



TESIS DOCTORAL

2015

“DIGNIDAD HUMANA Y GENÉTICA”

GISELA GINER ROMMEL

LICENCIADA EN DERECHO

UNED

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA JURÍDICA

FACULTAD DE DERECHO

DIRECTOR: RAFAEL JUNQUERA DE ESTÉFANI

TESIS DOCTORAL

2015

“DIGNIDAD HUMANA Y GENÉTICA”

GISELA GINER ROMMEL

LICENCIADA EN DERECHO

UNED

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA JURÍDICA

FACULTAD DE DERECHO

DIRECTOR: RAFAEL JUNQUERA DE ESTÉFANI

A mi familia, en especial a mi esposo e hijos, por su comprensión incondicional. Asimismo, deseo expresar mi agradecimiento a mi director, Rafael Junquera de Estéfani, por su dedicación, motivación y criterio. Ha sido un gran privilegio haber podido contar con él para hacer realidad este proyecto. Por último, quiero dar las gracias a mis amigos y a mis compañeros de trabajo por su aliento y paciencia, sin ellos tampoco hubiera sido posible.

ÍNDICE

CAPÍTULO I. ¿QUÉ ES LA DIGNIDAD HUMANA?	15
A. EL DEBATE SOBRE LA DIGNIDAD.....	16
a. Introducción	16
b. El por qué de una mirada histórica, sociológica y antropológica a la dignidad humana	21
b.1 Introducción.....	21
b.2 Los albores de la dignidad humana.....	25
b.3 Hacia una primera idea de Justicia.....	27
b.4 Obstáculos a la dignidad humana. La teoría de los mitos de legitimación.....	45
B. EVOLUCIÓN FILOSÓFICA DEL CONCEPTO DE DIGNIDAD HUMANA.....	59
a. Introducción	59
b. La Filosofía clásica	60
c. Primeros siglos del cristianismo y su Filosofía Moral	92
d. El largo tránsito hacia la modernidad	106
d.1 La Edad Media: un incipiente discurso sobre la <i>Dignitas hominis</i>	106
d.2 El renacimiento y la explosión del individuo.....	134
e. El Siglo XVII	159
f. El Siglo XVIII	171
g. Concepciones contemporáneas	187
CAPÍTULO II. LA DIGNIDAD HUMANA Y SU RELACIÓN CON LA GENÉTICA	198
A. ¿DÓNDE CONVERGEN LA GENÉTICA Y LA DIGNIDAD HUMANA?.....	199
a. Introducción	199

b. Un previo enfoque sobre la postura de la filosofía ética y la bioética ante la realidad científica	214
c. Un acercamiento a la Bioética	231
c.1 Introducción.....	231
c.2 Historia de la bioética.....	233
c.3 Principales características de la bioética.....	237
c.4 Profundizando en una definición de la bioética.....	238
c.5 La Bioética. Una ética de principios.....	243
c.6 Nuevas perspectivas bioéticas.....	253
B. GENÉTICA y GEN-ÉTICA	277
a. Introducción	277
b. Genética	280
b.1 Concepto.....	282
b.2 Historia de la genética.....	283
c. Primeros problemas gen-Éticos: el determinismo y el monismo como formas de ataque a la filosofía moral	290
d. La “nueva tentación eugenésica” y la dignidad humana	313
d.1 ¿Qué es la eugenesia?.....	313
d.2 La eugenesia hoy: ¿una nueva tentación eugenésica?.....	321
CAPÍTULO III. LA NUEVA GÉNÉTICA Y POSIBLES ATAQUES A ASPECTOS CONCRETOS DE LA DIGNIDAD HUMANA	350
A. LA CLONACIÓN	351
a. Introducción	351
b. ¿Qué es la clonación? Definición y Tipologías	353
b.1 Técnicas de la clonación.....	353
b.2 Las <i>stems cells</i> y su promesa de una nueva medicina.....	359
b.3 Tipología de la clonación en atención a sus fines. La clonación terapéutica.....	364
b.4 Debate ético sobre la clonación terapéutica. El problema subyacente del estatuto del embrión.	367
b.5 La clonación reproductiva.....	410

B. GENÉTICA DE POBLACIONES E IGUALDAD.....	430
a. Introducción	430
b. La biodiversidad humana	434
c. La nueva genética de poblaciones	436
c.1 Descifrar el origen de la especie humana.....	437
c.2 La epidemiología genética.....	443
C. INFORMACIÓN GENÉTICA E INTIMIDAD.....	454
a. Introducción	454
b. Enfermedades genéticas	459
b.1 Anomalías cromosómicas.....	460
b. 2 Pruebas genéticas.....	462
b. 3 cuestiones éticas que suscita la información genética.....	468
D. CONCLUSIÓN. SIETE SIGNIFICADOS ETICOS DE GEN.....	486
CONCLUSIONES	508
BIBLIOGRAFÍA	516
ANEXO	535

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

Cualquier aproximación a la noción dignidad humana, tómesese el camino que uno quiera, ciertamente resulta compleja y profundamente paradójica. Para demostrarlo comenzamos esta tesis de forma algo “dramática”, haciendo sentir al lector esta realidad ambivalente que encierra lo humano: la narración de sucesos reales, desgraciadamente demasiado comunes, que constituyen el negativo, el polo opuesto o la maldad de la que también es capaz el hombre. Genocidios, asesinatos, discriminaciones, guerras, fanatismos.... Una larga letanía de horrores, simples y absurdamente repetitivos que provocan el desánimo y el escepticismo en la mayoría de nosotros. ¿Cómo es posible entonces que defendamos en él, en nosotros, un valor intrínseco, indisponible y absoluto, como es la dignidad?

Esta tensión entre los dos polos opuestos es la que define la naturaleza humana, constituyendo una constante en la historia del hombre: de una parte, su capacidad de maldad, expresada en infinidad de formas (ambición, egoísmo, odio, orgullo...). De otra, el anhelo de hacer prevalecer el lado luminoso y “humano” de su propia naturaleza cuya máxima expresión la constituye, sin duda, su dignidad. Pero esto es precisamente lo que significa ser hombre: un ser esencialmente libre, ontológicamente inacabado y con capacidad de dotar de significación ética a sus actos. Ello irremediamente implica esta ambivalente dualidad: mientras exista el hombre, existirá con él esta naturaleza bifronte, este claroscuro ético que le permite, en definitiva, ser por sí mismo.

De estas breves líneas parece desprenderse un halo de posmodernidad filosófica y, por ello, llevar a una equivocada idea sobre el posicionamiento de esta tesis en torno a la dignidad: parece una nueva propuesta crítica que, siguiendo la estela de filósofos como Peter Singer o J. Harris, la relegan a la consideración de reducto histórico, a un concepto ornamental, vacío e insostenible filosóficamente. Nada más lejos de nuestra intención: este trabajo se vertebra bajo la firme convicción de que resulta necesario continuar apostando por el reconocimiento y la defensa de la dignidad humana, en una concepción “humanista” de lo que significa el hombre y su mundo. Sin embargo, también resulta cierto que subsumidos en la realidad y coordenadas de nuestra actualidad y como testigos presenciales de los problemas más acuciantes que lo asolan, tampoco podemos seguir manteniendo una visión estática y en este sentido,

“tradicional”, de la dignidad humana. Ella descansa en una visión filosófica esencialista, dualista, racional y profundamente antropocéntrica, que ha dominado nuestro panorama filosófico, imponiendo su hegemonía e iluminando las formas de organización social, política y económica de nuestra civilización occidental. Al lado aparecen graves problemas que afectan incluso a nuestra propia supervivencia en un planeta esquilado, donde la mayoría de seres vivos, humanos o no, sufren una vida ciertamente indigna. Sin embargo, esta constatación no implica abandonar el barco del humanismo y condenar a la dignidad humana al “desván de los trastos viejos”. Pero sí a situarnos en una postura intermedia, digamos con un pie en cada orilla filosófica, que nos lleva a determinar tajantemente lo siguiente: los parámetros, que conceptualizan la dignidad en nuestra comprensión actual heredada, deben cambiar.

Comenzando por la raíz, el fundamento de la propia dignidad, entendemos que no puede seguir manteniéndose la visión de una dignidad de carácter ontológico, por lo menos en su sentido más tradicional. La misma se basa en una histórica concepción dualista del ser humano que desde la filosofía clásica divide al hombre en una visión escindida del mismo, separando su dimensión corporal y su esfera espiritual. Es en esta última, en el “ser” que sustenta al hombre, como adherido a la dimensión fenomenológica humana, donde reside la dignidad. Sin embargo, desde este trabajo se considera que esta fundamentación se encuentra más allá de la reflexión filosófica: en última medida no es posible un acceso racional a la misma.

La visión que se mantiene de la dignidad humana es la de constituir una creación humana, el producto de una larga evolución ética, en la que el hombre ha ensayado distintos modos de comprenderse y de relacionarse con los demás. Este camino no ha sido fácil: la historia nos demuestra que este proceso de creación ética ha discurrido de forma lenta, renqueante, con titubeos e, incluso, retrocesos, y no siempre en el sentido deseado. De hecho, en muchas ocasiones, los grandes avances éticos sólo se han producido tras el escarmiento y la constatación de la inmensa capacidad de maldad humana: la Declaración Universal de Derechos Humanos es la mejor muestra de esta afirmación. Pero esta crónica moral no discurre de forma arbitraria o causal. No constituye “una” de las tantas formas de autocomprensión a las que el ser humano podía haber llegado. Compartimos una humanidad común, como más intensamente revalidará la propia genética, que precisamente nos permite superar en cierta medida el pluralismo ético. La descripción de H.T. Engelhardt nos parecerá, en principio, acertada: no es

posible tampoco concebir la dignidad y los derechos humanos al modo de principios inmutables, universales y casi eternos, tal y como los planteaba el racionalismo. Pero en absoluto compartimos su solución irremediabilmente relativista: pensamos, por el contrario, que nuestro sustrato común humano nos permite superar la condición de “extraños morales” a la que nos condena este autor, en una sociedad que se concibe y, de hecho, es un mosaico de opciones éticas. Por eso esta nueva realidad, unida a la crisis de valores contemporánea, nos lleva a concebir la dignidad y los derechos de ella dimanantes, si no del todo universales, sí universalizables. Y, aunque limitados y controvertidos y por ello también revisables y perfectibles, constituyen, en definitiva, los parámetros éticos y políticos, más humanistas, racionales y laicos que hasta ahora ha generado la humanidad. Se trata por tanto de conquistas irrenunciables. Es precisamente la toma de conciencia de sus límites lo que permite un nuevo progreso hacia horizontes más dignos de significación de lo humano y en este camino debemos seguir avanzando.

Por otra parte, la dignidad humana, con toda la problemática que su conceptualización ya genera, debe enfrentarse además a nuevos retos y dilemas que asoman de la mano de las ciencias de la vida. Su desarrollo, tanto en lo que respecta a los nuevos conocimientos a los que ha sido capaz de llegar, como a la propia tecnología surgida de su seno, ciertamente constituyen un desafío ético inigualable. En el concreto ámbito genético que nos ocupa, la capacidad tecnológica humana abarca incluso la posibilidad de un nuevo diseño biológico del hombre, es decir, una nueva forma de “ser” ideado por él mismo. Se trata de la capacidad “demiúrgica” de alterar la evolución natural de nuestra especie. Esto constituye ciertamente una novedad histórica insólita: hasta ahora hemos construido nuestro mundo humano desde la férrea indisponibilidad de nuestra dimensión biológica. Se torna indispensable reconocer la hondura, envergadura e implicaciones éticas de dicho nuevo poder. Ello exige, como imperiosa consecuencia, que el horizonte de esta posible nueva humanidad o “nueva faz” del hombre no se desarrolle bajo la irrefrenable compulsión tecnocientífica, instaurándose irremediabilmente una nueva realidad que no ha sido previamente “pensada” por el propio ser humano. Sin embargo, los hallazgos y revelaciones genéticas, tienden a encaminar al hombre hacia renovadas e interesadas lecturas deterministas de su propia realidad que “parecen” poner en tela de juicio su dimensión libre, moral y cultural, sobre los cuales había construido y cimentado su dignidad. Se impone una nueva visión del hombre dominado por su biología, capaz de llegar hasta el último reducto de lo que

hasta este momento constituía el enigma irreductible de la incontestable realidad humana. Ahora, todo puede explicarse y reducirse a una explicación biológica: los sentimientos, el amor, los rasgos conductuales... Decimos con toda intención “parece”, porque este trabajo se dedica principalmente a demostrar lo contrario: es posible sostener la dignidad humana e, incluso, dotarla de nuevos fundamentos justificativos, esta vez de la mano de la propia genética. Ella se convertirá en nuestra aliada para seguir manteniendo la “humanidad” del hombre: su libertad y su dignidad. Precisamente nos dará las llaves, las raíces vitales, para una renovada comprensión de la misma, que ya anunciábamos como necesaria: la científicamente constatada indeterminación genética, la dinámica abierta, maleable, flexible del devenir genético acaba de un plumazo con visiones unívocas que condenaban al hombre a un determinismo, esta vez de la mano de su ADN. La duda radical sobre la condición ética y libre humana se desvanece ante la apertura genética. Ella permite la construcción del mundo ético, simbólico, afectivo, en definitiva, “humano” del hombre. Pero a su vez, la indisoluble unidad del ser humano con todo lo vivo, con quien comparte el sustrato genético, lenguaje universal en que se expresa la vida, también invalida, cuanto menos parcialmente, el antropocentrismo. Con ella una visión del hombre que da la espalda a una naturaleza que sólo puede ser objeto de dominación y utilización.

