas tecnologías reproductivas puedan ser consideradas como una «terapia» (1989a: 272 e ss.). Esto le permite, a nuestro juicio, realizar una aproximación más acertada al problema, por encima de algunas hipocresías y lugares comunes que se han ido afianzando alrededor de esta discusión. Todo lo cual hace su propuesta más digna de ser tenida seriamente en cuenta.

2. LA PROPUESTA DE M. MORI

La propuesta de M. Mori presenta una extraordinaria finura y fortaleza en las argumentaciones, así como una gran coherencia de planteamiento. En este sentido no podemos, en el marco de esta comunicación, exponerla en toda su complejidad. De la misma manera que no podríamos establecer un diálogo crítico hasta sus últimas consecuencias más que a riesgo de una sumariedad que no hiciese justicia a la propuesta estudiada. Nos limitaremos en el primer caso a intentar señalar los aspectos fundamentales, y en el segundo a esbozar algunas líneas de reflexión sobre la misma.

M. Mori expone su propuesta sobre la procreación médicamente asistida en dos sedes: en su libro *La fecondazione artificiale: questioni morali nell'esperienza giuridica* (1988), y en el largo artículo «Nuove tecnologie riproduttiva ed etica della qualità della vita» (1989a). En este último precisamente, trata la cuestión a la que aludíamos anteriormente: a la dicotomía entre ética de la sacralidad y ética de la calidad de la vida, incluso en cuanto a su relación con el par deontología/teleología. Partamos de este punto para el análisis, pero no sin antes clarificar cuáles son los objetivos que pretende en cada una de estas obras.

Por lo que respecta al artículo citado, en él pretende realizar un trabajo analítico de cara a determinar cuáles son los problemas planteados, así como las diferentes propuestas (morales) en conflicto con relación a las nuevas tecnologías reproductivas así como

las justificaciones de aquellas. En este sentido no pretende una solución definitiva al conflicto, sino simplemente sentar las bases para la discusión racional a partir de esta clarificación previa (1989a: 247-8). En este punto hay que destacar la perspectiva metaética que adopta para esta labor analítica: dado que no pretende fundamentar (en este artículo) ninguna propuesta concreta, renuncia a ofrecer una fundamentación «fuerte» (aunque onerosa en la prueba) de los principios éticos que vendría a significar el optar por un «naturalismo ético»³. Así pues opta por el método del «equilibrio reflexivo» (1989a: 259), que si bien en general no es la opción metodológica que escoge como más adecuada (1986: 21 e 46), si que sirve mejor, en este caso, al objetivo definido. Así, y siguiendo este procedimiento afirmará que «un giudizio è razionalmente giustificato, cioè e morale, solo quando riesce a stare in equilibrio riflessivo con i vari giudizi ponderati di un individuo»⁴ (1989a: 259). Por medio de esto, se limitará a examinar la consistencia entre distintos juicios de cara a individuar los varios «códigos morales» (llamémosles así) que guardan tal equilibrio interno.

Su libro sobre la fecundación artificial (1988), aunque publicado con anterioridad a este artículo significaría (idealmente) de alguna forma un segundo paso⁵ a partir de lo anterior. En este caso no se limita a establecer cuáles son los problemas y las propuestas éticas en contraposición, sino que ofrece una argumentación para (con las particularidades que veremos) optar por una de ellas.

Pues bien, del análisis de las diferentes posturas en contraposición, (y por medio de una argumentación que aquí no podemos reproducir), Mori llega en su artículo supracitado a la conclusión de que el verdadero punto de conflicto en el debate sobre las nue-

³ M. Mori expone su propuesta ética en la obra *Utilitarismo e morale razionale. Per una teoria etica obiettivista* (1986), basándose a su vez (1986: xi) en la propuesta de R. B. Brandt. Así pues, para el alcance de estos conceptos se puede recurrir tanto a aquella como a Brandt (1982).

