

PRINCIPIOS DE BIOÉTICA LAICA

Javier Sádaba

Publicación open access patrocinada por el Máster en Bioética y Derecho UB
www.bioeticayderecho.ub.edu/master



Organització
de les Nacions Unides
per a l'Educació,
la Ciència i la Cultura



Càtedra UNESCO de Bioètica
de la Universitat de Barcelona



Observatori de
Bioètica i Dret

www.bioeticaidret.cat
www.bioeticayderecho.ub.edu
www.bioethicsandlaw.es

BIOÉTICA

Serie dirigida por Javier Sádaba y María Casado

La aplicación de la biotecnología a los seres humanos es ya un hecho que suscita en los ciudadanos miedos y esperanzas, y que exige un conocimiento de lo que está sucediendo y una reconsideración moral en un marco de pluralismo.

En una sociedad libre y democrática la Bioética tiene como tarea central armonizar bienes y deberes. Por tanto, tras un necesario debate social que dé una información clara, han de ser adoptadas las correspondientes decisiones que respeten los Derechos Humanos reconocidos.

En la Colección de Bioética, deseamos presentar al lector aquel conjunto de hechos que muestra los problemas morales que configuran nuestra época, y hacerlo desde un punto de vista pluridisciplinar y laico.

Esta obra cumple varios objetivos. Por un lado, es una introducción clara y original a la bioética que trata de explicar por qué ha surgido esta joven disciplina y cuáles son los problemas a los que se enfrenta. Problemas que suscitan tanto la fascinación como el temor. Por otro lado, se confronta la bioética con las religiones; y, de modo especial, con la religión católica. De ahí el título de *Principios de bioética laica*, en donde se reivindica el espacio propio de la bioética contra intromisiones que no se corresponden con una sociedad secular. En este sentido, la clonación o la eutanasia se estudian a la luz de dicha reivindicación. Una bioética universal, atenta a los datos de la ciencia y a los derechos de los ciudadanos, es la clave de todo el libro. La superación de los dilemas éticos, observa Sádaba, sólo se puede lograr construyendo una bioética responsable, laica y respetuosa, que no niegue las distintas culturas sino que las integre dentro de una universalidad común. Finalmente, se plantea la pregunta por la vida después de la muerte y se pasa revista tanto a las posturas más estrafalarias (la criopreservación o algunos nuevos movimientos parareligiosos) como a las nuevas tecnologías de la inmortalidad. La bioética, en suma, es un signo de nuestra época; una época que se abre a mejoras espectaculares de nuestra vida y que ha de evitar, al mismo tiempo, los males de la manipulación y de un bienestar sólo para privilegiados.

Javier Sádaba es catedrático de Ética de la Universidad Autónoma de Madrid y codirector de la colección de Bioética de Gedisa. Entre sus libros más recientes cabe destacar *Dios y sus máscaras*, *El perdón: la soberanía del yo*, *Saber vivir: análisis y gozo de la vida cotidiana*, *El hombre espiritual*, *La vida en nuestras manos* y *La filosofía contada con sencillez*.

PRINCIPIOS DE BIOÉTICA LAICA

Javier Sádaba

Gedisa Editorial, Primera edición, marzo de 2004, Barcelona

ISBN: 84-7432-996-5

Depósito legal: B. 7992-2004

Más publicaciones Open Access del Observatorio de Bioética y Derecho (OBD) de la Universidad de Barcelona en: www.bioeticayderecho.ub.edu/open-access



ÍNDICE

ÍNDICE	5
INTRODUCCIÓN	7
I. LA BIOÉTICA COMO PROBLEMA.....	9
II. LO QUE ES LA BIOÉTICA.....	19
III. LA FUNDAMENTACIÓN DE LA BIOÉTICA. UNA BIOÉTICA UNIVERSAL	29
IV. BIOÉTICA Y RELIGIÓN (1)	39
V. BIOÉTICA Y RELIGIÓN (2): CLONACIÓN Y EUTANASIA.....	51
VI. VIDA DESPUÉS DE LA MUERTE	71

INTRODUCCIÓN

Existe ya un buen número de introducciones a la bioética. Desde que esta nueva disciplina se ha instalado rápidamente en el centro de los problemas a discutir hoy, no han cesado de publicarse todo tipo de divulgaciones. Tales escritos de divulgación suelen acompañarse de glosarios, cronologías y una amplia bibliografía. Añadamos a lo anterior el conjunto de periódicos y revistas que, día a día, tratan de hacer llegar al gran público el estado de la cuestión en bioética. Por eso, y aunque no todas las publicaciones sean de igual valor en la exposición de los datos científicos o en los juicios correspondientes, el lector tiene donde escoger y goza, en suma, de una oferta abundante.

Es ésa una de las razones que nos han llevado a no escribir una introducción a la bioética al estilo de las comentadas. Por otro lado, y siquiera indirectamente, lo hicimos ya en libros anteriores¹. Nuestro interés en este nuevo libro se centra en aspectos que sólo suelen tocarse de pasada. Se trata de la carga ideológica y, fundamentalmente, religiosa que tiñe muchos de los textos dedicados a la bioética. Por eso nuestros comentarios críticos apuntan a un contexto más amplio que el habitual. Y ese contexto no es otro que las relaciones entre la bioética y la religión.

Ésta es la causa de haber titulado *Principios de bioética laica* al libro que presentamos. Más de uno cuestionará el término *laico*. Y es que para algunos está de sobra, mientras que a otros les sonará como un ataque desmesurado a los creyentes. Los primeros sostendrán que *bioética laica* es un pleonismo puesto que la ética, por definición, es laica, un producto humano y no un regalo celestial. Los segundos consideran la actitud laica como la inversión de lo religioso y, en consecuencia, como la instauración militante de una especie de ateísmo ortodoxo con sus dogmas y su feroz ataque a las iglesias.

¿Qué decir a esto? A los primeros hay que responder que hablamos de bioética laica porque otros oponen una bioética teológica o confesional. Además la materializan a través

¹ Javier Sádaba, *La vida en nuestras manos*, Madrid: Ediciones B, 2001

Javier Sádaba y José Luis Velázquez, *Hombres a la carta. Los dilemas de la bioética*, Madrid: Temas de Hoy, 1998.

de cualquiera de las instituciones a las que tienen acceso en la sociedad. Queremos, en consecuencia, hacer hincapié en la autonomía de la ética subyacente a la bioética, en su construcción estrictamente humana. Y a los segundos les responderemos que no se trata de un laicismo cerrado, de una vuelta al pasado o de resucitar guerra alguna contra las religiones. Se trata, más bien, de discutir con toda la racionalidad posible. Sólo estamos en contra de las intromisiones públicas no justificadas en la vida de los ciudadanos. Ni más ni menos.

A título personal tenemos que confesar que la defensa de lo que escribimos es compatible con nuestro interés y respeto por las religiones. Más aún, nos sentimos muy a gusto con la amistad que mantenemos con algunos creyentes. Y debemos recordar que la fe es algo personal que, a buen seguro, no se tambaleará en ninguna persona que lea, sin prejuicio, este libro. Y es que nos referimos a la supuesta racionalidad de la fundamentación de algunas creencias religiosas y a su aplicación a la vida cotidiana. Sobre tal fundamentación y sobre su aplicación se puede y se debe discutir con absoluta libertad.

Como hemos querido ser muy sintéticos en los problemas tratados, remitimos al lector a consultas externas que completen lo que no ha sido desarrollado de forma exhaustiva. Las notas, desde luego, ayudarán a tal consulta y a dar cuerpo a lo que en el texto queda sólo sugerido o supuesto. Respecto a la bibliografía, nos parece que, si somos consecuentes, no debemos añadirla. En cualquier caso, las notas van ofreciendo la bibliografía pertinente al libro. Por lo demás, Internet suple con creces cualquier intento por catalogar aquellos libros que circulan fuera y dentro de nuestro país y que se encuadran en el campo de la bioética. Sólo añadimos, y deseamos que no se tome como un tópico más, que lo que importa es la polémica sana, las ganas de entender en vez de ignorar y un espíritu crítico y autocrítico que no se conforme con nada si no se ha dado, previamente, razón de ello.

Madrid, Navidades de 2003

I. LA BIOÉTICA COMO PROBLEMA

Bioética es un término que se usa actualmente con extraordinaria profusión. Y bioéticos están apareciendo como hongos. ¿Cuál es la causa de esta situación? Tal vez la mejor respuesta, de momento, consista en ofrecer una serie de ejemplos que empiezan a ser conocidos por casi todo el mundo. Los ejemplos o son hechos, como lo fueron el descubrimiento de la penicilina y de las vacunas, o posibles hechos que pronto podrían ser tan reales como los anteriores. Pasemos ya a hacer una breve exposición de tales ejemplos.

A) Podemos tomar el óvulo de una vaca o de una cerda, enuclearlo y colocar en su vaciado núcleo el ADN o carga genética de la célula de un hombre o de una mujer adultos. Es de suponer que el resultado sería un humano que poseería algo de vaca o de cerda, puesto que en las mitocondrias del citoplasma, es decir, en lo que restaría del óvulo sin el núcleo, también existen genes, aunque, según parece, la expresión genética podría considerarse despreciable en esta hibridación. De ahí que algunos estén de acuerdo con esta técnica, no ya para la clonación reproductiva o total, en la que nacería un ser entero, sino para la terapéutica o médica, de las que más adelante hablaremos. Es casi seguro que ante estas posibilidades, que están empezando a tomar forma de realidad, muchos pondrían el grito en el cielo. Y su grito querrían apoyarlo en la moral.

B) Un bebé podría tener cuatro madres. Efectivamente, una sería la que pone a disposición el núcleo con la carga genética; otra, la que aporta el óvulo; otra, la que ofrece su útero en alquiler para llevarlo, ya fecundado; y, finalmente, la madre social que lo eduque. Las relaciones de identidad, parentesco y sociales, como se ve, chocan con las habituales; e, incluso, se diría, con las morales.

C) La diferencia en el número de cromosomas entre los seres humanos y los chimpancés es sólo de 2 puesto que los primeros tienen 46 y los segundos 48. Los cromosomas encierran el ADN o carga genética de cualquiera de nosotros. Y cada especie posee su propio conjunto de cromosomas, que es lo que se conoce como Genoma. Pero volvamos a los chimpancés. No olvidemos que chimpancés y humanos procedemos de un tronco común del que nos hemos separado hace aproximadamente cinco millones de años. Sin embargo, dos especies de simios que viven en Indonesia tienen 50 y 44 cromosomas y, a pesar de tal distancia, se han cruzado dando lugar a descendencia común. Y no

olvidemos tampoco que la patología conocida como síndrome de Down consiste en tener un cromosoma más en el par 21 del conjunto de los que poseemos los humanos. Una de las preguntas posibles es ésta: ¿Qué consideración nos merecería el nacido de un cruce entre humanos y algún primate muy cercano? No es extraño que un biólogo actual, Ives Christen, titulara así un capítulo de uno de sus libros: “¿Tendría el Yeti Derechos Humanos?”.

D) Se debe a J. Moore la siguiente frase: “Ustedes pueden tener y conocer una parte de mí cuerpo en su laboratorio”. Y es que Moore padecía una rara especie de leucemia y un médico extraño, sin su consentimiento, una muestra de su bazo para luego patentar una línea celular a partir de la muestra obtenida. La pregunta es si se puede patentar materia viva y muy específicamente materia viva humana. Desde los años setenta se ha proclamado que el Genoma Humano es *patrimonio de la humanidad*. No obstante continúa la carrera de patentes entre las distintas industrias de la vida. Por cierto, ya en 1951, y por eso algunos datan el comienzo real de la Bioética en esta fecha, una norteamericana, de nombre Henrietta Lacks, con un tumor maligno, posibilitó que se obtuvieran células clónicas suyas en un cultivo a base de feto de vaca y suero de placenta humana. Desde entonces tales células, conocidas en honor a dicha señora como *línea celular HeLa*, continúan vivas en muchos laboratorios de este mundo. Una vez más la moral se ve interpelada.

E) En el libro de L. Silver, *Vuelta al Edén*², encontramos este apocalíptico comienzo en uno de sus capítulos: “El último domingo del mes de febrero del año tercero antes del final del segundo milenio, el mundo se despertó con un avance tecnológico que sacudió los cimientos de la biología y la filosofía. Ese día nos presentaron a Dolly, una oveja de seis meses que había sido clonada directamente a partir de una simple célula tomada del tejido de la ubre de una donante adulta”. El tono que emplea Silver revela la sorpresa que produjo la caída del dogma de la biología, según el cual no se podría clonar desde una célula adulta y, por tanto, ya diferenciada en sus funciones específicas. Dolly es un mamífero y desde entonces han sido cientos los mamíferos que se han clonado siguiendo la técnica del trasplante nuclear usada en el caso de Dolly³. Incluso se ha clonado una

² Madrid: Taurus, 1998.

³ Conviene añadir que Dolly fue sacrificada el 12 de febrero del año 2003. Tenía seis años y medio. Las ovejas suelen alcanzar los once o doce años. Se pensó en un principio que la enfermedad pulmonar que padecía se debía a la clonación. Actualmente, sin embargo, se cree que su caso es normal entre las ovejas.

especie más cercana a nosotros como es el mono Rhesus. También se lograron clonar en 1998 ratones; hecho importante, ya que los ratones se habían resistido a la clonación⁴.

Como antes insinuamos y más adelante tendremos ocasión de comprobar con detalle, se puede diferenciar la clonación parcial o médica de la total o reproductiva. En la primera se actúa con el objetivo de obtener células madre a partir del embrión resultante de la clonación. O se usan los embriones sobrantes de la fecundación *in vitro*, transcurrido el tiempo legal o con el consentimiento de los genitores. En España existían decenas de miles durmiendo el sueño de los justos en nitrógeno líquido. Una actitud irracional prefería que se destruyesen o que quedaran inservibles, antes de ser utilizados para la investigación y su posible aplicación. Finalmente una reciente ley permitirá que se investigue, bajo rígidos controles, con ellos. Aunque se ha aprovechado la ley para restringir los usos de la fecundación *in vitro*. Así, sólo se podrán implantar tres embriones mientras que no se permitirá que se utilicen los posibles futuros embriones sobrantes. En la actualidad se considera que las células madre, a las que anteriormente nos hemos referido, pueden ser de gran utilidad en la regeneración de nuestros tejidos. De ahí las abundantes investigaciones en curso y la progresiva adaptación de las legislaciones para que no echar en saco roto bienes biomédicos extraordinarios. Piénsese en la regeneración de tejido cardíaco después de sufrir una cardiopatía, o para los enfermos de diabetes, Parkinson, Alzheimer, etc.

Pero entremos en la otra clonación, la reproductiva, aquella que da lugar a un nuevo ser como sucedió con Dolly. Ésta es contemplada como técnicamente difícil y moralmente problemática. A pesar de todo, ginecólogos como Davos y Antinori han anunciado que están dispuestos a realizar la clonación humana allí en donde las leyes se lo permitan (Israel, Singapur...) y noticias, más o menos sensacionalistas, sostienen que algunas mujeres llevarían ya en su vientre el producto de una clonación; incluso han llegado a anunciarse algunos nacimientos. Y un clonado es un individuo como usted y como yo, sólo que gemelo de su madre o de su padre puesto que posee prácticamente casi la misma carga genética de la persona de la cual se clona. La cuestión que nos importa es la siguiente. Si se superaran todas las trabas técnicas de una clonación reproductiva, ¿qué es lo que tendría que decir la moral? Porque algunos la ven como perversa ya que dañaría la dignidad humana, rompería la unicidad de la especie y ofendería sentimientos muy

⁴ Acaba de secuenciarse su genoma y es espectacular la semejanza. Tal vez la explicación consista en una procedencia común que se remonta a aproximadamente unos sesenta millones de años.

arraigados de nuestra personalidad. Otros, sin embargo, y recientemente la filósofa M. Warnock se ha sumado a esta actitud permisiva, no acaban de ver nada intrínsecamente inmoral en la clonación reproductiva humana si se realizara con garantías, sirviera para resolver problemas agudos, como, por ejemplo, los de infertilidad de la pareja o volver a tener otro hijo después de haber perdido a alguno, y se sometiera a rigurosos controles que evitaran la frivolidad o la manipulación. Más adelante nos detendremos, con detenimiento, en la clonación reproductiva humana. De momento quede señalado que abre un interrogante moral de importancia. Porque unos la consideran, sin más, inmoral y otros creen que es, en nuestros días, una imprudente temeridad pero no intrínsecamente inmoral.

F) Las posibilidades de modificar genéticamente los embriones, previo diagnóstico preimplantatorio y que se realiza extrayendo dos células de las seis u ocho que componen el embrión a los tres días, han vuelto a colocar en un primer plano el viejo tema de la eugenesia. La eugenesia, tal y como la concibió el siglo pasado el primo de Darwin, Galton, es una ingenuidad en comparación con lo que podemos hacer hoy. Los eugenistas deseaban mejorar la raza por medio de cruces selectivos que, de esta manera, arrinconaran a los débiles hasta hacerlos desaparecer y se promocionara a los más dotados, especialmente en inteligencia. La eugenesia de nuestros días o neoeugenesia es bien distinta. Antes de nada porque, en principio, no intenta mejorar raza alguna. El concepto de raza, además, ha quedado completamente superado y el último golpe de gracia se lo ha dado la secuenciación del Genoma Humano, en donde podemos contemplar cómo las diferencias genéticas entre los humanos son realmente minúsculas. Si desaparecieran todas las mujeres y todos los hombres del planeta, excepto los africanos, se conservaría, sin embargo, más del 93 por ciento de los genes de nuestra especie. Volviendo a la neoeugenesia, hay que reconocer que no está sometida a las duras objeciones que se le deben aplicar a la antigua eugenesia. Lo que se plantea en la actualidad es cambiar algún gen de forma que el conjunto de nuestra individualidad salga ganando. Ahora bien, en este preciso punto hay que hacer una distinción que es la fuente de la polémica. Y es que se suele distinguir entre eugenesia de *mejora* y eugenesia de *enriquecimiento*. Según la primera, y por medio de la terapia génica, *v. g.*, se anularían, cambiarían o curarían aquellos genes dañados que luego dan lugar a alguna enfermedad. Pensemos en un ejemplo que todavía es ficción. Supongamos que encontramos la solución al citado síndrome de Down en el que aparece una alteración, la trisomía, en el cromosoma 21; es decir, en vez de haber un par de cromosomas, como es lo habitual, hay tres. Pocos o

nadie se opondrían a tal mejora. Y la razón estribaría en que se trata de una eugenesia que podríamos llamar *negativa*. O, lo que es lo mismo, una eugenesia que repara algún mal de la naturaleza. Según la segunda, por el contrario, a un individuo sano, a criterio de los cánones habituales, se le enriquece. Hagamos, de nuevo, algo de prospectiva. Recientemente se ha asegurado que determinados genes influyen directamente en la inteligencia. Si eso es así estaría en nuestra mano manipular el genoma de una persona de tal manera que sobresaliera en inteligencia por encima de las demás. En este caso hablamos de una eugenesia que podríamos llamar *positiva*, puesto que lo que es normal según los cánones habituales es modificado para que sea mucho mejor. La primera reacción ante esta división es habitualmente a favor de la eugenesia negativa pero en contra de la positiva. Las cosas, sin embargo, no son tan claras. Y esto por, al menos, dos razones. La primera es que algún tipo de terapia tonificante la hacemos constantemente sin ninguna clase de problema moral. Las madres quieren que sus hijos sean lo más fuertes y guapos posible y para ello no escatiman nada, desde las vitaminas que toman en los primeros meses de embarazo a los ejercicios físicos. Si poseemos una medicina mejor, ¿por qué negarse a ella? Y la segunda es que no resulta nada fácil establecer una línea nítida de demarcación entre la eugenesia positiva y la negativa. Una vez más la moral se ve envuelta en un conjunto de interrogantes.

G) El gran biólogo Willadsen logró hace algunos años una quimera, la famosa quimera oveja-cabra, por medio de un procedimiento teóricamente sencillo. Se extrae de una cabra el blastocisto o masa interna del embrión mientras que una oveja se obtiene el blastocisto correspondiente. Se juntan, por micromanipulación ambos blastocistos, y el resultado es la citada oveja-cabra. Las quimeras de la antigua mitología habrían adquirido su estatuto de realidad. Se trata, como se ve, de un caso de transgenia. La transgenia, o intercambio de genes, puede darse entre individuos de la misma especie o entre especies distintas, como es el caso que acabamos de describir. Los animales transgénicos, y muy especialmente los ratones transgénicos, llamados *Knock-out*, puesto que se les inactiva algún gen, son legión. Fuera de la transgenia también se ha logrado que, por ejemplo, una yegua llegara a ser madre de alquiler de una cebra. Este uso del útero sólo parece posible en especies que no estén muy alejadas entre sí. ¿Hasta dónde se podría llegar por este camino?

Los ejemplos podrían multiplicarse. Piénsese que sólo la ingeniería genética, una de cuyas técnicas consiste en recombinar el ADN, que es lo que hemos visto en algunos casos anteriores, es capaz de dar lugar a un sin fin de manipulaciones o modificaciones en los genomas de los individuos o entre los genomas de diferentes especies. Nada tiene de

extraño que hace un par de décadas algunos biólogos osados y ciertos sociobiólogos optimistas creyeran que la ingeniería genética sería el comienzo de una era en la que no sólo la medicina sino la sociedad cambiarían de arriba abajo. Curiosamente, mientras la mayoría de los científicos hicieron un llamamiento a la prudencia y a las moratorias en dichos experimentos, algunos aficionados a filósofos, uno de ellos sería en nuestros días P. Sloterdijk⁵, se han apresurado a cantar los bienes políticos de esta nueva cultura científica. Si de la ingeniería genética pasamos a lo que se ha dado en llamar la “década del cerebro”, hay que afirmar que las neurociencias nos han posibilitado conocer mucho mejor nuestro “telar embrujado”, tal y como Ramón y Cajal bautizó al cerebro. En este terreno tal vez la pregunta más arriesgada sea ésta: Si llegáramos al trasplante cerebral, ¿qué es lo que se trasplantaría, el cerebro o el cuerpo? Otros ejemplos sirven para diferenciar entre los aspectos éticos y los estéticos que se manifiestan en algunos experimentos. Así, hay pacientes de cáncer que resultan infértiles al ser tratadas con quimioterapia. La quimioterapia afecta la función ovárica de las mujeres que, de esta manera, pierden la posibilidad de tener hijos. Para evitar tal infertilidad se implanta tejido ovárico, previamente extirpado y conservado en congelación, en los músculos de la espalda de un ratón; ratón que ha sido tratado para que no muestre rechazo alguno a su nuevo huésped. En el momento oportuno se restituye el tejido en cuestión a su propietaria. Es obvio que no es fácil deslindar en dónde acaba lo estético y en dónde comienza lo ético. Las nuevas biotecnologías, en suma, nos presentan un marco de problemas que afectan directamente a nuestra *autocomprensión*. Por biotecnología, digámoslo de paso, suelen entenderse las modificaciones que logramos a través de los organismos vivos. No convendría pasar por alto que la idea es vieja, puesto que data del año 1919, y compleja, ya que sólo en el Consejo de Europa se ofrecen más de 40 definiciones. El hecho, en fin, es que todo se ha acelerado de tal manera que los problemas comienzan a ser cualitativamente distintos a los de antes.

No es nada sorprendente que, en este ambiente en el que la ciencia ficción se ha ido convirtiendo rápidamente en realidad, hayan aparecido si no otros mitos sí comportamientos o ideas exagerados. La crioconservación de todo el cuerpo o de parte del cuerpo está dando lugar a una especie de nueva religión, con promesas de vida *post mortem*.

⁵ P. Sloterdijk, *Normas para el parque humano. Una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*, Madrid: Siruela, 2003. Ver también “La antropotécnica: razones y sinrazones”, capítulo 2 de *La vida en nuestras manos, ob.cit.*

Existe incluso una revista muy leída en el mundo anglosajón cuyo título es suficientemente significativo: "Resurrección". Otros apuestan por la inmortalidad, que es precisamente el título de una obra de uno de los bioéticos más importantes del momento, J. Harris⁶. Haseltine, uno de los bioempresarios más audaces, promete una vida de 150 años, en plenitud de facultades, para muy pronto. De ahí que algunos, animados ante tales promesas, piensen ya si no en la eternidad, imposible por definición, puesto que para ser eternos tendríamos que existir desde siempre, sí en la inmortalidad o en la cuasi inmortalidad. El Premio Nobel Mullys ha fundado una empresa que se dedica a fabricar medallas en las que se contiene ADN de algún personaje famoso; si por famoso se entiende lo mismo que en España pronto podríamos comercializar medallas con ADN de Carmina Ordóñez. En un paso más, otros piensan poner a nuestra disposición códigos genéticos de personajes como Marilyn Monroe a través del análisis genético de un cabello suyo; o con una mosca de resina, y por el mismo procedimiento, reconstruir, por lo que de su sangre ha chupado, a un dinosaurio. De una manera que podríamos suponer más religiosa habría quien desearía recuperar el ADN de Cristo a través de gotas de la Sábana Santa. Otras veces, expresiones con aire de puro juego implican problemas mucho más reales. Cuando el conocido científico Chargaff afirmaba que de la saliva que dejamos en un sobre se podrá determinar nuestro código genético apuntaba a algo nada ficticio. Los tests genéticos están ya en marcha y las legislaciones de los distintos países no concuerdan a la hora de dar respuesta a este problema.

Es comprensible, después de lo que acabamos de exponer, que bioeticistas como la latinoamericana Florencia Luna distingan entre cuestiones *sexy* y cuestiones aburridas en Bioética. Las que hemos relatado pertenecerían, obviamente, a las *sexys* puesto que estimulan la imaginación, divierten y nos ponen antes las cuerdas a la hora de dar un veredicto moral. ¿Cuáles serían, por el contrario, los temas aparentemente aburridos? Los temas menos excitantes son los viejos problemas con los que se han enfrentado las ciencias de la vida. He aquí alguno de ellos: la interrupción voluntaria del embarazo o aborto, la decisión autónoma de poner fin a la propia vida en circunstancias muy concretas o eutanasia, los problemas que rodean la curación del Sida; además de las técnicas de reproducción asistida (TRA) y especialmente la fecundación *in vitro* (FIV), sumadas a la congelación de óvulos que, aunque posibilitan combinaciones que las incluirían en el grupo de los problemas nuevos (piénsese en la complicada combinatoria de semen y óvulos en una familia), son ya parte de una tradición que dura décadas y se han convertido en cuestiones habituales. No hace falta más que

⁶ J. Harris, *Intimations of Immortality*, *Science*, volumen 288, nº 5469, abril, 2000, pág. 59.

recordar que existe en este mundo un número de niños probeta que supera el medio millón. Se podría, naturalmente, ampliar el catálogo de problemas viejos, nuevos o novísimos.

Éstos serían, en fin, los asuntos que algunos, como es el caso de la citada Florencia Luna, no consideran excitantes o sexy. No tienen, sin embargo, toda la razón. Es verdad, por ejemplo, que la eutanasia o el aborto datan de muy lejos. Pero algunas condiciones para su realización han cambiado radicalmente. Fijémonos en la eutanasia. El concepto de autonomía que heredamos de la Ilustración marca una diferencia básica en relación a épocas anteriores. De ahí los hoy incuestionables derechos de los pacientes o la necesidad del consentimiento informado. Por otro lado, las técnicas son también muy distintas a las que en otro tiempo se pudieron utilizar. Es posible actualmente mantener *sine die* con vida vegetal a un individuo, cosa que hace pocos años era impensable; de la misma manera que la muerte no se cifra como en otro tiempo en la cesación de la respiración o en algún otro signo externo. El encefalograma nos indica con exactitud el momento en el que alguien deja de vivir. Respecto a la cesación del funcionamiento del organismo, existen criterios distintos. En EEUU, y desde 1981, se hace referencia al cese del funcionamiento del cerebro; en el Reino Unido, al tallo cerebral. Se ha llegado a afirmar, por cierto, que la muerte consiste en la cesación del funcionamiento de los genes. La muerte, sin embargo y salvo traumas o necrosis muy claras, es un proceso que afecta al complejo constituido por el conjunto de células que nos compone a los humanos. Esto, que ya lo vio Aristóteles, lo podemos determinar hoy con una inusitada precisión. Finalmente, el trasplante de órganos se situaría en una banda intermedia entre los viejos y los nuevos problemas. Es verdad que ya hace cincuenta años tuvo lugar el primer trasplante humano de riñón pero no es menos cierto que actualmente las cosas han cambiado mucho. Es el caso de los xenotrasplantes. Los intentos por superar las dificultades inmunológicas con cerdos o primates indican hasta qué punto un trasplante de un órgano vital desde otra especie es algo que empieza a entrar, si no en lo rutinario, sí en lo próximo o cercano. Y este tipo de intercambios extraespecíficos son una novedad que convulsiona aspectos muy centrales de las creencias de nuestra sociedad.