Como vemos, la genética y sus revelaciones no sólo no anulan las conquistas éticas del hombre sino que las confirman, otorgándoles nuevos y decididos argumentos, aunque también con la exigencia explícita de cambios profundos en su forma de conceptualizarlas: al amparo de sus hallazgos y como contrapunto a visiones de extremo biologicismo como la que propone R. Dawkins, (en la que quedamos reducidos a ser simples envoltorios de los genes), desde estas líneas se plantean, en cambio, “siete significados éticos de gen”, utilizando la conocida terminología, también biologicista, de M. Ridley. De ellos destacamos la solidaridad, cuya raíz biológica, genética, puede expresarse en explícitos porcentajes: el parecido genético interhumano (99,9%) determina y revalida la igualdad entre los hombres. Por otra parte, nuestra semejanza genética con el chimpancé (98,5%), como detenidamente veremos, lejos de avocarnos al reduccionismo, permite seguir manteniendo con renovada fuerza la especificidad de lo humano, aunque en otros términos. En definitiva, de lo que nos hablan estos números es de la necesidad de introducir una renovada manera de entender la relación del hombre con el hombre, y de éste con la naturaleza, en un necesario giro filosófico “a la tierra, a

la vida”. Ello se traduce en una clara reivindicación ética: la solidaridad debe constituirse en el principio decisivo y crucial que alumbre la ética de nuestro siglo, renueve la comprensión de lo humano y aliente distintas formas de concebir y utilizar el mundo natural, llevando a la dignidad a nuevos horizontes que amplíen su significación subjetiva y objetiva.

El reto de nuestro tiempo consiste en convertir la intensa y a veces sobrecogedora posibilidad de futuro, que anuncian las nuevas biotecnologías, en una nueva oportunidad que permita al hombre conquistar mayores cotas de dignidad. Frente a un escenario fatalista en el que la biotecnología imponga frías formas de instrumentalización, cosificación y perfección de lo humano, con su punto álgido en la propuesta evolutiva transhumanista y su “*robo sapiens*”, también cabe otra posibilidad, que oponemos a ella: la “rehumanización” de este proceso, su puesta al servicio del ideal humanista renovado y, con ella, la pervivencia del “*homo humanus*”. Un ser esencialmente libre, que construye su mundo desde las infinitas posibilidades de “ser”, en una elección siempre sujeta al error y a la maldad pero, en definitiva, humana. El nuevo panorama biotecnológico nos brinda por ello también una nueva y valiosa oportunidad para andar un trecho más en nuestro camino de evolución ética convirtiendo en realidad, nuevas formas de humanización del hombre en los que la biotecnología se convierta en nuestra aliada.

Todas estas reflexiones se han estructurado de la siguiente manera. En el primer capítulo, se aborda la dignidad humana partiendo de su enorme complejidad conceptual y su paradójica eficacia real, desde una mirada sociológica y antropológica pero, sobre todo, en cuanto a creación humana sujeta a evolución histórica. En dicho camino advertimos que, al margen del panorama de pluralismo ético y de las casi infinitas maneras de “ser hombres”, es ese “sustrato común humano” el que nos permite superar la diferencia y afirmar una convergencia en el devenir ético hacia formas más “humanas” de autocomprendernos. El relato de esta evolución ética en el concreto ámbito filosófico, con el que además se cierra este capítulo, pretende ser una buena muestra de ello.

El segundo capítulo de la tesis, tal y como también apuntamos en esta introducción, se dedica a analizar la compleja tarea que, por añadidura, debe acometer la filosofía ética y su metaconcepto, la dignidad humana. Desde este campo, todavía

subsumidos en profundas discusiones teóricas sobre la fundamentación de la dignidad humana, nuevos problemas llaman a la puerta: las llamadas “ciencias de la vida” plantean insólitos dilemas que obligan a la filosofía a aparcar sus viejas discusiones en orden a su solución real: surge la bioética, con otra dinámica de acción, otra metodología más práctica, al comprobar la ineficacia de las coordenadas tradicionales para la consecución de este fin. Se analizarán entonces los clásicos principios bioéticos, haciendo hincapié en la necesidad de profundizar en nuevos desarrollos que satisfagan demandas y reivindicaciones que se van gestando, cada vez con más fuerza, en nuestras sociedades actuales. Destacamos la solidaridad como principio emergente que entendemos debe alumbrar la bioética del siglo XXI, para abordar con eficacia sus principales problemáticas.

A continuación se presentará la compleja y a veces difícil relación entre la filosofía y la ciencia, que ha caracterizado los últimos tiempos de nuestra historia: las coordenadas del cientificismo ilustrado, bajo las que todavía nos encontramos, habían relegado a la filosofía “a los últimos puestos de la fila”, a complejada ante el impecable método y la exactitud de los resultados científicos. Parece entonces que la genética y sus hallazgos constituyen la estocada final, una muerte anunciada, que invalida la condición libre y ética del hombre y el proyecto humanista enarbolado en torno a nuestro concepto: la dignidad humana. Las amenazas más relevantes también se abordan en los siguientes títulos de este capítulo, como problemas ya específicamente gen-éticos: de una parte la visión determinista del hombre que, interesada o no, encuentra en la genética nuevos puntos de apoyo para esta amenazadora lectura de lo que significa el ser humano. De otra parte, emerge de nuevo la tentación eugenésica, la voluntad de perfeccionar al hombre, bajo nuevas coortadas y fundamentaciones, pero cargada de los mismos peligros para una comprensión digna del ser humano que, como también relatamos, llegaron a ser una triste realidad de nuestro pasado más reciente.

Por último, ya en el tercer capítulo, se abordan cuestiones éticas más específicas y concretas que esas técnicas surgidas de la mano de la genética traen consigo: ¿Constituye la clonación un ataque a la individualidad y unicidad humanas o por el contrario, cabe que la denominada “clonación terapéutica” abra las puertas de una nueva medicina, erradicando enfermedades hasta ahora incurables? ¿Pulverizan los interesantes hallazgos de la “genética de poblaciones” los tradicionales postulados racistas o implican nuevas formas de discriminación, esta vez insuperables? ¿Suponen

los test genéticos novedosas herramientas en la lucha contra la enfermedad o, en cambio, implican peligrosos ataques a la intimidad y a un necesario proyecto de vida abierto, incierto, como condición de una vida humana digna?

A la contestación de estas interesantes preguntas se dedica la última parte de la tesis, con respuestas, en ocasiones abiertas, provisionales y en cierto modo también, controvertidas y revisables, notas que por otra parte caracterizan a la bioética y su extensión gen-ética. Conscientes a su vez de que nuestro posicionamiento asume, en algunos puntos, reivindicaciones posmodernas, resulta sin embargo necesario recalcar que la defensa de la dignidad humana y sus derechos, y el mantenimiento del proyecto humanista y su visión libre y ética del mundo humano, se tornan ineludibles desde nuestra propuesta. Precisamente ellos, en una renovada visión unitaria de lo humano que por fin concilie la cultura científica y la filosófica, deben vertebrar y dirigir el nuevo rumbo biotecnológico y llevar al hombre a disfrutar, en definitiva, de mayores cotas de dignidad. A esta labor, en una recopilación de los principales posicionamientos desde aquí defendidos, se dedica el último epígrafe de esta tesis. Comencemos entonces.

CAPÍTULO I:
¿QUÉ ES LA DIGNIDAD HUMANA?

CAPÍTULO I. ¿QUÉ ES LA DIGNIDAD HUMANA?

A. EL DEBATE SOBRE LA DIGNIDAD

a. Introducción

“En Sierra Leona, los guerrilleros cortan la mano derecha de los habitantes de una aldea antes de retirarse. Una niña, que está muy contenta porque ha aprendido a escribir, pide que le corten la izquierda para poder seguir haciéndolo. En respuesta, un guerrillero le amputa las dos. En Bosnia unos soldados detienen a una muchacha con su hijo. La llevan al centro de un salón. Le ordenan que se desnude. “Puso al bebé en el suelo a su lado. Cuatro chetniks la violaron. Ella miraba en silencio a su hijo, que lloraba. Cuando terminó la violación, la joven preguntó si podía amamantar al bebe. Entonces, un chetnik decapitó al niño con un cuchillo y dio la cabeza ensangrentada a la madre. La pobre mujer gritó. La sacaron del edificio y no se la volvió a ver más”¹.

Sólo hay que abrir los periódicos de un día cualquiera para descubrir el horror del que puede ser capaz el ser humano. La historia del hombre está manchada por demasiados relatos de este tipo: guerras, exterminios, masacres, cuya crueldad rebasa los límites de nuestra imaginación. Ante tanta maldad, ante *“tanto comportamiento indigno e indignante”*², ¿Cómo podemos defender, incluso hasta límites constitucionales, que el ser humano es intrínsecamente digno? ¿De dónde hemos deducido esta idea tan asombrosa de proclamar la *“dignidad del indigno”*? ¿Por qué no nos limitamos a aplicar sin más la *Ley del Talión*? Daríamos así merecido descanso a nuestra sana indignación ante tamaño salvajismo. Deberíamos tal vez terminar afirmando, como muchos ilustres pensadores, entre ellos Rorty, que, *“declarar la dignidad humana por encima de la animal es una petulancia injustificada de una especie que sabe hablar”*³. El desánimo y escepticismo que invaden al hombre de nuestro tiempo también hablan en estas palabras. Creo, además, que es precisamente ese desengaño generalizado, esa *“depresión colectiva”* que venimos padeciendo las sociedades modernas, lo que constituye uno de los mayores peligros para el

¹ MARINA, J. A.; DE LA VÁLGOMA, M., *La lucha por la dignidad*, Barcelona, Anagrama, 2005, p.1

² *Ibíd*em, p. 1.

³ *Ibíd*em, p. 7.

mantenimiento y desarrollo de las cotas de dignidad ya alcanzadas por el hombre, por encima incluso de fundamentalismos religiosos o culturales.

Sin embargo, y a pesar de las voces disonantes, se mantiene, casi indiscutiblemente en la mayoría de ámbitos del razonamiento moderno, que la dignidad humana es el “Principio por excelencia”; el fundamento último del orden social, moral y jurídico⁴. Así, en palabras del profesor Peces –Barba, “*la misma, como paradigma jurídico y político de la modernidad, inseparable de la condición humana, constituye el fundamento de la Ética Pública, de los Derechos Humanos y la Democracia*”⁵. Ciertamente, la idea moderna de dignidad de todo ser humano, con independencia de su sexo, raza u otras circunstancias, no es prácticamente negada en el mundo occidental. Constituye “el referente” del pensamiento filosófico- jurídico actual. Tal es así que se torna clave axiológica del antropocentrismo moderno e, incluso, postmoderno. “Piedra angular” que presta suelo a la mayoría de Constituciones de las Democracias Liberales y de las Declaraciones Internacionales. Punto de partida, tanto de los Derechos Humanos, como de las éticas aplicadas⁶.

No obstante, también son pocas las ocasiones en que se hallan tantas dificultades a la hora de definir y justificar un término, como es el caso que nos ocupa. En un primer momento, la idea de dignidad humana parece obvia, clara e irrefutable. Sin embargo, al acercarnos más a ella, nos encontramos con una desconcertante certeza: siendo la dignidad una referencia continua en todos los debates que se suscitan, la misma sirve de fundamento y justificación a las más contradictorias y dispares posturas. La paradoja es ésta: cuestiones éticas tan cruciales como el aborto, la clonación, la eutanasia, las guerras, la pena de muerte, las migraciones humanas, etc..., siguen siendo motivo de encendida controversia, aunque se acuda a la ayuda de la dignidad humana. “*Termina por producirse así la deprimente paradoja de obtener resultados opuestos a través de la apelación a un mismo objeto*”⁷. Por ello, el concepto de dignidad se torna en ocasiones en arma ideológica arrojadiza, que protege cualquier tipo de discurso, alcanzando tintes

⁴ ANDORNO, R., “Una aproximación a la Bioética”, en *Responsabilidad profesional de los médicos, ética, bioética y jurídica civil y penal*. Buenos Aires, O Garay, La Ley, 2002, p. 425.

⁵ PECES-BARBA, G., “La dignidad humana”, en Tamayo, J.J., (coord.), *10 palabras clave sobre derechos humanos*, Navarra, Verbo Divino, 2005, p. 55.

⁶ CONILL, J., “La dignidad humana como concepto”, *Eidon, Revista de la Fundación Ciencias de la Salud*, nº11, 2002, pp. 50-51.

⁷ DE MIGUEL BERIAÍN, I., “Consideraciones sobre el concepto de dignidad humana”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, tomo XXI, año 2004, p. 188.

de “*cuasi sacralidad*”⁸. En este sentido, ha llegado a ser considerada por algunos autores como un “*tópico de la época actual, con independencia de las adscripciones y credos filosóficos*”⁹.