⁴ La cursiva es de M. M.: Nótese, sin embargo, la identificación entre «justificado racionalmente» y «moral». En su propuesta metaética la pregunta sobre lo que es moralmente bueno, debe ser sustituida por la pregunta sobre lo que es racional querer (aunque la respuesta a la nueva pregunta da también respuesta a la vieja) (1986: 47 y ss.).

⁵ Naturalmente sólo significa un segundo paso desde el punto de vista de esta particular lectura y reconstrucción que estamos haciendo, para una más cómoda exposición. No obstante, y aunque perfectamente coherentes, ambas obras son independientes y completas en sí mismas dentro de las pretensiones que el autor expresa en ellas.

vas tecnologías reproductivas no es la cuestión de la fundamentación de la relación de paternidad (tal y como el conflicto se había presentado en las controversias que sobre estas cuestiones habían llegado a los tribunales). Por el contrario, la controversia fundamental en la materia se produce entre el principio de sacralidad de la vida humana y el principio de la calidad de la vida humana (o de responsabilidad por la vida humana) (1989a: 290).

Una definición de lo que M. Mori entiende por cada una de estas posturas enfrentadas, nos la da en una obra posterior: mientras que para la ética de la sacralidad de la vida el hombre tiene un deber absoluto con respecto a esta, por el contrario «Per l'etica della qualita (o disponibilita) della vita, invece, verso la «vita umana in quanto a tale» l'uomo ha solo doveri *prima facie*, (...). Poiché i doveri *prima facie* ammettono eccezioni in caso di conflitto, per stabilire la gerarchia tra i diveral doveri si deve far rientrare nell'ambito della competenza etica dell'uomo anche la «vita umana in quanto a tale» (1989b:98). Pues bien, en cuanto a la cuestión de las nuevas tecnologías reproductivas la dicotomía entre estas dos concepciones éticas se reconduce al «caso crucial» —que a su vez es una cuestión más general— de la admisión o no de la licitud de la intervención humana en el proceso reproductivo. Una intervención que, además, y por contraposición por ejemplo con las ya hasta cierto punto tradicionales intervenciones no procreativas (esto es, la contracepción) permite, en el caso de las nuevas tecnologías reproductivas (intervenciones pro-procreativas) no sólo un control *cuantitativo* sino también *cualitativo* sobre la reproducción humana⁶. En la labor analítica, como dijimos, sólo le interesa determinar claramente los contornos de este problema, pero ese caso crucial es precisamente lo que discute ampliamente en su monografía sobre la fecundación artificial (1988:14).

La delimitación que Mori hace entre ética de la sacralidad de la vida y ética de la cualidad de la vida se realiza (como de algún modo ya ha sido avanzado) a partir de la afirmación de que para la ética de la sacralidad de la vida no caben excepciones. Esto es, desde el momento en que se admita como lícita alguna intervención en el proceso reproductivo humano (aunque sea simplemente la contracepción o la inseminación artificial dentro del matrimo-

⁶ Éste es un aspecto que fue pronto advertido en la reflexión bioética sobre las nuevas tecnologías reproductivas (y en general sobre las nuevas técnicas de la medicina perinatal, como por ejemplo el diagnóstico prenatal) (Cfr. Kieffer, 1983: 92), y que ha venido acompañado de una revitalización del debate en torno a la eugenesia.

nio) ya se estaría admitiendo como disponible la propia facultad reproductiva, y por lo tanto ya se estaría dentro del ámbito de la ética de la *calidad de la vida* (1989a: 291-2).