Baste ya de ejemplos. Conviene ahora sacar alguna conclusión inicial antes de seguir adelante. Y las conclusiones de lo expuesto, dichas sucintamente, son éstas. En primer lugar, hay que constatar que la revolución genética ha supuesto un cambio extraordinario en nuestra visión del mundo. Un cambio que supera con mucho lo que en otras épocas pudo suceder, por ejemplo, con la física. ¿Por qué? Porque no se trata sólo de conocer mejor las leyes de la materia o las dimensiones de las galaxias sino que ahora entramos dentro de nosotros mismos. El sueño del descubrimiento, a modo de Santo Grial, del interior humano se estaría

cumpliendo. Y esto es mucho más importante que cualquier conquista exterior a través de los conocimientos astrofísicos a nuestra disposición. Podríamos redefinirnos, trastocar la república de células de las que estamos compuestos y hasta reorientar la evolución. Nunca se ha dado nada semejante. Y son ésa la grandeza y el consiguiente talón de Aquiles que, como sombra, conlleva tal grandeza.

¿Cuándo tuvo lugar exactamente tal revolución genética? Es obvio que nada sucede de repente. Una serie de descubrimientos ha ido trazando el camino que explotará después de forma revolucionaria. Desde hacía tiempo “se había tocado”, desde luego, gen. Y suele situarse la fecha de 1953 como el momento trascendental de la revolución en cuestión. En ese año Crick y Watson dieron a conocer la forma de doble hélice en la que está empaquetada la carga genética del ADN, esa biblioteca o código que dictan las reglas para ser lo que somos y transmitirlo después a través de la herencia. En un artículo de 900 palabras en la revista *Nature* y cuyo título merece la pena recordar, “*Molecular Structure of Nucleic Acids: A Structure for Deoxyribose Nucleic Acid*”, se nos entregaba la explicación del funcionamiento de la información genética. En una maqueta de cartón y varillas se encontraba el modelo que algunos calificarían de “alma”. Otros, como es el caso de Dalí, exclamaron que lo que Crick y Watson nos mostraban era “la pura existencia de Dios”. Exageraciones y metáforas aparte, habíamos comenzado a andar por un nuevo camino; un camino abierto a lo mejor y a lo peor. Porque no sólo estaría en nuestras manos una potentísima biomedicina, el conocimiento de nuestra composición interna, las relaciones con otras formas de vida⁷ o las taxonomías que revelan nuestro origen sino también introducirnos en un laberinto de insensateces. Y es que la libertad y el conocimiento no están, sin más, al servicio del bien. Por ejemplo, la ingeniería genética y la clonación se encargarían, mal usadas, de destrozar la igualdad humana. Y la biocomercialización está ya poniendo en manos del dinero la orientación de una tecnociencia que tendría que estar al servicio de todos.

Otra conclusión que hay que sacar es que, cuanto más conocemos y nos conocemos, más sabemos también de las dificultades con las que topamos. Es ingenuo o dogmático pensar que todo se resuelve con facilidad. En algunos casos no tendremos más remedio que mantener firmes los principios morales que funcionan para todas las personas junto con un uso casuístico siempre discutible y lleno de incertidumbres. Más aún, en ciertas situaciones tal vez tengamos que recurrir a lo que los escolásticos llamaban *insolubilia*; es decir, concluir que

⁷ Se acaba de secuenciar, por cierto, el genoma del chimpancé; el de una bacteria se puede realizar en 48 horas.

estamos ante algo que no tiene solución. Legislar por legislar no lleva a ningún sitio. Apoyarse en creencias antiguas o en mitos sobrenaturales no casa con una sociedad secularizada y laica. Recurrir a emociones nada analizadas es una actitud pobre. ¿Qué hacer entonces? Es a eso a lo que intentaremos responder más adelante. De momento digamos que necesitamos una moral fuerte en el sentido de conjuntar unos principios que no se aparten un ápice de la Regla de Oro (“No quieras para otros lo que no quieras para ti”) con el estudio detallado de cada caso concreto. Sin olvidar que el conocimiento no tiene límites y que las fronteras a la investigación deben estar bien fundamentadas.

Y esto enlaza con la tercera de las conclusiones. Una moral sin conciencia moral es una moral débil. Porque una moral fuerte, tal y como la defendemos, necesita que se internalicen sentimientos morales, como la indignación ante la injusticia, y sentimientos positivos, como el de respeto. En nuestro caso habría que redoblar dicha conciencia en el sentido de que tendría que convertirse en conciencia bioética. Quiere esto decir que no hay más remedio que sensibilizarse ante lo que está ocurriendo en el ámbito que estamos tratando. Causa sorpresa ver que no poca gente continua dando la espalda a lo que está sucediendo. Un tanto por ciento elevadísimo de los problemas morales de un futuro muy próximo pasa, sin embargo, por todo lo que hemos expuesto. Para nada vale hacer de avestruz; o rechazarlo de un manotazo simplemente porque produce vértigo, miedo o sensación de estar superado por los acontecimientos. La actitud correcta es la de estar al día y afinar la moral. Por otro lado, se nos abren un panorama fascinante, un horizonte que debería llenarnos de curiosidad; y, muy especialmente, a aquellos que se dediquen a la filosofía o a disciplinas que de una u otra manera la reclaman.

No convendría finalizar esta primera lección sin hacer un breve comentario adicional. Tiene que ver con el conocimiento, al menos elemental, que es necesario poseer para introducirse con cierta soltura en el campo de la Bioética. Es éste, desde luego, un asunto complicado puesto que no todos tienen tiempo para estar al día en genética ni está claro cuánto es lo que hay que saber para poder hablar y juzgar con propiedad. Se impone, en cualquier caso, el sentido común. Dejemos de lado, por eso, los extremos. Ni es necesario ser un experto de forma que dominemos la técnica, *v. g.*, de los plásmidos o conozcamos a la perfección el funcionamiento del ribosoma, ni se puede ser un ignorante total. El término medio sí está a nuestro alcance. Utilicemos introducciones sencillas, hagamos uso de buenos glosarios. Consultemos al experto y dediquemos algunas horas a las notables vulgarizaciones que en diarios y/o revistas al alcance de todos están ofreciéndose.

II. LO QUE ES LA BIOÉTICA

Para conocer con más detalle y precisión qué es la bioética y el porqué de su traumático nacimiento conviene que, primero, nos refiramos al contexto biocrático, por usar la expresión de I. Illich, en el que nos movemos y, segundo, decir desde el principio qué no es la bioética. Se ha llegado a afirmar que en los últimos años todo es *bio*. Efectivamente, hay biociencia, biomedicina, biocomercialización, biosensores, biomecanopaleontología, bioinformática, etc. La vida lo inundaría todo y la ciencia habría metido sus uñas en ella como jamás sucedió en el pasado. Es verdad que los últimos decenios han sido también los de la cibernética, el ciberántropo o el ciborg, la inteligencia artificial o la informática. Pero esto no contradice lo anterior. Se trata, más bien, de procesos complementarios. Piénsese en la bioinformación. La secuenciación del genoma humano, por ejemplo, habría sido imposible sin las espectaculares máquinas informáticas que han ayudado a su desciframiento. Lo que existe es, más bien, una conjunción entre la robótica y la vida. Y sus secretos se han ido desvelando a una enorme velocidad con la ayuda de la biología molecular. Que la vida lo invade todo, aunque sin llegar a la doctrina vitalista del siglo pasado a no ser en algún ecologista marginal o en algún animalista radical, lo podemos ver a través de miles de ejemplos. Piénsese, por fijarnos en algunos, en la ya muy popular hipótesis *Gaia* de L. Margulis y J. Lovelock⁸ que recuerda, en algún sentido, al *Timeo* de Platón o a la *Teogonía* de Hesíodo, puesto que el universo es contemplado como un gran animal. O piénsese en el considerable desarrollo de la ecología, desde extremistas como Grulb a moderados como R. Bahro, o en la incesante polémica sobre los transgénicos. En dicha polémica se ha introducido con una fuerza inesperada el *Principio de Precaución*⁹; un principio difícil de definir pero que señala los peligros de las manipulaciones que, supuestamente para bien pero con posibles implicaciones perversas, están teniendo lugar. Y no hay que olvidar cómo el capital internacional se ha volcado en las ciencias de la vida esperando obtener de ahí extraordinarios beneficios. La prestigiosa revista *The New England Journal of Medicine* ha publicado recientemente informes con datos decisivos

⁸ L. Margulis, *Planeta simbiótico*, Madrid: Debate, 2002.

⁹ J. Riechmann y Joel Tickner (coords.), *El principio de precaución*, Barcelona: Icaria, 2002.

sobre la dependencia de los hospitales universitarios del dinero proporcionado por las industrias farmacéuticas o sobre las trabas que tales industrias ponen a las publicaciones que no les son favorables. La empresa Amgen cotizó desproporcionadamente al alza en bolsa por medio de una falsa información sobre el gen de la obesidad y otro tanto hizo Gentech con la hormona del crecimiento. Sirvan estos elementales datos como ejemplos del boom de las ciencias de la vida. Ejemplos a los que habría que añadir todo lo que hemos dicho en la lección anterior. Es éste el contexto en el que nacerá la Bioética.

Pero ¿qué *no* es la Bioética? La Bioética no es una moda que viene de América. Algunos así lo han pensado acusándola de oportunismo ideologizado en cuanto que trataría de disimular la explotación de las empresas a las que antes nos hemos referido. Ahora bien, que algunos se comporten con la Bioética como con un muñeco a vestir según convenga no quita para que sigamos defendiendo la importancia del juicio moral en relación a las ciencias de la vida, que es, como veremos, el cometido bioético. Que la Bioética puede tener desviaciones es indudable. En este sentido debemos reconocer que a veces quiere servir de refugio a gobiernos incapaces de legislar mientras delegan toda la responsabilidad en comisiones bioéticas que se limitan a ganar tiempo, o a perderlo. Como hay que reconocer, tal y como lo veremos más adelante, que se la ha dado muchas veces un sesgo religioso interesado que poco tiene que ver con el estudio ético de las nuevas biotecnologías. Añadamos a lo anterior que las dificultades en extensión y en intensidad del campo que debería abarcar la Bioética hacen que se la acuse de contornos confusos. Efectivamente, el campo que abarca la Bioética es inmenso, como enseguida comprobaremos. Y como ya indicamos, no es fácil ser experto al mismo tiempo en, *v. g.*, holismo ecológico y en transferencia genética por electroporación. Eso es verdad. Pero a la Bioética le ocurre lo que le ha sucedido a todo cambio de paradigma. En un principio todo es oscilante y se necesita cierto tiempo hasta que la disciplina en cuestión se equilibre. En cualquier caso la bioética, a pesar de las confusiones, de los intereses ideológicos, del abuso del dinero o de su misma intrínseca problematicidad, va tomando cuerpo y estableciéndose como una rama de la moral con su propio rango.

Pero ¿qué es, entonces y de modo positivo, la Bioética? Comencemos por su etimología y su historia, para pasar después a su definición y clasificaciones significativas. La etimología de Bioética se descompone en *bios* (vida) y *ética* (moral). Y en su composición terminológica lo que se nos ofrece es la conjunción de vida y reflexión moral. En cuanto que es reflexión moral sobre la vida, tal vez lo más ajustado sería hablar de *Bioeticología*, como se habla de, por ejemplo, biología. Quedémonos, sin embargo y fuera de purismos,

con el término habitual de Bioética. ¿Quién o quiénes fueron los primeros que introdujeron la palabra y con ella el concepto? Merece la pena que nos detengamos con algún detalle en la respuesta a esta pregunta. En general se dice que fue un descubrimiento *a simultaneo*, como, por ejemplo, el del cálculo infinitesimal por parte de Leibniz y Newton, del oncólogo van Rensselaer Potter y del ginecólogo Hellegers. Algunos, sin embargo, sitúan el inicio de la Bioética en el mismo Hipócrates. Se trata de una exageración. Sería como afirmar que la filosofía comienza con los chamanes. Es cierto que todo tiene su camino y que la Bioética tampoco irrumpe de la nada. Pero de ahí no se sigue que podamos dar los saltos que nos convenga. Una ruptura ideológica o científica, por muy condicionada que esté, tiene su fecha de nacimiento. A propósito de Hipócrates, no convendría olvidar que la filosofía y la medicina nacen juntas. Empédocles, Demócrito o Alcmeón de Crotona fueron médicos. Y el lenguaje del Platón más joven sobre la moral es casi el mismo que el de la medicina.

W. T. Reich¹⁰, en un detenido análisis, ha demostrado que la paternidad del término se debe a Potter. Su libro de 1971, *Bioética, un puente hacia el futuro*¹¹, es el pistoletazo de salida de esta nueva disciplina. Es cierto que Hellegers popularizará inmediatamente el neologismo con la creación del Instituto Kennedy de Bioética en Georgetown. Potter veía la Bioética como un puente o unión entre la biología y la ética. Le interesaba la conexión de la cultura humanista y de la cultura científica para impulsar el bienestar de la humanidad en su necesidad de adaptación. Hellegers, por su parte, se centrará en el aspecto más interdisciplinar de la Bioética; aspecto que ha sido el triunfante en lo que al concepto de Bioética se refiere. Algunos han llegado a afirmar que desde un punto de vista moral Potter se fijó en el bien, mientras que Hellegers introducirá la noción de deber. Aunque es un tanto exagerada, la indicación no es desacertada. En esta breve historia otros nombres deberían ocupar un lugar de importancia. Limitémonos a señalar a D. Callahan, promotor del *Hasting Center*, que con su publicación "*Hasting Center Report*" se ha convertido en referencia obligada en lo que atañe a la ética y a las ciencias de la vida.

Es hora de avanzar una definición de Bioética. La *Enciclopedia de Bioética*¹² la define así: "El estudio sistemático de la conducta humana en el campo de las ciencias biológicas y

¹⁰ W. T. Reich, "The word "Bioethics". Its Birth and the Legacies of those who shaped it", en *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 4, nº 4, 1994.

¹¹ *Bioethics: a Bridge to the Future*, New Jersey: Prentice-Hall, 1971.

¹² Reich, W. T. (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, New Jersey, 1995, 2ª ed.

la atención de la salud en la medida que esta conducta se analiza a la luz de principios y valores morales". Por nuestra parte, y en un intento de síntesis de todo lo que llevamos dicho, definiríamos la Bioética como el estudio disciplinar de los problemas derivados de los avances biológicos con especial atención a su dimensión moral. Desde su nacimiento se han disparado las investigaciones, comentarios y digresiones bioéticas. Autores como M. A. Capó¹³ han llamado la atención sobre una Bioética Animal. Otros han señalado que la Bioética desde su origen ha ido observando cómo se acentuaba, dentro del conjunto de problemas, alguno de manera especial. Así, pronto se comenzó a hablar de *Gen-ética*. El término lo introdujo D. Heyd para designar los problemas morales que se seguirían de la posible transformación de los humanos. Y en 1997 ha surgido la *Infoética* que, como su nombre indica, se refiere a las cuestiones éticas planteadas por las nuevas tecnologías. La Infoética incluye el estudio del acceso universal a la información, la percepción pública, la fiabilidad y riesgos de la información, etc. Éstos son, por tanto, algunos de los distintos niveles desde los que se puede contemplar la Bioética en su crecimiento.

Dijimos que la Bioética abarca no pocos campos. Por eso hay quien distingue entre microbioética (la crioconservación, *v. g.*), mesobioética (la relación médico-paciente, *v. g.*) y la macrobioética (la guerra biotecnológica, la ecología...). Este tipo de divisiones tiene una importancia muy relativa. De mayor interés es la que diferencia entre *Bioética Fundamental* y *Bioética Clínica*. Efectivamente es ésta una diferenciación de importancia. La primera trata de los principios generales de la Bioética en cuanto tal. La segunda está mucho más relacionada, o relacionada de una manera directa, con la medicina o con la cooperación entre el médico y el paciente o las asimetrías que pueden surgir entre ellos. Una parte muy especial de la Bioética Clínica atañe al uso de los recursos disponibles. En este terreno entramos en el debatido tema de la *asistencia sanitaria*, concepto que ha ido reemplazando al viejo concepto de salud. La distinción que acabamos de ver es, teóricamente hablando, de importancia y no tenerla en cuenta suele dar lugar a inoportunas confusiones. Y es que una cosa es el amplísimo rango que cubre la Bioética y otra, la muy concreta que se refiere a la medicina. Es verdad que la medicina es central y que la mayor parte de los bioéticos empíricos han surgido de ese mundo, pero esto no obsta para que sea sustancial mantener la diferencia. Tomemos un ejemplo. La genética de poblaciones es una rama de la genética que ha tenido un extraordinario desarrollo en los últimos años. La genética de poblaciones no sólo sirve, y es uno de los muchos casos de su

¹³ "Información Veterinaria", noviembre, 1999.

aplicación, para medir la distancia que separa a dos pueblos de origen común sino que plantea problemas como es el de la llamada *piratería genética*, en donde se experimenta con los nativos sin que exista un consentimiento adecuado por su parte, o el de si se puede vender el árbol genético de todo un pueblo, como estarían haciendo los islandeses. Este tipo de investigaciones no son, como es obvio, biomedicina. Otro tanto podríamos decir de distintas partes de las ciencias de la vida. Muchas de las propuestas que se han hecho últimamente en Bioética están orientadas, y es comprensible, a la salud y, en este sentido, a la medicina clásica y a la biomedicina. Pero sus fundamentos, como en la siguiente lección veremos, son la base en la que se apoya toda la Bioética y por eso merecen un estudio previo.

Dentro del apartado de lo que constituye la Bioética quedan dos puntos que, antes de acabar esta lección, hemos de ver. Uno se refiere al puesto que, dentro de la Ética, corresponde a la Bioética. El otro, al papel que juegan los Comités o Comisiones de Bioética. Comencemos por el primer punto. Hay algunos que insisten en que la ética, en esta época, ha generado una serie de ramas que, en algún sentido, se habrían emancipado de su tronco general. La ética de los negocios, la de los animales, la de la publicidad, la ecológica, etc., serían casos conocidos; y, muy especialmente, la Bioética. El desarrollo de ésta ha sido tan espectacular que habría adquirido un estatuto independiente. Dicho de otra manera, los principios muy generales de la moral no valdrían para la Bioética. Es como si hubiese crecido tanto que no le sirve el vestido moral habitual. De esta manera se ha abierto el debate sobre la relación entre Ética General y Éticas Aplicadas. Para los que defienden la necesidad de tratar con independencia la Bioética es necesario distinguir entre principios y reglas. Los principios serían, como indicamos, muy generales mientras que las reglas servirían para dar cuenta de los problemas concretos¹⁴. Tendríamos, por lo tanto, tres niveles: los principios generales, las reglas y los casos. Y tendríamos, al mismo tiempo, una mecánica o modo de argumentar que posibilitaría pasar del primer nivel al último. ¿Qué decir a esto? Que tal vez se trate de una cuestión de nombre. Porque no hay mucha diferencia entre sostener que la ética se estira hasta convertirse en ética aplicada o defender que a la primera se la llama “ética” y a la segunda “ética aplicada”. Respecto a la distinción entre principios, que por seguir la expresión de Nozick sólo “dibujan una línea”, y las reglas que aplicarían los principios en cuestión, y que en nuestro país han tenido más un desarrollo jurídico que moral, habría que afirmar algo semejante a lo anterior. Y es que

¹⁴ Ver M^a Teresa López de la Vieja, *Principios morales y casos prácticos*, Madrid: Tecnos, 2001.

nos basta y no sobra la ética para cumplir cualquier tarea. Lo único que hay que pedirla es una aplicación específica en los casos que sea necesario. No hay una ética general y otra distinta, como no hay una ética masculina y otra femenina o una oriental y otra occidental. Lo que sí tendría que hacer la vieja disciplina moral es conocer mucho mejor el terreno en el que debe moverse en la actualidad y utilizar todas las técnicas argumentativas a su alcance. En este sentido es bienvenida la resurrección que sobre todo Toulmin ha hecho de la vieja *casuística*. La casuística, si se le quita el ropaje escolástico en donde nació (no olvidemos que a Santo Tomás se le atribuye su paternidad) no consiste sino usar, con sentido común, el *principio de analogía* y el *principio de inducción*. Por poner algún ejemplo, si evitamos el sufrimiento de una persona por su capacidad para sentir dolor, podemos hacer lo mismo, sólo que analógicamente, ante un mamífero superior, dado que su sistema nervioso es lo suficientemente cercano al ser humano como para suponer que también registra un considerable dolor. Y si estamos de acuerdo, y es otro ejemplo, con la interrupción voluntaria del embarazo o aborto, estaremos de acuerdo, por inducción, con que se puedan utilizar los embriones sobrantes de la Fecundación *in vitro* (FIV) para obtener de ellos células madre.

Nos queda, para acabar la lección, referirnos a los Comités de Bioética. Antes de nada conviene diferenciar a los que van a ser nuestro tema de los Comités Éticos de Investigación Clínica, y sin cuyo informe previo *no* se puede realizar ningún ensayo clínico. Estos últimos Comités son el resultado en España de la Ley del Medicamento de 1990. Y son obligatorios allá en donde se realicen tales ensayos, como suele ser el caso de los Hospitales o Laboratorios. Estas resoluciones tratan de seguir las pautas de la famosa Declaración de Helsinki de 1964, que ha sido renovada y perfeccionada desde entonces. Así, a la Declaración de 1964 le han seguido la de Tokio, de 1975, y las de Helsinki, 1983, 1996 y 2000¹⁵. Sirva esta referencia como constancia de la necesidad de introducir cambios en las legislaciones sobre la investigación y la experimentación. Tales resoluciones son la réplica a la amarga experiencia, de modo muy especial, de las atrocidades nazis. Más tarde, sin embargo, se ha ido conociendo que la experimentación en los humanos, sin garantías ni consentimiento, no sólo hay que achacarla a los nazis sino que varios países democráticos se han visto envueltos en los mismos atropellos. Desde el cirujano inglés Charles Maitlan, inoculando viruela a prisioneros, pasando por la citada

¹⁵ Ver J. L. Velázquez, *Del Homo al embrión. Ética y biología para el siglo XXI*, Barcelona: Gedisa, 2003.

crueldad nazi (en Dachau y bajo el Dr. Sigmund Rasecher se hicieron numerosos experimentos con el cuerpo humano; recordemos que en Nüremberg se juzgó a 23 médicos y se condenó a muerte a 7) hasta llegar a EEUU y Japón, pasando por Suecia, la violación de los derechos de los pacientes ha sido recurrente. Una vez más tendríamos que recordar que estos Comités se inscriben en la Bioética clínica y que, por lo tanto, son parciales.

Pero conviene que nos detengamos en los que están relacionados con la Bioética fundamental. Suele decirse que son los parientes pobres de la Bioética. ¿Por qué? Porque sus funciones son, en principio, consultivas. Efectivamente, en las democracias es el parlamento el que legisla por lo que puede no hacer caso a las recomendaciones que provengan de cualquier otra instancia. Es lo que ha sucedido en España con el Comité que se formó siguiendo, con mucho retraso desde luego, la Ley de Reproducción Asistida de 1988. Pero esta ley, la más avanzada tal vez en su tiempo del mundo, ha ido siendo superada por los acontecimientos. Y cuando en noviembre de 2001 el Comité correspondiente a la ley en cuestión propuso, por abrumadora mayoría, la utilización para la investigación y la experimentación de los embriones sobrantes de la FIV, sus consejos cayeron en saco roto. Bien por el contrario, el gobierno, acogiéndose a un Real Decreto de 1992, creó un Comité Nacional de Ética a su imagen y semejanza. También es verdad que en el año 2003 se ha prometido legislar de tal manera que se puedan utilizar para la investigación los embriones sobrantes y que, según algunas estimaciones, alcanzan los 200.000. Todo ello bajo fuertes restricciones, con perjuicios para la fecundación *in vitro*, puesto que no podrán implantarse más de tres embriones en cada intento de embarazo. Además, se prohíbe el uso de aquellos que sean sobrantes en el futuro. No es así, desde luego, en países como Inglaterra en donde la tradición jurídico-política es muy distinta. En 1982 se formó el decisivo e influyente Comité Warnock y sus propuestas fueron aceptadas casi al pie de la letra. Otro tanto ha sucedido recientemente con la clonación: el parlamento ha hecho caso a la Autoridad en Embriología y Fertilización Humanas y a la Comisión Genética Humana. La influencia de las sugerencias del Comité Warnock es hoy en día en todo el mundo.

Dentro de los Comités y de las Comisiones hay que añadir otra serie de distinciones. No es lo mismo un Comité que se extiende, en principio, universalmente, como es el Comité Internacional de Bioética de la UNESCO que un Comité Asistencial de Ética, cuya competencia se refiere a los conflictos que pueden surgir en la práctica clínica y que no

son tan institucionales como los antes citados Comités Éticos de Investigación Clínica¹⁶. En un nivel inferior de universalidad respecto al de la UNESCO se encuentra el del Consejo de Europa. Éste ha ido cambiando de nombre desde 1982. Actualmente se llama *Comité Director de Bioética*. Por otro lado, unos son provisionales y suelen recibir el nombre de Comisiones y otros, permanentes, y son los que propiamente se llaman Comités. La mayor parte de los países, instituciones, regiones y múltiples organismos han ido creando sus propios Comités de Bioética¹⁷. Unas veces se complementan, otras se entorpecen y siempre muestran una cierta precariedad; precariedad derivada de su poca relevancia jurídica. En cualquier caso, son una muestra del interés y de las necesidades sociales que surgen de los problemas que van generando las nuevas biotecnologías.

Una última reflexión sobre los Comités de Bioética es de importancia e involucra su metodología moral. Y es que los Comités de Bioética, al situarse entre la ciudadanía y el poder político, sirven como modelo del funcionamiento democrático general, una especie de experimento democrático *in vitro*. Tres son las cuestiones que importa señalar. En primer lugar, cómo se argumenta en las discusiones de turno. En segundo lugar, quiénes han de formar parte de los Comités. Y, en tercer lugar, cuál debería ser el alcance de sus conclusiones. Comencemos por la primera cuestión. Según algunos, nos encontramos aquí ante un caso típico de resolución de conflictos puesto que, por hipótesis, son muy distintas las posturas que se pueden tomar respecto a un tema concreto; piénsese en el uso de embriones para investigación, por ejemplo. Y en este punto suelen contraponerse dos actitudes; o, mejor, la segunda actitud desea eliminar los inconvenientes que la primera tiene como situación fáctica. Con otras palabras, ante el hecho evidente de que en las deliberaciones e intentos de propuestas se enfrentan intereses no coincidentes (unos desean, y es otro ejemplo, que el aborto se permita y otros, dadas sus creencias religiosas, se oponen) y llevan, por eso, a la *negociación*, esta segunda actitud opta por lo que en los últimos años se llama *uso de la democracia deliberativa*. Apoyándose en A. Gutman, D. Thompson, C. Nino o C. Sunstein, insisten en que no se trata de pujar sin argumentar sino, muy por el contrario, de construir puentes para una razonable argumentación. Razonable

¹⁶ O, por poner un ejemplo extremo, que el Comité de Bioética de la UNAM que depende, incluso para su existencia, de la libre voluntad del rector de dicha universidad.

¹⁷ En países de tradición jacobina, como Francia, ha sido eso lo que ha ocurrido. En el Reino Unido, sin embargo, son varios los comités que presentan sus estudios al parlamento. Ahora bien, existen Comités de Ética que no tienen vínculos con el Estado. A éstos les ocurre lo que a todos los independientes, sólo se les escucha si interesa.

argumentación que, en buena ley, ponga sobre la mesa los problemas reales sin interferencias ideológicas entorpecedoras. De ahí que se necesite dejar de lado los meros intereses o deseos, no idolatrar la tradición y las costumbres y eliminar las incoherencias lógicas. La deliberación, en fin, sustituiría a la pura negociación. Lo importante serían las razones, las pruebas y no el “yo lo defiendo porque sí”. ¿Qué decir a esto? Una respuesta detallada merecería un estudio largo. Nos vamos a limitar a consideraciones elementales. La distinción entre conflicto y diálogo estaría aquí de sobra. Porque una discusión democrática, que es la que se exige a los componentes de un Comité de Ética, es, por definición, una discusión en la que se aportan razones. Los supuestos antes citados y que hacen referencia a no imponer, por ejemplo, los propios intereses, están ya implícitos en la misma idea de diálogo. En cualquier caso, si se trata de alguna aportación pragmática es una cuestión accidental que poco añade a la sustancia del asunto. La “solución de conflictos”, como puede ser el árabe-israelí, es un último recurso y que, además, siempre ha de ser ratificada democráticamente. La democracia no se reduce, en suma, a dilucidar conflictos sino a que se delibere, se participe y se decida.