Muestra de esta enorme dificultad y de la innegable realidad de que la dignidad es un concepto difícil de definir, la expone, muy pedagógicamente, el profesor Francesc Torralba. Nos cuenta un claro ejemplo que constituye una anécdota personal en clase: en una ocasión preguntó a sus alumnos de antropología filosófica si podíamos considerar a un ser humano más digno que a una lechuga. Les invitó, después de las consabidas risas, a que se argumentara racionalmente y sin consideraciones de tipo gremial o afectivo, la respuesta. A través del diálogo, se generó un fructífero debate en el que se puso de manifiesto que la cuestión no era tan banal ni “tonta” como parecía en principio. No era nada fácil encontrar argumentos que no fueran rápidamente rebatidos por otros alumnos. Así, se constató por algunos de ellos que la pregunta era imposible de contestar desde el apriorismo y sin caer en un marcado subjetivismo. Obviamente, los que argumentaban, seres humanos, eran “parte interesada” en la cuestión, y ello nos conducía irremediablemente a una respuesta demasiado antropocéntrica. Otros alumnos, la mayoría, apelaron a la naturaleza racional del hombre, su autoconsciencia, su capacidad de tomar decisiones y su autonomía moral. Estas cualidades le distinguían cualitativamente de una lechuga, ser viviente pero no racional. Esta argumentación, desde el punto de vista lógico, impecable, fue sin embargo de nuevo duramente criticada por otro grupo. Los horrores y fanatismos de los que es capaz el hombre, demuestran en muchas ocasiones una racionalidad prácticamente inexistente. Y otro argumento todavía mejor: ¿Es que los seres humanos que, por cualquier motivo como enfermedad mental, estado vegetativo, recién nacidos, etc., no disfrutan de una racionalidad plena, no son seres dignos? Se adujo la libertad del hombre, su capacidad para orientar su futuro, de forjar su vida en torno a sus convicciones, como elemento clave de su superior dignidad. También la capacidad de sentir y expresar emociones, la empatía, la *capax amoris*. Enseguida aparecieron las voces del determinismo, del monismo y del reductivismo. Éstas, conciben al ser humano desde la perspectiva física, empírica y estrictamente biológica. La conducta del ser humano se explica por sus genes

⁸ JUNQUERA DE ESTÉFANI, R., “Dignidad humana y genética”, en Blázquez Ruiz, F. J. (dir), “*Diez palabras clave en nueva genética*”, Navarra, Verbo divino, 2006, p. 347.

⁹ DE CASTRO, B., “*Los Derechos Económicos, Sociales y Culturales*”, León, Universidad de León, 1993, p. 123.

y su actividad cerebral, y esa pretendida libertad y vida emocional, como cualidad ontológica del ser humano, en realidad no existe. Se explica biológicamente y, además, no es exclusiva del mismo, sino que otros seres mamíferos también la poseen. No es una diferencia cualitativa, sino cuantitativa, y resulta totalmente insuficiente para fundamentar una ética que incluya sólo a la dignidad de los humanos. Por último un alumno levantó la mano y dijo: la diferencia reside en que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios y por ello es digno. El debate estaba servido¹⁰.

Esta anécdota me parece sumamente interesante como introducción al concepto de dignidad. La misma refleja y resume los principales planteamientos filosóficos que se esconden bajo las diferentes concepciones tanto históricas como actuales, de este concepto. En ellas subyace, en definitiva, una distinta manera de concebir al hombre: desde aquellas que defienden su dignidad ontológica, hasta aquellas otras que niegan la idea misma de persona y su dignidad. Todas ponen de manifiesto que se trata de una interesantísima e importante cuestión, pero en definitiva de una cuestión disputada, o si se prefiere, “abierta”. Requiere sobre todo del diálogo, pero no de cualquier manera. Tal y como nos indica el profesor Abel, éste debe producirse bajo unas determinadas premisas y condiciones, pero sobre todo, actitudes, que lo hagan realmente fructífero¹¹.

A su vez, pone de manifiesto, los nuevos retos que en forma de logros de la Biología, la Genética, la Embriología y la Primatología se le presentan al filósofo. Si éste quiere construir un concepto de dignidad que no obvie la consistencia de determinados hallazgos científicos, debe reinterpretar, repensar y reformular las tesis filosóficas tradicionales, a la luz de este nuevo presente. Además, el filósofo debe realizar esta tarea manteniendo la necesaria autonomía disciplinar, sin estar al dictado de la revelación científica del momento. Efectivamente, los nuevos descubrimientos atañen directamente a la propia condición humana, a nuestro propio “ser hombres”. Suponen además un indudable estímulo intelectual: obligan a buscar soluciones éticas concretas y eminentemente prácticas. Los nuevos avances de la medicina y la biología y el derecho a ellas aplicable, los requieren urgentemente.

¹⁰ TORRALBA ROSELLÓ, F., *¿Qué es la dignidad humana?*, Barcelona, Herder editorial, 2005, pp. 11ss.

¹¹ ABEL, F., *Bioética: orígenes, presente y futuro*, Barcelona, Mapfre Medicina. Institut Borja de Bioètica, 2001.

A pesar de todo, este trabajo se vertebra bajo la firme convicción de que continuar manteniendo el reconocimiento y defensa de la dignidad humana se torna indispensable en la evolución moral futura del ser humano. Muy mal nos ha ido cuando hemos prescindido de este cobijo, como podemos comprobar echando un simple vistazo a cualquier manual de historia. La defensa de la dignidad se intuye por lo tanto como una cuestión imprescindible, inexcusable si se quiere, pero, en último término, tampoco sabemos exactamente muy bien por qué. Las palabras que Sigmund Freud escribía a un amigo estando enfermo, reflejan bien este sentimiento ambivalente y universal: *“Durante toda mi vida me he empeñado en ser honrado y en cumplir con mis obligaciones. No sé por qué lo he hecho”*¹².

Las siguientes páginas se dedicarán precisamente a esto: profundizar sobre la dignidad humana en cuanto a su fundamentación y contenido, y ello de forma interdisciplinar. Tal y como nos indica Adela Cortina¹³, se torna necesario la convergencia de varias disciplinas, que nos ayuden a abordar la ética y la dignidad humanas de forma multidimensional. Se trata, en definitiva, de cumplir con la máxima de la Grecia Clásica, γνῶθι σεαυτόν o “conócete a ti mismo”¹⁴. Ello implica un trabajo conjunto, en un encuentro entre distintos saberes, que permita profundizar mejor en la complejidad de la esencia humana. Es precisamente esto, lo que se intentará en las siguientes páginas.

¹² MARINA, J. A.; DE LA VÁLGOMA, M., op. cit., p. 7.

¹³ CORTINA, A., conferencia “presente y futuro de la Neuroética”, dentro del curso de verano “neurociencias, una nueva filosofía” celebrado en julio de 2011 en la Universitat Jaume I, Castelló.

¹⁴ El aforismo griego "Conócete a ti mismo" fue inscrito en el pronaos del templo de Apolo en Delfos. Fue utilizado por Sócrates, quien le dio el siguiente sentido: el camino para alcanzar la virtud, comienza precisamente, por esta previa introspección en uno mismo. El conocernos permite dominarnos o auto-controlarnos, alcanzando la vida virtuosa y por ende la felicidad.

b. El por qué de una mirada histórica, sociológica y antropológica a la dignidad humana.

b.1 Introducción

Siguiendo los razonamientos de Marina y de la Válgoma en su libro, *la lucha por la dignidad*¹⁵, este trabajo parte de una serie de afirmaciones o tesis fundamentadoras de la defensa de la dignidad humana. Soy consciente de que estos párrafos, escapan de la materia filosófico-jurídica estrictamente hablando, pero considero imprescindible incluir unas reflexiones pertenecientes al campo de la antropología, de la psicología Social, de la historia del derecho y de la sociología. Sin ellas, es difícil sostener la fundamentación filosófica que se mantiene en este trabajo. Como ya dije citando a Adela Cortina, la materia ética exige una mirada interdisciplinar que nos ayude a comprender mejor al ser humano y su dimensión ética. Materias como la dignidad humana exigen la ayuda ineludible de estas disciplinas.

El punto de partida de esta tesis es el siguiente: no puede fundamentarse racionalmente la existencia de una dignidad humana de carácter ontológico. Ello no significa que se niegue dicha dimensión de la dignidad, sino que, sencillamente, el acceso racional a la misma no la considero posible. Por esto, el concepto de dignidad que se maneja parte de la consideración de la misma como creación humana. Ello significa que no tiene esencia, sino historia, tal y como afirmó Nietzsche¹⁶, entre muchos otros. ¿Por qué se llega a esta conclusión? Porque la razón teórica no da para tanto. Efectivamente, cuando intentamos justificar la anterior afirmación, acabamos siendo una especie de autistas del sistema. Caemos en una espiral de causalidades que podría llegar al infinito, si no fuera porque al final no queda más remedio que acudir a un axioma. Autores como Andorno, Spaemann, Aparisi o Millán – Puelles introducen este elemento axiomático para salvar el evidente obstáculo. Así Spaemann indica: *”lo que la palabra dignidad quiere decir es difícil de comprender conceptualmente, porque indica una cualidad indefinible y simple”*¹⁷. La dignidad constituiría pues una verdad objetivamente irreductible, una proposición evidente en sí misma, que no necesita

¹⁵ MARINA, J. A.; DE LA VÁLGOMA, M., op. cit. Dichas tesis se reparten por toda la obra. Ver especialmente pp. 15-17.

¹⁶ MARINA, J. A.; DE LA VÁLGOMA, M., op. cit., p. 142.

¹⁷ SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Madrid, Rialp, 1989, p. 94.

demostración. Como vemos, este acceso cognoscitivo al ser último de la persona y su dignidad ciertamente plantea muchos problemas en el orden del conocimiento. Por esto, otro gran filósofo como Tomás de Aquino afirmaba que el acercamiento a ese “ser” más íntimo del ser humano, a lo más fundante que hay en él, sólo puede ser analógico, aproximativo. Estas dificultades constituyen el punto de arranque de la crítica: desde el puro ejercicio racional no es posible llegar a ese “ser” de la persona, fundante de la dignidad en sentido ontológico.

Por ello, se va a defender que solamente desde la razón práctica podemos fundamentar la necesidad de mantener una noción de dignidad humana intrínseca e igual en cada uno de nosotros. Y además que ello se revela como totalmente suficiente y operativo. La historia de la lucha del hombre por su dignidad, constituye precisamente esta fundamentación práctica que necesitamos de la ética de la dignidad y los derechos humanos. Es la razón de acudir a la historia y a los restantes saberes que ya hemos citado. Desde los mismos comprobaremos que, efectivamente, existe un caudaloso proceso de invención ética, producto de la inteligencia creadora humana. Este proceso es parecido al de la invención científica: el ser humano va probando diferentes modos de concebir la vida y organizarla. Al igual que en el mundo científico, el hombre tantea, rechaza y ajusta diferentes soluciones éticas ante las circunstancias y problemáticas que su mundo concreto y circunstancial le plantea. Los hechos sugieren la teoría, la opción moral, y, luego, también la confirman o la niegan. Sin embargo aquí no hay probetas: la propia historia es el gran banco de pruebas de las soluciones morales. Y los mismos seres humanos, para bien o para mal, sus cobayas, si se me permite la expresión. Por ello, en el mundo de la fundamentación práctica de la dignidad humana, el dolor y el sufrimiento de tantas personas son un serio argumento que no hay que perder de vista. También el fundamento *ad negationem* o *ad horrorem*¹⁸. Por lo menos, después de tantos caminos emprendidos que nos han llevado al sufrimiento sin sentido, sabemos qué es lo que no queremos. Como en el ejemplo clásico del científico “algo chiflado”, al

¹⁸ Argumento utilizado por numerosos filósofos actuales, de evidente racionalidad práctica: ante la acomodada situación en que nos encontramos, por ejemplo, los europeos, acostumbrados a disfrutar de nuestros derechos humanos, y como no, quejarnos; la pregunta debe invertirse: ¿Qué pasaría si no los tuviéramos? Como indica Marina “*el lado negativo de las Declaraciones nos muestran un mundo sin libertad, sin paz, sin justicia, sometido a actos de barbarie y tiranía, donde al hombre sólo le queda someterse o rebelarse. (...) Los Derechos Humanos no tienen por tanto nada de “naturales”. Son conquistas históricas, fruto del esfuerzo, la valentía y el sacrificio de personas concretas, del que nosotros ahora nos aprovechamos*” MARINA, J. A.; DE LA VÁLGOMA, M., op. cit., p. 151.

que literalmente le explota el experimento una y otra vez, así somos los humanos. Aprendemos del escarmiento, esa sensación amarga que queda tras el fracaso.

Pero este proceso de invención ética no transcurre de forma arbitraria ni casual. La proclamación de la dignidad humana no es por lo tanto una de las tantas opciones que podrían haberse dado en el mundo humano. Es la opción imprescindible y *sine qua non* de la felicidad política, y por ende, de la felicidad personal. Lo que ocurre es que a los humanos nos ha costado y nos cuesta todavía bastante entenderlo. Implica, como veremos, una gran exigencia de uno mismo hacia los demás, pero es la opción a la que teníamos que llegar. Esto entronca directamente con la segunda tesis mantenida en este trabajo: existe una especie de “convergencia histórica”, un progreso moral general humano; con titubeos, retrocesos y caídas, eso sí. Pero lo cierto es que el hombre evoluciona moralmente hacia una mayor y mejor dignidad. Por ello, tomando literalmente las palabras de Marina y De La Válgoma, se afirma que “*cuando los seres humanos se libran de la miseria, de la ignorancia, del miedo, del dogmatismo y del odio -elementos claramente interrelacionados- evolucionan de manera muy parecida hacia la racionalidad, la libertad individual, la democracia, las libertades jurídicas y las políticas de solidaridad*”^{19,20}.