Aun de mayor alcance será la determinación de las diferentes posturas en el marco de la ética de la calidad de vida, pues en este punto vuelve a entrar el par deontología/consecuencialismo. No es preciso insistir en la relación entre deontología y sacralidad. Lo que argumenta Mori es la dificultad (si no la imposibilidad) de encontrar algún vínculo no-consecuencialista para regular las intervenciones en la reproducción dentro del ámbito de la ética de la responsabilidad. O dicho de otra manera, la dificultad de las relaciones entre deontología y ética de la calidad de la vida. Y la razón es la siguiente: propuesto un vínculo no-consecuencialista o se afirma que vale por sí, independientemente de las consecuencias sobre el bienestar del individuo (lo cual sería, sin embargo, una reminiscencia del principio de sacralidad de la vida), o bien se afirma que es válido porque tutela mejor el bienestar. Pero en este caso se estará utilizando una razón consecuencialista⁷. Y en este sentido, atendiendo al examen de moralidad desde la perspectiva adoptada de «equilibrio reflexivo», habría efectivamente una ética de la calidad de la vida, pero *sólo en alguna versión* consecuencialista del vínculo, ya que sólo en este caso sus juicios ponderados tenderían a estar en equilibrio reflexivo. Del mismo modo que habría una ética de la sacralidad de la vida que, eso sí, sólo gozaría de este equilibrio reflexivo no admitiendo excepción alguna (1989a: 308 y ss.).

Así pues, tenemos individualizadas dos propuestas bien diferentes y excluyentes para el tratamiento de los problemas éticos, jurídicos y políticos ligados a las nuevas tecnologías reproductivas. Describiremos brevemente la vía que este autor toma para la defensa de la segunda. De la contraposición entre ambas se ocupa en detalle, como ya hemos adelantado, en su monografía *La fecondazione artificiale: questioni morali nell'esperienza giuridica* (1988). En ella argumenta que, aumentada extraordinariamente nuestra capacidad de control sobre el proceso reproductivo, la «dificultad fundamental» a la que nos enfrentamos, la pregunta

⁷ Por ejemplo, Mori analiza el vínculo no-consecuencialista de la libertad (como reguladora de las nuevas tecnologías reproductivas, del mismo modo que es regulador de la reproducción «natural»), tal y como lo propone G. Fernando. Ahora bien, defendido este principio, y convertido en un derecho: cómo justificar cualquier límite? Cómo justificar un control frente a quien, p. e., decidiese procrear hijos con defectos fisiológicos? Cómo defender, p. e., la «salud de la mujer» sino a través de un vínculo consecuencialista? (1989: 307).

esencial no es otra que si es lícito hacerlo, si es lícito ejercer tal control. En este sentido, la cuestión no se ha de limitar, por ejemplo, a una interrogación sobre la esterilidad o sobre las relaciones de paternidad-filiación, sino que hay que afrontar la pregunta esencial (1988:14).

Pero Mori adviene que no es una pregunta fácil: no se trata de una decisión moral «común», sobre una acción particular. Por el contrario se trata de la misma elección de los principios morales: es en este sentido un «caso crucial», una «elección de vida», una elección total (1988: 20). Para superar la situación de equilibrio entre las dos posibles posturas (licitud e ilicitud), recurre al «derecho», desde una perspectiva muy particular. Aunque en el derecho (italiano) no existen normas específicas en este ámbito, no faltan, sin embargo, nociones y formas de solucionar eventuales contenciosos: así ha ocurrido en algunos casos a la hora de determinar filiaciones. Una vez que se haya determinado la respuesta jurídica, Mori sugiere concederle la *presunción* de ser correcta por cuanto «può (come minimo) contare sulla secolare esperienza e sulla riflessione umana incorporata nel dirino stesso» (1988: 32). Una vez individualizada esta respuesta y establecida la presunción, la carga de la prueba recaería sobre los partidarios de la otra postura. Se trataría, e insiste en esto, simplemente de una presunción destinada a romper con la situación de equilibrio.