Pasemos al segundo punto, a quiénes han de formar parte de las comisiones o comités. Obviamente se requieren expertos. Y se requiere que estén presentes los afectados. No es de recibo recurrir, por eso, al fácil expediente de buscar intermediarios que ni son especialistas ni pertenecen directamente al estrato de la población en juego. Imaginemos un comité sobre células madre. No es difícil encontrar profesionales de prestigio internacional (no “figurones” sino aquellos que por medio de publicaciones recientes muestran estar al día en la materia) y tampoco es difícil encontrar pacientes, como por ejemplo los diabéticos, que están directamente interesados en el problema. Otros miembros deberían poseer las dos características mentadas: saber del tema e implicación en lo que se discute. No es fácil, desde luego, arbitrar un sistema de elección de los candidatos. Si la administración tuviera un departamento de Iniciativa Ciudadana, éste debería hacer consultas amplias en los diversos estratos afectados. Y, así, podrían seleccionarse los más idóneos y representativos. ¿Han de ser admitidas las confesiones religiosas? La respuesta es sencilla: las religiones, en cuanto tales, están de sobra en un comité de este tipo. Si se contraargumentara afirmando que su peso social es enorme y que, en consecuencia, ha de oírse su voz, se puede contestar que en ese caso en Arabia Saudí la representación tendría que ser musulmana y en Israel, judía. Eso otorgaría, sin duda, aceptabilidad social a los comités de los países en cuestión pero ningún rigor moral a los resultados. Recordemos, además, que en las sociedades laicas no se puede

superponer, a modo de instancia correctora, el parecer de algún tipo de verdad extrasecular. Es verdad que la deferencia suele hacer que se invite a las confesiones más representativas de un país. Pero si la deferencia fuera total habría que invitar también a algún conspicuo ateo para equilibrar la balanza. Otra cosa muy distinta es que algún erudito eclesiástico aporte argumentos históricos o estrictamente racionales. En ese caso su participación no se debería a su pertenencia a una tradición o a una fe sino porque desde esa tradición o fe nos ofrece algún tipo de luz o contraste. Las comisiones, en fin, no tendrían que ser ni muy amplias ni muy reducidas, tendrían que renovarse con relativa frecuencia y sus resultados deberían ser siempre públicos, tanto los resultados como las discusiones previas, si eso fuera posible.

Nos queda la última cuestión, aquella que hace referencia al alcance que deberían tener las conclusiones del equipo que forma el comité. Porque el escepticismo respecto a estas entidades intermedias procede de su falta de efectividad, al permanecer reducidas a meras comparsas sin capacidad de influencia real. Es ésa, desde luego, una objeción seria. Aun así, conviene recordar que algunos comités, por ley o por la tradición jurídica en la que se insertan, son mucho más decisivos y no se reducen a ser simplemente consultados. Tienen, en fin, más voto que voz. Es el caso de Holanda con la eutanasia o del Reino Unido en general. Allí en donde no se da a los comités más valor que el de la recomendación, no tenemos más remedio que aceptar el hecho a no ser que cambiara la legislación, cosa harto improbable. A pesar de todo, se puede exigir al gobierno, que no hace caso del comité, que formule públicamente las razones de su rechazo. Más aún, se debería posibilitar al Comité una o más oportunidades antes de que se zanje definitivamente el asunto. Lo que no vale es reducirlo a fiel asesor o a una especie de Fiscal General, puesto por el gobierno y a sus estrictas órdenes.

Hasta aquí la segunda lección. Hemos visto qué no es la Bioética, qué es, cómo se ha gestado y cuáles son sus desarrollos. La Bioética ha ido creciendo y lo seguirá haciendo después de su irrupción en el mundo de la moral, tras su ruptura epistemológica; ruptura que caracteriza todo paso adelante en el terreno teórico y práctico. Es hora de avanzar y preguntarnos por la ética que subyace, ya que éticas hay muchas, a la Bioética que ha nacido.

III. LA FUNDAMENTACIÓN DE LA BIOÉTICA. UNA BIOÉTICA UNIVERSAL

Dijimos en su momento que la Bioética implica una reflexión moral sobre las ciencias de la vida. Es hora de volvernos a la ética de la bio-ética; es decir a qué tipo de ética hay que recurrir a la hora de hablar de bioética. Y es que alguno podría dar por hecho que poseemos un concepto claro de lo que es el juicio moral y su correspondiente aplicación política. No es así. Como enseguida diremos, varias pueden ser las teorías morales a disposición. Y dentro de tales teorías, unas fundamentarán mejor que otras la moral. Y, en consecuencia, fundamentarán mejor la Bioética. Es eso lo que nos importa encontrar.

En el camino a la mejor fundamentación de la Bioética conviene distinguir, desde el principio, tres aspectos. Uno hace referencia a la fundamentación general y universal de la Bioética. El otro se refiere a algún tipo de acuerdo que nos sirva para ir resolviendo los problemas prácticos bioéticos y que afectan, sobre todo, a la medicina y a la asistencia sanitaria. Y, en tercer lugar, se sitúa la consideración de una ética *futura y en evolución*, que tenga en cuenta un fenómeno nuevo: las posibilidades de cambiar algo que hasta el momento se consideraba intocable y que no es sino la *naturaleza humana*.

Vamos a comenzar por el segundo punto y que tiene para nosotros un interés menor. Su secundario interés se hará claro enseguida si mostramos la parcialidad del enfoque, independientemente de la inmensa bibliografía y discusión que ha generado. Para poner de manifiesto la parcialidad en cuestión no hay más remedio que recorrer algunos de los pasos de esta postura. Desde los años noventa viene funcionando a modo de referencia básica lo que se ha dado en llamar “los principios de la Bioética”. Tales principios tienen su origen en el “Informe Belmont” de 1978. Dicho informe es el resultado de los cuatro años de discusión de una Comisión Nacional, organizada a instancias del Congreso de los EEUU. La Comisión debería tratar de los principios éticos que afectan a la investigación con humanos. La Comisión propuso tres principios guía: la autonomía de las personas, la beneficencia (o maximizar los beneficios y minimizar los riesgos) y la justicia, que, en este caso, es justicia distributiva. Es ésta la raíz del hoy ya célebre texto de Beauchamp y

Childress, *Principios de ética biomédica*¹⁸. Estos autores añadirán otro principio y que es el de no maleficencia. Algunos, por cierto, opinan que este último principio nada añade, a no ser confusión, al de beneficencia. Otro de los comentarios que se han convertido en tópico es el que observa que el principio de justicia tendrá primacía, debido a su tradición socializante, en Europa mientras que el de autonomía será propio, dada su tradición liberal, de los países anglosajones. Pero esto nos lleva al núcleo del problema; y en dicho núcleo se nos muestra por qué este tipo de *gramáticas*, como también se ha llamado a los principios que estamos analizando, son insuficientes o parciales a la hora de fundamentar, con rigor, la Bioética.

Antes de entrar en ello digamos que una alternativa a los citados Beauchamps y Childress la propusieron Jonsen y Toulmin. Éstos pensaban que la *gramática* adecuada debería confiar menos en los principios y más en los casos concretos. Observaban que la gente, cuando discutía sobre principios, se eternizaba mientras que si partía de los casos concretos, personas con ideología distinta llegaban pronto a un cierto consenso. Porque el asunto, efectivamente, era el de encontrar un consenso suficiente entre individuos con teorías morales diferentes. Los mismos autores Beauchamps y Childress daban ejemplo de ello. El primero es utilitarista y el segundo un deontologista kantiano. El utilitarismo, como es bien sabido, considera que algo es bueno y, por lo tanto, debería hacerse, si tiene buenas consecuencias. El deontologismo, por el contrario, considera que existen unos principios a los cuales hay que acomodarse y, por lo tanto, algo es bueno si debe hacerse. Sin entrar ahora en las razones profundas de unos y de otros, tal vez haya que decir que la polémica tiene, una vez más, cierto aire de ficción. Y es que los principios morales, como sabe bien quien conozca la argumentación ética, van concretizándose hasta llegar a las conclusiones. Y, por otro lado, los casos son inoperantes en moral si no ascienden hasta verse contemplados dentro de algún principio. Todo se reduce, en consecuencia, a una opción metodológica: empezar por los principios o por los casos. Ahí queda la alternativa.

Volvamos a la parcialidad anunciada. Ya se habrá notado que de lo que se trata, en Beauchamps y Childress, es de buscar algún sistema de valores ya existente que nos sirva de indicación para actuar dentro de una comunidad regida por normas democráticas. No en vano los autores tuvieron como modelo el famoso libro de Rawls, *Una teoría de la Justicia*¹⁹. Lo que sucede es que Rawls, como bien lo ha criticado, entre otros, E. Tugendhat,

¹⁸ Principios de Ética Biomédica, Barcelona: Masson, 1998.

¹⁹ Teoría de la justicia, México: F.C.E., 1978.

no nos ofrece una ética ciudadana (una política ciudadana, más exactamente) que se haya probado mejor fundamentada sino que nos da un conjunto de principios que funcionan como adquiridos en una sociedad democrática. Rawls nos propone los principios en forma lexicográfica; es decir, unos van antes que otros. En términos metafóricos suele decirse que un orden lexicográfico es como la sucesión de las letras de un alfabeto, no se pueden alterar. La definición formal de un orden lexicográfico, aunque fácil, es más complicada; y mucho más complicada la demostración formal de que los principios de Rawls tienen que ser lexicográficos.

Los autores de *Principios de Bioética* dan por sentado no sólo que los cuatro principios citados son algo más que suficientes para poder actuar sino que los dejan desordenados. El orden o jerarquización habría que encontrarlos en cada caso. Al final y a pesar de todo uno tiene la impresión de que se nos ha recordado lo que en nuestra sociedad funciona como intocable o de máxima importancia pero que se nos deja en desamparo en el momento en el que tenemos que aplicarnos a un caso difícil. Con otras palabras: nos recuerda el modo de actuar que nos es habitual pero no da el paso necesario sobre qué tipo de conducta moral es preferible. Los méritos de Beauchamps y Childress estriban, en cualquier caso, en haber sido los primeros en construir una especie de bioética universal restringida, llamando la atención sobre los principios que deberían regirla. Después ha seguido un diluvio de propuestas para dilucidar cuáles son los más importantes de entre los cuatro principios o si algunos son reducibles entre sí. Pero todo ha tenido lugar dentro de una concepción de la moral que se ahorra la discusión sobre *cuál* es la moral más adecuada para fundamentar una bioética universal. Y eso nos lleva a la cuestión central: exponer qué moral es la que tenemos que elegir ante el hecho indiscutible de una situación biotecnológica inédita. Porque lo que se nos ofrece con la *gramática* vista u otras que se puedan arbitrar es una guía para ir resolviendo los problemas prácticos y, muy especialmente, los que afectan a la medicina y a la asistencia sanitaria.

¿Cuál sería, entonces, una adecuada fundamentación de la Bioética que la abarcara en su totalidad? O, en otros términos, ¿cómo podemos encontrar unos principios más generales que envuelvan a los de nivel medio y que son los que nos proponen Beauchamps y Childress? Para responder a estas preguntas conviene adelantar que una de las características de la condición humana es la de justificar su moralidad de forma no unánime. Así, algunos creen que algo está mal, y por tanto debe prohibirse, porque Dios lo manda; otros, por las pésimas consecuencias que traería consigo tal acción; otros, porque intuyen la maldad de la acción en sí misma; otros, porque consideran que somos una parte

en un entero organismo social y la parte no debe dañar al todo, etc. Es ésa la realidad de la fundamentación de la conducta moral humana. A la pregunta de, por ejemplo, por qué no se debe matar, las respuestas pueden justificarse como acabamos de ver o añadiendo otras posibles teorías morales. La tarea de la filosofía moral académica consiste, en buena parte, en analizar y evaluar tales respuestas. O, mejor, la filosofía académica, con cierto miedo al compromiso, ha solido limitarse a analizarlas, dejando en el aire de la decisión personal de cada uno la última evaluación. Como por nuestra parte creemos que la ética, además de estudiar la estructura de las teorías morales, ha de ser normativa, es decir, debe tratar de demostrar que unas teorías son mejores que otras, vamos a exponer cuál sería la mejor fundamentación de una bioética universal. Y, de este modo, manifestar nuestro compromiso concreto.

De todas las justificaciones morales creemos que, más ahora que nunca y ante los problemas que nos plantea la biotecnología en todas sus formas, es necesaria una ética exigente. Y una ética exigente no se limita a reconocer como principios aquellas convicciones que, a modo de evolución darwinista, se han impuesto y son aceptadas, al menos teóricamente, por todos o por casi todos. Tampoco se contentará con los que, siguiendo la tradición o atentos a lo que las ciencias económicas usan como modelo, piensan que una acción es buena o mala exclusivamente en función de las consecuencias que fluyen de tal acción. La ética que demanda la situación actual debe ser fuerte en el sentido de pedir, como cuestión básica, un reconocimiento de todos los individuos en cuanto que son sujetos de derechos. Y desde ahí respetar a cada uno precisamente por eso. Más aún, la tan maltratada idea de *dignidad* se basa en la consideración de cada uno de los individuos humanos como sujeto de derechos. Lo cual supone, a su vez, que nadie es un objeto más, que no se le puede instrumentalizar como se instrumentaliza un útil o algo a mano. Esa ética establece relaciones internas entre todos los individuos. Y establecer relaciones internas quiere decir que es necesario poseer una conciencia moral para avergonzarse cuando uno obra mal o indignarse cuando otros obran mal. De esta manera la moral no se reduce a un mero intercambio, a preferencias racionales solamente o a búsqueda de utilidades. La moral que defendemos, sin negar todo lo aceptable que existe en el uso de la razón, insistirá una y otra vez en que el ser humano autónomo es, en sí mismo, un ser respetable y con derechos que nadie, con ningún golpe de magia, puede eliminar. Es ésta la ética que, en nuestros días, está capacitada para, sin negar nada de lo que contribuya al progreso, poner límites a aquellos excesos que vayan contra la dignidad humana; dignidad entendida como lo hemos visto y no como residuo religioso o simple

comodín metafórico. La dignidad no es un trasunto metafísico sino la realidad de un ser que debe ser respetado en sus derechos.

Se preguntará más de uno por qué es ésta la moral mejor fundamentada. Una respuesta detallada supone todo un estudio monográfico sobre el tema. Indiquemos únicamente que, si no existiera esta moral, es probable que tuviéramos que destruir la idea de moral que históricamente hemos construido. Nadie considera, *v. g.*, que martirizar por placer a un niño sea sencillamente algo inútil o de malas consecuencias. Pensará, más bien, que es malo en sí mismo. Por otro lado, la interacción social ha conseguido poner en pie un tipo de relación que no es reducible a ninguno de los muchos comportamientos que tienen lugar en la comunidad humana. Efectivamente, la construcción de uno mismo, al unísono con los demás, como miembro que goza con los bienes de todos y sufre con sus males, es una originalidad nuestra que, aunque no encuentre su plena plasmación en la vida cotidiana, sigue funcionando como el ideal moral al que debe aspirar la humanidad. Precisamente los Derechos Humanos (sean los que sean, puesto que unos prefieren que existan muchos y otros, pocos pero bien definidos) no son sino la institucionalización de la moral a la que nos estamos refiriendo. Todo lo cual no significa que no pudiéramos continuar viviendo con otro tipo de morales; es decir, podríamos, sin duda, funcionar por medio de contratos o pactos en los que el criterio es el egoísmo y el cálculo racional. Sí afirmamos, no obstante, que la moral defendida es mejor, resolverá mejor las cosas, nos hará vivir mejor y más felices.

Pongamos como ejemplo de lo que venimos diciendo el caso de la clonación reproductiva humana. Es verdad que se la ha tachado, si fuera técnicamente posible, de ataque a la dignidad, a la imagen del ser humano sobre sí mismo y al núcleo de la moralidad. Anotemos, sin embargo, que no todos han recurrido, en su argumentación, a la misma teoría moral. Por nuestra parte, y fijándonos en la ética universal del respeto, lo que diremos es que si alguna vez se clona a un ser humano tendrán que darse las garantías de que no se le va a usar como mero medio. El asunto no va de imágenes, dignidad entendida en términos borrosos o cosas por el estilo. La cuestión es si se lesiona un derecho humano o no. Y si la ciencia nos dijera que no ve inconveniente en lo que se refiere a la tecnología, si la política no introduce una mano manipuladora y si algún individuo concreto sale favorecido (piénsese en parejas estériles o en la muerte de un único hijo muy querido que quiere ser continuado en otro que se le parezca como un gemelo), la ética exigente no se opondrá. Con lo que se hace manifiesto que muchas veces

los que presumen de liberalidad están impregnados de miedos que proceden de una tradición aún por secularizar. Más adelante y con más detalle volveremos sobre ello.

Todavía queda una serie de objeciones que hacer a la ética que venimos defendiendo como la mejor; no como la única, porque absurdo en moral es hablar de éticas absolutas carentes de la más mínima incertidumbre. Y es que nos movemos en un terreno en el que el dogmatismo está, como en todo, sólo que más aquí, de sobra. La primera objeción proviene de aquellos que piensan que una ética que se cree la mejor pero no la única está dejando la puerta abierta a ese enemigo fatal de la moral que es el relativismo. Y eso no es así. Es verdad que nunca llegaremos en nada a una verdad absoluta. De la misma manera que es verdad que en muchos casos no sabremos qué hacer y tendremos que optar, con dificultad, por una de las alternativas. De la misma manera que en ocasiones dos derechos colisionan de tal forma que uno saldrá ganando en detrimento del otro. Pero eso no es relativismo. Atañe, por el contrario y como indicamos, a nuestra condición. Más aún, que no podamos sino justificar o fundamentar una teoría sino relativamente (*relative Begründung*, que diría E. Tugendhat²⁰) no es relativismo alguno. Es la expresión de que son limitadas nuestras capacidades de fundamentación. Relativismo es afirmar que lo que vale en una sociedad no vale en otra. Eso sí va contra la ética que, por definición, es universal. Por eso lo que digamos sobre, por ejemplo, la clonación será universalmente válido. Que después no se cumpla es otra cuestión. De la misma manera que sería una especie de relativismo proponer, como ha hecho el teólogo H. Küng con las religiones, una moral de contenidos mínimos votados, como en un parlamento, por diversos agentes sociales. La moral, en suma, exige que lo que vale para uno valga para todos. Hablamos, eso sí, de moral y no de las costumbres (llevar pañuelo o ir descalzos) que componen la variedad cultural del reino humano.

Si la fundamentación de la Bioética ha de ser tal y como la hemos propuesto, surge la pregunta por el papel que han de jugar los Estados a la hora de imponerla o no. Con ello hemos entrado en el campo minado de la Filosofía Política. Un Estado democrático es, en principio, pluralista, por lo que no puede imponer una moral en vez de otras. Eso no quita para que pueda, e incluso deba, promover la moralidad en general. Es ésta la cruz de los países democráticos en los que existen personas con teorías morales bien distintas. Los antes citados comités de bioética son, en buena parte, la expresión del problema. Un

²⁰ Ver E. Tugendhat, *Lecciones de Ética*, Barcelona: Gedisa, 1997, y *Problemas*, Barcelona: Gedisa, 2002.

problema que, en el caso de las nuevas biotecnologías, hace enmudecer a los de otros tiempos. Los Estados suelen acogerse a la legislación universal e incorporan en sus constituciones la Declaración de los Derechos Humanos y otras declaraciones pertenecientes a los Pactos que se subscriben internacionalmente. Pero supongamos que, por fin, llegáramos a un Estado único, a unas reales Naciones Unidas, ¿cuál sería, entonces, la bioética universal? Responder a esta pregunta es semejante a responder qué influencia tiene la ética en la política general. Por eso lo primero que hay que indicar es que la ética, al igual que la bioética, desprovista de fuerza alguna coactiva, lo más que puede hacer es razonar, exponer, indicar, sugerir e insistir en aquello que cree que es justo y bueno. Aunque deba también actuar indirectamente a través de la sociedad, exigiendo gobiernos justos. No se puede ir más allá. Quien pensara que una bioética universal es la solución de todos los males no ha comprendido el papel limitado, pero importantísimo, de la instancia moral. Hay quien, como es el caso del sociólogo J. Rifkin, ha pedido un Tribunal Internacional para dirimir los casos complicados en bioética. Es, sin duda, una buena idea. Pero no resuelve el problema porque la pregunta continúa insistente; ¿qué ética debería aplicar el tribunal en cuestión? Nosotros hemos propuesto lo que pensamos que es mejor. El resto, de venir, vendrá por añadidura.

Pasemos a la tercera y última cuestión. Se dice con frecuencia que la biotecnología está exigiendo una redefinición de lo que es el ser humano. Y esto nos plantea, inmediatamente, la cuestión de qué entendemos por naturaleza humana. En este punto las opiniones se dividen. Y se dividen dentro de la oscuridad del significado de *naturaleza humana*. Porque recordemos que se trata de una noción de larga tradición y muy viciada por las distintas escuelas. Es Aristóteles quien nos va a entregar el concepto de naturaleza, como algo fijo, esencial. A pesar de que intuye la evolución, las esencias, al modo platónico, están materializadas de manera nítida y diferenciada. Es ésta la primera herencia que sobre la naturaleza hemos recibido. La naturaleza sería lo que esencialmente nos constituye. Va a ser, sin embargo, otra tradición la que determine aún más el curso de nuestra idea de naturaleza. Se trata del cristianismo. El cristianismo, en su codificación tomista, acepta los conceptos aristotélicos sólo que los contrapone a lo que sería sobrenatural. De esta manera se establece una distancia infinita entre la naturaleza humana y lo que la supera desde la divinidad. Cuando uno oye en boca de autores como Ramsey que “estamos jugando a dioses”, resuena el eco de la vieja doctrina de la superioridad infinita de lo sobrenatural.

Esta idea de naturaleza va a ser atacada por los nuevos descubrimientos en dos sentidos. Y va a ser atacada de tal manera que va a quedar herida de muerte. En primer lugar, la revolución darwinista cambia radicalmente el punto de vista fijista. El libro de Dennett, *La peligrosa idea de Darwin*²¹, refleja ya en su título la inversión que producirá el darwinismo. Y es que ahora se van a imponer dos conceptos que anulan completamente lo anterior. Por un lado, las naturalezas no son fijas sino que existe un *continuum* desde lo menos evolucionado a lo más evolucionado. De ahí que si topáramos con un *Australopithecus* o, incluso, con un *Neanderthal* no nos sería fácil otorgarle o no lo que entendemos por derechos humanos. Y, por otro lado, frente a la antigua convicción semiplatónica de que lo superior es lo que da vida a lo inferior, nos encontramos con que, muy por el contrario, es lo inferior lo que evoluciona hasta convertirse en lo que consideramos superior. Y eso superior es la naturaleza humana. Sólo que procede, al igual que todo, de una bacteria y es fruto de una fractal evolución; es decir, que si alguien desde fuera de este mundo observara imparcialmente los laberintos evolutivos, lo único que podría decir es que se ha llegado, entre otras estaciones finales, al ser humano. En modo alguno podría afirmar que una rígida línea evolutiva, guiada por alguna inteligencia, ha hecho que todo desemboque en un ser superior que es el ser humano. El otro sentido en el que va a ser puesta en cuestión es el que diferencia entre naturaleza y cultura. La cultura sería semejante a una emancipación de la naturaleza, una construcción con sus propias reglas. Los humanos tendríamos naturaleza pero somos seres culturales. Esta división, oscilante, ambivalente y sujeta a mil interpretaciones, es un tópico que, más que señalar un camino a seguir, refleja un dato que describe nuestra situación. Que culturalmente podemos cambiar la naturaleza nadie lo niega hoy. Lo que se cuestiona es *cuánto* podemos modificarla.

A pesar de todo, somos nosotros los que nos podemos preguntar por el por qué y para qué de la evolución. Y somos los únicos que, en nuestra interacción mutua, hemos ido creando una serie de valores sin los cuales no nos reconoceríamos como humanos. Es ahí, entonces, en donde se inserta la pregunta crucial: ¿Hemos de usar la idea de naturaleza humana de forma que nos sirva de orientación y canon o ha llegado el momento de olvidarse de ella? Dos palabras para hacer más concreta la pregunta. En la primera hora de la sociobiología, y especialmente a través de Wilson y Dawkins, el individuo desaparece y

²¹ Dennett, D. C., *La peligrosa idea de Darwin*, Barcelona: Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg, 2000.

son los genes la unidad de selección. Se instaura así una especie de pangenetismo. Todo se juega entre los genes. Los individuos son meros vehículos de los poderosos y eternos genes que, al modo de los átomos, constituyen el auténtico almacén de la realidad viva. Desde esta perspectiva la naturaleza humana desaparece incluso como idea regulativa. En el extremo opuesto otros contraatacan afirmando que, sin naturaleza humana y unos límites precisos, hemos abierto la vía al caos. ¿Qué decir a esto?

Antes de nada, que las cosas son aún más complicadas. Porque el asunto no se reduce a una naturaleza humana a aceptar o no, sino que hay que añadir que la evolución nos muestra que podríamos ir cambiando de tal manera que en un futuro no muy lejano seríamos diferentes, sustancialmente, a lo que ahora somos. La cuestión, por tanto, no es sólo qué somos sino qué podríamos llegar a ser. Una vez señalado esto, la respuesta a la pregunta está implícita en lo que dijimos sobre los Derechos Humanos. La identidad de la naturaleza humana no se encuentra en la biología. La biología nos muestra, en palabras de Rawls, un ser humano borroso. Es, sin duda, una condición pero en modo alguno estamos determinados por tal condición biológica. Wittgenstein dejó escrito que si un león hablara no le entenderíamos. Efectivamente, si se comportara como un ser humano ya no sería león. Pero entonces cambiaríamos nuestro esquema conceptual. Y lo cambiaríamos siguiendo el único esquema de identidad que nos sirve: el moral. No sabemos lo que llegaremos a ser aunque cada día sabemos más lo que hemos sido. Y si en algún momento cambiáramos tanto que ya no nos pareciéramos a lo que actualmente somos, lo único que podemos constatar es que estamos ante un ser distinto. Mientras tanto, están en su lugar los Derechos Humanos, la autonomía de los individuos y la obligación de no usar a nadie como medio. Hable con aire de león o de un refinado profesor de Oxford²².

²² En un campo más especulativo se podría hablar de aquellos que, por una u otra razón, niegan que exista la naturaleza. Se sitúan, por tanto, en la antinaturaleza. Hull no cree que existan características universales. Lewontin apuesta por el ambientalismo. Dawkins se queda en el genetismo... Y desde un Sartre a un Ferry, la naturaleza es vista como construcción de la libertad. Por cierto, en su último libro, *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*, Madrid Ediciones B, 2002, Fukuyama, que creyó en el fin de la historia, se muestra preocupado ahora por los cambios que puedan darse en la naturaleza humana, debidos a nuestras propias manos. Teme que la historia vuelva a moverse si cambian las piezas básicas y que no son otras sino los seres humanos. Da la impresión de que sus preocupaciones se limitan a los problemas políticos que sugerían y poco más.

Una observación más para acabar. Hasta el momento nos hemos referido a la necesidad de la ética no sólo para resolver problemas sino para ayudarnos a no traspasar los límites que, con mayor o menor precisión, conforman una idea cabal de la naturaleza humana. Por eso, en los últimos años, se escucha en muchas bocas una palabra que es importante repetir: responsabilidad. Efectivamente, la ética exige responsabilidad siempre pero, especialmente, cuando se juega con la vida entera de generaciones presentes y futuras. Y en conexión con la responsabilidad se habla no menos del principio de precaución²³ como principio prudente ante los muchos riesgos que podemos, insensatamente, propagar bajo el siempre anhelado concepto de la buena vida. Todo eso es verdad. Pero no es menos cierto que la buena vida, el bienestar o la felicidad son el objetivo último de la moral. No hay que olvidarlo nunca. Y se olvida con excesiva frecuencia. Por eso una balanza moral equilibrada, por mucho que mire a los deberes de los humanos, nunca dejará de observar, como deseo máximo, la felicidad posible de todos.

²³ Lo que se llama *toma de decisiones precautorias* si no se formula con precisión se queda en poco más que un catálogo de buenas intenciones. Ver J. Riechmann, *op. cit.*

IV. BIOÉTICA Y RELIGIÓN (1)

La relación entre religión y bioética es un tema por sí mismo. Y es que la bioética ha crecido lo suficiente como para preguntarnos qué tipo de problemas se plantean entre los desarrollos biológicos actuales y la religión. Pero eso no quiere decir que la religión y la bioética formen un capítulo aislado y sin referencia a la ética en cuanto tal. Porque la bioética es parte de la ética. De ahí que las concepciones morales que se sustenten influirán decisivamente en la relación que vamos a estudiar. Sea como sea, repetimos que *religión y bioética* componen en nuestros días un capítulo tan intenso que merece la pena que se le estudie con atención. Servirá incluso para iluminar la idea que cada uno tenga de la ética que dice profesar.