La crónica moral es la prueba de ello. La razón o fundamento de esa convergencia la constituyen una serie de rasgos propiamente humanos, que nos conducen a esta evolución ética. Para determinar estos elementos compartidos, se acudirá a la psicología, la antropología y la sociología. Sin embargo, hay que precisar que este avance no se produce de forma lineal o directa; la historia nos lo vuelve a confirmar. La crónica del progreso ético ha sido un camino lleno de baches y atajos sin salida, bien lo sabemos. En este trabajo no se defiende la existencia de ningún tipo de determinismo en dicha evolución. Precisamente, es la complejidad del mundo biológico, psicológico y ambiental humano y la originalidad de cada individuo de nuestra especie, la que deja el resquicio, la puerta abierta, a la libertad. Con ella, abierta también al mundo de las posibilidades creativas humanas y, por supuesto, a la maldad, al egoísmo

¹⁹ Ibídem, p. 15.

²⁰ En esta misma línea se pronuncia Pérez Tapias: “*tiene sentido hablar de historias, en plural, para subrayar la variabilidad de las trayectorias socioculturales (...) pero de hecho es innegable la tendencia civilizatoria a la convergencia*” en, PÉREZ TAPIAS, J. S., *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta, 1995, p. 228 ss. También Bobbio, el prestigioso filósofo del Derecho, ve, precisamente en la Historia de los derechos del hombre, un signo, una prueba, de este progreso moral de la humanidad. Ver BOBBIO, N., *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991, p. 11.

y a la crueldad. Nuestro mundo moral es el fruto de estas tensiones. Aun así, algunas voces del panorama filosófico actual proponen dismantelar el humanismo y sus paradigmas éticos, pues no han evitado que el sufrimiento y la injusticia campeen a sus anchas por todo el mundo. ¿Cómo lograr tamaño objetivo? Erradicando la maldad humana a través de la manipulación genética. Es decir, crear nada más y nada menos que seres ¿humanos? esencial y exclusivamente buenos²¹. Esto es sólo una pequeña pincelada, que a modo de aperitivo, adelanto al lector, como muestra de lo interesante que se va a tornar la cuestión de la dignidad humana cuando llama a las puertas de la genética.

Sin embargo, antes de entrar de lleno en ella, es preciso construir una noción de dignidad, que a modo de cimientos, sea capaz de sostener todo el peso de la diversidad e incertidumbre humanas. Lo que se pretende desde estas líneas es precisamente llegar a este tipo de concepto de dignidad, con la ayuda de otras disciplinas. Resumiendo y para finalizar, se puede afirmar que en cuanto a la dignidad humana este trabajo se vertebra en torno a tres ideas fundamentales:

1.-La fundamentación de la ética sólo puede hacerse desde la razón práctica. Por ello se utilizará la crónica moral humana, quien nos dará cuenta, a modo de prueba, de que el único camino posible para la humanidad es declarar la existencia de un valor individual e igual en cada miembro de su especie, a la que se ha denominado dignidad. Para ello también se utilizará el fundamento *ad negationem o ad horrorem*. Se trata de corroborar que la solución “dignidad-derechos humanos iguales para todos” es la mejor, comprobando qué ocurre cuando desaparecen. Utilizando el símil de la fotografía, se trataría de sacar a la luz “el negativo” de las Declaraciones de Derechos Humanos. El sufrimiento humano y animal, constituye también un punto de partida de la posibilidad de elaboración de una ética común humana.

2.-Existen unos rasgos humanos que posibilitan un progreso común en dicha evolución ética, aunque la misma no haya sido lineal ni siempre ascendente. La evidente

²¹ Como he dicho se desarrollará en el capítulo relativo a dignidad y genética. Se abordarán interesantísimas cuestiones y dudas éticas, que precisamente se vislumbran a la luz de estos avances, y que atañen, incluso, a nuestra propia noción como seres humanos. En cuanto a esta cita, precisamente algunas voces del mundo filosófico postmoderno abogan por acabar con el Humanismo Clásico y sus construcciones éticas y jurídicas, como la dignidad y derechos humanos, al rebelarse como ineficaces. Plegarse a la nueva realidad genética, que posibilitará la creación de seres humanos buenos y mejores, constituye para ellos un nuevo camino, otra oportunidad para la humanidad.

complejidad humana es la que posibilita la libertad, y por ende, la posibilidad de elección en el terreno ético.

3.-A su vez el hombre se encuentra condicionado por los propios factores ambientales y culturales del tiempo que le toca vivir. Muchos de estos factores actúan como verdaderas barreras imposibilitadoras de conquista de mayores cotas de dignidad, o incluso, del simple acceso a ella, a determinados sectores de la población (niños, mujeres, extranjeros, etc...). Las llamaré “**mitos de legitimación**”, siguiendo a los autores, Marina y De La Válgoma²². Los siguientes epígrafes se dedicarán al desarrollo de todas estas cuestiones, que permitirán posteriormente llegar a un concepto de dignidad humana desde el cual abordar toda la problemática ética que la genética plantea.

b.2 Los albores de la dignidad humana

Nos situaremos en un determinado momento: la aparición de los primeros homínidos en la tierra hace aproximadamente cuatro millones de años. Sin embargo, se advierte que este punto no se aborda de forma concreta y pormenorizada, pues pertenece a otras disciplinas como la paleontología y la antropología. Es decir, este trabajo no pretende analizar los rasgos concretos de las primeras poblaciones de homínidos, ni entrar en el debate que, en cuanto a su humanidad o no, se genera en el mundo científico. Se hará aquí una abstracción y una simplificación de todo este proceso, que duró miles de años y que todavía sigue siendo objeto de incógnitas y hallazgos científicos.

Dando carpetazo a todas las anteriores cuestiones, diré, que en un determinado momento de la Prehistoria Humana, la evolución biológica deja al hombre a las orillas de su evolución moral²³. Comienza entonces la historia que interesa esencialmente a este trabajo: la de la humanización del ser humano mismo y de su entorno, y, con ella, el nacimiento de la moral, de la ética. Así, el lenguaje dejó atrás el “gruñido” y automatismo animal, y posibilitó nuevas y más sofisticadas formas de comunicación entre los miembros de las poblaciones humanas. El ser humano, con su inteligencia, fue

²² Se desarrollan a lo largo del libro anteriormente citado: MARINA, J. A.; DE LA VÁLGOMA, M., op. cit., pp.68 ss., por ejemplo.

²³ *Ibidem*, p. 11.

completando las propiedades reales de las cosas con las posibilidades que descubría y realizaba en ellas, prolongando la realidad. La humanidad se transformaba a sí misma y a lo que le rodea: la piedra se convirtió en hacha, la arcilla en jarra, la piel en indumentaria²⁴. Todo ello también llevó al hombre a establecer tipos de relación más complejas; una nueva forma de sociabilidad que exigía a su vez soluciones distintas al estricto uso de la fuerza. Se van dejando atrás, de forma paulatina, mecanismos y respuestas instintivas. El ser humano, incompleto, débil y egoísta, se dio cuenta que necesitaba a los demás para subsistir. Debía establecer grupos y comunidades más estables y regladas que le permitieran conseguirlo. Y es que la vida en la Prehistoria era precaria y se veía constantemente amenazada. Nadie se podía permitir el lujo de individualismos ni enfrentamientos, a los que abocaba la satisfacción inmediata de las necesidades a través de la violencia sobre los demás. Se tornó necesario dominar los impulsos emocionales peligrosos, desde dentro, mejorando las capacidades psicológicas de control. Y desde fuera, haciendo más eficaces los sistemas “normativos”, en el sentido de que mantuvieran la cohesión del grupo y la vida pacífica dentro del mismo.

A su vez la vida en estas comunidades más complejas, fue modelando y cultivando el cerebro y el corazón humanos, pues somos “híbridos” de neurobiología y sociedad²⁵. El hombre aprendió poco a poco a amaestrar sus impulsos: la presión social, el juego de jerarquías, la necesidad de ayuda, la enfermedad, los peligros, y la necesidad de aceptación por el grupo, fueron las grandes educadoras sociales del hombre. La violencia que se imponía a través de los primeros y rudimentarios sistemas normativos, servía para aplacar la propia violencia individual, pues el deseo y la desmesura impulsiva humana no se auto-limitan; “*la humanidad nace con la disciplina*”²⁶, dijo Kant muy acertadamente.

²⁴ *Ibidem*, p. 12.

²⁵ Estos son precisamente los argumentos defendidos por Norbert Elías en su *Gesellschaft der Individuen: “la diferenciación funcional de las capacidades psíquicas de los individuos sólo tiene lugar en el ser humano cuando éste crece el grupo, en una sociedad de individuos”*. Ver, ELIAS, N., *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península, 1990, p. 51.

²⁶ Las ideas de Kant sobre el sentido y fin de la educación humana, se diseminan por toda su obra. Sin embargo, es la final de su vida donde dedicará unas lecciones a este tema, que se materializarán en su Tratado de Pedagogía. Kant afirmaba que los dos artes más difíciles para la humanidad son el gobierno y la educación de los hombres. Precisamente esta última se torna absolutamente necesaria si pretendemos dirigirnos hacia una sociedad más humana. En la educación se encuentra el secreto de la perfección de la naturaleza humana. “*¿Cómo puede hacerse felices a los hombres si no se les hace morales y sabios?*”, nos dice Kant. Esta idea no es en absoluto nueva: la Filosofía Clásica, por ejemplo, Cicerón, ya hacía referencia a esta necesidad de perfeccionamiento del ser humano, idea que se convirtió en el baluarte del Renacimiento: la naturaleza inacabada del hombre le exige avivar las “chispas divinas” que anidan en su

Pero, en definitiva ¿Qué nos interesa en orden a la dignidad humana en la Prehistoria Humana? El abandono gradual de mecanismos instintivos, el uso de lenguaje, establecimiento de relaciones familiares y sociales más complejas, etc..., van a posibilitar en él dos reflexiones de vital importancia: el hombre comienza a ser consciente de su propia existencia y de su necesidad de felicidad de una forma más compleja. Digamos que comienza el proceso psicológico de interiorización en el ser humano, que se empieza a volver hacia sí mismo, en una introspección imprescindible para llegar al concepto moderno de dignidad humana, como bien explica Zubiri²⁷.

Efectivamente, este hombre aspira a tener una buena vida, feliz, aunque lógicamente, en los albores de la humanidad, el alcance y significado de felicidad sea muy distinto al nuestro. Cubrir sus necesidades vitales básicas, el mantenimiento de su vida y el de su prole constituirían sus principales aspiraciones, y ello sólo puede hacerlo en sociedad. Tiene pues capacidad para concebirse como individuo, más allá de certezas y automatismos, y en consecuencia, se atribuye un valor, una determinada trascendencia. Su vida es valiosa, y como tal, debe desarrollarse en un clima pacífico y de convivencia aceptable. Sin embargo las sociedades humanas son cada vez mayores. Los lazos afectivos que tienen su origen en la necesidad que siente el ser humano de cuidar a sus crías durante tanto tiempo, no bastan. Hasta ahora, este sentimiento permitía que grupos pequeños convivieran en paz y prestaran cuidados y atención al enfermo y al débil. Tampoco es suficiente como ya se ha dicho, el recurso a la violencia, como sistema más elemental de zanjar problemas, heredado de nuestros antepasados los animales ¿Cómo pues garantizar una vida en común que fuera mínimamente estable y pacífica sin estos dos recursos que hasta ahora funcionaban? La moral, el mantenimiento de un orden y los primeros sistemas normativos creados con dicho fin, comienzan su andadura, y con ella, una primera idea de justicia humana.

b.3 hacia una primera idea de justicia

Comienza un nuevo afán humano de procurar un sistema de resolución de conflictos en el que sus soluciones proporcionaran un resarcimiento del daño que fuera

ser, cultivándose. En este sentido y para volver al punto de partida de esta reflexión, una de las dimensiones de la educación para Kant es precisamente la disciplinar: supone la domesticación del salvajismo, el control de los impulsos; en definitiva, impedir que la parte animal se imponga sobre la humanidad. Ver KANT, I., *Tratado de pedagogía*, Bogotá, Ed. Rosaristas, 1985, p. 2 y 3.

²⁷ ZUBIRI, X., *sobre el hombre*, Madrid, alianza, 1986, p. 553.

aceptable. El anhelo de una vida social pacífica, llevó al hombre hacia un primer esbozo de la idea de justicia. Este valor, le acompañará ya en su andadura ética, constituyendo una constante en la historia del progreso moral humano. Así lo formuló Hans Kelsen: *"La búsqueda de la justicia es la eterna búsqueda de la felicidad humana. Es una finalidad que el hombre no puede encontrar por sí mismo y por ello la busca en sociedad. La justicia es la felicidad social, garantizada por un orden social"*²⁸. La felicidad política no otorga automáticamente la felicidad personal, no hay que ser iluso, pero es una condición imprescindible para conseguirla. Se volverá sobre este tema más adelante. Ahora interesa profundizar en la siguiente pregunta: ¿Cómo hace su aparición la Justicia en el mundo de los hombres? ¿Cómo abandonó el ser humano el imperio de la fuerza?