A través del examen de distintos casos, que no podemos reproducir aquí, llega a la conclusión de que desde el derecho italiano, el elemento jurídico determinante para las relaciones de filiación es el psicológico-social y no el biológico. En este sentido no se encuentran dificultades «de principio» para el desarrollo de las nuevas tecnologías reproductivas (1988: 251). Por lo tanto tendrían que ser los que ponen objeciones a la licitud moral de las nuevas tecnologías reproductivas desde posiciones ligadas a la defensa de la idea de la «sacralidad de la vida», e incluso desde concepciones religiosas del mundo y de la vida, los que debiesen aportar pruebas para destruir esta presunción. Finalmente Mori, llegado a este punto, analiza y rebate las objeciones fundamentales a la licitud moral de estas técnicas (representadas por el caso crucial de la fecundación in vitro), esto es: (a) el que significan un «inaceptable desperdicio (spreco) de embriones» (y su equiparación al abono voluntario considerado ilícito); (b) el significar una «inaceptable separación de los aspectos unitivo y procreativo de la sexualidad»; y (c) el significar un excesivo dominio sobre la naturaleza.

El resultado de su argumentación, habrá de ser el necesario reconocimiento de la «responsabilidad humana» en el proceso

reproductivo, lo cual significará que el problema deja girar en torno a lo «sagrado» y a lo «inviolable», para pasar a la discusión acerca de la determinación de normas justas para regular la intervención desde el respeto por los derechos individuales y la búsqueda del beneficio social. Se convierte en un problema de «justicia biológica» que se tendrá que integrar en el marco de la justicia socio-política (1988: 337).

3. ALGUNOS ELEMENTOS PARA EL DEBATE

Aunque hay que destacar su rigor, y la fuerza de sus argumentos, desde un punto de vista externo quizá uno de los principales méritos de la propuesta de Mori sea precisamente esto último que se ha destacado. El resituar el debate en el ámbito de la responsabilidad humana, frente a frecuentes discursos tan reaccionarios y negadores del ejercicio de los predicados «derechos» a los individuos concretos, como incapaces de dar cuenta de estos problemas.

Pero quisiéramos señalar dos tipos de cuestiones. En primer lugar, si su propuesta es, a su vez, capaz de dar cuenta, esto es, si ofrece una vía capaz de tratar satisfactoriamente los problemas ligados a las nuevas tecnologías reproductivas. Y en segundo lugar si la determinación de posibles respuestas al problema es sólo solventable en el marco que él ofrece.

Comenzando por esta segunda, podemos reformularla en el sentido de si realmente sólo es posible buscar una guía para la regulación en versiones consecuencialistas de la ética de la responsabilidad de la vida, toda vez que se desecha el vínculo no consecuencialista (como incapaz de sustentar juicios en equilibrio reflexivo), y que se desecha, por otro camino, la ética de la sacralidad de la vida (válida en principio por la vía del equilibrio reflexivo).

A esto cabría hacer algunas objeciones, que aquí van a quedar sólo planteadas, y necesariamente poco matizadas. Por lo que respecta a la dicotomía sacralidad/responsabilidad, cabe objetar que al caracterizar el principio de sacralidad de la vida como no susceptible de excepción, se hace casi imposible su mantenimiento: ni la moral católica (que se sugiere como defensora) lo mantiene sin excepción. Por otra parte, parece más adecuado caracterizar el principio de sacralidad de la vida tal y como lo hace R. Dworkin al

terciar en el debate sobre el abono: son precisamente las distintas formas de entender y defender la «sacralidad de la vida» (ya no concebida como opuesta a la responsabilidad) lo que explica las distintas posturas (y comportamientos) en esta cuestión, y arroja luz además sobre la coherencia de determinadas posturas morales, que de otro modo serían incomprensibles (Dworkin, 1994).

Sobre la dificultad para establecer vínculos no consecuencialistas⁸ dentro de la «ética de la sacralidad de la vida», su dificultad es la de una ética de principios no (ius)naturalista. Con todas las dificultades que esto pueda tener, no parece que sea imposible: no es imposible justificar límites a los principios o a los derechos (Dworkin, 1989), los pueden poner otros principios, definiendo sus límites y su campo de acción tal y como propone por ejemplo M. Atienza en su propuesta de «juridificar» (metodológicamente) la bioética (Atienza, 1996). Por otra parte, si el afirmar que los principios valen con independencia de las consecuencias es un resto del principio de sacralidad (tal y como afirma Mori), el justificar el *bienestar* (o su búsqueda) como fin y valor en si no deja de presentar problemas similares.