Conviene adelantar desde el principio de qué religiones vamos a hablar puesto que sabemos que el número de religiones es inmenso y que difícil es muchas veces establecer una línea clara entre una religión y otra. Nos vamos a referir, por eso, especialmente a las más cercanas; y las más cercanas son las cristianas. Tales credos, además, se insertan en los países que están viviendo con mayor intensidad el impacto de las biotecnologías. Eso no impide que en ocasiones hagamos alguna incursión en otras teologías, como es el caso, por ejemplo, del rígido monoteísmo musulmán. Y dentro de las iglesias cristianas, católicas o protestantes, enseguida lo veremos, se ha ido formando con una extraordinaria rapidez un conjunto de expertos que trata, por todos los medios, de frenar el influjo negativo que las biotecnociencias puedan tener en la dogmática cristiana. No es extraño que más de uno haya llegado a afirmar que la bioética es hoy un campo trillado por los teólogos y por los creyentes. Por otro lado, a los filósofos morales, interesados en el valor transcultural de la ética, los experimentos y realizaciones de las ciencias de la vida les ofrecen un terreno en el que medir sus incuestionables deseos de universalidad de los principios morales²⁴.

²⁴ Baruch Brody, "Religion and Bioethics", en H. Khuse P. Singer (coords), *Companion to Bioethics*, Londres: Blackwell, 1998, escribe lo siguiente: "... la bioética confesional (v. g., católica romana, judía) prevaleció en épocas anteriores y muchos de los fundadores de la ética contemporánea (v. g., Joseph Fletcher, Paul Ramsey, Richard Mc Cormick) eran teólogos que contemplaban su obra en bioética sin que ésta implicara pensamiento moral secular". De acuerdo con lo que hemos visto y

¿Por qué está tan interesada la religión en la bioética? ¿Se trata de una actitud semejante a la de otras épocas y, muy especialmente, a la que mantuvo ante la explosión de las ciencias en la modernidad? La respuesta es *sí* y *no*. *Sí*, en cuanto que es un dato histórico que los avances de las ciencias han solido poner entre las cuerdas las actitudes más literalistas y fundamentalistas de los creyentes cristianos. El caso de Galileo es ya un paradigma. De la misma forma que cuando les han sido favorables han utilizado tales avances para reforzar la creencia teológica. Es conocido el entusiasmo de Pablo VI por el Big-Bang y sabemos cómo saltan de júbilo los creacionistas cuando, desde la misma ciencia, se ponen objeciones a la teoría de la selección natural de Darwin. Y todo hay que decirlo, la autodefensa de la religión es, en ocasiones, comprensible. Porque en ocasiones no se ataca éste o aquel aspecto de las creencias (que la tierra no da vueltas alrededor del sol, que los milagros se explican naturalmente, que Eva no procede de la costilla de Adán, que el mundo no fue creado hace 6.000 años, etc.) sino que se va directa y sustancialmente en contra de *toda* la religión. Piénsese en el sociobiólogo Wilson, al menos en su primera época²⁵. Su postura es ésta: la religión, al igual, por cierto, que la moral, consistiría en un mecanismo más para el progreso de la selección natural. Los rituales de purificación, la canalización de la violencia o el altruismo religioso habrían funcionado dentro de un esquema natural que poco tendría que ver con opciones libres e individuales a favor de una determinada fe. La tesis de Wilson, bien refutada entre otros, y en lo que atañe a la moral, por F. Ayala²⁶, parece exagerada y no se sostiene si aceptamos que la cultura es producto del poder humano de la libertad. En cualquier caso, no es extraño que las iglesias

veremos más adelante, la afirmación de Brody parece parcial. La bioética de cuño religioso no ha hecho sino crecer y pasar al ataque en los últimos años. Respecto a la división entre ética confesional y ética laica, habría que añadir que tal división está de sobra. La bioética, por definición, es laica. J. Gafo, por su parte y en su obra póstuma *Bioética teológica*, edición a cargo de J. L. Martínez, escribe: "(La bioética) anteriormente dominada por la medicina y la tradición religiosa aparece ahora dominada por conceptos religiosos y legales". Según Callahan, "El cambio más llamativo de las dos décadas pasadas ha sido la secularización de la bioética". Y, finalmente, oigamos esta frase del muy influyente H. Trintan Engelhardt: "La bioética, allí en donde tiene éxito, muestra que no necesita de la teología". Dawkins, con su tono provocativo, da un paso más: "A estas alturas, cualquiera que siga creyendo en un Dios creador es un analfabeto científico".

²⁵ E. O. Wilson, *Sobre la naturaleza humana*, Madrid: F.C.E., 1980.

²⁶ F. J. Ayala, "La evolución del hombre", en *Ciencia y Sociedad*, Fundación Central Hispano, Oviedo, 1998.

y sus teóricos, los teólogos, se esfuercen en oponerse a este tipo de doctrina. La ciencia, en suma, pone en guardia a la ortodoxia religiosa. Y es que el progreso científico mina los fundamentos supuestamente racionales de la fe. Volvamos ahora a la otra cara de la pregunta. ¿En qué sentido la actitud religiosa actual en relación a las ciencias de la vida *no* es como las anteriores reacciones? En el sentido de que los desafíos de la biología molecular, y muy especialmente de la genética, van al corazón del sistema de las creencias cristianas. No se trata ya de concepciones acerca del mundo. Se trata, más bien, de lo que es el ser humano en cuanto tal. Y las nuevas biotecnologías están suponiendo una redefinición de lo humano y su contexto que afecta, como nunca, al núcleo de las supuestas verdades religiosas. Veámoslo con mayor concreción.

Sólo nos fijaremos en algunos de los puntos que hacen chirriar la idea de ser humano de las religiones. Comencemos por el Génesis. Es bien sabido que los 11 capítulos que lo conforman son una combinación de mitos propios de las religiones que rodeaban a los semitas. En dichos mitos la estructura es muy semejante a la del resto de las religiones: momento fundacional, nacimiento del cielo y la tierra, cosmogonías pseudoexplicativas, etc. Lo más original, y lo que va a otorgar a Israel un papel clave en la historia de las religiones, es el mensaje, por medio de los patriarcas, de una promesa que viene de un Dios que ama a su pueblo. De este modo ya no se mira al pasado y se establece, además, una relación padre-hijos que marcará a Israel y al judeocristianismo. Los teólogos no fundamentalistas no harán sino insistir en que lo importante es el mensaje y no el ropaje mítico que lo envuelva. Ahora bien, esto no es tan claro. Si, por poner un ejemplo que raya la ficción, rescatáramos un fragmento de ADN de Moisés y concluyéramos que se trataba de un faraón egipcio, siempre podrá el creyente recurrir a su fe. Pero se le ha quitado un peldaño que le hace, así, tambalearse. Sin llegar a tales ficciones, pensemos que los mensajes no se transmiten angélicamente sino que necesitan de algún soporte material. De ahí que las posibilidades que tenemos hoy de reconstruir la historia afecten, como jamás ocurrió, a hechos básicos de las creencias. Conocemos el genoma humano (secuenciado o semisequenciado hace poco tiempo), nuestro parentesco con los simios e incluso con los gusanos. Sabemos que procedemos de una bacteria y conocemos la importancia de la carga genética en la construcción de nuestra individualidad. Todos estos hechos, tomados en conjunto, restan credibilidad no sólo a los relatos y leyendas míticos sino a la misma esencia del mensaje. Y es que no es fácil dissociar dicho mensaje de su soporte material. Si Adán no es Adán, Abraham no es Abraham, la creación no es creación, los humanos no son tan distintos de los no humanos, etc., ¿qué es lo que queda? Tal vez la pura fe. Pero en los

sistemas teológicos siempre se ha intentado dar a esa fe algún fundamento, siquiera elemental, histórico. Todavía más, podríamos reorientar la evolución, reestructurarnos a nosotros mismos y, así, ir entrando, para bien o para mal, en otra idea de *Homo*. No se ve bien cómo casar todo esto con un *kerigma* (mensaje) religioso claro y válido para todo el mundo.

Hicimos antes alusión al creacionismo. El creacionismo, en su versión más rígida, ha quedado totalmente refutado aunque, para escándalo de la razón, aún se exponga como una doctrina más en algunas escuelas de EEUU²⁷. Pero no es cuestión de quedarnos en el creacionismo en cualquiera de sus formas. Lo que importa resaltar es que la relación entre el creador y la criatura recibe un nuevo y fuerte golpe con los desarrollos biotecnológicos de nuestros días. Y eso explica la reacción furibunda de algunas iglesias y, muy especialmente, de la católica, a través del Vaticano, contra, por ejemplo, la clonación terapéutica; nada digamos de la reproductiva u otras de las muchas posibilidades que la ingeniería genética parece poner a disposición. O sus renovados ataques contra viejas prácticas como la eutanasia o la interrupción voluntaria del embarazo que, aunque conocidas y practicadas desde épocas arcaicas, se presentan, hoy, bajo cambios tecnológicos y sociales hasta el momento inéditos. Por no hablar, por ejemplo, de la continuación casi sin límite de la vida, la aceptación del consentimiento informado y la libre voluntad del paciente, los diagnósticos genéticos prenatales, etc. ¿Por qué se vería

²⁷ El siguiente texto de L. L. Cavalli-Sforzza en *Genes, pueblos y lenguas*, Barcelona: Crítica, 1997, es suficientemente expresivo: “Vivo en California desde hace 25 años pero todavía tengo que hacer un esfuerzo para recordar que aquí la enseñanza de la teoría de la evolución no es libre. La informática avanza a gran velocidad, se construyen los aviones más sofisticados del mundo, pero un gran sector de la población todavía aprende la historia de la humanidad a partir de una interpretación literal de la Biblia. Los movimientos religiosos fundamentalistas son muy fuertes y pretenden abolir la enseñanza del evolucionismo; como no pueden, tratan de ponerle trabas y piden que, como mínimo, se presente también su verdad, la creación, y se le dedique la misma cantidad de tiempo. Para muchos estadounidenses el mundo fue creado el año 4004 antes de Cristo. Para esas mismas personas nuestro trabajo, evidentemente, es absurdo y probablemente blasfemo. Si de EEUU viajamos a Europa, conviene recordar que la iglesia católica continúa oponiéndose al poligenismo para salvar algún vestigio del origen del hombre según la Biblia. Y, puestos a recordar cómo, tampoco convendría pasar por alto que hasta el año 1950, y con la encíclica *Humani generis*, la misma Iglesia había condenado el evolucionismo darwiniano.

menoscabada la relación entre el creador y sus criaturas en las biotecnologías que se han instalado en nuestro mundo? La respuesta requiere un cierto rodeo.

El Dios de la tradición cristiana se expande hacia adentro en su infinitud, dando lugar al Padre, al Hijo y al Espíritu. Es ésta una doctrina que suena rara al no creyente pero que es central en el cristianismo y que, es justo decirlo, supuso un extraordinario esfuerzo intelectual para acomodar la divinidad de un ser que, por otro lado, pasó por la tierra como un hombre más. A nosotros nos interesa aquí la relación hacia fuera de la entidad divina de la que acabamos de hablar. Porque, según el cristianismo, la acción hacia exterior de la divinidad da como fruto la creación de todo lo existente. Y, dentro de tal creación, al ser humano le corresponde un estatuto privilegiado. Es más, está llamado a compartir los gozos del Dios que le ha creado y a ser, así, inmortal. A pesar de la grandeza del hombre, no se acorta la distancia que media entre el creador, que es infinito, y lo creado, que es finito. Por eso no existe puente alguno que pueda construir el hombre ni escalera que lo aproxime a su Hacedor. Dios puede descender hasta el hombre porque éste es producto suyo pero el hombre nada puede ante un ser que lo supera en infinitud. Hasta aquí, y en líneas muy generales, una parte central de la doctrina cristiana. Pero si ésta es así, los intentos a modo de Babel por situar a los mortales en los dominios de Dios serían perversos, mitos del orgullo humano, desconocimiento de la auténtica realidad. De ahí que se haya llegado a afirmar en la teología protestante más radical que los esfuerzos de los que hablamos sean obra del diablo. Y de ahí que se hayan tachado de insensateces de la soberbia humana los intentos, más imaginados que puestos en práctica, de algún tipo de actividad creadora por parte del hombre. Por eso el mito del Golem o el de Frankenstein son vistos como ridículos esfuerzos por descubrir alguna fórmula mágica que otorgue el poder de crear, que sólo competería a Dios.

Si de la teología y de la mitología pasamos a lo que hoy sucede, nos encontramos con que algunos teólogos, como es el caso del citado P. Ramsey, han afirmado que con las nuevas biotecnologías estaríamos “jugando a Dios”²⁸. ¿Hasta qué punto tiene alguna razón el clérigo protestante? ¿Estamos jugando a la inmortalidad y a la creación pura y dura? ¿Qué posibilidades tenemos actualmente de “jugar a dioses”? Antes de responder, digamos que estamos usando una metáfora y las metáforas no tienen un sentido preciso. Si lo que se quiere decir es que deseamos convertirnos en creadores, conviene hacer una serie de

²⁸ Expresión esta, por cierto, que es una especie de descubrimiento *a simultanea*: La encontramos en J. Glover, en J. Rifkin o en R. Dworkin. Y es que la expresión viene de muy atrás.

precisiones. Antes de nada, que la creación en sentido estricto está fuera de nuestro poder. Incluso si llegáramos a sintetizar vida o, más aún, a resucitar muertos, no estaríamos creando algo de la nada, que es lo que corresponde al concepto de creación. Ya observó Kant que un ser que no se ha creado a sí mismo no sólo carecerá de poder para crear sino, incluso, para conocerse en una autocomprensión plena. Además, si “jugar a dioses” significa que está en nuestras manos modificar no sólo la materia sino a nosotros mismos, no se ve qué pecado se comete por ello. Independientemente de que la noción de pecado sea extraña a la ciencia y a una ética racional, aprovechar todas nuestras posibilidades sólo tiene un límite: no hacer daño a nadie. Y si no se daña a nadie, no existe barrera alguna a poner delante de nuestras narices. Finalmente, es verdad que se está intentando, genética y celularmente, prolongar todo lo posible la vida humana o que el conocimiento de las fases embrionarias, más la ingeniería genética y la clonación, nos abren un mundo inédito en el que la reproducción cambia esencialmente. Y cambia, en cuanto que se pasaría de seguir obedientemente a lo que la naturaleza nos ofrece, a una procreación dirigida por nosotros mismos. En éste y en otros muchos aspectos es cierto que el dominio del hombre está aumentando espectacularmente. Y a eso le tienen miedo las iglesias.

Es cierto que todos los descubrimientos y avances a los que nos hemos referido, además de otros muchos que podamos imaginar, serían compatibles con el creacionismo. Y es que, como ya insinuó el mismo San Agustín, Dios podría haber colocado “razones seminales”; es decir, haber dotado de potencia a la criatura para que, ella misma, dé curso a la naturaleza en cualquiera de sus formas. Pero las iglesias temen que se vaya difuminando la línea férrea que separa lo que crea de lo creado. Si desaparece tal imagen y se hace incluso borrosa la misma idea de creación, se viene abajo todo el edificio teológico. Esto explica, en fin, que las confesiones religiosas en general no hayan cedido nada en este punto. Más aún, es improbable que cedan un ápice puesto que se pondría en cuestión lo que es la esencia de la fe. Con el añadido de que se tambalearían conceptos que en la tradición teológico-filosófica han funcionado y funcionan como esquemas intocables. Por ejemplo, la superioridad del ser sobre la nada, la de la forma sobre la materia o la de lo superior sobre lo inferior. Más adelante volveremos sobre ello. De momento limitémonos a señalar que los desarrollos biotecnológicos van contra la línea de flotación de la estructura de las creencias custodiadas por las iglesias.

Dijimos que el ser humano, según la tradición bíblica, es lo privilegiado por Dios en la creación. El hombre está hecho a su imagen y semejanza, y los animales y el resto de la tierra quedan bajo su jurisdicción. Los Movimientos de Liberación Animal, digámoslo de

paso, intentan borrar esa irreal imagen que dibuja todo un abismo entre humanos y animales. Es eso, en cualquier caso, lo que relata el Génesis y ha servido de modelo en la creencia. Todavía más, es el mismo Dios el que se hace hombre. De esta manera se produce lo que se entiende por redención; el hombre queda salvado y podrá gozar eternamente con su Dios. Pero para que esto sea posible, el hombre debe poseer algún atributo superior a la materia, orgánica e inorgánica. Y lo que posee, siempre según la tradición cristiana, es su alma espiritual. *Alma* es un concepto que proviene de la tradición filosófica mientras que *espíritu* hunde sus raíces en la religiosa. El cristianismo unificará los dos conceptos. El hombre es un compuesto (Ignacio de Loyola le llegará a llamar *binario*) de cuerpo material y alma espiritual. Ahora bien, una de las originalidades del cristianismo, rompiendo así con la vieja línea órfico-platónica, consiste en lo siguiente. El hombre, sin duda, sería inmortal por su alma pero, debido a la omnipotencia de Dios, no sólo se salva, en un glorioso o desgraciado Más Allá, el alma sino el compuesto entero. Y es que el buen Dios resucitará a Juan o a Juana *como* Juan o Juana y no a alguna parte, por muy noble que sea, suya.

¿Cómo encaja lo que acabamos de exponer con los datos empíricos que poseemos? Ya desde antiguo se planteó, entre los creyentes, el problema de cuándo se producía la fusión inicial del alma espiritual, causa de nuestras funciones superiores, con el cuerpo material y corruptible. Porque el ser humano, antes de nacer y convertirse en un miembro más dentro de la humanidad, sufre un proceso embriológico que dura aproximadamente nueve meses. Tanto en la escuela franciscana como en la tomista (y entre los hebreos) se da una cierta tensión a la hora de asignar un comienzo. Y es que es obvio que no sería lo mismo un ser concebido hace dos horas que un feto de siete meses. Las escuelas citadas recurren tanto a la doctrina aristotélica de la materia y de la forma como a algún texto bíblico que les ilumine. En general suponen que el feto tiene que estar suficientemente avanzado como para que se pueda introducir, por medio de alguna acción divina, el alma en ese diminuto cuerpo. Al mismo tiempo, y guiados por prejuicios machistas, suponen que el alma se introduce en el cuerpo de los hombres antes que en el de las mujeres. Actualmente poseemos un conocimiento casi exhaustivo del proceso que va desde que los dos gametos se unen para formar el cigoto hasta el nacimiento, pasando por las muy variadas fases que configuran el desarrollo embrionario. ¿Qué dicen hoy los cristianos? En lo que respecta a los católicos (algunos protestantes son mucho más permisivos), se aferran, sin concesión alguna, a la idea de que es en la unión de los gametos, primera célula embrionaria o *conceptus*, en donde podemos detectar ya al ser humano en cuanto tal; es decir, a una persona humana. Pero esto, que lo defienden con uñas y dientes, no sólo parece improbable, como más adelante veremos, sino que hace ininteligible

aquello que desean sostener. Y no sólo por lo inverosímil de la afirmación sino porque se da a entender que el alma espiritual, en una intervención que suena a milagro, se posa sobre el cigoto en un tiempo X. La idea de una superintervención en este proceso es, como mínimo, extraña. Tan extraña que los más sensatos de los creyentes lo dejan como cuestión abierta o sencillamente se refugian en el misterio. Por no hablar de los problemas que plantean las almas, o no almas, de los Homínidos, de los abortos espontáneos de pocas células o de los fetos deformes. Hume, a la altura de los conocimientos de su tiempo, ya adelantó que la idea misma de quiénes son, bajo esta perspectiva, los miembros de la comunidad humana es más que nebulosa.

Son éstos algunos ejemplos de por qué la religión se encuentra a disgusto dentro del amplio campo de la bioética; o por qué los renovados esfuerzos de los creyentes para adaptar o defender el mensaje cristiano son tan intensos. Es lógico que la situación esté repercutiendo en la relación entre la ética, en general, y la teología, en particular. Conviene que de nuevo demos un pequeño rodeo. Es sabido que las relaciones entre la ética y la religión han sido tema de discusión desde antiguo. Antes de la Modernidad, y en términos amplios, era la religión la que fundamentaba la ética; es decir, la última motivación para ser moral se basaría en los mandatos divinos, expresados natural o sobrenaturalmente. Después de la Modernidad, y a pesar de que lo antiguo se mantendrá *de facto* presente mucho más de lo que podría imaginarse, la relación comienza a cambiar. No es que la religión no fundamente la ética sino que la ética encuentra su última justificación en ella misma sin tener que apoyarse en algo externo. Las razones de la autonomía moral son de sobra conocidas: no sólo faltan argumentos para la aceptación de un último mandato religioso en la vida moral sino que la misma idea de autonomía humana, inserta en una sociedad en la que las creencias han perdido el peso que en otro tiempo tuvieron, hace inviable el recurso a la religión. Curiosamente los avances bioéticos han animado a neofundamentalistas y hasta liberales cristianos a intentar, de nuevo, volver al viejo cauce, según el cual sólo la religión es un motivo real para ser moral. Apoyándose en el desconcierto ético que ha causado la biotecnología, autores como es el caso de Engelhardt, se disponen a encontrar una base firme en la religión. Si esto no sucediera estaríamos, siempre según esta postura, a la deriva, sin hacer suelo, sin brújula para orientarnos en medio de un mundo que se ha vuelto opaco. Más aún, sólo una fundamentación religiosa podría actuar de barrera contra todos los desatinos que un mal uso de las biotecnologías pudiera traer consigo. ¿Qué decir a esto? Vamos a responder con alguna brevedad puesto que al final volveremos sobre ello.

Queremos preguntarnos, una vez más, por la última fundamentación de la bioética. Queremos preguntarnos si es posible una bioética universal que se sostenga sobre sí misma sin tener que buscar algún refugio trascendente, o “gancho trascendental”, en palabras del filósofo Dennett. La pregunta remite a si es posible una justificación de la moral válida para todos y en la que cabrían cualquiera de los actos de los humanos. Como pensamos que tal justificación es posible, creemos igualmente que es posible una bioética universal y que sobran propuestas como las del citado Engelhardt y tantos más. La ética de los principios y el utilitarismo son teorías que nos sirven para comportarnos moralmente. Es cierto que en situaciones muy complicadas, como las propias de la experimentación e invención genéticas, la casuística puede sernos de ayuda. Por eso son bienvenidos todos los esfuerzos por dotar a la ética de una dimensión práctica que se hace necesaria cuando los problemas son inéditos o rozan de tal manera el suelo que no hay más remedio que inclinarse sobre ellos. Y si se nos contraargumenta afirmando que la última motivación para ser morales no la encontramos en este mundo, la respuesta es que, aunque no poseamos una absoluta fundamentación, sí tenemos una fundamentación relativa y suficiente. Efectivamente está en nuestras manos construir una comunidad moral en la que nos respetemos mutuamente, obtengamos mayor felicidad si obramos de esa manera y nos consideremos todos sujetos de derechos iguales. Es obvio que tal fundamentación es difícil y requiere una sistemática argumentación. Sin duda. Pero teóricamente son muchos los intentos por encontrar ese motivo último, lo que indica que estamos convencidos de la autonomía de la moral. Y prácticamente sabemos que la conducta de los que se asientan en el Más Allá no es significativamente diferente de los que se satisfacen con las razones estrictamente humanas. No debe ser mucha, por tanto, la ayuda de un viaje religioso tan largo. Pero lo que acabamos de afirmar implica que, incluso en las situaciones más complicadas y con los casos más extraordinarios, dispondremos de argumentos para obrar de una manera o de otra. Es lo que en el próximo capítulo mostraremos estudiando dos ejemplos difíciles, como son la clonación y la eutanasia. Pero todavía más, incluso en aquellos casos fronterizos en donde la duda se hace permanente, las soluciones no convencen y amenaza la parálisis (piénsese en las terribles decisiones que hay que tomar con las siamesas, una broma trágica de la naturaleza que afecta, no se sabe por qué, especialmente al género femenino), no estamos obligados a huir de este mundo para atrincherarnos en el otro. Nuestra condición es limitada, la ética, humana como es, está rodeada de incertidumbre y nadie nos garantiza que seamos certeros en nuestras decisiones. Quien, alegando que no resiste dicha condición, abandona la moral y se instala en la teología, tal vez esté hipotecando su libertad, colocándose en una ciega seguridad.

Dijimos al principio que la religión ha estado ligada, de hecho, a la bioética. Efectivamente, desde el comienzo los creyentes cristianos se han interesado de manera especial por construir una disciplina que tratara de las ciencias de la vida. También hemos insinuado algunas de las razones que explican ese interés. Recordemos de nuevo, y ampliando lo que en su momento ya avanzamos, ciertos nombres propios que, siendo creyentes o teólogos, se dedican a la bioética. Habría que comenzar por el fisiólogo Hellegers, a quien se le atribuye, junto con el oncólogo van Potter, la introducción del término *Bioética*. Hellegers fue el creador del *Kennedy Institute of Bioethics*. Si alguno dudara del catolicismo de Hellegers, muy amigo, por otro lado, de la familia Kennedy, habría que advertirle que fue cosecretario, en 1965, de la Comisión Vaticana sobre Control de Natalidad. El Instituto en cuestión publica, por cierto, la muy importante *Enciclopedia de Bioética* antes citada. Y el primer Instituto de Bioética en España lo fundó en 1974 el jesuita Abel. Se trata del Instituto Borja de Barcelona. En Madrid, el también jesuita Javier Gafo ha estado trabajando y publicando ininterrumpidamente desde los años ochenta hasta su reciente muerte. Alrededor de éstas y otras figuras se ha ido reuniendo un conjunto de profesores y de principiantes que, con el entusiasmo propio de los misioneros, escriben y participan en todas aquellas polémicas en las que estén en juego los valores bioéticos. Sumemos a esto el intento por ocupar puestos en la universidad y en la administración. La Comisión que formaba la Ley de Reproducción Asistida de 1988 rebosaba de personas con la orientación cristiana descrita. Cosa que se ha acentuado en el recientemente nombrado Comité Nacional de Bioética. La ola, si no huracán, conservadora está logrando tapar aquellos agujeros a través de los que podría respirarse con mayor permisividad. Si salimos de nuestro país, destacaríamos otra vez a los ya citados Fletcher y Ramsey, ambos protestantes y que contrastan de manera rotunda. Fletcher es tan abierto que llega a defender la clonación reproductiva humana mientras que Ramsey es sumamente conservador y con actitudes de fundamentalismo luterano. También habría que citar a H. Jonas, quien desde un pensamiento cristiano está, sorprendentemente, influenciando a bioéticos sedicentes de izquierda.

Ante esta situación dos son las preguntas que debemos hacernos. La primera es cómo se integran tales posturas en una sociedad aconfesional, si no laica²⁹. Y, en segundo término, cuál tendría que ser, desde un punto de vista moral, el lugar que ocupen las ideas en cuestión en esa misma sociedad. Antes de responder observemos que hay dos sentidos de *laicismo*. Según uno de ellos, y que hunde sus raíces en el siglo XIX, se trata de un ataque radical a todo tipo de religión y a sus estructuras eclesíásticas. Y de acuerdo con otro laicismo, más neutral y que es

²⁹ En España la situación es, más bien, de criptoconfesionalidad.

respetuoso con los sentimientos y creencias religiosas, lo correcto es oponerse a interferencias, en el espacio público, de las instituciones religiosas; de aquellas instituciones religiosas que intenten obtener situaciones de ventaja o de privilegio. Pues bien, respecto a la primera pregunta, lo más apropiado es fijarse en dos países. En EEUU y después de la clonación de Dolly en 1997, el presidente Clinton formó la ya célebre *National Bioethics Advisory Comision*, con el objetivo de emitir un informe que sirviera de guía a una posible legislación. En dicha comisión se escucharon las opiniones no sólo de la mayoría de la nación, que es cristiana, sino también de otras confesiones como la judía, la islámica o la hindú. Y en Francia, país que siempre destacó por su laicismo, cuando se ha legislado sobre materias bioéticas, a pesar de disponer de un Comité Nacional de Bioética, se ha tenido en cuenta la opinión de las distintas confesiones de la sociedad francesa. Es lo que sucedió, por ejemplo, con la Ley de Donación de Órganos de hace una década. Los dos ejemplos muestran que en general los gobiernos, aunque se digan neutrales respecto a las creencias religiosas, suelen tener muy en cuenta lo que sobre la materia opinan los especialistas de las religiones de las que se trate y que están presentes en el seno de la sociedad.