Al hilo de esta cuestión, decir, que los párrafos siguientes pretenden demostrar una de las tesis fundamentales ya adelantadas, que se sostiene en este trabajo: la experiencia moral y cultural de los distintos pueblos y sociedades, en cuanto que procuran la estabilidad y la consecución de la justicia, evolucionan hacia metas muy semejantes. Existe pues una convergencia histórica en la crónica de la invención moral humana. Ello es posible, porque se considera que existen una serie de características comunes a todo hombre, una serie de mecanismos racionales y psicológicos individuales y sociales, que posibilitan efectivamente esa evolución moral similar de la humanidad.

¿Cuáles son dichos elementos, mecanismos, compartidos por las sociedades humanas, que posibilitan su desarrollo moral hacia una idea de dignidad humana cada vez más moderna y similar?

I. Anhelos y conflictos comunes a toda la humanidad

Efectivamente, se constatan dos constantes que subyacen a lo largo de toda la geografía en las primeras sociedades humanas: tanto las aspiraciones del ser humano como sus problemas son los mismos, o cuanto menos, similares ¿Por qué?

-En cuanto a las aspiraciones señalar, que detrás de todas ellas se esconde sencillamente el anhelo de felicidad que existe en cada ser humano. Lo que este ser humano

²⁸ KELSEN, H., *¿Qué es la Justicia?*, Barcelona, Ariel, 1991, p. 36.

comprende por felicidad sí es variable a lo largo de los siglos. Depende en gran medida de las posibilidades reales que su medio le ofrece, y a veces, se reduce a la mera subsistencia. También es una cuestión cultural, por supuesto. Pero en definitiva, se quiere ser feliz. Existe pues un “*deseo imperioso y contradictorio dirigido a una meta que se designa con términos amplios vagos e imprecisos como “felicidad o “justicia”*”²⁹. A su vez es consciente de que sólo con los demás, es decir en sociedad, puede alcanzar dicho fin.

-También los problemas que surgen de la vida en común son universales: la procreación, las uniones familiares, la fidelidad, la moral sexual, la herencia, las jerarquías, las labores domésticas, caza, recolección, el comercio, las creencias religiosas, etc... Cosa distinta son las soluciones, siempre locales y subordinadas a un sinnúmero de factores. Lamentablemente, la profundización en dichos aspectos, muy interesante por cierto, no es posible aquí, ya que escapa del marco del objeto de estudio e investigación de esta tesis. Pero lo cierto es que constatar antropológica e históricamente dicho elemento universal humano es ciertamente importante. Proporciona un eslabón argumental más a la postura filosófica que se mantiene en esa exposición: la existencia de problemas comunes a todos los seres humanos contribuyó, como punto de partida, a ir forjando y puliendo una idea de justicia y dignidad cada vez más racional, omnicomprensiva, extensiva y común. En definitiva, fueron los problemas, dilemas y conflictos los que dieron el “pistoletazo de salida” a la humanidad para inventarse nuevas formas de concebirse individualmente y organizarse socialmente³⁰.

II El afán solucionador, el afán emancipador y el afán reivindicativo, universales en el ser humano

Se trata de aspiraciones o pretensiones humanas que, como una suerte de dinamismos o motores, dirigen y transforman el mundo ético del hombre. El primero, el

²⁹ MARINA, J. A.; DE LA VÁLGOMA, M., op. cit., p. 15.

³⁰ Tal y como escribe Michael Walzer, “*el significado primero de igualdad es negativo*”, en WALZER, M., *Esferas de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica de España, 1993, p. 10. Schopenhauer, Bloch, Sartre, y Ricoeur especialmente, han apuntado también a este primer sentido de la Justicia: la percepción de la ofensa, la humillación o la carencia, son anteriores a ella. En este sentido, ver, MARINA, J. A.; DE LA VÁLGOMA, M., op. cit., p. 185. A lo que se puede añadir que, precisamente en el conflicto, en cualquiera de sus formas, encontramos la materia prima de este ideal humano.

“afán solucionador”, es de tipo pasivo y “a posteriori”. Se encarga de dar solución a los problemas que la vida en sociedad genera. “*Nadie se une a los otros para ser desdichado*”³¹, decían los Ilustrados, y razón tenían: no es tanto la solidaridad como la inevitable aspiración del ser humano a su felicidad personal, lo que le lleva a inventar durante siglos distintos “caminos morales”.

Sin embargo, si sólo nos quedáramos aquí, no sería posible la evolución del hombre hacia formas de dirimir conflictos cada vez más racionales y justas. Existe otro motor, que impulsa a las sociedades a descubrir y crear nuevos valores que exigir, y procedimientos para hacerlo. Efectivamente, se trata de una especie de “dinamismo reivindicativo”, constatable fácilmente en la Historia de los Movimientos Sociales. Surge de una vivencia o situación dolorosa e insatisfactoria de determinada parte de la sociedad, que la siente como una injusticia o humillación. Pronto, este sector marginado, se imagina que otro modo de vida, otro camino moral más justo, es posible. Nace así una nueva demanda o anhelo en el seno de los afectados, que no es otra cosa que la rebeldía ante determinado sufrimiento. ¿Qué pretenden estas reivindicaciones morales? Pues precisamente un cambio: el reconocimiento de un nuevo derecho, la abolición de normas injustas o el acceso a un determinado estatus, hasta entonces privilegiado, que se considera debía de ser más generalizable. Además necesitan la colaboración activa de personas o grupos que, encontrándose precisamente al otro lado de las injusticias, con poder económico o político, es decir, con evidente capacidad transformadora, abracen y defiendan la causa. Se torna indispensable comprender primero que las cosas pueden ser de otra manera: ello provoca un sentimiento expansivo de voluntad de cambio, que dinamiza y dirige la invención moral humana hacia metas y valores innovadores. Esa es la función de la utopía: desde un deseado futuro transformamos el presente. Así lo expresó magníficamente Sartre: “*El día en que podemos concebir un estado de las cosas diferente, una nueva luz alumbra nuestros*

³¹ Felicidad y Justicia son viejas amigas: ya Platón se preocupó de “*las leyes que harían a una ciudad feliz*”. Esta misma idea la encontramos en las primeras grandes Declaraciones de Derechos: por ejemplo, la *Declaración del buen pueblo de Virginia de 1776*, afirmaba que todos los hombres tienen derecho “*a buscar y obtener la felicidad*”. En el trasfondo de esta amistad se encuentra otro argumento de la razón práctica: “*la felicidad política es la condición imprescindible de la felicidad personal*”, en definitiva, “*de que realicemos nuestra mejor posibilidad*”, según Antonio Marina. Ver, *Ibidem*, p.19.

problemas y nuestros sufrimientos y decidimos que son insoportables”³². La abolición de la esclavitud y la lucha por la igualdad de la mujer son claros ejemplos de ello.

Estos dos dinamismos, solucionador y reivindicativo, son los que van creando y modelando la idea de justicia en el ser humano. Como todas las grandes cosas, la primera idea de justicia nace del intento de solucionar los avatares comunes, cotidianos, que surgen en las comunidades humanas. Es decir, en la aurora del Derecho y allá por donde busquemos, no encontramos grandes proclamaciones de justicia, abstractas. Más bien todo lo contrario: soluciones concretas, sencillas, que pretendían resolver los problemas de la vida diaria de sus destinatarios. Así lo corroboran los primeros textos legales que nos han llegado, como por ejemplo las Leyes de Urnamma (2112-2095 a.C.). Suponen una y otra vez regulaciones minuciosas de precios y medidas, compensaciones e indemnizaciones, en una detallada exposición de distintos comportamientos humanos³³.

Por ello Ihering, destaca el origen patrimonial de la primaria idea de Justicia: aparece la propiedad privada en el mundo del hombre, y con ella, el trueque como primer sistema económico. Éste exige evidentemente comparar los objetos intercambiados, pues es necesario que posean un valor equiparable. El comercio entre los hombres necesita de una regulación, y con ella surge la primera “Ética del intercambio”. Es una ética pasiva, simétrica. Consiste básicamente en dar a cada uno lo suyo: la justicia del cálculo, la justicia aritmética y desvinculada. Por esto, esta primera justicia se equipara a equilibrio, reciprocidad, restitución: si me quitan lo mío me ofenden y dañan y deben restituir. Si vendo algo deben pagarme lo convenido y si doy algo deben corresponder a mi regalo. Así lo vemos en muchas culturas: los *papúas kapauku* consideran que la justicia es *uta-uta*, “medio-medio”, lo que expresa la idea de equilibrio. Tanto en la sociedad de los *ukomi* del Gabón, como en la nuestra occidental, la balanza se convierte en símbolo de la justicia. En nuestro idioma, las palabras compensación y recompensa derivan del latín “pesar”. Todas las culturas rechazan a quien altera las medidas, pues esta primera idea de justicia significa también igualdad, reciprocidad: pagar lo mismo con lo mismo, devolver el préstamo. Por ello los *lozi* de

³² SARTRE, J. P., *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, biblioteca obras maestras del pensamiento, 2005.

³³ “Si un hombre repudiase a su primera esposa pagará un mana (500 gramos) de plata. Si un hombre repudiase a una viuda pagará media mana de plata...”, MOLINA, M., *La ley más antigua, textos legales sumerios*, Madrid, Trotta, 2000, p. 70.

Zambia llaman a la justicia *tukelo* o “igualdad”. En nuestra lengua equivaldría a equidad de raíz griega: *dike*³⁴.

Quien rompía este equilibrio debía de restablecer el orden conculcado, sometiéndose al castigo que imponía la norma. Ésta permitía el uso de la venganza al ofendido, aunque ya de una forma reglada, medida. La violencia desatada y sin control era temida por la mayoría de las culturas, dado que en última instancia rompía la cohesión social, imprescindible para la subsistencia. Pronto, la sed de venganza se limita y ritualiza, redefiniendo nuevamente la idea de justicia: justicia es también el modo, legítimo, de dirimir conflictos. La legitimidad venía otorgada desde el momento en que dicha violencia reglada protegía un valor considerado más fundamental: la persistencia pacífica del grupo. A su vez constituye una lectura más de esta primera justicia-reciprocidad. El “ojo por ojo, diente por diente” o Ley del Tali3n, aunque desde el punto de vista actual nos parezca retr3grado, constituye un avance m3s de la raz3n humana: prefiere la legitimaci3n a la mera facticidad.

Otra característica com3n de las culturas primitivas y antiguas la constituía la idea de responsabilidad. En ella s3lo importaba el lazo causal, bajo el lema, “quien la hace, la paga”. Es decir, la voluntariedad del sujeto causante, su consciencia o inconsciencia, importaban bien poco a la hora de decidir su culpabilidad y punibilidad. Un ejemplo cl3sico lo constituiría la Tragedia Griega de Edipo. En ella, este famoso personaje se condena así mismo sacándose los ojos con el broche de su esposa, Yocasta, al enterarse de que era tambi3n su madre. Edipo ciertamente no conocía esta realidad, y sin embargo, se sintió verdaderamente culpable³⁵. Tampoco a esta justicia primitiva le importa mucho si el castigo no se dirige 3nicamente contra el declarado culpable. En la mayoría de sistemas normativos arcaicos, el peso de la ley tambi3n cae sobre los familiares del agresor, que deben pagar aunque no hayan tenido nada que ver en el asunto. El paso de una concepci3n de la responsabilidad directa y objetiva, a otra personal y causal, ser3 un signo m3s del progreso moral humano y su conquista de la dignidad. En ella tuvo mucho que ver el Judaísmo y su concepci3n de culpabilidad, que fue acogida por el Cristianismo y extendida por toda Europa.

³⁴ MARINA, J. A.; DE LA VÁLGOMA, M., op. cit., p. 22.

³⁵ RUIZ D ELVIRA, A., *Mitología clásica*. Madrid, Editorial Gredos. 1982, p. 197.

Los sistemas de pureza o impureza como medio de dirimir conflictos, funcionaban, y lamentablemente todavía siguen funcionando, en muchas culturas, bajo este mismo automatismo. La pertenencia a una casta, población o grupo étnico; la menstruación, las deficiencias físicas, el albinismo, las enfermedades mentales, etc..., son, por sí mismas, causas suficientes de castigo, represión y aislamiento. Muchos albinos africanos, hasta hace poco era bien conocido que sufrían rechazo social, abandono familiar, marginación en la escuela y pocas oportunidades laborales. En el año 2009 la gota colmó el vaso. A través de los medios de comunicación conocimos que, especialmente en Tanzania, la siniestra comercialización de distintas partes de su cuerpo ha aumentado significativamente. Su sangre, huesos, pelo, etc..., se venden a curanderos locales. Éstos los utilizan para crear pócimas y rituales que traen suerte o atraen riqueza³⁶. Se constata que en muchas zonas de nuestro planeta, todavía no se ha producido la evolución de la concepción de la justicia y su normativa hacia mayores cotas de racionalidad. Si volvemos hacia el primer enunciado formulado, pero le damos una lectura inversa, rápidamente nos damos cuenta por qué: *“cuando los seres humanos se libran de la miseria, de la ignorancia, del miedo, del dogmatismo y del odio - elementos claramente interrelacionados-evolucionan de manera muy parecida hacia la racionalidad, la libertad individual, la democracia, las libertades jurídicas y las políticas de solidaridad”*³⁷.