Llegados a este punto, entramos en la cuestión de los límites de una propuesta como la de Mori para tratar los problemas ligados a las nuevas tecnologías reproductivas. En esta cuestión, que exigiría un tratamiento más detallado, sí que habrá de ser excesivamente sumario. Justificar la cosecuencia del bienestar como lo bueno, deseable y debido (aparte de los problemas ligados a la determinación de lo que aquel sea) presenta también el problema de conservar un no menor grado de (ius)naturalismo⁹ que el man-

⁸ Aunque no pretendo hacer de esto un problema, sí que me gustaría hacer notar que Mori, tal y como hemos visto, parte de una distinción entre vínculo no-consecuencialista y consecuencialista, utilizando implícitamente una definición amplia de «consecuencialista». Así, una propuesta (aun en principio deontológica) que para justificarse tuviese que recurrir a un argumento consecuencialista, caería en este campo. No obstante, cabría operar con una definición distinta. Por ejemplo Bompiani (1992: 61) utiliza una definición más estricta de consecuencialismo (y correlativamente más lata de no-consecuencialismo), que en casos fronterizos como el anterior, haría que la respuesta fuese diferente. Este autor afirma que son teleológicas aquellas teorías que afirman que *todas* las acciones deben ser juzgadas desde el punto de vista *exclusivo* de sus consecuencias; mientras que las teorías deontológicas vienen definidas como la antítesis de la primera: toda teoría que admite que no todas las acciones son determinantes desde el punto de vista de la moral exclusivamente por sus consecuencias.

⁹ De lo que hay que decir, bien es cierto, que Mori no reniega absolutamente, tal y como expone en *Utilitarismo e morale rationale. Per una teoria etica obbiettivista* (1986: 74).

tener principios por su valor intrínseco. En su libro *Utilitarismo e morale rationale. Per una teoria etica oggettivista* (1986), Mori ensaya una fundamentación de este valor.

Como hemos dicho, lo hace a través de la pregunta sobre lo que es racional querer (como un trasunto de lo que es «bueno»), y lo hace a través de un proceso que, entroncando la ética en la psicología empírica y por medio de ella con las demás ciencias, ensaya un modelo de determinación de los «deseos racionales», algo así como un «deseo informado» con determinadas características. Pero cabe preguntarse si el basar en la psicología empírica la definición de la acción racional y del deseo racional, no se está sacando apenas lo que previamente se ha introducido: la suposición de la natural racionalidad de los humanos (más allá de cualquier base empírica en la forma en que se presupone). Cuanto menos desde Weber, sabemos que más que una «Razón» (o por lo menos al lado de ella) hay múltiples «racionalidades» (Weber, 1984: 64). Y cabe preguntarse si por medio de este individualismo metodológico de la elección racional no se estará extrayendo una racionalidad mutilada previamente introducida por vía de los supuestos con que la ciencia social afronta su objeto (Caillé, 1989:45): porque el «deseo racional» no es sino la otra cara del «interés», el moderno domador de las pasiones y estabilizador del orden social tras la disolución de los vínculos tradicionales (Preuss, 1986:161). En este caso la única respuesta que, en el límite, se obtendría es la de un nuevo iusnaturalismo, el de la eficacia (Capolla, 1996:), con una cierta tendencia elitista y tecnocrática y una racionalidad reducida, que al cabo conforma –recordemos el naturalismo racionalista de la propuesta– una moralidad que podría verse desactivada para la crítica precisamente de aquello para lo que se hace más precisa en este caso (incluido el propio «deseo» (Tuben, 1991:153 y ss.). Sumisa, ella misma, en el fondo, a la racionalidad mercantil, la ciencia también queda sometida; no sólo desde el punto de vista socio-económico sino también, en este caso, teórico.