Responder a la segunda pregunta es más complicado. En este punto aparecen dos opiniones extremas y tal vez la más sensata esté en medio. Algunos, y dado que la creencia religiosa es un factor cuantitativa y cualitativamente decisivo en la conducta de la gente, opinan que debe ser escuchada, incluso de modo privilegiado, a la hora de dictar normas al respecto. Más aún, los muy convencidos añaden que la tradición religiosa es una fuente de inspiración y que, además, la moral cristiana posee una serie de conceptos que son de inestimable ayuda allí en donde las dudas nos asaltan o en donde se puede transgredir con facilidad la dignidad humana. En el otro extremo se sitúan los que piensan que las creencias sobrenaturales son un estorbo o simplemente innecesarias en una sociedad que se rige exclusivamente por la razón y por los valores que, en reciprocidad humana, vamos construyendo. Introducir la religión sería tanto como introducir un elemento extraño que, ilegítimamente, enturbia la discusión. ¿Cuál sería la actitud correcta? Insinuamos ya que la intermedia. Las opiniones de los teólogos o expertos científicos, que al mismo tiempo son cristianos, tendrían que ser escuchadas y tomadas como moneda válida, siempre y cuando se dieran las siguientes condiciones. Los creyentes tienen derecho a ser escuchados en una sociedad laica si los argumentos que aportan están basados en la razón, independientemente de cuáles sean sus convicciones íntimas o el origen de tales argumentos. En ese caso, y al margen de cuál sea su comportamiento dentro de su comunidad religiosa y las razones en las que se apoye, su palabra es una más dentro de las muchas que compiten en una sociedad

global. Por otro lado, uno de los objetivos de una bioética universal, como en su momento indicamos, es lograr el máximo consenso entre opiniones, culturas e ideologías diversas. En este sentido merecen atención iniciativas como las del teólogo católico H. Küng, secundadas entre otros por el gran divulgador científico ya fallecido, C. Sagan, y que se plasman en la “Declaración hacia una Ética Global” de 1993³⁰. Es cierto que uno puede ser escéptico ante este tipo de movimientos en los que trabajan fundamentalmente creyentes de distintas confesiones religiosas. Además, cualquier acuerdo en términos de contenidos morales es siempre precario puesto que se deja de lado la muy importante cuestión de cómo se justifican esos mínimos contenidos. Aun así, hay que tener en cuenta lo que en estas iniciativas se realiza. Porque es una aportación cultural en cuanto que contrasta, compara y, en lo posible, une interculturalmente a distintos pueblos. Por eso, una ética racional y laica no debe desaprovechar este tipo de movimientos. Al final son una ayuda más para eso que venimos repitiendo desde el principio: la Bioética ha de tener vocación, como la ética, de universalidad.

Antes de seguir adelante detengámonos un momento en un punto relacionado con lo anterior. Se trata de la objeción o cláusula de conciencia. Y se relaciona con lo anterior porque la objeción de conciencia muestra al rojo vivo la tensión entre lo particular, o individual, y lo universal, o concerniente a todos. La objeción de conciencia puede ser individual o colectiva y abarca campos muy distintos. Así, un pacifista se negará, por conciencia, a ir a la guerra o a cumplir el servicio militar. Y un cristiano, obediente a Roma, se negará a practicar, como acto médico, un aborto o interrupción voluntaria del embarazo. Hay que señalar inmediatamente que en este terreno se instala con facilidad cierto cinismo. Y es que el mismo que se niega en conciencia a ofrecer la llamada “píldora del día después” puede poner el grito en el cielo ante el objetor fiscal o pacifista. La objeción de todo un grupo numeroso plantea, por su parte, problemas agudos y muestra alguna fisura en las leyes de una comunidad. La cláusula u objeción de conciencia, en cualquier caso, son un derecho ideológico y un respeto esencial a que nadie actúe contra sus propias convicciones aunque esté objetivamente en el error. Suele objetarse a la objeción que una actitud objetora amplia podría paralizar actividades fundamentales de la sociedad. Puede ser. A la filosofía política y a la praxis política compete encontrar soluciones. En lo que atañe a la bioética, es necesario reconocer el derecho moral de la objeción. Pero es necesario, no menos, ser coherente y reconocerla en cualquiera de los individuos y situaciones conflictivas.

³⁰ Ver también H. Küng, *Proyecto de una ética mundial*, Madrid: Trotta, 1990.

V. BIOÉTICA Y RELIGIÓN (2): CLONACIÓN Y EUTANASIA

Vamos a centrarnos ahora en dos casos biotecnológicos concretos para contrastar, a través de ellos, la ética y la religión. Uno pertenece a lo que es nuevo y, por lo tanto, produce una conmoción especial. Se trata de la *clonación*. El otro se inscribe dentro de los viejos problemas y recibe el nombre de *eutanasia*. Tanto en uno como en otro sintetizaremos al máximo, fijándonos solamente en aquellos aspectos que sean relevantes para la confrontación en cuestión. Comencemos por la clonación y dejemos para más tarde la eutanasia. La clonación es un método de reproducción asexual que se encuentra ampliamente extendido en la naturaleza. Desde las bacterias hasta los muy humanos gemelos monocigóticos la clonación está presente³¹. Su definición suele variar pero lo que nos interesa subrayar es que en la clonación la carga genética o ADN se repite; es decir, si Jon es un clon de Iñaki ambos tienen la misma carga genética; carga que es la que después construye, sintetizando proteínas, la individualidad de cada uno en términos biológicos. Y por eso si de mí se clonara otra persona de nombre Iker, Iker tendría la misma dotación genética que Javier. Es lo que se produjo con Dolly. Dolly es un doble, genéticamente hablando, de la oveja Finn-Dorset, de la que fue clonada. Dolly, por cierto, fue tan normal que ha dejado en este mundo un retoño que se llama Bonnie. La fisión binaria, que es también el nombre que recibe este tipo de reproducción³², se ha instalado ya en los mamíferos y son cientos los clonados, de ratones a monos pasando por terneras, que pueblan este mundo. La originalidad de Dolly, sin embargo, consiste en haber sido clonada desde una célula adulta, cosa que se consideraba casi imposible. Una vez especializada la

³¹ Es ocasión para distinguir los distintos tipos de clonación. Puede ser monocigótica, en la que del mismo cigoto surgen dos embriones, o dicigótica, en donde se fecundan óvulos con espermatozoides distintos. La frecuencia de la primera es de dos por mil nacimientos. Se da también la gemelación artificial. En este caso se divide un embrión en dos. En España está prohibida la división artificial de blastómeros por la ley de 1988. Por este procedimiento se han creado ovejas (1979), corderos (1980), caballos (1984), etc. Lo inverso de la gemelación son las quimeras, en las que se produce la fusión de dos cigotos o dos embriones.

³² En vez de clonación, tendríamos que hablar, como empieza a ser usual, de trasplante o transferencia nuclear.

célula en su función, se creía que el proceso era irreversible. De ahí el terremoto que produjo esta clonación. Si eso tuviera lugar entre los humanos, de una de las muchas células de las que está compuesto Javier (billones) y que se desprenden de su cuerpo con gran facilidad, podría salir un Iker o muchos Iker. Y la imaginación, junto a la literatura fantástica, ya se había encargado de favorecer un ambiente en el que se consideraba al clon una copia carente de libertad. Un Iker, en suma, al servicio de Javier; o de otro más poderoso que usara clones en fila como robots o androides. Llegados a este punto y olvidándonos de su larga e interesante historia, digamos que para nuestros propósitos es necesario recordar una división fundamental en lo que atañe a la clonación. Porque una, a la que acabamos de referirnos y que ejemplifica Dolly, es la total o *reproductiva*: de un individuo nace otro completo, genéticamente igual y sin intercurso sexual; como Eva de la costilla de Adán o Atenea de la cabeza de Zeus.

Hemos hablado de la clonación reproductiva. Pero existe, como sabemos, otra que recibe el nombre de *terapéutica* o parcial. En este caso lo que se clona es un embrión. Y el objetivo de este tipo de clonación no es otro sino aprovechar la inmensa riqueza que se esconde en sus células madre (SC, en siglas ya internacionales y que corresponden al inglés), troncales o maestras³³. Tales células ofrecerían un material neutro para ser convertidas, una vez aisladas, cultivadas y diferenciadas en las células del organismo que nos interesara obtener. Y, de esta manera, se abre una puerta extraordinariamente prometedora a la medicina regenerativa. Con estas células pluripotentes podríamos reparar trastornos neuronales, cardiopatías y algunos incluso se atreven a pronosticar que lograríamos órganos enteros. En un esquema muy simple la situación sería ésta: se toman las células madre del embrión y que, a lo que parece, son más fáciles de aislar y más versátiles que las células madre que también conservamos adultos. Se manipulan y a nuestro antojo las vamos reorientando para que se transformen en líneas celulares que reparen lo que tengamos dañado por el paso del tiempo y por alguna enfermedad. Es como

³³ En una breve síntesis se puede decir que las células troncales se clasifican o bien según su fuente o bien según su potencia de diferenciación. Según su fuente, proceden de los embriones en fase de blastocistos, de células germinales de fetos abortados con ocho semanas, de tejidos adultos e, incluso, del cordón umbilical. Según su potencial de diferenciación, las hay totipotentes, y que podrían dar lugar a un organismo entero (tal totipotencia se mantendría hasta el estado de morula, con diez y seis células), pluripotentes, y que son capaces de generar cualquier tipo de célula, multipotentes, en donde la diferenciación es menor (las de la piel, por ejemplo) y unipotentes, las cuales producen una sola línea celular (las espermatogónicas, por ejemplo).

reproducir partes minúsculas de nuestro cuerpo, poseer un rico material genético de reserva, recurrir a la misma naturaleza para curarnos. El proceso es fascinante y desde que en 1998 se obtuvieron resultados con éxito prometedor la comunidad científica está trabajando sin descanso en esa dirección³⁴. Sin lanzar las campanas al vuelo y sin hablar de algún tipo de inmortalidad, sí podríamos sostener que la medicina habría dado un paso de gigante y que, si la salud es la base de la buena vida, todo el edificio del bienestar estaría cambiando; y con ello la misma consideración que otorgamos a nuestro propio cuerpo. En este momento surge, sin embargo, un problema que está interponiéndose en el camino a los posibles éxitos descritos. Y es que para lograr las células madre hay que tomar un embrión en su estadio de blastocistos (de cinco a siete días) y después desecharlo, puesto que de tal embrión sólo nos interesan las células madre que, en el laboratorio, comenzarían a crecer, para restituir alguna zona corporal dañada. Y muchos piensan que un embrión merece mayor respeto. Más aún, algunos creen que estamos instrumentalizando a una persona para salvar a otra. Pero sólo se puede pensar así si se supone que en el embrión, a la altura de no más de cien células, existe un ser humano como Javier o como Iker.

La mayoría de la comunidad científica no opina, desde luego, del mismo modo. Pero los creyentes cristianos, por el contrario, están absolutamente convencidos de que en ese conjunto de células diminuto anida un ser humano que, aunque no haya desarrollado aún todo su potencial, merece el mismo tratamiento que un humano completamente diferenciado. Hemos topado, en suma, con la cuestión del aborto. Los creyentes en su radical oposición al aborto tienen que estar en desacuerdo con dos cosas. Por un lado, con la creación de un embrión mediante un trasplante nuclear como el que sucedió con Dolly (se fusiona, como indicamos, una célula con un óvulo enucleado y, así, surge, previa programación inducida, el embrión que deseamos utilizar). Recientemente y por medio de una inyección nuclear, se han obtenido mejores tasas de resultados. Por otro, y eso es aún mucho más difícil de aceptar, estarían también en desacuerdo con que se usen los embriones sobrantes o supernumerarios de la FIV que ni han sido reclamados ni han sido

³⁴ 1997 marca el año de la clonación parcial o terapéutica. Efectivamente, en ese año J. T. Thompson y R. Pedersen consiguieron aislar y desarrollar líneas celulares desde embriones sobrantes y donados de la FIV. Es verdad que hacía más de veinte años que se había logrado aislar dichas células en ratones. Pero, por fin, se lograba en humanos también. Y es que Thompson y Pedersen obtuvieron cinco líneas celulares o potenciales tejidos y todo parece indicar que se desarrollaban con las habituales características que tienen nuestras diferenciadas células.

adoptados. La iglesia católica en este punto es inflexible. Ya lo había sido antes con la FIV³⁵. La instrucción de 1987 del cardenal J. Ratzinger condena prácticamente todas las formas de la FIV. Pero con el aborto, que es lo que está en juego en la clonación parcial y curativa, su condena es más tajante si cabe. Para la iglesia existe un ser humano que es un individuo completo desde la concepción; es decir, desde el momento en el que la unión del gameto masculino y femenino forman esa primera célula que denominamos cigoto. El individuo o la persona no comenzarían, por ejemplo, con la implantación en el útero sino que, repetimos, estarían ya, según la doctrina vaticana, con plenos derechos en esa minúscula unión primigenia que aún carece de expresión genética alguna. Nos podemos preguntar a qué se debe una condena tan tajante y sin fisuras, teniendo en cuenta, además y como lo hemos indicado antes, que podríamos obtener grandes bienes a partir de una clonación terapéutica.

Intentemos, en cualquier caso, dar una respuesta, siquiera breve, a la pregunta. Porque, curiosamente, no existen documentos de la tradición que apoyen la rigidez de la postura eclesial, una rigidez que, obviamente, no comparten todas las confesiones cristianas. Efectivamente, la tradición no ofrece un apoyo a esa actitud tan decidida y radical. Los textos veterotestamentarios contra la interrupción voluntaria del embarazo son pocos y oscuros. Algunos escritos más recientes y que remiten a la primera época cristiana podrían ser más explícitos pero tampoco sirven para mucho. Uno de ellos es harto conocido y se atribuye a Tertuliano. Dice así: “El hombre es lo que va a ser de la misma manera que todo el fruto está contenido ya en la semilla”. Habría que añadir, sin embargo, que Tertuliano acabó como hereje, por lo que difícilmente puede ejercer de padre de la Iglesia. Y, cosa más decisiva, en los comienzos de la comunidad cristiana, por ejemplo, el rechazo de todo tipo de violencia, legítima o no, es universal y sin matices; de esta manera se opusieron a la guerra y a los ejércitos. Más tarde, y en cuanto accedieron al poder, los cristianos comenzarán a distinguir la violencia rechazable de la que podría ser legítima. Pero si esto es así también podría cambiar su doctrina acerca del aborto. En la escolástica medieval, y debido a la dependencia de Aristóteles, ya vimos que el alma no se unía al

³⁵ Respecto a la polémica en cuestión, convendría clasificar a los embriones de esta manera. En primer lugar, los sobrantes de la FIV y los creados (que serían autólogos para aquel al que se le aplicaran los resultados del desarrollo de las células madre). Y, en segundo lugar y sobre todo en lo que atañe a los sobrantes, entre viables e inviables. Estos últimos, y debido a alguna malformación, nunca llegarían a buen término. La polémica sobre si un viable que no se implanta se convierte, así, en un inviable, suena un tanto escolástica.

cuerpo hasta que éste no hubiera alcanzado una determinada forma. La iglesia actual, sin embargo, no hace la más mínima concesión al aborto. Y así, en un texto del abierto y relativamente progresista Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, se anatematiza sin miramientos la interrupción voluntaria del embarazo. Sólo en algunos casos, como es la muerte o enfermedad de la madre, se recurre a la doctrina del Doble Efecto para, así, no condenar el resultado del aborto³⁶.

¿A qué se debe esta actitud tan sin aristas? Ya lo indicamos antes. Frente a una concepción en la que el nacimiento es un dato más y los valores se adquieren dentro de la misma comunidad humana, se sitúa la de los que creen que la vida es un regalo o don de Dios y que a Él pertenecemos. El individuo sería un valor dependiente de una entidad sobrenatural que decide no sólo sobre su venida al mundo sino sobre la salida, por la muerte, de este mismo mundo. Aun así, esto no explica suficientemente por qué la insistencia en que el individuo es animado ya con su alma espiritual desde que se unen en el cigoto los dos gametos³⁷. La respuesta no es fácil. Es probable que hayan influido varios factores. Por un lado, la parte mítica de cualquier religión (María es concebida sin pecado, Buda sale por el costado de su madre, el embrión de Mahavira fue transferido milagrosamente a su madre...) en la que se resalta un momento privilegiado que es el fundacional. Por otro lado, la suposición de que el *conceptus* en la tradición se entiende como el instante en el que comienza un nuevo ser y ese instante debe ser el que inicia el desarrollo. Tal vez intervengan también otras razones de índole negativa; es decir, el peligro a los excesos, la desacralización de la vida, de la que luego hablaremos y, finalmente, el sentirse obligados a determinar un instante, en el proceso del desarrollo humano, en el que, de alguna manera, se visualice, en este caso al microscopio, la acción externa de Dios. Todo lo expuesto no quiere decir que los teólogos y científicos creyentes no traten de usar argumentos empíricos para defender la opinión de que en el cigoto está ya dada la persona.

³⁶ ¿En qué consiste el doble efecto? Esta doctrina, que se remonta a San Agustín, la confecciona Santo Tomás y la formulan explícitamente los teólogos salmanticenses del siglo XVI. Y ha tenido una importante resurrección en nuestros días. La doctrina sostiene lo siguiente: una acción de la que se siguen dos efectos, uno bueno y otro malo, es lícito realizarla con tal de que se satisfagan ciertas condiciones. Las condiciones, entre otras, son: que no se desee el mal resultado, que no se use como medio o que el bien sea proporcionado. Un ejemplo típico es el de la guerra justa en el que se daña, colateralmente, a inocentes.

³⁷ Si se trata de clonación, y no de fecundación, hasta que se unan el núcleo de una célula y un óvulo.

Sería largo ofrecer los argumentos y contraargumentos sobre el aborto. Forman parte ya del repertorio de uno de los tópicos culturales de la actualidad. Algunos, dudando de que se pueda llegar a convencer al contrario, recurren, pragmáticamente, al sentir de la sociedad. Y como la sociedad es permisiva, ellos también, al margen de una última justificación, toleran el aborto. Que la sociedad es permisiva es obvio. En la mayor parte de las sociedades democráticas, el aborto, con supuestos y a plazos, o sólo a plazos, está permitido dentro de las ocho primeras semanas, que es cuando el embrión pasa a ser feto, empieza a tomar forma humana y va dibujándose el sistema nervioso. Otros, sin embargo, son muy radicales y poco condescendientes con los creyentes. El filósofo moral P. Singer suele afirmar que le merece más respeto un pollo que un embrión. En el primero hay vida sensitiva aunque ésta sea poca. En el segundo, sólo un conjunto de células sin ninguna capacidad de sufrimiento. Pero volvamos, siquiera a modo de ejemplo, a alguno de los argumentos que utilizan los creyentes para sostener su postura; una postura, no nos cansaremos de repetirlo, que está mediada por su creencia y que, en consecuencia, es imposible que la modifiquen, por fuertes y decisivas que sean las razones de los no creyentes.

Hemos escogido dos párrafos del libro de M. L. Barahona y S. Antuñano, *La clonación humana*³⁸. En uno se dice lo que a continuación reproducimos: “Imaginemos que se pudiera llevar a cabo el siguiente experimento. En condiciones idóneas de temperatura, humedad y nutrientes hacemos crecer tres tipos de células en un laboratorio; a saber: una célula muscular, una célula de tejido conectivo y un cigoto. Si las pudiéramos mantener creciendo durante nueve meses (el cigoto requiere implantarse en el útero de una mujer...), en caso de la muscular tendríamos un cultivo de células musculares idénticas al original; en el caso de las células de tejido conectivo obtendríamos igualmente células de tejido conectivo idénticas a la original; sin embargo, en el caso del cigoto se originaría un niño o una niña”. ¿Qué decir a esto? Además de que se contradice con otro texto, que enseguida veremos, de los mismos autores, no es de recibo tomarla como argumento contra el aborto. Sería tedioso reproducir una discusión detallada sobre el tema. Nos limitaremos, por eso, a señalar algún dato y a refutar este modo de argumentar. Respecto a los hechos, no habría que pasar por alto el que sólo el setenta por ciento de los blastocistos consigue implantarse en el útero. Luego señalar una línea que va, mágicamente, del cigoto al neonato es ir en contra de los hechos. Lo más que se puede afirmar es que algunos, muy

³⁸ Barcelona: Ariel, 2002.

escasos, cigotos llegan a nacer. Y esto nos remite a la debatida idea de potencia. Estamos seguros de que si Javier explotara el cien por cien de su capacidad cerebral sería considerado un genio. De ahí no se sigue, sin embargo, que Javier sea un genio. Y es que se confunde una potencia remotísima con el ser “hecho y derecho”. Y eso es falaz. La vida es gradual, procesual e intercalar momentos especialísimos no es hacer justicia ni a la evolución en general ni al desarrollo individual en particular. Es el error del esencialismo tan bien refutado por el citado D. Dennett en su libro, *La peligrosa idea de Darwin*³⁹. Más aún, se está cayendo en el error de confundir la categoría lógica de potencialidad con la ontológica de poder. Dicho de otra manera, el cigoto *puede*, en el sentido de que está dentro de sus *posibilidades*, construir un ser humano. Pero no es un ser humano. Para eso tendría que ser ya con su *poder* un individuo humano. Hay que señalar, además, que una de las posibilidades del cigoto y de sus estadios inmediatamente posteriores es la de desarrollarse hasta llegar a ser un individuo. Las otras son ir convirtiéndose en agua, desaparecer, etc. No existe, en consecuencia, la *determinatio ad unum*⁴⁰.

Vayamos al segundo texto: “Suele presentarse como objeción al carácter individual del embrión... el argumento de que en ese periodo el embrión puede... dividirse y dar origen a dos o más individuos. Por tanto, se cree, el embrión en ese tiempo... es sólo un conglomerado amorfo de células madre humanas y no un individuo. Pero esta objeción no sólo no tiene sentido sino que si lo tuviera probaría todo lo contrario de lo que pretende probar: a partir de este argumento podría decirse que el cigoto en este periodo no es un individuo sino muchos –tantos cuantas células madre pluripotenciales pudieran dar

³⁹ *Op. cit.*

⁴⁰ Recordemos brevemente algunos datos básicos que ayuden a entender lo que estamos diciendo. El cigoto es la unión del espermatozoide y el óvulo. Pero a los cuatro días encontramos diez y seis células que reciben el nombre de morula. Comienza entonces la implantación. Las cien células de los seis o siete días se llaman blastocistos. Y la línea primitiva aparece a los catorce días. Por otro lado, y como muestra de que el desarrollo embrionario es complejo y en modo alguno simple o de *unum ad unum*, los blastómeros dan paso al embrioblasto y al trofoblasto. Este último finalizará siendo la placenta. Nadie tomará la placenta por un individuo humano. El embrioblasto, a su vez, dará paso al epiblasto, del que surgirá el embrión en su proceso individual y también al hipoblasto, que producirá estructuras extraembrionarias. Y nadie reconoce en tales estructuras un individuo humano. Para ver las necesidades internas y externas que requiere un embrión para llegar a nacer, consúltese “El estatuto ético del embrión” de Carlos Alonso Bedate, capítulo primero del libro *Gen-Ética*, Carlos Alonso Bedate y Federico Mayor Zaragoza (coords.), Barcelona: Ariel, 2003.

origen a un sujeto— lo que significa que tampoco sería legítimo utilizar a ninguna de estas personas (*sic*) pues la noción de individuo y persona coinciden en la naturaleza humana”. ¿Qué decir ahora? Sorprende que se use un argumento que claramente prueba en contra de lo que se quiere defender. Es tal la reducción al absurdo en este caso que no se entiende tamaña ingenuidad. Veámoslo brevemente. Nuestros autores, sin darse cuenta, han caído en un animismo extremo; incluso un estricto monje jainista se quedaría aquí corto. Según este pseudorazonamiento todo lo que posee un *poder mínimo* para llegar a ser un individuo sería persona. Por ejemplo, todas las células madre, las células de todos los cuerpos (puesto que, después el éxito del trasplante celular tipo Dolly, sabemos que cada célula es capaz de generar un individuo si se la coloca en un óvulo), cada una de las muchas células que hasta llegar a 64 se van dividiendo desde la primera... y tal vez habría que incluir en la lista, como insinúa Harris, a los gametos. Y esto es absurdo. Muestra, así, que la postura que estamos criticando y que en el fondo es deudora de una conciencia religiosa y no de la imparcialidad de la ciencia no es fácil de sostener. El creyente, sin embargo, no dará el brazo a torcer. Hemos adelantado ya algunas de las razones por las que se aferra a lo que podríamos llamar “principio de la personalidad del cigoto”. Añadamos ahora, y para acabar este apartado, dos más. Por un lado, el residuo mágico, anteriormente citado, que anida fácilmente en las religiones por muy evolucionadas que éstas sean. La vida, tal y como la conocemos, debería ser traspasada por algo externo a ella y, así, marcarla. Eso les obliga a elegir lo que hemos denominado momentos especiales o mágicos. Y, por otro lado, están cautivos de la idea de que la vida es un regalo, es un bien, un valor incuestionable y anterior a todo lo que producimos, por nosotros mismos, los seres humanos. La creación sería un acto de bondad de Dios, que hace partícipes a otros de un bien inicial, lo cual choca no menos con la idea de neutralidad científica y con la no menos importante idea de que la moral es autónoma, lo que implica que los valores nacen con nosotros, no vienen dados externamente. La evolución, desde los organismos unicelulares hasta los humanos, no es un vector de valores ni es una ascensión teledirigida. Vista imparcialmente es un laberinto que ha llegado hasta donde ha llegado como podía haberlo hecho a otro lugar. Encontramos ramificaciones, estrategias de supervivencia y lucha. Seremos nosotros, con nuestra autoconsciencia, los que introduciremos, después, lo que Kant llamaría el reino de los valores.

El creyente podría contraargumentar también recordando que sus principios religiosos se solapan con los principios de una ética laica. Dicho de otra manera, que cuando afirma, *v. g.*, que es inmoral interrumpir voluntariamente el embarazo o bien está acogéndose al

derecho individual a la vida o a las intolerables consecuencias que su conducta acarrearía. Y, así, se defiende de la acusación que le imputa recurrir a principios supranaturales. Éstos no serían, en modo alguno, adherencias extrañas sino razones realmente humanas. ¿Qué se puede responder a tales planteamientos? En primer lugar, que existe siempre la sospecha de que, a pesar de que usen como apoyo argumentos racionales, en el fondo están condicionados por la creencia religiosa, mirando más a Roma que a Atenas. Y, en segundo lugar, cosa del todo decisiva, que incluso si usan los principios en cuestión de modo estricto, la *última* justificación siempre será teológica. Más aún, es dicha teología la que complementarí­a la argumentación racional, taponando las incertidumbres e inseguridades que rodean a cualquier principio moral. Pero la ética trata de mantenerse en pie sola. Aunque cojee.

Es hora de pasar a la clonación total o reproductiva. Dicha clonación es mucho más lejana y quizás menos interesante hoy que la que acabamos de ver. Es, no obstante, la que excita más la imaginación y ha creado un conjunto de imágenes, mitad estremecedoras y mitad fascinantes. Hemos explicado ya, siquiera brevemente, en qué consiste. Recordemos que, de modo similar a lo que sucede con los gemelos o mellizos, de una célula de Javier podría salir un Javier *bis*, con la misma carga genética. Uno sería un clon de otro. Y esto que parece no plantear problemas mientras se reduzca a los animales experimentales o que puedan ser aprovechados para nuestro beneficio, hace saltar todas las alarmas si se aplicara a los seres humanos, a Javier y a Javier *bis*. En este caso, hay que reconocerlo, la total negativa de la mayor parte de las religiones está en la misma línea de muchos de los científicos. Sea como sea, conviene distinguir entre los científicos, por muy en contra que estén de la clonación, y las personas religiosas. Porque los primeros, al menos los que más conocen del tema⁴¹, se oponen a la clonación por prudencia; es decir, creen que en las actuales circunstancias, con las malformaciones, los abortos y otra serie de disfunciones que se producen en los clonados, clonar es una temeridad. Más aún, los que avanzan argumentos contra la clonación reproductiva como algo perverso en sí mismo y por lo tanto inmoral son, en general, filósofos y no científicos⁴². Si nos volvemos a las personas

⁴¹ Como muestra valga la reciente opinión de M. Warnock en su libro *Fabricando bebés*, Barcelona: Gedisa, 2002, en donde sólo ve reparos políticos o sociales a la clonación. Más aún, cree que tales reparos se basan en una falsa y popular idea de la clonación. E, incluso, llega a quejarse de que el Reino Unido se haya unido al resto de Europa para prohibir la clonación reproductiva.

⁴² Es el caso de Dworkin, Habermas, Putnam, Jonas, etc. Al margen de lo que digamos en otros lugares, añadamos aquí lo siguiente. Los autores citados suelen cometer dos errores. Uno es no

religiosas, seguirían condenando la clonación, incluso si se superaran los problemas técnicos actuales y su eficacia fuera igual o superior a los nacimientos naturales. Pero conviene que nos detengamos un momento para repasar brevemente la actitud de las distintas religiones ante la clonación reproductiva, aunque la que más nos importe entre tales confesiones religiosas sea la más cercana, la católica.