La pobreza en todos los sentidos, constituye un buen caldo de cultivo, mantiene vivas estas aberraciones. También el paso de una violencia ritualizada, que se ejercía por los familiares de la víctima hacia el agresor, a la inclusión de un tercero en la contienda, constituye otro avance muy significativo. Se trataba de una especie de precursor de juez, que dirimía la contienda entre los implicados. Ello va a suponer sin duda alguna comenzar a racionalizar la violencia: esta nueva figura, evidentemente no posee ni la carga emocional ni la sed de venganza de los ofendidos y de las víctimas. En las sociedades más primitivas, esta labor correspondía normalmente a los chamanes, magos o jefes de la tribu. Ayudados muchas veces por sustancias psicotrópicas y músicas repetitivas, entraban en trance, decidiendo la culpabilidad o no del acusado.

³⁶ Reportaje publicado en el diario El País, el domingo 3 de mayo de 2009.

³⁷ Justicia y felicidad vuelven a relacionarse, y en este sentido, Raimon Panikkar nos habla de “metapolítica”: *la felicidad es el criterio que nos permite darnos cuenta de si nos encaminamos o no por el camino de la Justicia. Si no soy feliz, ello quiere decir que en algún lugar la Justicia ha sido herida. Me permito recordar lo que dice el “Dhammapada” (1, 16) y el Evangelio (Mateo XXV, 29): solamente el hombre justo es feliz en este mundo y en el otro*. Ver, PANIKKAR, R., *El espíritu de la política*, Barcelona, Península, 1999, p. 75.

Aunque esta historia nos parezca simplemente anecdótica, resulta sumamente interesante, porque supone introducir un elemento racional más en el proceso: el discursivo-deliberativo. Este juez debe oír primero a las partes para formarse una idea de lo ocurrido. Nos encontramos pues ante un primerísimo derecho procesal. “Recién nacido”, si se me permite la expresión, porque todavía suele admitir el uso de la tortura, y el Principio de Presunción de Inocencia brilla por su ausencia. Además, las penas impartidas dan muestra de una crueldad a nuestros ojos intolerable. Pruebas de ello las hubo y hay, hoy en día, lamentablemente a miles. Ahorraré al lector una letanía de horrores, que bajo un derecho procesal infame, o sencillamente inexistente, se cometieron en el pasado y se cometen todavía. Pero algún ejemplo y además de nuestro entorno, sí se expondrá: la famosa guillotina de la Revolución Francesa, fue un “invento compasivo” para acabar no sólo con asesinos, sino con toda persona sospechosa de pertenecer al Antiguo Régimen. Hasta entonces sólo los nobles morían sin dolor. Esta máquina, propuesta en la Asamblea Nacional por el Diputado y cirujano francés, Joseph Ignace Guillotin, pretendía una muerte rápida e igual para todos. Sin distinción de rango o clase social. Es difícil valorar esta forma de impartir justicia: desde un punto de vista histórico parece evidente que sí constituyó un avance. Sin embargo, la dignidad y los derechos humanos en materia penal son como ese invitado que siempre llega tarde: La guillotina se aplicó por última vez en Francia en 1977. El ajusticiado por este método fue *Hamida Djandoubi*, un inmigrante tunecino acusado de asesinar a su compañera³⁸.

Como vemos, todavía nos encontramos muy lejos de una concepción de la Justicia y sus impartidores como la que disfrutamos hoy en día, por ejemplo, en nuestro país y los de su entorno: ¿Qué transformó a esta primera idea de justicia, fría y simétrica, en otra idea de justicia moderna, asimétrica y compasiva? ¿Qué hizo al hombre transformar una primitiva justicia, basada en la responsabilidad directa en otra, que tiene en cuenta la culpabilidad del sujeto? ¿Qué circunstancias o factores permitieron evolucionar a la idea de justicia hacia un concepto moderno de dignidad, universal, inherente y comprensiva de los derechos humanos?

³⁸ BALMACEDA, D., *historia de las palabras*, Buenos Aires, Grupo Editorial Argentina, 2011, historia, “víctima de su apellido”.

III La compasión o empatía y su dinamismo expansivo

La historia de la evolución moral nos demuestra que ha existido una suerte de ampliación continua de la idea de justicia hacia la bondad y el cuidado en las distintas culturas humanas. Efectivamente, la justicia de mano firme va dando paso, tímida, lenta y dubitativamente, eso sí, a una justicia que implica virtud, rectitud y a su vez compasión. De ello tenemos ejemplos en la mayoría de las culturas: los antiguos griegos decían que la firmeza de la ley debía dulcificarse a través de la *epieikeía*, la superación de la justicia estricta, y la *oiktos*, la consideración humanitaria. Ésta aplacaba el rigor del Derecho. El corifeo de la tragedia “los heraclidas” explica como Atenas quiere ayudar a sus necesitados, y, así, la justicia llegó a ser entendida en Atenas como “ayuda al débil”. Los juristas romanos inventaron el término “*humanitas*” y lo relacionaron con la compasión y con la dignidad humana. Shultz, en su libro sobre el Derecho Romano, nos indica que esta palabra, apareció en el círculo de Escipión, Cónsul en el año 147 a.C.: “*Con la nueva palabra, se quiere dar expresión al sentimiento de dignidad y de sublimidad que son propios de la persona humana y la sitúan por encima de las demás criaturas del mundo. Este singular valor de la persona humana obliga al hombre a construir su propia personalidad, a educarse, pero también a respetar y favorecer el desarrollo de la personalidad ajena. Quien siente estos deberes y lo prueba con hechos no sólo se llama hombre, sino que lo es, es humanus*”³⁹. Esta idea de ser humano al que se exige “humanidad”, hará lentamente fortuna, e irá transformando la crónica moral del hombre. También los hebreos contribuyeron muy significativamente a esta evolución: La justicia es una virtud que nos hace más semejantes a Dios porque implica generosidad y compasión por los oprimidos. No es una justicia de igualdad, es una justicia del cuidado y la atención a los débiles, a las viudas y huérfanos. Es misericordiosa, porque esa también es la definición bíblica del Dios judío. El máximo exponente será por supuesto Jesús de Nazareth, que amplió esta justicia, proponiendo un orden totalmente nuevo que superaba la Ley del Tali3n, al basarse en la bondad y en el amor. Volveré a esta insigne figura más adelante.

¿Qué llevó al hombre a pensar que la mera “ética del intercambio” aritmética no bastaba en la construcción de su ciudad ideal?

³⁹ SCHULTZ, F., *Principios del Derecho Romano*, Madrid, Civitas, 1990, pp. 211 ss.

Se trata de una cualidad humana esencial y universalizable, que acaba de asomarse en la página anterior, y sin la cual no hubiera sido posible el progreso moral del hombre: la empatía, la piedad, la compasión. La misma constituye el motor esencial que hace avanzar a la ética y a la dignidad humana hacia cotas superiores. Ante el dolor ajeno, el ser humano percibe que la mera ética del intercambio no basta. Este sentimiento procede precisamente de la capacidad humana de sentir el sufrimiento ajeno. Es “amor mínimo”, pero suficiente, para que desde el mismo, una parte de esa sociedad privilegiada, tal vez más perspicaz y sensible, considere injusta una determinada situación ajena y luche junto a ella por cambiarla. Éste ha sido el esquema fundamental de la Historia de los movimientos de lucha por los Derechos Humanos y a ellos debemos gran parte de nuestro bienestar actual. Ello también justifica la importancia de educar la inteligencia emocional de las sociedades y entrenar esa capacidad humana tan sublime.

En este sentido, las religiones del Libro también han sido grandes educadoras de la compasión humana. Dios, para los musulmanes es también *Rahman*, el Misericordioso. Esa es su esencia. El Cristianismo considera al otro “hermano”, es decir igual en Cristo. En las primeras comunidades cristianas, esto era entendido de forma casi absoluta: todo era compartido, también los bienes materiales. El Budismo es un gran garante de la compasión: todo es dolor, y ante esa gran verdad que nos afecta a todos, los budistas adoptan actitud de compasión universal, *Karaniyametta sutta*, hacia cualquier ser viviente. Es un respeto en la sapiencia de la finitud. El Confucionismo a partir de Mencio, y el pensamiento chino en general, se apoya en la creencia de la bondad natural del hombre. Estas bellas palabras así lo atestiguan: “*Un hombre sin sentimiento de piedad no es un hombre; un hombre sin el sentimiento de deferencia y complacencia, no es un hombre, y un hombre sin el sentimiento del bien y del mal, no es un hombre. El sentimiento de la conmiseración es la semilla del amor*”⁴⁰.

La compasión humana es vivida en todas las culturas y religiones y supone una asimetría frente a la justicia mínima del equilibrio. La humanidad va percibiendo que es posible instaurar una justicia abierta frente a la justicia mínima, cerrada: la que suponía dar a cada uno lo suyo. El dolor, el sufrimiento es un monstruo que hay que doblegar y

⁴⁰ PÉREZ ARROYO, J., *Los cuatro libros*, Madrid, Alfaguara, 1982, p. 179 ss. En el mismo sentido, Mencio dijo: “*Todos los hombres tienen un corazón incapaz de soportar los sufrimientos de los otros*”.

vencer y eso lo comprendemos todos. En definitiva, ésta será una de las direcciones que el hombre deberá tomar para llegar a valorar a todo ser humano como igual y provisto de una dignidad inherente. Sin ese amor mínimo hacia los demás que supone la compasión, tampoco es posible generalizar de manera intrínseca un valor a todo ser humano. Y además que incluya la igualdad en esa dignidad, obviando las diferencias concretas y reales que existen en cada individuo de la especie humana. Precisamente, es este amor mínimo por los demás el que lo hace posible, porque la igualdad real no existe. Unos nacen fuertes, otros débiles; unos sanos y otros enfermos. En la mayoría de sociedades y culturas ha habido ricos y pobres, pero siempre, hombres y mujeres, adultos, ancianos y niños. Estas diferencias naturales, sirvieron para justificar y mantener en la mayoría de culturas, estructuras clasistas. Así, filósofos tan importantes como Platón y Aristóteles, defendían sociedades jerarquizadas, basándose precisamente en ellas. Hasta que en el “proceso de humanización” que se está narrando, el hombre abandone este paradigma y llegue a la consideración de que dichas diferencias naturales son discriminaciones injustificadas, deberán transcurrir muchos siglos. La empatía, será clave en este proceso. Por ello, muchos autores modernos como Schopenhauer, Habermas, Horkheimer y Rorty, nos indican que la compasión constituye un fundamento básico de la actitud moral humana y su visión de la dignidad. Concretamente Habermas y Marcuse, mantenían discusiones sobre la posibilidad de fundamentar una ética. Como eran amigos, Habermas cuenta que fue a ver a Marcuse durante su última enfermedad: *“Herbert estaba bajo cuidados intensivos en un hospital de Frankfurt, con todo tipo de aparatos controlándole de derecha a izquierda. Ninguno de nosotros sabíamos que esto era el principio del fin. En aquella ocasión, en verdad, nuestro último encuentro filosófico, Herbert conectó con la polémica que mantuvimos dos años antes y me dijo: sabes, ya sé dónde se originan nuestros juicios de valor más básicos; en la compasión, en nuestro sentimiento del sufrimiento de los demás”*⁴¹.

La idea de fundar una ética universal y no condicionada por elementos culturales, basada precisamente en la capacidad compasiva universal humana se abre paso como nuevo paradigma: no nos ponemos de acuerdo en lo que está bien o mal, pero por lo menos, comprendemos el sufrimiento, el dolor, y decididamente, no lo queremos. Precisamente esto lo propugnan autores modernos como Peter Singer: crítico acérrimo de muchos aspectos de la cultura occidental y sus valores, propone un nuevo

⁴¹ MARINA, J. A.; DE LA VÁLGOMA, M., op. cit., p. 28.

modelo ético basado en evitar el sufrimiento, no exclusivo para el ser humano⁴². Es una novedosa e interesante idea y a ella se acudirá de nuevo más adelante.

IV la Racionalidad

El mundo de la naturaleza es cruel. En ella los débiles y los enfermos no tienen prácticamente probabilidades de sobrevivir. La evolución de las especies exige dicho sacrificio. En la construcción del nuevo orden “extranatural”, el hombre ha ido abandonando paulatinamente dicha ley natural por otra más compasiva y equitativa, que intenta paliar esas diferencias. En ello precisamente consiste la ética de la dignidad, de los derechos humanos y toda la normativa subyacente. Nietzsche, sin embargo, afirmó que la moral no es más que un resentimiento del frágil contra el fuerte⁴³. Así también Platón, que defendía la superioridad de unos seres humanos frente a otros⁴⁴. Consideraba la ley como una invención de los débiles, que querían lo mismo que los fuertes, siendo inferiores.

¿Qué impulsa al ser humano para que, en contra de las leyes de la naturaleza, acabe defendiendo una ética humanitaria y abierta?

-Triunfo de la racionalidad práctica:

La mayoría de nosotros no creemos que ello suponga la victoria del inferior sobre el superior. La mirada compasiva del hombre hacia el otro, como hemos visto, ha jugado una baza fundamental en el progreso moral de las sociedades humanas, pero no es sólo eso. La implantación de dicha ética se debe también al triunfo de la inteligencia práctica sobre la fuerza. Dicho de otra manera, también práctica: que los demás estén bien, a la larga, me ayuda a mí mismo a estar bien. No sólo es amor ajeno lo que nos impulsa hacia un orden más justo e igualitario, sino también amor propio (inteligente). Si queremos ser felices, necesitamos a la sociedad, y un orden en ella, eso ya lo hemos visto. El ser humano ha intentado implantar innumerables sistemas políticos y sociales que mantuvieran dicho orden: teocracias, dictaduras, anarquías, etc..., pero ninguno ha

⁴² Esta idea recorre toda la obra de Peter Singer. Ver por ejemplo, SINGER, P., *Ética práctica*, Madrid, Ediciones Akal, 2009, o, *liberación animal*, Barcelona, Taurus, 2011. *Repensar la vida y la muerte: el derrumbe de nuestra ética tradicional*, Barcelona, Paidós, 1997.