Aludíamos al comienzo de esta comunicación a los problemas éticos y jurídicos que han surgido al lado del desarrollo de las ciencias biomédicas. Quizá sea ahora el momento para destacar con M. Mori (1993b) la otra cara de la moneda. Pues nuestro autor enfatiza sobre todo el cambio que se ha producido en los últimos años en las concepciones morales vigentes en nuestras sociedades, avanzando en un proceso de laicización que no acepta deberes absolutos y trascendentes. Como acabamos de ver, esto abre más puertas de las que cierra.

BIBLIOGRAFÍA

- ATIENZA, Manuel (1996) «Juridificar la bioética. Bioética, derecho y razón práctica» en *Claves de razón práctica*. Madrid, (61), pp. 2-15.
- BOMPIANI, Adriano (1990) «Vent'anni di bioetica in Italia», en Corrado Viafora (ed.) *Vent'anni di bioetica*. Padova, Fondazione Lanza.
- BOMPIANI, Adriano (1992) *Bioetica in Italia. Lineamenti e tendenze*. Bologna, Centro Editoriale Dehoniano.
- BRANDT, R. B. (1982) *Teoría Ética*. (versión de E. Guisán) Madrid, Alianza.
- CAILLÉ, Alain (1989) *Critique de la raison utilitaire*. Paris, La Découverte.
- CAPELLA, J.R. (1996) *Grandes Esperanzas*. Madrid, Trotta.
- COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA (1994) *Parere del CNB sulle tecniche di procreazione assistita. Sintesi e conclusioni (Documento approvato in data 17 giugno 1994)*. Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri.
- COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA (1995) *La fecondazione assistita. Documenti del Comitato Nazionale per la Bioetica*. Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri.
- DWORKIN, R. (1989) *Los derechos en serio*. Barcelona, Ariel.
- DWORKIN, R. (1994) *E dintorni de la vida*. Barcelona, Ariel.
- MEEFER, O. H. (1983) *Bioética*. Madrid, Alhambra.
- MORI, Maurizio (1986) *Utilitarismo e morale razionale. Per una teoria etica obiettivista*. Milano, Giuffrè.
- MORI, Maurizio (1988) *La fecondazione artificiale: questioni morali nell'esperienza giuridica*. Milano, Giuffrè.
- MORI, Maurizio (1989a) «Nuove tecnologie riproduttiva ed etica della qualità della vita», en Gilda Ferrando (ed.) *La procreazione artificiale tra etica e diritto*. Padova, Cedam, pp. 246-316.
- MORI, Maurizio (1989b) «Il filosofo e l'etica della vita» en A. Di Meo e C. Mancina (ed.) *Bioética*. Roma-Bari, Laterza, pp. 83-105.
- MORI, Maurizio (1993a) «La bioetica: che cos'è, quand'è nata, e perché. Osservazioni per un chiarimento della «natura» della bioetica e del dibattito italiano in materia», en *Bioética* 1, pp. 115-143.
- MORI, Maurizio (1993b) «La «novità» della bioetica», en Stefano Rodotà (ed.) *Questioni di bioetica*. Roma-Bari, Laterza, pp. 397-420.
- PREUSS, Uirich K. (1986) «The Concept of Rights and te Welfare State», en G. Teubner (ed.) *Dilemmas of the Law in the Welfare State*. Walter de Gruyter, Berlin-New York, pp. 151-172.

RUSSO, Giovanni (1995) *Storia della bioetica. Le origini il significato, le istituzioni*. Roma, Anmando editore.

TUBERT, Silvia (1989) *Mujeres sin sombra. Maternidad y tecnología*. Madrid, S XXI.

WEBER, Max (1984) [1922] *Economía y sociedad*. Madrid, FCE.