A las religiones, como al resto de los mortales, la clonación las cogió por sorpresa. De ahí que las reacciones explícitas, en algunos casos, hayan sido mínimas, remitiendo para más adelante un juicio reposado y sereno. Si miramos hacia Oriente lo primero que hay que observar es que desde el hinduismo al jainismo, pasando por el budismo, la respuesta es matizada. Y es matizada tanto por la carencia de una jerarquía que unifique los criterios a seguir, cuanto por la diferencia de matices entre los movimientos citados a los que, por cierto, hay que considerar más una sabiduría filosófica que una religión en toda regla. Lo que les caracteriza y une, sin embargo, es el concepto preario de *kharma* o “fruto de la acción”. El *kharma* es la solución que estos grupos espirituales dieron al problema de la retribución; es decir, al problema de por qué el malo no paga sus males y el bueno no es feliz. Se supone que en una próxima reencarnación se recogerán los resultados de los males pasados y, así, se irá depurando el alma del individuo en cuestión, hasta una posible y deseable liberación que les saque del ciclo de las reencarnaciones. Pues bien, todos los problemas que se les plantean giran alrededor de cómo podría afectar la clonación al *kharma*. Si, por ejemplo, el clonado recibiera todo el *kharma* de la persona que le clona, entonces la clonación dañaría al clonado. Y, en consecuencia, habría que oponerse a la

diferenciar bien lo imprudente de lo inmoral. La clonación reproductiva sería hoy, sin duda, imprudente. Tanto porque la tasa de nacimientos no llega, según I. Wilmut, al 2% (otros lo rebajan al 0,3%), como porque se necesitarían, para un nacimiento, cincuenta mujeres, ochocientos óvulos y cuarenta madres portadoras. Ahora bien, si las tasas de nacimiento y de salud, una vez obtenida la adecuada tecnología, fueran semejantes a las naturales, la imprudencia desaparecería. El segundo error consiste en tomar la retórica por argumentación *tout court*. Hablan de la instrumentalización de la persona, ataque a la autonomía, a la dignidad y a los sentimientos. En realidad se trata de la vieja figura del *endyadis*: “enfatar con muchas palabras cuando no se tiene un argumento claro”. J. Harris, en “Clones, genes and Human Rights” (en *The Genetic Revolution and Human Rights*, editado por J. Burley, Oxford, 1999), ha puesto ocho ejemplos en los que sería ejemplos en los que sería sensato, si los problemas técnicos se superaran, clonar humanos. Junto a Harris, Robertson ha introducido el concepto de libertad individual o autonomía reproductiva. Además, si no se condena a los gemelos, condena que sería absurda, ¿por qué la clonación reproductiva?

clonación. Se trata, no obstante, de meras indicaciones, de sospechas y en modo alguno de una opinión firme. Si nos volvemos ahora al judaísmo, las cosas cambian. El físico R. Seed anunció en 1998 que iba a clonar. Y una de las razones que dio contra los que le atacaban era que la Biblia, al incitar a imitar a Dios, indirectamente favorecía la clonación. En el Génesis, además, aparece el hombre como dueño del mundo, como colaborador de la creación que inicia Dios. Es, por eso, que algunos estarían dispuestos a tolerarla aunque, en conjunto, las reticencias son grandes, dado que no hay posibilidad de apoyarse en la tradición para emitir un juicio al respecto. Por otro lado, la Cábala y figuras como el Golem son heterodoxas desviaciones que pondrían de manifiesto la soberbia humana. Sea como sea, en el judaísmo no hay un rechazo cerrado al proceso de clonar. El Islam, por su parte, ha basado la condena de la clonación en la sura 75, aleyas 37-39 del Corán. Allí se dice, en revelación dada en el mismo cielo, lo siguiente: “¿No fue una gota de esperma eyaculada... el que lo creo y le dio forma armoniosa? Él hizo de él una pareja armoniosa: varón y hembra”. Dios es de tal manera creador y ha configurado a su libre decisión a las criaturas que la clonación aparecería como un desafío intolerable. Hay otra sura, sin embargo, que podría interpretarse en sentido contrario. Se trata de la sura 23 y allí se insinúa que la creación humana es un proceso. Es ésa la razón de que muchos musulmanes creen que el alma no se inserta en el embrión hasta, al menos, después de los cuarenta días.

Pasemos ya al cristianismo que, como es obvio, nos interesa de modo especial. Dijimos que entre los protestantes las posturas no son unánimes. Recordemos a los citados teólogos Ramsey⁴³ y Fletcher⁴⁴. Para Ramsey la clonación reproductiva iría contra el hombre y contra Dios. Contra los humanos, porque cambiaría la procreación en reproducción (enseguida volveremos sobre este mismo concepto) y contra Dios, por tratarse de un pecado de orgullo, de una mala imitación de Dios. Fletcher, por el contrario, piensa que es preferible una reproducción desde la misma libertad humana que dejarla al arbitrio de la ruleta sexual. El hombre, en su radical libertad, haría bien en otorgar intención a cualquiera de sus actos. A pesar de todo, la mayoría de los teólogos protestantes y católicos anteriormente citados, como Häring, Carrant o Rahner, se han opuesto a la clonación reproductiva. Sus argumentos se centran en la distinción entre procreación y reproducción, antes señalada, y en la dignidad del ser humano. Y es que, según ellos, se eliminaría la donación mutua de la pareja para dejarlo todo en manos de

⁴³ P. Ramsey, *El hombre fabricado*, Barcelona: Guadarrama, 1973.

⁴⁴ J. Fletcher, *Essays in Biomedical Ethics*, New Jersey: Prometheus Books, 1979.

una mecánica manipulación. Además, el clonado, al estar diseñado desde una carga genética prevista, perdería su dignidad, tendría el sello de una mercancía más. Algunos, rizando el rizo, añaden un argumento adicional. Y se basan en el Concilio de Nicea. Allí se proclamó como dogma que Cristo no está *hecho (non factum)* sino *generado (genitum)*. Pues bien, en analogía con las personas divinas, las humanas tendrían que reproducirse por generación y no mediante una especie de denigratoria manufactura.

Intentemos, desde la moral, responder al catálogo de posturas que hemos reseñado. Poco habría que añadir a las religiones orientales excepto recordar que el karma, por interesante que sea, como intento de solucionar el problema del mal debe someterse, en filosofía, al rigor de la razón. Y desde la razón no vemos por qué haya que tener en cuenta una doctrina tan venerable como increíble. Otro tanto habría que decir respecto al monoteísmo islámico. El Corán no es fuente de autoridad para una ética laica y las interpretaciones literales de los textos, propias del fundamentalismo religioso, no merecen ningún crédito; o, mejor, merecen el rechazo total. Y lo mismo vale para el judaísmo⁴⁵. Detengámonos ya en el cristianismo. La diferencia que trazan entre procrear y reproducir, valorando la primera acción y minusvalorando la segunda, suena a ficticia. Volveremos sobre ello. Recordemos que detrás de los teólogos católicos está el Vaticano. Su Pontificia Academia de la Vida ha condenado sin matiz alguno la clonación reproductiva. El cardenal Ratzinger llegó a rechazarla porque “la santidad de la vida es intocable”. Aquí, por cierto, se inserta una curiosa paradoja. Por un lado se anatematiza la clonación y, por otro, la misma Pontificia Academia sostiene que lo que constituye la esencia del ser humano, el alma, no se puede producir por medio de la clonación. ¿Por qué tanta preocupación entonces? M. Dooley, representante de la Santa Sede, ha afirmado ante la prensa que “investigar con embriones humanos es algo demoníaco”. Remata su afirmación con esta respuesta a la pregunta acerca del uso del preservativo: “Hay una solución sencilla: la castidad”. No se sabe si es un chiste o una broma.

⁴⁵ Aunque a algunos les suene a chiste, existe una secta llamada raeliana, cuyo fundador fue C. Vorilhon, que se hace llamar Rael y que afirma que los humanos somos clones de extraterrestres. Afirma también que estamos ya en disposición de clonarnos a nosotros mismos. Cuentan con el apoyo de una científica, Brigitte Boisselier y han conseguido ser recibidos en el Congreso de los EEUU. Creen, en fin, en una cierta inmortalidad puesto que están dispuestos a clonar también toda la vida interior. ¿Es esto religión o broma? En el último capítulo volveremos sobre ello. Tal vez se trate de una mezcla de religión, ciencia y dinero.

Volvamos a la procreación y a la reproducción. Una vez más este tipo de distinciones corre el peligro de caer en el absurdo. Y es que dan a entender que en la relación sexual media el amor mientras que en la asexual no. Y eso no es verdad. Las parejas sólo en un tanto por ciento muy limitado tienen hijos por amor. Incluso en muchos casos lo que se denomina amor no es sino costumbre, ganas de tener vástagos o simple complacencia mutua. Si para generar se exigiese donación total, el mundo carecería casi de personas. Sabemos, además, que la reproducción sexual es una de las muchas estrategias de la evolución. Existe otro tipo de reproducciones y todavía en algunos mamíferos se da la reproducción por mitosis o sin sexo. Se discute por qué la evolución introdujo la reproducción sexual y la respuesta habitual señala a la gran variabilidad genética que procura la meiosis o reproducción sexual. Esta respuesta, desde luego, no convence a todos. En cualquier caso, el placer es un aliciente que ha colocado la evolución para que los humanos, que no se guían ya por el periodo de celo, copulen. Muy lejos todo ello de una separación, más imaginaria que real, entre procreación y reproducción. Se puede procrear con egoísmo y se puede reproducir con amor y libertad. La cuestión de la dignidad a la que suele aludirse para oponerse a la clonación merecería todo un apartado porque pocas palabras son peor usadas que *dignidad*. Sin entrar en el meollo del asunto, digamos que un individuo pierde dignidad cuando se le conculca algún derecho. La dignidad no es una propiedad metafísica o una metáfora de una supuesta realidad espiritual sino que refiere sin más, y sin menos, a ser dignos de derechos. Pero si esto es así, nuestros teólogos tendrían que indicarnos qué derecho se ha conculcado en la clonación reproductiva, si ésta superara todas las barreras tecnológicas. Hasta ahora no se ha aportado argumento convincente alguno. Si quisiéramos resumir ya los enfoques morales y religiosos respecto a la clonación reproductiva, tendríamos que decir que existe un choque frontal entre la ética y las iglesias cristianas, especialmente la católica. Y que todo remite a considerar la vida, la vida humana en concreto, como un don o como un hecho. Sólo desde la religión es un regalo. No desde la moral.

Antes de acabar este apartado no estará de más volver a hacer referencia a ciertos acontecimientos que se sitúan entre la religión y la ciencia-ficción. Un periodista francés que se ha bautizado como Rael, y al que hemos hecho breve referencia antes y la volveremos a hacer después, asegura que somos producto de unos extraterrestres que se han comunicado con él. Y le han propuesto que continuemos la clonación puesto que clones de tales extraterrestres seríamos nosotros. Rael, con dinero, una científica llamada Boisselier y un ginecólogo reconocido, Davos, han fundado la Sociedad Raeliana que dice

estar dispuesta a la clonación reproductiva. El rechazo social ha sido completo pero los raelianos, con sus visiones y su ginecólogo, están decididos a seguir adelante. Insisten, además, en que obtendríamos réplicas tan exactas de nosotros mismos que la eternidad estaría al alcance de la mano. Y esto plantea un problema filosófico-teológico. El filósofo Dennett y el físico Hofstadter pusieron en circulación hace unos años un dilema que, muy resumido, es éste: se le propone a un individuo que vive aislado en un planeta o morir, dado que no existen posibilidades de retorno, o hacerle una réplica exacta de él mismo en la tierra. Nuestros filósofos dan a entender que eso es imposible. Y es que si, al final y contra todo pronóstico, volviera a la tierra y encontrara una réplica suya, habría que concluir que se trata de dos individuos diferentes. Hemos topado con uno de los problemas más arduos de la filosofía: la identidad. Y la identidad adquiere una forma magnífica en el mito de la resurrección cristiana. Por eso, antes que nuestros citados filósofos, San Agustín y Santo Tomás se preguntaron cómo puede uno ser el mismo después de la muerte. Y avanzan algún argumento que superaría el dilema anteriormente visto. Efectivamente, existen, para nuestro propósito, dos tipos relevantes de identidad. La primera es la numérica, la segunda es la específica. Para que Javier sea el mismo Javier después de la muerte, la solución es que, sin pérdida de algo esencial de su ser, continúe siendo Javier. Ahora bien, ¿no podría un ser omnipotente hacer un Javier tan exactamente igual al primero que no se notara el cambio? Suponemos que Dennett y Hofstadter dirían que no. Santo Tomás y otros muchos dirían que sí.

El segundo ejemplo o caso de confrontación entre ética y religión es la eutanasia. De nuevo restringiremos la exposición de lo que es eutanasia a lo fundamental para poder comprobar cómo es tratada en la ética y en la religión. *Eutanasia* se ha convertido en una palabra-conjuro. Una palabra que, en vez de anunciar una buena muerte, se la ha mezclado con imágenes y conceptos que le son ajenos. Así, se dice que Hitler utilizó la eutanasia contra los judíos, los gitanos o los débiles. No es verdad. Hitler asesinó sin más y en modo alguno estuvo en juego la eutanasia. Ésta, y como su nombre indica, es “buena muerte”⁴⁶; de ahí que los amigos de las distinciones la diferencien de la cacotanasia, distanasia, ortotanasia, etc. Si de la etimología pasamos a su definición, hay que reconocer que una definición absolutamente precisa, al gusto de los puristas, no la vamos a encontrar.

⁴⁶ La *cacotanasia* consiste en matar a alguien, por ejemplo, por compasión y sin su permiso. La *distanasia* consiste en el encarnizamiento terapéutico. Y la *ortotanasia* es el clásico acompañar al bien morir muy propio de la tradición católica.

Tampoco la necesitamos. Bástenos señalar que, para que hablemos de eutanasia y no de cualquier otra imagen inconsciente o malévolamente asociada a ella, deben darse estas tres notas: voluntad libre del paciente para que se le aplique, enfermedad irreversible y penosa situación debido a la enfermedad que padezca el sujeto. Por eso la hitleriana Ley de Higiene Racial o el suicidio por desamor no son eutanasia. Por otro lado, la idea de libre voluntad expresada con claridad es esencial. Porque una eutanasia ejecutada contra la voluntad o sin la voluntad del paciente es una pseudoeutanasia. Como pseudoeutanasia es la que tiene lugar de manera indirecta cuando, a causa de una dosis fuerte de morfina, fallece el paciente. La eutanasia, en fin, entra en juego cuando Javier, con plena intención, encarga a Iker que le quite la vida porque ésta no merece ya ser vivida y algún experto certifica que la situación es así. Iker, por compasión, por dignidad de quien se lo pide o por respeto a la libertad del que sufre no hace sino ser la correa que va de la autónoma libertad de Javier a la suya.

El concepto de eutanasia se puede estudiar desde diversas perspectivas o ser sometido al escrutinio de la historia. Sólo el aspecto jurídico nos llevaría no poco tiempo. Piénsese en la legalización que se ha puesto en marcha, por abrumadora mayoría, en Holanda y, recientemente, en Bélgica, el suicidio asistido en Suiza o en Estonia, los pasos en esa dirección de lo que los franceses llaman “eutanasia por solidaridad” y las idas y venidas en la legislación australiana. En España, las reformas del Código Penal, la interpretación de la Ley de Sanidad de 1986, el Testamento Vital recientemente aprobado por el Parlamento o la lucha legal emprendida por los herederos de R. Sampedro, que han llevado el caso al Comité de Derechos Humanos de la ONU, son ejemplos de la importancia que para la existencia cotidiana tienen unas leyes adecuadas a la calidad de vida de los ciudadanos⁴⁷. Pero a nosotros nos interesa centrarnos en las relaciones y contraposiciones entre la religión, muy

⁴⁷ Para una exposición detallada del Testamento Vital, consúltese el Documento sobre las Voluntades Anticipadas del *Observatori de Bioètica i Dret*, Barcelona, 2001, y el libro de José Rodríguez *Morirse es nada*, Ediciones B, 1999. Desde un punto de vista estrictamente legal y ciñéndonos a España, la cuestión es más abierta de lo que suele admitirse. Así, el artículo 15 de la Constitución dice: “Todos tienen derecho a la vida y a la integridad física y moral, sin que en ningún caso puedan ser sometidos ni a tortura ni a pena o tratos inhumanos o degradantes”. No pocos deducen de ahí el derecho a una muerte libre voluntaria. La Ley General de Sanidad de 1986, y en la que se apoya el Testamento Vital, confiere al enfermo el derecho a aceptar o no una determinada medicación. Una vez más, algunos concluyen que implícitamente se está permitiendo cierta forma de eutanasia. Y es que, si se puede rechazar cualquier medicación, se podría rechazar toda medicación.

especialmente la cristiana, y la ética. Veamos para ello cómo se ha planteado y se plantea hoy la eutanasia en el cristianismo.

La llegada del cristianismo rompe con la permisividad que griegos y romanos, por ejemplo, empleaban en lo que entendemos por eutanasia. Pero sólo en la tercera centuria se irá haciendo clara la opinión al respecto de la iglesia oficial. Los padres de la iglesia mantenían con firmeza que no se puede matar a nadie. Aun así se admitía alguna excepción. Las vírgenes podían suicidarse; es decir, matarse a ellas mismas si iban a ser violadas. No deja de tener interés la postura de San Agustín en esta controversia. El santo pensaba que la castidad es más cuestión de mente que de cuerpo. De ahí que si las vírgenes no consentían internamente continuarían siendo tales, a pesar de ser violadas. Esta doctrina, que dará lugar al laxismo, será usada en el siglo XVIII con un descaro que mueve a la risa. En cualquier caso, la actitud de los primeros cristianos es la de casi una oposición absoluta a matar a alguien. Y es que los seres humanos, hechos a imagen y semejanza del Creador, no tendríamos derecho alguno sobre nuestras vidas. El derecho es de Dios y de nadie más. Los seres racionales nos diferenciamos del resto de la creación pero eso no nos otorgaría derecho alguno al dominio sobre nuestras vidas. Habría que recordar en este punto que, cuando en 1948 tuvo lugar la Declaración de los Derechos Humanos, el Vaticano se lamentó diciendo que todos hablaban de los derechos de los hombres pero nadie de los de Dios. Cuando la Conferencia Episcopal Española publicó un escrito bajo el título "En la vida y en la muerte somos del Señor", estaba interpretando fielmente esta tradición. La vida, en fin, no sólo sería un don o regalo divino sino que estamos atados al creador como el pájaro a su amo. Romper ese hilo sería pecar contra Dios. En 1980 la Congregación para la Doctrina de la Fe volvió a condenar con toda dureza la eutanasia. Es ésta la doctrina católica al respecto. En el campo protestante es más fácil encontrar actitudes tolerantes con la eutanasia. En el resto de las religiones la eutanasia no es bien vista aunque no son tan rígidas como lo es la iglesia católica.

¿Qué decir a esto desde el terreno de la moral? Mucho de lo anteriormente expuesto lo podemos repetir ahora. Sin detenernos pormenorizadamente en los argumentos y contraargumentos a favor de la eutanasia o, al menos, a favor de que la eutanasia no se castigue y sea despenalizada, podemos fijarnos en estas dos razones favorables a su permisividad. La primera contrapone la autonomía a la heteronomía. Si la moral moderna rompe con la heteronomía y soy yo el que decido, entonces no se ve por qué hay que mantener el hilo de la vida cuando todas las circunstancias hacen razonable el cortarlo. Si soy un don de algún ser superior o si mi existencia está hipotecada a otro poder, se comprende que no sea dueño de mi vida. Pero una moral que se basa en sí misma no reconoce tales

supuestos. De ahí que la eutanasia se deduzca de los derechos conocidos como de primera generación, es decir, la libertad. Además, no está nada claro qué es eso de que la vida es un don. Porque si es un don para mí entonces puedo, con toda propiedad, devolver el regalo⁴⁸. La segunda razón hace hincapié en la inmoralidad de permitir el sufrimiento humano o el dolor de cualquier criatura sentiente. Y es que para una conciencia moral autónoma y moderna el sufrimiento carece de sentido. Sólo sería significativo tal sufrimiento si de esta manera se expiara una culpa o se obtuvieran méritos para una vida futura. Pero esto no entra ya dentro de una ética laica. La ética, al igual que la medicina en su campo, tiene como tarea ineludible eliminar el sufrimiento. Más aún, alguna respetable ética, como es el utilitarismo, ha hecho de la lucha contra el sufrimiento el primer principio moral. Otro tanto sucede en la sabiduría religiosa oriental que es el jainismo. Su idea de *ahimsa*, o no dañar, se ha extendido por todo el mundo como una llamada para eliminar, dentro de nuestras posibilidades, el sufrimiento que vamos acumulando. Sufrimiento que en ocasiones tiene su causa en nosotros y en otras, es el caso de los llamados “males desgracia” y que son producidos por la naturaleza, está fuera de nuestra responsabilidad. Por eso, cuando defendemos el uso libre de la eutanasia, no estamos animando a nadie a que la aplique ni ridiculizamos a los que, creyentes en otros mundos, saquen provecho, a su manera, del dolor ni afirmamos que, una vez instalado el dolor en nuestras vidas, no haya que aprender de él. Lo único que sostenemos es que no muestra gran sensibilidad moral quien prohíbe evitar que alguien sufra. Y es eso lo que hacen quienes se oponen a la eutanasia voluntaria. Otra cosa es que sea necesario regularla para evitar abusos. Sin duda. Pero eso ocurre con todo. También hay que regular la libertad y, sin embargo, de ahí no se sigue que tengamos que anularla, cercenarla o someterla a un paternalismo intolerable. Por otro lado, recurrir a una confianza básica en las relaciones

⁴⁸ Los argumentos clásicos contra la eutanasia son: la pendiente resbaladiza, el sufrimiento como consustancial al ser humano, la herida a los sentimientos de la gente y la aceptación indirecta de la pena de muerte. En nuestro libro, *La vida en nuestras manos*, *op. cit.*, hemos tratado de demostrar que tales argumentos o son muy débiles o sencillamente falsos. Existe, además, un pseudoargumento pegajoso que se expresa así: la libertad humana no sólo tiene límites externos sino internos. Su versión política sería que no se puede elegir, por ejemplo, una sociedad en la que todos nos convirtiéramos en esclavos. ¿Qué decir a esto? Al margen del tal vez insoluble problema político de la radicalidad libertaria, hay que afirmar que es falaz por circular. Y es que da por supuesto que la eutanasia es pura indignidad. Y eso no es verdad. Da, en fin, por supuesto lo que tiene que probar. Para un análisis pormenorizado desde la ética médica, ver J. Harris, *The value of life*. Y para un estudio general, *Eutanasia hoy: un debate abierto*, Madrid, 1995.

humanas, de las que la relación médico-paciente sería un caso ejemplar, no está de más si se la entiende correctamente. Una moral con exigencias de reciprocidad debe incluir esa confianza básica. Lo que no es de recibo es añadir que sólo el modelo de la fidelidad de Dios a su pueblo cumple satisfactoriamente la relación en cuestión. Una vez más hemos de recordar que las fidelidades son las nuestras, las humanas, y que una de las tareas de la moral consiste en darlas el mayor contenido. Sólo el mayor contenido, que ya es bastante. Ésta es, en fin, la relación que se pone de manifiesto entre la religión y la moral cuando miramos a la eutanasia.

Para acabar vamos a fijarnos en un concepto que resume mucho de lo que hasta el momento hemos visto. El concepto en cuestión se pregunta por el estatuto privilegiado o no que habría que otorgar al ser humano. Desde antiguo se consideró que la vida humana es sagrada y autores actuales como el filósofo político Dworkin⁴⁹ han vuelto a reivindicar la santidad de la vida. Detengámonos, por tanto y brevemente, en la santidad o no de la vida y sus consecuencias. No es raro escuchar que la vida es *sagrada*. Habitualmente se usan como sinónimos *santo* y *sagrado*. En sentido más estricto, lo sagrado, como diferente de lo profano, mantiene una ambigüedad entre lo bueno y lo malo que está ausente en *santo*. Lo santo (*das Heilige*, en alemán y que dio lugar a una memorable obra filosófico-religiosa de Otto) mira solamente al aspecto positivo. Pero *santo* o *sagrado* son conceptos que proceden de la religión. No hace falta sino pensar en la etimología del término *sacerdote*, emparentada con lo sagrado; el sacerdote es una persona consagrada al servicio de Dios. Antes de entrar en las entrañas de lo santo o sagrado, conviene recordar que lo que se entiende por santidad de la vida tiene distintos ecos en Oriente o en Occidente. La santidad de la vida de un monje budista, y mucho más de un jainista, no hace distinciones entre hombres y animales. Es conocida la leyenda del monje jainista que barre antes de andar, no sea que pise algún minúsculo organismo. En Occidente, sin embargo, hemos diferenciado radicalmente, al menos hasta el momento (aunque los movimientos de liberación animal y los ecologistas están cambiando la conciencia de la gente) entre los humanos y los animales. Y sólo los humanos seríamos santos o sagrados en lo que respecta a nuestras vidas. Para el citado monje jainista la sacralidad de una mosca tiene una explicación clara: podríamos reencarnarnos en ella. Todo lo vivo, en fin, tiene un alma. La sacralidad o santidad de los humanos en nuestra tradición es mucho más discutible puesto que, separados de la religión, nos podemos preguntar en qué sentido nuestra vida continúa siendo santa e indigna de la más mínima profanación. Causa asombro,

⁴⁹ R Dworkin, *El dominio de la vida*, Barcelona: Ariel, 1994. Ver también P. Singer, *La desacralización de la vida*, Madrid: Cátedra, 2003.

por cierto, que, siendo como ha sido tan persistente la concepción religiosa de la santidad de la vida humana, hayamos cometido tantas atrocidades contra ella. Sea como sea, la idea de santidad de la vida es un residuo de la religión. La santidad no es una propiedad del ser humano. Podemos hablar de dignidad, de ser sujeto de derechos o de tantos aspectos valorarivos más, pero la santidad de la vida no la encontramos por ningún sitio. Se es santo si se está ungido y los humanos no tenemos por qué aceptar que ninguna gracia se haya derramado sobre nosotros. Ni hay por qué creer en los versículos del Génesis en los que se habla de que estamos hechos a imagen y semejanza del Creador. Una vez más hay que decir que esto vale para los creyentes. Los demás considerarán que la vida es respetable precisamente porque *nosotros* la hacemos respetable. Los valores no vienen de fuera sino que los construimos nosotros mismos.

Por eso el equivalente moderno de santidad de vida es el de calidad de vida⁵⁰. Efectivamente, la vida no sólo posee cantidad, peso o precio sino que *merece* ser vivida. Y si merece ser vivida es estimable y a nadie se le puede quitar ese valor. Algunos entienden la calidad de vida en un sentido muy restrictivo y, así, afirman que la vida es un valor primario porque quien la perdiera sería dañado. Eso es verdad pero no es suficiente para caracterizar la calidad de la vida. Porque ésta no sólo debe ser descrita en su carencia de daño sino en las múltiples posibilidades de gozar y, en consecuencia, de lograr la felicidad humana. Tampoco es cuestión de hacer un catálogo de cuáles son esas cualidades que, en concreto, hacen de la vida algo digno de ser vivida. Bástenos señalar que los bienes inmediatos, el placer compartido, la singularización que respeta a los otros singulares y la construcción de una personalidad moral componen el cuadro de una vida que merece la pena vivir. Tal vez no sea mucho para los dioses. Para los mortales es muchísimo⁵¹.

⁵⁰ Afortunadamente el tema de la calidad de vida está tomando una fuerza extraordinaria en la filosofía antropológica actual. Un buen ejemplo de ello es U. Wolf, *La filosofía y la cuestión de la vida buena*, Madrid: Síntesis, 2002.

⁵¹ Dennett, como anteriormente indicamos, ha señalado con precisión dos datos científicos que son insostenibles para la ortodoxia religiosa y para la metafísica. Por un lado, el descubrimiento darwiniano de que lo superior procede de lo inferior. Y, por otro y conectado con lo anterior, el hecho de que la realidad es gradual, no hay esencias nítidamente separadas. En este sentido, ¿cómo se puede afirmar tranquila e idealmente que el *Australophitecus* X no es un hombre y su hijo lo es ya con todos los honores? ¿Dónde poner el límite?