⁴³ A esta argumentación dedicará Nietzsche dos de sus obras: *más allá del bien y del mal*, y *genealogía de la moral*, que nació con intención de clarificar el anterior. NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

⁴⁴ La filosofía de Platón en torno a esta cuestión será abordada con más detenimiento en el epígrafe relativo a la evolución histórica del concepto de dignidad humana, con la bibliografía correspondiente.

dado el resultado esperado. Después de montones de intentos, equivocaciones, críticas y luchas, la inteligencia práctica⁴⁵ ha demostrado a la propia humanidad que sólo es posible ser feliz en una sociedad que protege y promueve la felicidad de sus miembros, de todos. El camino correcto, aunque sea en principio el más largo (sobre todo para los privilegiados), es aquel que defiende un mismo valor intrínseco en cada hombre y en todos los hombres por igual. Ello se ha ido concretando en la concepción y en la reclamación histórica de unos derechos “prelegales”, los llamados Derechos Humanos, que precisamente emanan de la dignidad humana. La experiencia y la gran prueba del tiempo, así lo corroboran: la historia nos proporciona una progresiva aclaración de la vivencia moral humana. Como un gran laboratorio, los acontecimientos, o se desechan, o se convierten en sabiduría. Por ello, en el mundo de la inteligencia práctica, el dolor y el sufrimiento que han padecido un sinnúmero de personas, sin duda demasiadas, son un serio argumento a tener en cuenta. El escarmiento y la amargura que deja atrás el horror soportado, al menos han servido para algo: aprender qué es lo que no queremos. También han producido el fruto legal más bello y raro en la Historia de la Humanidad: La Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948⁴⁶.

-De la confusión a la claridad:

La racionalidad humana también va a permitir al hombre iniciar un “camino intelectual” que parte de lo confuso para llegar a lo claramente separado. Ésta es otra de las claves de la evolución moral del hombre y su dignidad. A través de su inteligencia analítica, el ser humano distingue, ordena y clasifica lo que se le muestra como evidente. En un primer momento religión, moral y derecho se entremezclaban y confundían. Constituye un evidente progreso moral la separación paulatina de estos tres

⁴⁵ Así nos lo explica, desde otra perspectiva, Piaget: la marcha de la inteligencia hacia la racionalidad se produce por un incesante proceso de equilibrios, desequilibrios y búsqueda de un equilibrio más firme. Es decir, estaba seguro de una cosa, hasta que un nuevo acontecimiento o problema trunca mi serenidad. Entonces, tengo que buscar otra solución que me devuelva la tranquilidad perdida. El desarrollo de la Ciencia, según Piaget, se desenvuelve bajo estas coordenadas: la búsqueda del equilibrio más firme. Un camino parecido tomaría la Justicia: primero, se basa en la igualdad, pero luego esta no basta. Entran en juego la compasión o la generosidad, que rompen el equilibrio, para reajustarlo después. Para profundizar más en este tema ver por ejemplo, PIAGET, J., *La psicología de la inteligencia*, Barcelona, Crítica, 1999, p. 18.

⁴⁶ Tal vez constituya el ejemplo más palpable de la catarsis humana después del horror padecido. Llegar a un acuerdo de esta magnitud sobre la dignidad del hombre, dejando de lado creencias, diferencias culturales y opiniones políticas, constituyó un auténtico milagro. Lamentablemente fue sólo posible después de ser consciente del horror de la Segunda Guerra Mundial: entre 55 y 60 millones de personas fallecidas, entre ellos, y en unas condiciones de extrema crueldad, las víctimas del Holocausto. Para una aproximación más detallada de las personas muertas, desaparecidas, caídas o asesinadas, ver, PUTZGER, F. W., *Historischer Weltatlas*, Bielefeld Berlin Hannover, Velhagen & Klasing, 1969.

sistemas normativos, pues sin ella no es posible llegar al concepto actual de dignidad humana. Sin embargo hasta conseguir tamaño objetivo el ser humano ha luchado y ha sufrido mucho. El motivo es evidente: quien ejerza el poder en estos tres ámbitos disfrutará de una capacidad de dominio prácticamente ilimitada. Y el poder es uno de los deseos, una de las fuerzas más irresistibles para el hombre. El poder político es ambivalente. Resulta necesario porque los pueblos no sobreviven a la anarquía y necesitan autoridad y orden. Pero era y aún es a la vez temible. Así lo indica Kurt Hold, cuando definió al poder, un tanto extremadamente, como “la capacidad de hacer daño”⁴⁷.

Desde antiguo y salvo raras excepciones, como la Democracia Ateniense, el poder político aglutinaba o al menos intentaba aglutinar, con bastante éxito, todas estas competencias hacia sus súbditos. Además, se encontraba legitimado por voluntad y gracia divinas. Resultaba, en definitiva una eficaz manera de mantener ese orden necesario, y asegurar el bienestar personal y familiar del ejerciente del poder. Esta figura todopoderosa se sitúa por encima de la ley, es la ley misma. Juzga y garantiza un orden moral y religioso, que se impone por medio de una coacción verdaderamente atroz. Un evidente ejemplo fue la tan comentada Inquisición, pero no sólo la española, que existió también en toda la geografía europea. Las distintas figuras a lo largo y ancho de la historia humana lo atestiguan: monarcas absolutistas en Europa, emperadores, califas, reyes, etc...Es el esquema del Antiguo Régimen: un poder aglutinador cuya legitimidad posee además un origen divino. Es también garante de un orden moral y religioso, que no deja resquicio alguno a la libertad de pensamiento y creencias. No es de extrañar que todo régimen totalitario que se precie lo primero que determine sea la invalidez de las garantías procesales y la suspensión de cualquier tipo de derecho que permita la libertad de expresión. No es de extrañar tampoco, que el pueblo sintiese verdadero pánico, pavor, hacia un poder así entendido y ejercido. Mussolini lo expresa rotundamente en la Nueva Enciclopedia Italiana de 1932: “*El hombre no es nada. El fascismo se levanta contra la abstracción individual que se basa en fundamentos y utopías materialistas. Más allá del Estado, nada humano o espiritual tiene valor*”

⁴⁷ También Weber definió el poder como “la posibilidad de imponer la propia voluntad al comportamiento de otras personas”, o Bertrand Russel, Premio Nobel de Literatura, quien manifestó “De los infinitos deseos del hombre, los principales son los deseos de poder y gloria”. En este alud de frases célebres, podemos rastrear estas dos caras que posee el poder. MARINA, J. A.; DE LA VÁLGOMA, M., op. cit., p. 59.

alguno”⁴⁸. Los mecanismos psicológicos y el esquema de control del Totalitarismo siempre son los mismos: negación del individuo y sus diferencias como valor. Establecimiento de un sistema policial vigilante de ese orden, que crea verdadero terror. Después sirve a los intereses o ideas de quien lo impone.

Todas las culturas y sus sistemas de poder han recelado de la autonomía individual⁴⁹: es más fácil guiar a un rebaño que no piensa, que no se siente sujeto de derecho alguno. Otorgar un espacio personal, intransferible y libre de injerencias al individuo, resulta demasiado peligroso, menos manejable para el que gobierna. Y no digamos otorgárselo a la otra mitad de la población, las mujeres. Supone introducir nuevos colores en la inmensa marea gris que son los súbditos, los gobernados. Cuando preguntamos a las personas que han padecido cualquier tipo de dictadura, cómo era aquella época, suelen responder con ese color: era muy gris, era triste, contestan. Efectivamente, el ser humano queda diluido en la omnipresencia del Estado. Por ello, si se quiere sobrevivir, debe mantenerse al margen de la injusticia, pasar inadvertida, no destacar en nada; ser, efectivamente, gris. Así han triunfado la mayoría de dictaduras: por esa marea inmensa de seres humanos inmovilizados por el miedo, porque también tienen mucho que perder. Nadar a contracorriente, si quiere defender una identidad distinta a la impuesta desde el poder, resulta sumamente difícil. Exige una valentía y coraje fuera de lo usual y también voluntad de sacrificio.

- La Interiorización de conceptos

Efectivamente, valores y conceptos que en su origen sólo “servían hacia fuera”, se interiorizan. Por ejemplo la propiedad de las cosas se convirtió en autopropiedad, propiedad de uno mismo. Esta es la definición que de persona emplea Zubiri: “*Persona es el ser que se posee a sí mismo reduplicativamente*”⁵⁰. Asimismo la propia idea de

⁴⁸ *Ibidem*, p. 60.

⁴⁹ De hecho, tal y como afirman muchos antropólogos, la idea de un ser humano independiente, dotado de una valía personal, es, “*a rather peculiar idea within the context of the world's cultures*”. SHWEDER, A.R., *Thinking through cultures*, Cambridge, Harvard, University Press, pp. 113 ss. La creencia en la autonomía personal parece ser una idea moderna y propiamente occidental en la historia de la evolución humana. Sin embargo, a mi juicio, desde esta perspectiva se enfatiza demasiado la influencia de la cultura en las estructuras psicológicas de la persona, disolviendo todo carácter universal. Siguiendo esta misma idea, ya Platón y Aristóteles opinaban que el todo era anterior a las partes. Por tanto, la Ciudad, anterior al individuo, que debe siempre supeditarse al interés superior de aquélla. Idea que renace y se implanta con renovada fuerza en los Totalitarismos del siglo XX. Como acertadamente indica Marina, “*tenemos que tener cuidado si queremos refundar la ciudad, no sea que nos comamos al ciudadano*”, op. cit., p. 60.

⁵⁰ ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1986, p. 553.

dignidad humana antigua emprendió dicho viaje: el concepto premoderno suponía exclusivamente un reconocimiento social, es decir exterior, a determinadas personas por rango, posición social, origen o valor. Lentamente la idea de dignidad humana se transforma, sufriendo un proceso de interiorización, hasta reformularse tal y como la entendemos en la actualidad: una cualidad intrínseca y predicable de todo ser humano.

-Del pensamiento mágico-religioso al pensamiento “científico”

El ser humano comienza a preguntarse, más allá de explicaciones mitológicas y mágicas, el por qué de determinados fenómenos naturales. En su proceso de humanización, este nuevo giro del hombre será fundamental: el denominado “paso del mito al logos”, ese intento humano de entender el medio que le rodea, pronto se volverá hacia sí mismo. Esta cualidad fundamental de autocontemplación será la que permitirá a la humanidad llegar al concepto de dignidad actual. El camino de “humanización humana” es, en definitiva, una marcha constante de la racionalización de la experiencia. A través de ella se producirá un lento cambio de valores a proteger, imprescindible para la dignidad humana. Todo ello constituye el siguiente epígrafe que se aborda.

V. Los valores: del Holismo al Individualismo

Los primeros valores que se defienden en las sociedades antiguas guardan estrecha relación con las necesidades de las poblaciones a las que van destinadas. Por ello, en las culturas primitivas, donde la subsistencia individual dependía absolutamente de la pervivencia del grupo, estos valores eran lógicamente, la cohesión, la paz social y la colaboración entre sus miembros⁵¹. En estos primeros “intentos” de regularización de la vida humana, los comportamientos y actitudes que los perturbaban, se consideraban muy graves. Su castigo solía tener un fin ejemplarizante y aterrador. El destierro, la separación del grupo, eran los más comunes, y abocaban irremediamente a una muerte en soledad. Lo que interesa destacar de esta cuestión es que el valor del individuo se sacrifica irremediamente en aras del bienestar de la comunidad. Este paradigma será una constante en el mundo antiguo y constituirá un obstáculo más a superar por el hombre en su lucha por la dignidad. Constituye un escollo, porque la

⁵¹ Nos adentramos en el campo de la Antropología Jurídica, disciplina que trasvasa los conceptos de la Antropología Cultural al Derecho. Se trata de estudiar desde otro enfoque, el comportamiento humano en los grupos, la convivencia en ellos y la solución de los problemas que la misma genera, realidad humana donde convergen ambas disciplinas. La Antropología Jurídica contempla por eso también el estudio de los sistemas normativos, especialmente el jurídico, que estructuran cualquier sociedad humana, complementando así la Ciencia Jurídica. *Ibídem* p. 35.

dignidad humana parte de la consideración de que cada individuo posee un valor innato anterior y superior al de la comunidad. Las sociedades contemporáneas, especialmente la occidental, consideran que la autonomía y libertad son previas y superiores al bien o beneficio común. Los Derechos Humanos son la expresión máxima de dicha consideración, pero hasta llegar aquí el hombre ha recorrido un larguísimo camino. En el mismo se tuvo que producir este lento cambio. Es importante no olvidar que esta idea ya la expresaron los griegos con la palabra *autarqueia*⁵². Sin embargo, antes de ser un anhelo personal, significaba la capacidad de una ciudad para sobrevivir frente a sus enemigos. Los antiguos griegos, al posibilitar el paso del mito al logos, sembraron el germen del individualismo moderno, propiciando un cambio de rumbo en los valores. Sin embargo todavía participan de las connotaciones típicas de los pueblos arcaicos: en cuanto a la escala de valores, “individuo- sociedad” siguen incluidos en ese marco ético holista y jerarquizado. Louis Dumont⁵³, se dedicó precisamente a esa cuestión: ¿Cómo se produjo esta transición entre dos mundos éticos irreconciliables? ¿Cómo fue posible este importante paso, desarrollándose sociedades individualistas a partir de tradicionales sociedades holistas⁵⁴?