VI. VIDA DESPUÉS DE LA MUERTE

La bioética se ocupa de las ciencias de la vida. Y allí en donde hay vida, existe, igualmente, muerte; de manera especial en los seres pluricelulares, como es el caso de los humanos. No somos bacterias que nos replicamos sino organismos que desaparecemos. La muerte no es sólo una hipótesis altamente probable, según ocurrencia de un filósofo de la ciencia. Es, sobre todo, una realidad interna a nuestra vida. Estamos programados para morir. El estudio de la apoptosis, por ejemplo, pone de manifiesto que las células no mueren arbitrariamente sino a través de un programa que se controla genéticamente. La palabra *apoptosis* deriva del griego y quiere decir algo así como “la caída de las hojas en otoño”. Nuestro otoño consistiría en un suicidio celular. Pero ¿por qué tal muerte programada? Porque nuestro organismo necesita mantener el equilibrio entre la proliferación celular y su control. Las células tumorales, paradójicamente, al reproducirse de modo indefinido, desequilibran el organismo y así, con su vida, producen la muerte. La muerte, en fin, está inserta en nuestra naturaleza, al menos tal y como la conocemos y a la vista de los límites que tenemos a la hora de tratar de modificarla.

Los humanos, sin embargo, siempre han soñado con esa posible modificación. Y siempre han soñado con ser, de una manera o de otra, inmortales. La imaginación, haciéndose eco de los deseos, ha forjado una supervivencia que rompa el cerco de la naturaleza. Elías, Henoch, Lázaro o Atrahasis son ejemplos de tales deseos de inmortalidad. Y la teosofía o las especulaciones cabalísticas han buscado algún método de proximidad a Dios para lograr, de esta manera, la creación de la vida como principio de inmortalidad. La literatura y las ficciones creadoras de monstruos como el del Doctor Frankenstein no son sino degeneraciones del anhelo por traspasar la muralla de la muerte. Se podría poner en duda si tal deseo es universal. Es cierto que varía de cultura a cultura. Como es cierto que algunas personas han hecho gala de carencia de ansias de inmortalidad. El filósofo Hume es un caso de interés puesto que pertenece a nuestro mundo y se ocupó, como pocos, por aclarar los enigmas de la creencia religiosa. Y Hume, si hacemos caso a sus palabras, se encontraba muy a gusto con la finitud. Aun así, parece que la conciencia de muerte y su posible superación son elementos trasculturalmente universales. Poco entenderíamos de las distintas formas culturales que se han dado en el

tiempo si no nos fijáramos en las concepciones correspondientes en lo que hace al tránsito de la vida a la muerte. Aquella afirmación filosófica según la cual los hombres han inventado a Dios para que les haga inmortales podría aplicarse a cualquiera de los pueblos de la humanidad. O, como dejó escrito Freud, “sólo se mueren los otros”. El *yo* tiende a considerarse inmortal. Y es que no hay, no puede haber, experiencia de la propia muerte. Si a eso añadimos la reacción traumática que padece nuestra conciencia cuando tropieza con la amenaza de la muerte, es fácil explicar que la imaginación vuele socorriendo a los deseos y se cambie la muerte por un favorable Más Allá. La paleontología nos confirma, desde los comienzos de la conciencia humana, la existencia de ritos mortuorios y, en consecuencia, de alguna idea sobre la Otra Vida. No deja de ser un accidente curioso que las primeras sepulturas que conocemos y que datan de más de 100.000 años se hallaran, precisamente, en Nazaret. Incluso el pariente más próximo a nuestra especie, como fue el extinguido *Neanderthal*, maquilló los rostros de sus muertos con lo que dejó constancia de ocuparse no sólo de esta vida sino de una hipotética *post mortem*.

En los últimos tiempos, y debido a la revolución genética, se ha producido, además, un hecho que afecta directamente a la moral y que necesitamos exponer brevemente. Su conexión, siquiera indirecta con la inmortalidad, se hará evidente enseguida. Hemos hablado del límite de la vida con relación a un sujeto. Pero ese sujeto, el *Homo Sapiens*, no aspiraría únicamente, en puro deseo, a un más allá sino que encuentra hoy en sus manos posibilidades inéditas para operar con él mismo. Y eso rompe de inmediato uno de los esquemas más fundamentales que manteníamos, como si de algo incuestionable se tratara, en la vida moral. Conviene que nos detengamos en este punto. La acción humana, en un análisis simple, consta, ineludiblemente, de tres partes. En primer lugar, requiere un sujeto que delibere sobre las acciones que quiere emprender. En segundo lugar, se necesitan medios para alcanzar el objetivo previsto. Y, finalmente y en tercer lugar, hay que proponerse un fin, que es el que se trata de lograr. No somos dioses y no conseguimos, por eso, lo que deseamos de modo instantáneo sino que, al igual que en la vida teórica, debemos recorrer estaciones y dar pasos que nos aproximen a lo que es nuestro objetivo. Durante mucho tiempo la ética se ha esforzado en fundamentar el mejor curso de nuestras acciones para, así, obtener la mayor felicidad sin lesionar, sino todo lo contrario, los intereses de los demás. Las discusiones entre, por ejemplo, los utilitaristas, que consideran bueno lo que es útil, y los deontologistas, que creen que son los derechos los que marcan los límites de las acciones, se han centrado, precisamente, en el recorrido citado. Pero unos y otros han dado por supuesto que existe un sujeto autónomo, dueño de su conducta,

responsable de sus actos y, de alguna manera, incuestionable. O sólo cuestionable cuando pierde su capacidad responsable a causa de alguna concreta patología. Es este sujeto, precisamente, el que ahora se pone en cuestión⁵². No sólo podría evolucionar, algo previsto al menos desde Darwin. El asunto es que podríamos cambiarlo, introducirnos en él y trastocar, para bien o para mal, lo que hasta ahora entendíamos como su naturaleza. Y esto pone en crisis los supuestos mismos de la moral, dado que sin sujeto humano la moral rueda por los suelos. Y, así, ha sido un acicate para las mentes más religiosamente calenturientas. Éstas han creído adivinar, en la impactante biotecnología, una inmortalidad que no requiere a Dios, un futuro sin límites en el terreno estricto de los poderes humanos, un don que se nos ofrece en el altar de la ciencia. ¿Podemos preguntarnos si es esto, en realidad, religión? Para dar respuesta a la pregunta conviene que analicemos más a fondo la idea de *supervivencia* y en los ángulos o perspectivas desde las que se la puede observar.

En una primera y genérica división podríamos distinguir entre supervivencia en sentido claramente religioso y supervivencia claramente atea y, en cuanto tal, independiente de doctrina religiosa clásica alguna. En medio se sitúan aquellas posturas que es difícil clasificar y que no encajan fácilmente ni en lo religioso ni en lo no religioso. Respecto a las primeras, claramente religiosas, la resurrección cristiana es un caso claro. No es el único pero es, además de teología en estado puro, la más cercana a nuestra cultura. Consiste en una combinación de la tradición griega, ligada al cuerpo, y la judía, ligada al poder de Dios, junto a la continuidad de un pacto más allá del tiempo entre los hombres y su Creador. Para que tenga lugar la resurrección se necesita un ser capaz de llevarla a cabo. Y, obviamente, dicho ser debería contar con un poder ilimitado, además de una probada bondad; al menos la bondad que se necesita para ser fiel a las promesas que ha hecho a sus criaturas. Las imágenes de tal Dios a lo largo de la historia han cambiado en función, sobre todo, de los avances de la ciencia. El Dios de la Modernidad, *v. g.*, y más concretamente el Dios de Leibniz, no sólo era un gran arquitecto sino, de manera muy especial, un Dios matemático que, con un mínimo de reglas, obtenía un máximo de resultados. El Dios de nuestros días se parece más a una supercomputadora capaz de recomponer en un momento dado la información que contiene la vida de cada uno de nosotros.

⁵² Y no sólo, *v. g.*, en términos freudianos, dividiendo entre lo consciente, lo subconsciente y lo inconsciente.

En el extremo opuesto se situarían aquellos que confían, sin más, en los poderes internos de una naturaleza absolutamente independiente; independiente de fuerzas sobrenaturales y divinas que vuelen por encima de sus cabezas. La crioconservación, por ejemplo, podría contarse entre aquellos que creen en la inmortalidad confiando sólo en los medios de la ciencia. La crioconservación se está convirtiendo en un negocio en algunos países, y muy concretamente en los EEUU. Existen ya libros, empresas y dinero suficientes como para considerarla un movimiento nada accidental. En la crioconservación se introduce un cadáver en nitrógeno líquido, a la espera de que en algún momento la ciencia vuelva a darle la vida de la que ahora carece. Estaríamos ante una natural reavivación que no necesitaría de concurso de Dios alguno. En un desafío a lo que hasta el momento está en nuestro poder habría que colocar, en suma, a aquellos que esperan que la resurrección sea un hecho a lograr por medios únicamente humanos.

Señalamos que existen otros movimientos que es difícil clasificar y que se sitúan en una posición intermedia entre lo religioso y lo ateo. En el vastísimo panorama de las religiones o sabidurías orientales, el jainismo, en su radicalización del budismo, puede ser un buen candidato dentro de los inmortalistas indefinidos; indefinidos respecto a los criterios habituales de religiosidad. Así, por un lado, los jainistas no sólo son ateos sino que ofrecen pruebas, a veces sumamente complejas, contra la existencia de Dios. En este sentido, no son sólo ateológicos sino contrateológicos. Por otro lado, sin embargo, las almas o espíritus de los puros que se han salvado de la rueda del destino que impone el *Kharma* son casi dioses. Y es que viven sin fin y son omniscientes. Se da, por tanto, alguna presencia de la divinidad aunque no se recurra a Dios superior alguno. Si dejamos las religiones tradicionales conocidas y miramos a nuestro alrededor, no hay más remedio que referirnos a aquellos que consideran la inmortalidad como un objetivo a lograr, a pesar de que no se apoyen en la existencia de Dios o de los dioses. Y, así, es inevitable mencionar a los que, recurriendo a lo que la ciencia pone a nuestra disposición, sostienen que podríamos vencer a la muerte. Frente a la reproducción por meiosis, consistente en recombinar material genético de los progenitores, sería posible —nos dicen— la mitosis o duplicación, como sucede en los organismos unicelulares. Además, dicha replicación no se reduciría a que Javier fuera sustituido por otro Javier semejante sino que *el mismo Javier* es clonado de tal manera que su cuerpo y su mente se mantienen sin fisura en su identidad. Es obvio que nos hemos introducido en un terreno que exigiría muchos detalles adicionales pero baste para nuestro propósito esta breve síntesis: Lo que permanecería es la identidad numérica, singular, de una persona. No hay resurrección o supuestas técnicas

salvadoras del *yo* sino recreación de uno mismo. En eso estribaría la inmortalidad. Estamos seguros de que si tal cosa fuera posible pocos se atreverían a negar que, en un sentido bastante preciso, el individuo Javier ha adquirido el rango de inmortal. Pero ¿quién es el osado que defienda hoy esta doctrina tan extravagante?

La facilidad con la que a lo largo de la historia se han juntado la ciencia y la religión es mucho mayor de lo que parece. Estamos acostumbrados a contemplar un esquema según el cual la ciencia no habría hecho sino ir minando el terreno de la religión. Pero ya Hume nos advierte en el libro que dedicó enteramente a criticar las creencias religiosas⁵³ que las iglesias, en las épocas en las que les fue favorable la ciencia, se cobijaron en lo que parecía ofrecerles razones para creer en Dios o en los dioses. En los comienzos de la Modernidad, por ejemplo, se confeccionaron todo tipo de argumentos a favor de la existencia de Dios, basándose en el supuesto orden del mundo. Los ejemplos de orden en el mundo les servían como puente o camino a un gran ordenador. El ojo humano, sobre todo, se convirtió en el órgano privilegiado para tomar la escalera que condujera al cielo. No sabían, por cierto, las anomalías que científicos actuales han encontrado en nuestro órgano de la visión. A pesar de la nobleza que desde los griegos hemos otorgado a la vista, la visión humana es una imperfecta ingeniería que, con un poco de tino, podría haberse evitado. Es verdad que las mezclas de ciencia y religión no han dejado de recibir críticas y desprecio de la ortodoxia religiosa y de la ortodoxia científica. Pero esta unión vuelve a atacar en cuanto la ocasión les es favorable. Y cuentan siempre con dos aliados fieles: la credulidad de los mortales, especialmente si se toca el aguijón de una vida sin límites, y el todopoderoso dinero que busca, y encuentra, el negocio allí en donde se disparan los deseos humanos. Es así como una secta, movimiento o grupo parareligioso, ha anunciado el nacimiento de un par de bebés clonados con una técnica muy similar a la que se utilizó para que viniera a este mundo la ya fallecida oveja Dolly.

Y antes de analizar este fenómeno, permítasenos repetir y recordar que el matrimonio científico-religioso suele hacerse eco de las vacaciones intelectuales que se toman los científicos cuando, saliendo del laboratorio, comienzan a hacer teología. Es larga la nómina de científicos de prestigio incuestionable que se han enredado en fantásticas combinaciones numéricas o han conectado sus descubrimientos con lo que creían que era una sabiduría más profunda y que con sus luces vendría de Oriente. No es que, como Newton, que se consideraba teólogo, se dediquen a la investigación científica para

⁵³ *Diálogos sobre la religión natural*, Salamanca: Sígueme, 1978.

defender mejor la causa de Dios. Ocurre, más bien, lo contrario. Piensan que, desde sus conocimientos, una determinada vía se ha abierto que les conduce hasta la eternidad. En nuestros días, y de modo exagerado, un buen físico, como es Tipler⁵⁴ intenta probar que todos resucitaremos en algún momento. Supone que la vida es tanto como procesar información. Pues bien, Dios, en cuanto computadora infinita, restituirá la información que cada uno de nosotros portamos y, en consecuencia, seremos recreados. No hace falta añadir que la mayoría de la comunidad científica y la no tan científica se han tomado a broma las ideas de Tipler, más conocido, por cierto, por haber publicado con Barrow un libro clásico sobre el debatido Principio Antrópico. Un principio que también nos llevaría hasta un Dios ordenador, dadas las características del universo. Pero dejemos ya las especulaciones físicas y volvamos a los que se empeñan en vencer a la muerte, cosa que según Pablo de Tarso sólo hacía el amor, sin encomendarse ni a Dios ni al Diablo. Fijémonos, por tanto, en los que dicen que podríamos salvar nuestros deseos de trascendencia por medios naturales; o por medios naturales, más algún tipo de ayuda que poco tiene que ver con la doctrina clásica que recurre a un Dios todopoderoso.

Hemos hablado repetidamente de movimientos seudorreligiosos y concretamente de esos pintorescos raelianos. Como no es cuestión de que les hagamos la más mínima propaganda, vamos a llamar a todos aquellos que esperan milagros de la clonación Defensores de los Clones (DC). De esta manera, además, no tendremos necesidad de citar las interpretaciones que hacen los seguidores de Rael de los textos bíblicos y, muy concretamente, del nombre de Elohim, con el que el Antiguo Testamento se refiere, en sus escritos más antiguos, a Dios. Aunque, todo hay que decirlo, si alguien desea introducirse en un ejercicio de rara distracción tiene a su disposición varias publicaciones, parecidas a los tebeos, con las que divertirse. Vayamos, en fin, a los DC, con sus anuncios de clonación reproductiva humana. Conviene recordar que en este tipo de movimientos arriesgados, junto a la parte más instintiva de la religión y el dinero que sustenta tales empresas, nos encontramos con el dato muy real de los poderes de la ciencia. Y esto no es ficción, especulación o deseos desnudos. Dijimos en su momento que una clonación reproductiva o total de un ser humano, actualmente y con lo que las técnicas ofrecen, sería una enorme imprudencia. De eso no parece haber duda. Las dudas reales se plantearían en el caso de que fuera viable la transferencia nuclear, o clonación reproductiva humana, al menos con

⁵⁴ En su libro *The Physics of Immortality: Modern Cosmology, God and the Resurrection of the Dead*, Londres; Doubleday, 1994.

las mismas tasas de éxito que se dan en la reproducción natural y en la FIV. En su momento también nos referimos a ello. Pero conviene ahora ahondar en las posibilidades de inmortalidad que podría proporcionar una clonación total, en el caso de que se diera. Porque los encendidos raelianos, acariciando los aspectos más elementales y prontos a fantasear de los deseos humanos, prometen una clonación en la que no sólo el cuerpo se volvería a replicar sino también la mente. Dicho de otra manera, de Javier no saldría un Javier con la misma carga genética sino el mismo Javier en sentido absoluto. Y es que en ese cuerpo replicado se conservarían todas las vivencias y recuerdos que forman lo que entendemos, aquí y ahora, por Javier. La verdad es que se trata de una promesa atractiva. Pero no es muy probable que pase de la mera atracción. Clonar nuestras experiencias del mundo, nuestras vivencias íntimas, la memoria, que para algunos constituye la persona humana, y todo aquello que hace de Javier Javier o de Elena Elena, es una empresa tan lejana como resucitar a un muerto. Mucho se está especulando sobre los estados de conciencia pero, se les sitúe en donde se considere oportuno, cuesta aceptar que en mi misma persona, y por medio de técnicas terrestres o extraterrestres, la conciencia y mi cuerpo, como si de dos entidades separadas se tratara, vuelvan a juntarse. Quizás la fe en un poderoso Dios, tal y como antes indicamos, podría lograr una síntesis tan extraordinaria. Pero esto, de nuevo, es alejarse del mundo natural en el que nos habíamos instalado.

Los defensores de la inmortalidad, sin embargo, y abandonando ya a los raelianos, no han cejado y se han empeñado en ofrecernos muestras de una probable supervivencia. Vamos a recordar algunas. El cuerpo cambia constantemente. La regeneración celular es un dato bien conocido. En este sentido podríamos retomar la frase de Heráclito cuando afirmaba que no podemos bañarnos dos veces en el mismo río y aplicarla a cada uno de nuestros cuerpos. A pesar de todo, el yo (el *self*) permanece. De ahí que algunos deduzcan que lo que ese cuerpo cambiante hace es expresar algo más profundo, el *yo*. Éste, en suma, parece estar más allá de lo que es el repertorio de hidrógeno, nitrógeno, oxígeno y carbono que nos conforma. Habría algo de eterno en el hombre, en palabras de M. Scheler; o algo de indestructible, en boca de Kafka. Y ese algo sobreviviría. Pasemos, y estamos en otra supuesta razón a favor de la supervivencia, a la conciencia. Somos no sólo conscientes de que, por ejemplo, el ordenador se ha averiado sino, en una segunda reflexión, somos conscientes de nuestra propia conciencia. Es así como nos planteamos los interrogantes últimos y, para algunos, los más profundos. Es ésta, digámoslo de paso, una característica que únicamente la poseerían de modo pleno los humanos pero que, al menos

liminariamente, también está presente —algo indicamos antes— en los chimpancés. Es ésta la opinión de no pocos primatólogos y psicólogos cognitivos. Si esto fuera así, se plantearía un gran interrogante: ¿merecerían los chimpancés también algún tipo de supervivencia en el caso de que ésta sobreviviera después de la desaparición del cuerpo? La pregunta da de lleno en la teología y es seguro que mete en un lío a cualquier defensor de la trascendencia corporal. Porque al final íbamos a poblar de tantos fantasmas la ultratumba que combatirían a codazos. En cualquier caso, la conciencia, además de los inmensos problemas que conlleva en una filosofía de la mente, se ha convertido en caballo de batalla de ciertos clérigos y menos clérigos. El *Journal of Consciousness Studies*, revista dedicada a la ciencia de la conciencia, tiene dos profesores de religión entre sus fundadores y un sacerdote cuenta como director de la edición. La Asociación Transpersonal Española, y es otro ejemplo, en su reciente congreso “Crisis, Ciencia y Conciencia”, también albergó a un buen número de teólogos y creyentes. Y la fusión entre sabidurías orientales como el budismo y ciencias cognitivas se ha constituido en otro de los signos de nuestro tiempo. Por otro lado, la conciencia se nos muestra como inmediata e incorregible; es decir, accedemos a ella directamente y estamos seguros de lo que nos sucede: si tengo dolor, tengo dolor o, en términos agustinianos, si dudo de mi existencia, estoy, al menos, seguro de tal duda. Pero a lo que es público le ocurre lo contrario; es decir, está sujeto siempre a revisión. Finalmente, poseemos conciencia de libertad. Y la libertad parece estar fuera de la causalidad física. Es por eso por lo que somos responsables, en conciencia, de nuestros actos. Luego algunos concluirían, después de contemplar estos aparentes datos, que existe algo que está más allá del cuerpo.

Los supuestos argumentos favorables a la inmortalidad que acabamos de ofrecer pueden considerarse cercanos a la investigación filosófica. Podemos continuar y adentrarnos también en otro tipo de investigaciones que no suelen incluirse en los estudios filosóficos. Es el caso del estudio de los fenómenos paranormales. La telepatía, la clarividencia y la psicokinesis se encuentran entre tales fenómenos. Otras veces se distingue entre fenómenos *psigama* (clarividencia, telepatía y precognición; es decir, percepción extrasensorial) y fenómenos *psikappa* (movimiento a distancia). Curiosamente, y en contradicción al menos aparente con lo que acabamos de decir, filósofos de la altura de un Broad o de un Price dieron importancia a los fenómenos en cuestión. Y Sidwig perteneció de manera sobresaliente a la Sociedad de Parapsicología de su tiempo. ¿Qué sugeriría todo esto? Que la mente podría funcionar sin el cerebro. Al menos sin los elementos propios de la comunicación material. Luego, y una vez más, se nos mostraría

algún tipo de supervivencia más allá de la habitual experiencia —siempre ajena— de la muerte.

En los últimos tiempos, y dando otra zancada más, han pasado a un primer plano las conocidas y debatidas “experiencias cercanas a la muerte” (ECM, *Near death experiences*). Según tales supuestas experiencias mucha gente sana, y en los más distintos lugares y culturas, afirma haber pasado por una especie de túnel hasta encontrar, al fin, luz, placer... y vida del Más Allá. Esta cita del libro de Pepe Rodríguez⁵⁵ nos da una idea adecuada de lo que estamos diciendo: “Cuando R. Moody acuñó el término ECM... clasificó quince aspectos distintos que se daban asiduamente en las EMC: inefabilidad... oír las noticias... sensaciones de paz y de quietud, escuchar inusuales sensaciones auditivas; ver un túnel oscuro, sentirse fuera, encontrarse con seres espirituales, experimentar una luz muy brillante como un “ser de luz”, realizar una revisión panorámica de la propia vida, sentir una frontera o límite, regresar dentro del propio cuerpo, certeza absoluta de la realidad de la experiencia junto a dificultades para comunicarla a otros, aparición de efectos diversos y sutiles sobre la vida posterior..., cambio de actitud ante la muerte, con desaparición del miedo a morir, y corroboración de hechos reales acaecidos mientras se estaba fuera del cuerpo. Moody también señaló, con acierto, que no hay dos experiencias idénticas, que ninguna de ellas incluye más de doce o quince de los aspectos citados, que no todos los aspectos están presentes en cada caso y que el orden de aparición de esos aspectos varía de una experiencia a otra”. La consecuencia de lo dicho, una vez más, es que se abre la puerta a la esperanza en una vida *post mortem* desde supuestos datos empíricos.

Existe, para acabar este repertorio de razones a favor de una vida que supere el límite de la muerte, una recurrente y vieja argumentación moral que, eso sí, no se basa en dato empírico semejante a los que venimos viendo. Se trata, más bien, de una argumentación moral que se apoya en hechos bien evidentes de la vida diaria. Tales hechos, que encuentran su reflejo en historias de dramática leyenda como la de Job o en diálogos tan decisivos para el pensamiento filosófico como es el caso de Platón, muestran la desproporción entre la buena acción y la felicidad. Dicho de otra manera, personas virtuosas se ven acompañadas de todos los males de este mundo mientras que quien carece de escrúpulos recibe los dones de la fortuna. Desde ahí se monta un argumento según el cual debería de existir algún tipo de vida posterior para restaurar esta evidente injusticia. La prueba moral, popular en donde las haya, ha encontrado ayuda en el

⁵⁵ *Morir es nada, op. cit.*

pensamiento filosófico más sofisticado. El postulado de una vida futura que uniera, proporcionalmente, el mérito de la virtud con su correspondiente felicidad ha salido de la mano de Kant. De acuerdo con tal postulado deberíamos ser inmortales.

Es obvio que todo lo expuesto, desde lo más fantástico a lo más racional, choca con criterios bien establecidos que no se dejan seducir por los cantos de sirena de la inmortalidad. Y es que los criterios que usamos habitualmente para decidir si algo existe o no son poco condescendientes con este tipo de supuestas experiencias. Lo que se nos cuenta de estas vivencias extraordinarias es débil e individual, difícilmente repetible y, en muchos casos, estrafalario. Convencen, en suma, tan poco como poco convincentes son los milagros; milagros que intentarían justificar, por medio de violaciones de las leyes de la naturaleza, algún sistema de creencias religiosas. Otro tanto se podría decir de las argumentaciones menos febriles. Pero veamos brevemente algunas de sus debilidades.

La ciencia nos va mostrando día a día que muchos de los fenómenos paranormales son totalmente normales. El psicoanálisis en su momento desveló las trampas que puede jugarnos el inconsciente. Actualmente son las neurociencias las que muestran cómo nuestro cerebro, desde el sistema límbico al neocortex, produce infinidad de efectos que trastocan lo que es la percepción normal: recuerdos, semejanzas, anticipaciones, etc. El cerebro, al ser el resultado de la evolución y no un diseño perfecto, mezcla, rompe ritmos y altera, repitámoslo, lo que podríamos considerar una secuencia normal sin interferencia alguna. En relación a la anteriormente mentada experiencia cercana a la muerte habría que añadir que dichas supuestas experiencias son muy similares a las de los místicos. Hoy sabemos que en estos casos las endorfinas, la liberación de sustancias excitadoras por parte del propio cerebro o la actividad del lóbulo temporal son las que causan los fenómenos que, luego, interpretamos como una especie de salida de este mundo. El psicólogo M Persinger⁵⁶ ha expuesto las conexiones del lóbulo temporal con el sistema límbico y los estados de ánimo que, en tal interacción, son generados. Es obvio que un creyente podría aceptar esta labor del cerebro o tantas cuantas el experto le muestre y permanecer inmovible en su fe. Nos diría que son medios de los que el Creador se sirve para llevar a cabo su obra. El único problema que tiene esta postura, con la que ya nos habíamos topado antes, es que reduce a la más absoluta intimidad el ámbito de la fe y no puede servirse de argumentos clásicos en relación a la experiencia religiosa que, antigua e

⁵⁶ *Neurological Bases of God Beliefs*, New York, 1987. Ver también F. Crick, *La búsqueda científica del alma*, Madrid: Debate, 1994.

ingenuamente, no encontraban otra causa que no fuera Dios. Como señala Chalmers, además, que algo no se pueda explicar no quiere decir que deba tener una explicación *preternatural*. Chalmers llama *The hard Problem* a aquello que se nos escapa de momento. No es muy original la expresión pero señala, con modestia, los límites que, como es obvio, tiene nuestro conocimiento. Otros, los llamados *misterianos*, y en los que nos detendremos enseguida, están dispuestos, en un paso más, a reconocer que el funcionamiento de la mente, que es el cerebro actuando, es una especie de misterio que tal vez no lo lleguemos a conocer nunca.

Por otro lado, no hay que descartar la seducción, el fraude y la ignorancia. Se nos objetará inmediatamente que la ignorancia no cuenta allí en donde incluso la pericia del experto no es capaz de dar razón de lo que sucede. Eso es verdad. Pero en no pocas ocasiones, y más allá de la ignorancia y el experto, el autoengaño es una medicina autoregulada, como la ilusión, que se usa a modo de placebo. Eso no hace mucho mal. El mal comienza cuando de la mentira medicinal se pasa a la mentira descarada; o, en un paso inmenso, cuando, faltos de razones para creer, se cree fanáticamente. Y, así, se cae en el fundamentalismo. El defecto de todos los fundamentalismos consiste en reclinarse en una roca fuerte inventada ante la incapacidad para reposar en lo que, más modestamente, corresponde a nuestra naturaleza. Una especie aparte es la que los antes citados *misterianos*. Se trata de aquellos dispuestos a reconocer que el funcionamiento de la mente es una especie de misterio que tal vez no conozcamos nunca. Si no dan un paso más hasta pedir un milagro o no se introducen en un misticismo intolerable son inofensivos. Finalmente y como también antes señalamos, es claro que poseemos poderes que no ejercitamos sino raramente. Tal vez la telepatía habría que considerarla dentro de tales poderes. Cosa bien sabida, por otro lado, puesto que utilizamos sólo una mínima parte de nuestra increíblemente grande y desaprovechada capacidad cerebral.

Dos palabras más sobre la inmortalidad, pasando de lo que es la crítica científica a un análisis conceptual filosófico. Y es que el mismo concepto de inmortalidad, tal y como lo hemos sugerido, es problemático. Supone una idea dualista del ser humano: por un lado, el cuerpo y por otro, superándolo, el alma. Es la famosa tesis platónico-cartesiana, con lejanos orígenes órfico-religiosos y que, hoy, se considera inaceptable. El filósofo Wittgenstein nos ha ofrecido argumentos contundentes, y que son prácticamente aceptados por todos, contra esta manera de concebir al ser humano. Y es que no hay pensamiento o emoción que no haga referencia a las sensaciones corporales. Un pensamiento o un sentimiento aislados del cuerpo son como agua sin oxígeno e hidrógeno.

Tan cierto es esto que filósofos creyentes, y de la línea dura como es el caso del muy inteligente P. Geach, están de acuerdo sin reservas con el maestro Wittgenstein. Pero ni siquiera hace falta ser un filósofo para rechazar el binario, por utilizar de nuevo el término ignaciano. Ningún creyente consideraría que sobrevive si sólo se conserva de él una parte de la individualidad que pisó este mundo. Un fantasma de Javier no es Javier. Y aunque hay partes más importantes que otras en el conjunto de actividades que desarrollamos, tal vez el apéndice no sea tan digno como una pobre idea, lo que deseáramos, en una supuesta vida futura, es ser nosotros y no algo parcial. Que los mismos creyentes opinan de esta manera lo pone de manifiesto su recurso a la resurrección; una resurrección semejante a la de Cristo y, por lo tanto, total. Incluso en los residuos espiritualistas que han anidado a lo largo de la historia en el cristianismo y que se remontan al orfismo, no encontramos un rechazo explícito del cuerpo en el más allá. La ascesis es para este mundo, la sublimación para el otro. Es como si después de la noche oscura del cuerpo, éste fuera recompensado con una supervida especial.

Como el tema es atractivo, podríamos seguir revisando los retoques que a la inmortalidad se le han dado y se le dan desde el campo filosófico. Pero eso, además de colocarnos a los pies de la teología, nos desviaría en exceso de nuestro camino. Es suficiente lo que hemos expuesto sobre la supervivencia. Al menos es suficiente desde la consideración bioética en la que nos estamos moviendo. Nos importa, sin embargo, dar la vuelta a la cuestión; una vuelta que ve las cosas desde la franja final de la vida. Y es que la vida después de la muerte remite a la vida antes de la muerte. En un sentido amplio ésta se extiende a todo el ciclo vital que corresponde a una persona; un tramo, no obstante, es de especial importancia. Se trata del tramo que se sitúa en la cercanía o límite con la muerte. En su momento hablamos de la eutanasia. Conviene ahora, para acabar y de la mano de la idea de *post mortem*, que nos detengamos en la *ante mortem*. Y, muy concretamente, en el periodo de vejez o ancianidad.

Sobre la vejez o ancianidad abundan los estudios empíricos y, sobre todo, sociológicos. En su momento nos referimos a Fukuyama y su libro *El fin del hombre*. Pues bien, en su capítulo "La prolongación de la vida"⁵⁷, su preocupación se centra en cuánto cambiarán las nuevas biotecnologías el mapa político-social en el que nos encontramos. Y es que en los países llamados civilizados la esperanza de vida se ha duplicado en el último siglo. En EEUU tal esperanza para las mujeres casi roza los ochenta años. Mejor todavía parece ser

⁵⁷ *Op. cit.*

la situación en España y Japón, dos países tradicionalmente a la cabeza de la longevidad. No olvidemos, por lo que se refiere a España, que el sesenta y cinco por ciento de la población supera los sesenta y cinco años y que son más de millón y medio los que superan los ochenta. Se pregunta Fukuyama cómo habría de enfocar la sociedad la reinscripción de la cuarta edad; es decir, los que han pasado la barrera de los ochenta. La relación generacional, familiar, laboral y política se vería, desde luego, fuertemente alterada. Además nos encontraríamos en situaciones altamente comprometidas con lo que es la asistencia sanitaria. Por ejemplo, con un amplio sector de personas a las que podríamos reparar buena parte de su cuerpo mientras que sus neuronas, sin embargo, y víctimas del Alzheimer, se deteriorarían hasta convertirlas en mera carga social.

En su momento mencionamos las posibles causas del envejecimiento. Afortunadamente hemos pasado de consideraciones meramente metafísicas sobre la fugacidad de la vida a un saber mucho más exacto sobre el reloj biológico de nuestros cuerpos. Señalemos solamente que son varias las teorías que intentan dar una explicación del porqué del envejecimiento. Y a la par empiezan a aparecer estudios científicos sobre cómo prolongar la vida. En algunos casos experimentos con ratones parecen apuntar a efectos prometedores para la longevidad. La reciente muerte, por cierto, de la famosa oveja Dolly volvió a reavivar la polémica sobre si la causa de su muerte provenía de haber heredado de la célula clonada unos telómeros más gastados que los que hubiera recibido en el caso de nacer por el habitual procedimiento del intercurso sexual. Los telómeros conforman los extremos de los cromosomas y se van acortando a medida que avanzan las divisiones celulares. En lo que hasta el momento se sabe, y en su momento indicamos, da la impresión de que la enfermedad y muerte de la ya querida Dolly son semejantes a las enfermedades y a las muertes normales entre las ovejas y no hay que cargarlas en la cuenta de los minimizados telómeros. Algunos remiten, de manera muy general, la causa del envejecimiento a la evolución. A los genes no les interesa que se mantenga un organismo, una vez que ha jugado su papel en la herencia. Los genes estarían para generar otros genes y, una vez cumplida la función, no existiría fuerza que pujara hacia adelante en la vida. Esta explicación, por certera que pudiera ser, es excesivamente genérica. De ahí que en las discusiones actuales las posturas se dividan entre los que atribuyen a los genes las causas de la decrepitud de nuestros cuerpos en función de la edad y los que se remiten a la conocida como ley o regla de Haflinck y que señala un límite de divisiones celulares en cada una de las especies. La apoptosis, por cierto, de la que hablamos al comienzo de este libro, se inscribe, obviamente, en la posible causa genética. Dejemos la cuestión abierta y

en manos de los expertos pero recordemos, eso sí, lo que también indicamos al principio: somos mortales y una de las antecámaras de la muerte, si algún acontecimiento no interviene antes, es la vejez. En este punto una sana metafísica, valga la palabra, vuelve a ocupar su lugar.

¿Qué tiene que decir la bioética con relación a la vejez? O. Höffe⁵⁸ se sorprende que, frente a tantas investigaciones científicas, antropológicas y sociológicas sobre la vejez, la filosofía haya sido casi muda. Y, con ella, la ética; cosa un tanto rara si tenemos en cuenta que la producción filosófica suele ser generalmente de cosecha tardía. Kant produjo lo mejor de su obra rondando los sesenta años. Pitágoras, por su parte, vivió más de noventa años y Platón superó los ochenta. Gadamer, ya en nuestros días, dejó este mundo después de haber pasado la barrera de los cien. Antes nos obsequió con no pocas perlas acerca de la idea de salud. Intentemos ir más allá de la queja de Höffe y preguntémosnos que significa para la bioética la vejez. Antes de responder a la pregunta, adelantemos una breve anotación sobre el concepto de vejez. Se trata de una categoría oscilante y, en consecuencia, no es fácil de determinar a no ser en los casos claros que, como en cualquier materia, hacen superflua la discusión. Un excesivo afán analítico buscará dar con una definición nítida de lo que es la vejez. El inconveniente de querer encontrar tal definición reside en que, fácilmente, se cae en el genetismo; es decir, en reducir todo a datos biológicos. Y si diéramos esto por válido quien pasara, por ejemplo, de los cuarenta años tendría que ser considerado viejo o próximo a la vejez. Nada digamos de los niños afectados por patologías que los avejentan prematura y dramáticamente. Una confianza desmesurada, además, en los genes puede confundirnos. Algunas personas sufren tales mutaciones internas y externas que aparentan más edad que otras, cronológicamente iguales. Finalmente, todo intento por basar un concepto de edad en aspectos estrictamente naturales acabará hablándonos de probabilidades medias pero en modo alguno de las personas singulares.

¿Qué decir de los criterios culturales para determinar lo que es la vejez y su correlato, el envejecimiento? En principio nos serán de mayor ayuda puesto que es de esta forma como nos entendemos en una concreta sociedad. Y aunque nos encontremos con desequilibrios si nos desplazamos a otras culturas, siempre es posible establecer algún tipo de equivalencia. Por eso, y más que ofrecer una definición de la vejez, tendríamos que limitarnos a indicar una serie de notas o características: edad muy avanzada con relación

⁵⁸ En su libro *Medizin ohne Ethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.

al resto, debilidad corporal y mental creciente, sensación interna de no poder realizar las tareas habituales con normalidad, incapacidad para la cooperación interpersonal e incluso aceptación, por parte del mayor, de una situación de dependencia. Las notas o características expuestas hacen referencia, obviamente, a lo que podríamos llamar “vejez absoluta”. Porque se puede ser viejo para continuar con el trabajo que se ha desempeñado durante toda la vida y pasar, así, a la jubilación sin perder, sin embargo, otro tipo de actividades y manteniendo unos niveles altos de cooperación. Sea como sea, es importante contemplar el envejecimiento y el estado de vejez gradualmente puesto que algunos casos son claros y otros, muy dudosos. Evitemos, en suma, el esencialismo, la concepción rotunda y sin aristas de la vejez a no ser los casos diáfanos, en los que el viejo se nos patentiza en toda su dependencia. Mejor que definiciones cerradas suelen ser bienvenidas descripciones más o menos adecuadas. Y en donde se escuche, por cierto, la voz de los viejos.

Es hora de responder a la pregunta que dejamos en el aire. Y para ello conviene que la bioética introduzca su cuña ética en la vejez. En este sentido una ética gerontológica constará de dos partes. Una de ellas se fija en los deberes para con el viejo. Porque los que no son viejos y conservan la fuerza de la juventud tienen deberes respecto a los mayores o ancianos, sobre todo en lo que atañe a los que se encuentran en estado, valga la expresión, de absoluta vejez. La otra se centra en los bienes concretos que aumenten, positivamente, su bienestar. La división se corresponde con lo que sabemos que es fundamental en ética: los deberes y los bienes. Es conocida la frase del anteriormente citado J. Rawls y según la cual “*the right over the good*” (“el deber por encima del bien”). Sin entrar en una discusión más profunda, podríamos decir que en los deberes se trata de no lesionar el derecho de otra persona mientras que en los bienes o bondades nos movemos en un terreno más concreto e individual. Tal vez merezca la pena aclarar esto último puesto que mientras que la idea de deber en principio es clara y muestra cierto carácter absoluto (por ejemplo, “no debo matar o torturar a nadie”), la idea de bien o bondad está abierta a varias interpretaciones. Según una de ellas y que responde a la doctrina del citado Rawls, el deber nos atañe a todos y todos, en consecuencia, estamos obligados a someternos a él. El bien, sin embargo, haría referencia a los distintos modos de vida o manera de obtener la felicidad de cada uno de nosotros. Y, así, en una sociedad plural ciertas normas valdrían para todos y dentro de tales normas se desarrollarían las variadas vidas particulares. En otro sentido la división entre lo que se debe hacer y lo que va más allá o más acá de los deberes está en relación con lo que positivamente tenemos que hacer; es decir, con lo que,

sin estar obligados, podríamos también hacer. Es obvio que es mucho más claro lo negativo que lo positivo. Porque es más fácil determinar que no debo matar o torturar que determinar cuánto tengo que ayudar a los demás. En realidad ambos conceptos de bondad están más emparentados de lo que parece. Porque en ambos casos nos situamos más allá o más acá de los deberes o límites que nos imponemos a nuestras acciones. La bondad o bien, por el contrario, se sitúa en la dirección de las particularidades, en las posibilidades de organizar nuestras vidas, la propia y la de los demás⁵⁹.

Apliquemos lo expuesto a la vejez. Respecto a lo que no se debe hacer, la ética no puede por menos de recordar, una y otra vez, que un viejo, un anciano o mayor, por mucho que lo sea, merecen el mismo respeto, entendiendo por respeto el compendio de los deberes, que el resto de los mortales. No ha descendido en nada su valor personal. Es uno más entre nosotros y, por lo tanto, es un sujeto más entre todos los sujetos. Y goza, en consecuencia, de los mismos derechos que los demás. Sus piernas pueden fallar, su memoria se debilitará, sus ojos se oscurecerán y su estatura disminuye. Pero lo que no disminuye ni se oscurece ni se debilita es el núcleo personal moral que le distingue como un singular más en la comunidad. Lo dicho podrá parecer a alguno una trivial verdad. Y no lo es porque del hecho de que no se niegue explícitamente derechos a los viejos no se sigue que la práctica habitual sea ésta. Desgraciadamente sucede lo contrario. De ahí la necesidad de recordar los derechos reales de los mayores. Una sociedad hiperutilitarista, en donde sólo vale lo que se intercambia según medida económica o de precio, fácilmente coloca al viejo en una escala inferior en el terreno de los deberes para con ellos. Una ética gerontológica, por tanto, insistirá en que un principio básico a la hora de tratar con el viejo consiste en reconocer que estamos ante un ser con la misma valoración, si no más dada su experiencia y probada aportación a la comunidad, que el resto. Y su incapacidad para la interacción y la producción en nada daña el núcleo de sus derechos. Por eso estamos obligados a respetar al anciano. Y a que nuestros sentimientos morales sean de indignación cuando se les rebaja así como de alegría cuando reciben la consideración merecida.

En cuanto a las medidas a promover para que se encuentren bien, las actitudes tendrán que variar según las posibilidades, recursos y situación concreta. Y también variarán

⁵⁹ El significado del *bien* o lo *bueno* en moral es complejo. Por eso y resumiendo lo que acabamos de exponer, podríamos distinguir tres niveles. Según el primero, lo bueno equivale, sin más, a lo que estrictamente debemos hacer. Según el segundo, el bien o deber es aquello que va más allá de lo que debemos hacer. Y según el tercero, es aquello que me proporciona felicidad a mí como individuo.

según las diversas concepciones del bien o felicidad que se inscriben, tanto en los ancianos como en los no ancianos, dentro siempre de una última y universal concepción del deber. Suele señalarse con acierto que poco bien se les procura asentándoles en esa especie de “reserva india” que muchas veces son las residencias, que el contacto con ellos no ha de ser esporádico, dejándoles en manos de los cuidadores, o que se podría aprovechar, a poco que nos esforzáramos, el cúmulo de vivencias que atesoran. Obviamente la lista de posibles bienes es amplia y en cada circunstancia se sabrá cómo otorgarles esa mínima felicidad que, dado su estado, se convierte en una intensa y cualitativa felicidad. Habría que añadir a lo anterior una especial consideración en lo que toca a los parientes más cercanos y, de modo muy particular, a los hijos. Los hijos y los parientes más próximos no sólo están obligados, como todo el mundo, a respetar la persona del anciano sino que son la primera línea de ayuda de las necesidades que el mayor necesita. No se trata exclusivamente de razones genéticas sino de la voluntad de devolver los bienes recibidos en la cadena que, culturalmente, establecemos los humanos de generación en generación. Si la cultura de un pueblo es un tesoro a conservar y a ampliar, la cultura individual es, no menos, un tesoro que se nos ha transmitido por la vía de los ancestros. No es cuestión, en fin, de defender modelo de familia alguno sino de exponer un hecho que debería tener consecuencias prácticas. Y en este caso las consecuencias están en relación con el bienestar de los ancianos por parte de aquellos que pueden proporcionárselo. Por otro lado, es obvio que la moral sólo marca pautas o estimula sentimientos pero carece de fuerza para imponer los deberes. Dicha fuerza pertenece a los poderes políticos. La ética, eso sí, recordará, protestará, insistirá y denunciará las deficiencias que ocurran en la materialización de los deberes que corresponden a los derechos de las personas mayores.

Ha salido una y otra vez la palabra *derechos*. El estudio de los derechos atañe, en principio, al campo jurídico pero no hay modo de fundamentar los derechos si no se remiten a la ética. Los derechos humanos, por ejemplo, no son sino la institucionalización de los derechos morales, expresión esta que incomoda a algunos profesionales de las leyes. La incomodidad tal vez proceda porque piensan que los derechos morales son un trasunto de unos supuestos derechos naturales. Pero eso no es así. Por derechos morales hay que entender no unas tablas de comportamiento directamente venidas de Dios o mediadas por una sabia naturaleza. Los derechos morales son los derechos que nos otorgamos los seres humanos a través de las interacciones mutuas a lo largo de la historia. Por un lado estamos, como insinuamos en su momento, genéticamente programados para ser morales. Y culturalmente nos decidimos a comportarnos de una u otra manera. Es en

ese reino cultural en el que florecen, por medio de la libertad, las acciones morales y sus justificaciones. La política y el derecho no harán sino institucionalizar las conductas que se prueban, social e históricamente, como correctas. A no ser que se defienda un positivismo sin fronteras, el derecho a la vida, por ejemplo, no se reduce a una simple convención, a un acuerdo pasajero. Es, más bien, un mandato moral desde nuestra capacidad de autorregulación que luego es sancionado dentro de un sistema legal.

Es desde ahí desde donde nos podemos preguntar si existen unos específicos derechos de los ancianos como existe el reconocido derecho a la vida (o, más bien, a que no se destruya tal derecho una vez que uno vive) o como, en un nivel inferior, hablamos del derecho al trabajo y a la vivienda. Porque, de hecho, en los últimos tiempos se ha ido ampliando la nómina de los derechos a proteger y en dicha nómina encontramos, entre otros, los derechos de los discapacitados, de los niños o de las mujeres. M. Warnock,⁶⁰ entre otros, ha protestado contra tanta ampliación de derechos. Parece razonable la postura de la filósofa británica. Es probable también que, como en tantas ocasiones, la discusión sea sobre el significado de las palabras. En cualquier caso, parece más sensato explicitar un puñado de derechos que, eso sí, son defendidos hasta el final en su aplicación que recitar una letanía de derechos que oculten, a su vez, la falta de materialización de los derechos en general. Por eso, y en lo que atañe a los ancianos, no convendría otorgarles una especie de diploma más sino sacar las consecuencias de lo que hemos visto anteriormente; es decir, habría que insistir en que se les respete en su autonomía y dignidad personales y, en consecuencia, habría que arbitrar todos aquellos instrumentos que procuren la realización de los derechos básicos en cuestión. El resto serán medidas pragmáticas que se insertan dentro de una concepción general sobre lo que son los derechos fundamentales. Finalmente, y como en tantos capítulos de la vida moral, no estará de más que nos apoyemos en la Regla de Oro. Dicha regla suele expresarse en términos de lo que Jesús dice en uno de los evangelios sinópticos. Efectivamente en Mateo, 7, 12, leemos: *"Omnia ergo quaecumque vultis ut faciant vobis homines et vos facite illis"* ("Lo que no queráis que hagan con vosotros los hombres no se lo hagáis vosotros a ellos"). Algunos atribuyen la paternidad de dicha regla al rabino Hillel. Pero, más allá del mundo judío, expresiones semejantes las encontramos en la religión china, en el budismo, en el jainismo, en el hinduismo y en el islam. La regla, además, puede tener una lectura más deontologista o más utilitarista. Porque puedo desear que no me dañen en función de mi

⁶⁰ M. Warnock, *Guía ética para personas inteligentes*, México, 1998.

autoestima personal o puedo desear que no me dañen porque, en caso contrario, dañaría yo también y de esta forma el mundo se haría invivible. En cualquiera de sus dos interpretaciones es bueno retenerla al referirnos a la ancianidad. Podemos llegar a viejos. Actuemos con ellos como querríamos que se comportaran con nosotros.

Del otro lado de la muerte hemos sido llevados al más acá de la muerte. En el límite que separa la frontera de la vida y la muerte se instala el tramo final, lo que llamamos vejez. Y nos hemos ocupado de la calidad de ese periodo de existencia y de la ética que lo acompaña. La bioética, dispuesta a encararse con todas las formas de vida, no puede por menos que inclinarse ante la vida en declive, a punto de extinguirse. Si la bioética no hace distinciones y se ocupa de cualquier forma de vida, no es extraño que algunos, en un paso entre tierno y ambicioso, hayan considerado a la disciplina en cuestión como amor a la vida, respeto por todos los seres vivos. Es lo que defiende, por ejemplo, el biólogo Darryl Macer⁶¹. La bioética tendría que ser global, alcanzando a cada uno de los seres vivos. En una especie de sinfonía interdisciplinar deberíamos abrazarnos a todo lo viviente, involucrarnos hasta conseguir la armonía vital; desde lo más bajo a lo más elevado en la escala de la vida. Ha aparecido el concepto de amor. El amor no es ajeno a la ética, pero la ética no se reduce, como a veces parecen sugerir análisis del tipo de Macer, al afecto amoroso. El amor es una excelente ayuda para entrar en la esfera moral y los afectos que rodean al niño suelen ser la mejor puerta para alcanzar la autonomía que sabe de estima a los demás y de autoestima propia. Aun así, la moral está en un nivel distinto al del amor. En la acción moral se trata de deberes y de ayudas. A nadie se le pide, sin embargo, que ame como el enamorado o con el amor natural que se produce entre padres e hijos. Cuando se ha intentado fundamentar la ética en el amor se ha fracasado. Y es que se ha estirado al ser humano más allá de sus posibilidades. Tengo que respetar al lejano pero no tengo por qué amarle como amo a quien ha estado ligado a mí desde la infancia. Si Macer nos invita a mantener con la naturaleza una actitud menos rígida e indiferente, le escucharemos con atención. Como escuchamos a P. Singer cuando nos advierte del peligro del *especismo* o separación tajante entre la especie humana y el resto de los animales. Frente a una actitud esencialista, hija de prejuicios religiosos, cartesianos y conductistas (los primeros nos dotan de alma frente a los brutos, los segundos establecen una barrera insalvable entre el pensamiento y la materia, y los terceros no dan importancia alguna a los sentimientos), está en su sitio reivindicar lazos comunes, semejanzas que nos

⁶¹ *Bioethcis is Love of Life*, Eubios Ethics Institute, 1998.

imposibiliten maltratar o despreciar a los que no han llegado tan lejos como nosotros en el camino de la evolución.

Y esto nos lleva a decir, siquiera brevemente, unas palabras sobre la ecología, nombre que procede del raro investigador Hackel. La ecología, en una de sus ramas más importantes, ha estado y está atenta a los ataques contra la vida procedentes de las nuevas biotecnologías. Los abusos en los alimentos transgénicos, en el uso de los animales, en la destrucción de los bosques, océanos o atmósfera son denunciados con sensatez en no pocas ocasiones. De la misma manera que, en su sentido positivo, una conciencia ecológica no se limita sólo a la defensa de los ecosistemas sino que concibe la vida humana de modo que ésta se desarrolle en abundancia y aprovechando las posibilidades que, inconsciente o ingenuamente, desaprovechamos. Es verdad que tanto vitalismo podra despertar las sospechas de que estamos ante una especie de retroceso intelectual, cayendo en las redes de mitos parecidos al sustentado por Platón en el *Timeo*, en donde el mundo aparece como un gran animal. La hipótesis *Gaia*, anteriormente citada, podra despertar en algunos estos temores. Lo que ocurre es que si se entiende bien, como interrelación de todo lo viviente, no hay por qué pensar que nos hemos extraviado en un camino que, en vez de avanzar, retrocede.

La ecología, dicho brevemente, va a tener dos desarrollos con signos bien distintos. Uno regresivo, cuasinazi, ejemplificado por Grulb y, en menor medida, por el excomunista R. Bahro, que todo lo cifra en una naturaleza guerrera y despiadada a la que tendríamos que acomodarnos. Y otro, progresista, que expande la ética en un gran abrazo que va desde los individuos concretos al mundo entero. La siguiente cita de J. Mosterín es una buena muestra de esta última postura: “Somos epifenómenos de la biosfera, olas en un mar cósmico y vital que nos sobrepasa, del que venimos y al que retornamos. No somos hijos de los dioses. Somos nietos de los monos arborícolas y primos de los chimpancés. Y a mucha honra. No somos el ombligo del mundo, pero nuestra curiosidad y nuestra simpatía se extienden por doquier. No pongamos fronteras a nuestra ansia de conocer, ni diques artificiales a nuestra ansia de amar. Sintamonos a gusto en nuestra propia piel, inmersos en la corriente de la vida y en una gozosa comunión con el mundo entero. En la lucidez incandescente de la conciencia cósmica se esconde la promesa de la sabiduría y la felicidad”⁶².

⁶² Jesús Mosterín, “Conciencia Cósmica”, en J. Mosterín y J. Riechman, *Animales y ciudadanos*, Madrid: Talasa, 1995.

Estamos insertos, por tanto, en el proceso de la vida. Y es desde ahí desde donde hemos de entendernos y entender a los demás. Como seres racionales podemos usar la vida para bien y/o para mal. Algunos no hacen sino posar su mirada en los peligros que acechan desde las nuevas biotecnologías. La ingeniería genética consistiría, más que en una promesa de felicidad, en un huracán que pronto nos arrasará. Los que muestran la cara más pesimista de la revolución genética suelen expresarse apoyándose en una determinada concepción de la ciencia. Para ellos la ciencia estaría totalmente contaminada y las ciencias de la vida, en particular, no serían sino la manifestación última y extrema de la alienación tecnocientífica. Un caso relevante de tal actitud lo representa Mae-Wan-Ho⁶³. Se trata, repitámoslo, de una postura extrema. Parece más sensato mantenerse en una actitud que, sin dejar de reconocer los peligros que existen tanto en la manipulación misma como en su utilización por las adineradas empresas, no olvida los bienes que las nuevas tecnologías de la vida podrían aportar a la humanidad en general.

Debemos, desde luego, contemplarnos como parte de la vida. Pero no somos una parte cualquiera. Los humanos hemos alcanzado la conciencia. En términos más exactos, hay que decir que somos autoconscientes; es decir, sabemos lo que sabemos. Y eso nos distancia de otros estratos de la vida, incluso de aquellos que nos son más cercanos. Por mucho que se discuta respecto a la conciencia y autoconciencia de los chimpancés, la distancia entre ellos y nosotros es inmensa. Difícilmente, por ejemplo, les aplicaríamos el código penal. La idea de autoconciencia, en consecuencia, es esencial a la hora de encarnarnos con la vida y la actitud que frente a ella hemos de tomar. Por eso, una bioética que vaya más allá de la descripción y comentario de los hechos del mundo tiene que recordar lo que representa la autoconciencia humana. No vamos a entrar en su entraña puesto que nos exigiría dialogar con buena parte de la filosofía y, muy especialmente, del filosofar moderno. Un filosofar que, por desgracia, ha enfocado el problema de una manera desencarnada, más cercana al espacio angelical que al muy real de nuestros cuerpos. Sólo diremos, para acabar, que la autoconciencia, en una exposición que la haga justicia, revela tres aspectos. Uno es el de la razón; el otro, el de la voluntad y el tercero, el de la naturaleza en la que se desenvuelven los dos primeros aspectos o niveles⁶⁴. Efectivamente,

⁶³ Léase, por ejemplo, su *Ingeniería genética, ¿sueño o pesadilla?*, Barcelona: Gedisa, 2001.

⁶⁴ E. Tugendhat en su *Selbsbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main, 1979, ha desarrollado como pocos, al mismo tiempo que ha criticado los defectos de la tradición idealista, los dos primeros niveles del conocimiento de nosotros mismos.

abrimos el espacio de la deliberación y razonamos o intentamos encontrar razones para lograr los fines que nos proponemos. Al mismo tiempo nos decidimos a actuar en consecuencia. Es así como nos movemos, sopesando las razones y decidiendo. Y, de esta forma y por medio de lo que logramos, vamos determinando nuestra personalidad, convirtiéndonos en la persona que nos distingue de los demás. Es así como nos convertimos, a su vez, en seres responsables. Somos responsables de lo que hemos pensado y de lo que hemos decidido. Pero es necesario no pasar por alto la tercera dimensión: la de nuestra naturaleza, la de nuestra conformación genética. La razón y la voluntad se basan en un soporte que no es otro que el de la vida. No se trata de renovar vitalismo alguno. Se trata de reconocer que cualquier planteamiento que hagamos se lleva a cabo desde la materialidad de una evolución que nos ha conducido hasta donde actualmente nos encontramos. Ésa es nuestra vida. Y ésta es, precisamente por la capacidad de liberación que hemos alcanzado, nuestra responsabilidad.

Madrid, otoño de 2003



Organització
de les Nacions Unides
per a l'Educació,
la Ciència i la Cultura



Càtedra UNESCO de Bioètica
de la Universitat de Barcelona



Observatori de
Bioètica i Dret

www.bioeticaidret.cat
www.bioeticayderecho.ub.edu
www.bioethicsandlaw.es