Aquí Dumont habla de una lenta transformación, una larga cadena de deslizamientos de “especies de individualismo”, hasta llegar al concepto de ser humano y dignidad que manejamos hoy en día: un individuo con un valor personal inherente, aunque situado en una sociedad. Además, introdujo otro importante factor que propició esta metamorfosis: Para llegar a esta situación actual, que él denominó “individuo en el

⁵² Como se abordará con más detenimiento, en la Antigua Grecia varias corrientes filosóficas consideraban la autarquía un ideal de vida. Para las escuelas cínica, estoica, epicúrea y cirenaica, constituía una aspiración del que quería convertirse en sabio: aquel que se bastaba a sí mismo para ser feliz, pues la encuentra en el ejercicio de la virtud. El cultivo de la Ataraxia o imperturbabilidad ante los acontecimientos también era necesario. Con este “autocontrol psicológico”, el sabio conseguía su plena independencia y autonomía, siendo entonces un ser libre. Ver Diccionario de la RAE: Dos conceptos griegos diferentes, *αὐταρχία* y *αὐτάρκεια*, han venido a expresarse en castellano con la misma palabra: *autarquía*. Por eso el diccionario de la RAE distingue dos sentidos: *autarquía* 1 como autodominio y *autarquía* 2 como autosuficiencia.

⁵³ Antropólogo francés del pasado siglo (1911-1988).

⁵⁴ La contestación a esta pregunta es clave en el entendimiento de la construcción histórica de la dignidad. ¿Por qué? Vayamos por partes: Según este antropólogo, cuando vemos a un individuo humano designamos dos cosas: el sujeto empírico o la muestra individual de un ejemplar de nuestra especie por un lado, y, por otro, un determinado valor, normalmente cultural o social, que le atribuimos a ese ser. Las sociedades holistas supeditaban ese valor individual a intereses o bienes comunes. El individualismo, por el contrario, supone precisamente considerar como paradigma social, que ese concreto ser humano ostenta un valor supremo, una dignidad, superior a cualquier interés colectivo. Es decir, la propia sociedad considera al ser humano concreto no supeditable a sí misma, en base a ese valor inherente e inseparable de cada individuo. Cómo se llegó a esta conclusión desde la primera postura tradicional, es lo que trata de averiguar y contestar Dumont. PELÉ, A., *Filosofía e Historia en el fundamento de la dignidad humana*, Getafe, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, 2006, p. 4ss.

mundo”, fue necesario un distanciamiento y, como consecuencia, una relativización del valor de las sociedades tradicionales que hasta entonces era supremo. Ello, según Dumont, se produjo en un determinado momento de la historia del pensamiento occidental, sentando precisamente las bases del posterior individualismo moderno. Fue la Filosofía Clásica Griega y sobre todo el Cristianismo quienes desarrollaron una nueva forma de espiritualidad religiosa, que implicaba una relación con un Dios individual. Generaron así la idea de autosuficiencia, autonomía y valor del individuo, al margen de la sociedad. Es este primer individualismo, que Dumont denominó de “individuo fuera del mundo”⁵⁵, quien precisamente provocó el necesario alejamiento del hombre, de la organización política y social que le era dada. El paso al individualismo moderno, que implica el denominado “individuo en el mundo”, pasa por una readaptación de ese valor, de origen divino. Ello se produjo a través de la reactivación, por parte del Cristianismo, del pensamiento estoico y su idea de Ley Natural. La versión laica del Iusnaturalismo Filosófico, triunfó en el ámbito jurídico. De ella beben filosóficamente la mayoría, por no decir todas, las Constituciones y Declaraciones de Derechos actuales, en cuanto a su trasfondo fundamentador.

Con todos estos ingredientes se fue gestando la crónica ética humana. El hombre no deja de ser una realidad contradictoria y en evidente tensión consigo mismo: compasivo y egoísta; soñador y realista; un ser social con ansias de autonomía. Esta especie de dualidad humana, entre lo que el hombre es y lo que aspira a ser, fue ya captada desde la Filosofía Clásica Griega. Platón ya nos hablaba de esta tensión entre cuerpo y espíritu: entre alma divina, infinita y eterna, y realidad corporal, instintiva y corrupta⁵⁶. Esta idea de hombre, como ente que participa de la esencia y verdad divinas,

⁵⁵ Según Dumont fue necesario que el hombre se alejara del mundo holista y de las coordenadas culturales y morales en las que vivía, para que sede ese distanciamiento, pudiera relativizarlas. Esta figura la encarnan, según Dumont, el renunciante de la India, el sabio presocrático o el cristiano. Son los “individuos en relación con Dios”. Ello permitió el desarrollo espiritual individual, y generó a su vez la idea de autosuficiencia de autonomía, noción, que recuperó el individualismo moderno como base de la dignidad: efectivamente, el “individuo como valor” se construyó a partir del “individuo fuera del mundo”. Este se situaba al exterior de una estructura social y política dada, por encima de ella, pudiendo criticarla y transformarla. Tras procesos de adaptación de ese primer individualismo del “individuo fuera del mundo”, llegamos al individuo moderno, mundanal pero autónomo. *Ibíd.*, p. 4. Al hilo de esta cuestión el inconformista Nietzsche, nos indica: *“El individuo ha luchado siempre para no ser absorbido por la tribu. Si lo intentas, a menudo estarás solo, y a veces asustado. Pero ningún precio es demasiado alto por el privilegio de ser uno mismo.”*

⁵⁶ Es la interesante cuestión de los Dualismos filosóficos y también teológicos. Respecto al primero, veremos en su momento que Platón acentúa esta idea de dos mundos, que ya se inició con Pitágoras y sus ocho oposiciones, y con Sócrates y su diferenciación entre el bien y el mal. Platón nos habla del mundo material, terrenal, corpóreo, que es finito y corruptible, y el eterno, inmutable y perfecto mundo de la

pero que a su vez está conectado al mundo terrenal, expresa muy bien un sentimiento universal humano: que somos, definitivamente, “*nicht festgestellte Tiere*”, animales no predeterminados. Así lo expresó Nietzsche⁵⁷. Esto significa que el hombre no se agota en lo que “fue” o “es”, sino que puede ser de diferentes formas, de acuerdo a sus múltiples posibilidades. Cuando una determinada sociedad se decanta por un proceso de cambio hacia nuevas formas de ser “más humanas”, más dignas, lo que está diciendo, en definitiva, es: a pesar del egoísmo, de la ambición o de la envidia humanas, nosotros queremos ser de esta manera. Este es nuestro camino, nuestro proyecto, nuestro “deber ser”. Ello significa por tanto, una mayor exigencia ética a todos los niveles. Por eso, la Dignidad y los Derechos Humanos, aunque se formulen como eso, como derechos, son en realidad exigencias, deberes enmascarados. Ésta es la correcta forma de entenderlos, como nos indica Hans Jonas⁵⁸. Así, se rebatiría parte de las críticas procedentes de otras culturas con lazos sociales más estrechos, que los tachan de fomentadores de sociedades individualistas y egoístas.

b4. Obstáculos a la dignidad humana. La teoría de los mitos de legitimación.

Todos sabemos que el camino emprendido por el ser humano hacia su propio progreso ético no ha sido fácil. De hecho aún seguimos caminando... Es decir, uno podría pensar, después de leer estas líneas, que la inteligencia y la empatía humanas nos permiten conquistar cotas de dignidad más altas de forma fácil y continuada. Una alegre marcha hacia adelante, a modo de paseo, construyendo sin esfuerzo una ciudad justa. Nada más lejos de la realidad. La lucha por la dignidad y los Derechos Humanos ha sido

ideas. Otro dualista posterior de gran importancia será Descartes, por su diferenciación entre espíritu y materia. Me remito al epígrafe relativo a ellos y a toda la bibliografía referenciada.

⁵⁷ Precisamente esta indeterminación ontológica del hombre sirvió de fundamento de la dignidad humana ya en el Renacimiento, en filósofos como Pico della Mirandola. La idea es esta: Mientras que el resto de seres de la naturaleza vive anclada en un determinismo marcado por su propia esencia, el hombre es un ser inacabado; creado, pero a la vez creador; forjador de su propio destino. Respecto a Pico della Mirandola, vuelvo a remitirme a las páginas dedicadas en este trabajo al Renacimiento, donde me dedico más ampliamente a esta cuestión. Nietzsche por su parte escribió la frase en su polémica obra, *más allá del bien y del mal*, por cierto, llena de citas “zoosóficas” (entre otras, por ejemplo, llama a los filósofos, tejedores de telarañas del espíritu y a los europeos, animales de rebaño, la moral del rebaño) Ver, NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.

⁵⁸ El “Imperativo de la Responsabilidad”, como Principio supremo moral, complemento a la filosofía kantiana, constituye precisamente la idea central de la filosofía de Hans Jonas, que desarrolla en su obra *el principio de la responsabilidad*. Ver JONAS, H., *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder Editorial, 1995. Como también indica Marina en parecido sentido, cualquier derecho tiene a su vez la contrapartida de constituir una exigencia. Los derechos van unidos a los deberes; conceden, pero reclaman, pues sin esa contrapartida, se convertirían en protectores del fanatismo. MARINA, J. A.; DE LA VÁLGOMA, M., op. cit., p. 73.

precisamente eso, una ardua lucha, con demasiadas víctimas por medio ¿Por qué al ser humano le ha costado tantísimo esfuerzo y tiempo llegar? Existen varias razones. Desde luego los intereses económicos también juegan un importante papel. Quedémonos antes en la primera cuestión: por qué determinados sistemas morales, injustos, como la esclavitud, han permanecido inalterables a lo largo de los siglos. Qué poderosos engranajes anulan la compasión, la empatía y la razón humanas, hasta llevar al sinsentido y a la crueldad. La exterminación judía por el nacionalsocialismo, o el horror de la guerra de los Balcanes de los pasados años noventa, vienen rápido a nuestra mente cuando abordamos esta cuestión. Como ya se adelantó, existen una serie de motivos, a los que llamaré “mitos de legitimación”⁵⁹. Se trata de poderosos mecanismos de inmunización de determinadas ideas o sistemas morales que, gracias a ellos, subsisten en contra de toda evidencia racional y de las críticas. Estos mitos, a modo de escudos, no dejan que la progresiva racionalidad entre en la órbita de un sistema ético. Anulan la compasión y la empatía del corazón humano en quien se implantan. Sirven a la vez al poderoso, quien se escuda en ellos para seguir manteniendo el sistema económico que, basado en dichas injusticias, le beneficia. Dogmatizan, maquillando la realidad, obvia e irrefutable para los demás. Son, en definitiva, el germen de integristas, fanatismos, segregacionismos, odios y crueldades. No permiten, entre otras razones, la tan anhelada universalización de la Dignidad y los Derechos Humanos. La causa de que instituciones inhumanas, como la trata, pervivieran siglos y siglos, acompañando al hombre de Oriente a Occidente se puede encontrar en ellos. A continuación se expondrán los principales mitos, aclarando dos cuestiones: aunque se ha intentado una descripción individual de cada uno, en multitud de ocasiones operan de forma conjunta y entremezclada. Tampoco seguramente esta exposición agota su número, aunque se ha destacado los más reconocibles.

Mito de las diferencias naturales:

“Los seres humanos no somos iguales. Dichas diferencias son impuestas por el orden natural y provocan a su vez desigualdades de trato de los distintos seres humanos, totalmente justificables. Rebelarse contra ellas sólo provocaría el caos y la

⁵⁹ Según terminología empleada por Antonio Marina y María de la Válgoma en el libro al que hago constantemente referencia en este primer capítulo: *Ibíd.*, pp. 68 y 69.

inestabilidad. Constituiría una amenaza real contra el orden y la armonía de la civilización humana”⁶⁰.

Estas afirmaciones entrecomilladas, constituyen a *grosso modo* uno de los mitos más entorpecedores de la evolución ética humana. Gracias a él, la esclavitud ha gozado de una larga y buena salud, acompañando al hombre por todo el orbe planetario⁶¹. Constituye además un mito muy peligroso, porque se torna un poderoso argumento para cerrar el grifo de la compasión humana y el sentimiento de pertenencia a una humanidad común: si el ser esclavizado no es humano, sino más bien un ser inferior y salvaje, no nos podemos identificar con él. Se banaliza pues el sufrimiento de ese ser, que queda fuera de nuestra acción compasiva. Además este argumento servía y sirve a las mil maravillas a todos aquellos que se beneficiaban económicamente de él, se lo creyeran realmente o no. Les interesaba mantener vivas estas creencias, y no tan vivos, a quienes las rebatían. La marea de indiferentes, colaboracionistas por dejadez, hacía el resto. Su lema “la trata (o cualquier otra injusticia basada en la diferencia) ha existido siempre y siempre existirá”, a modo de falacia naturalista, conducía a un inmovilismo social muy difícil de romper. Se teje así una imponente “tela de araña social” que protege al mito.

En resumen, ésta ha sido y es, una de las lacras sociales más complicadas de erradicar de nuestro planeta. En ella se basan muchas injusticias, tanto históricas como actuales: el sistema de castas hindú⁶² o el hasta hace poco erradicado sistema “Apartheid” en Sudáfrica. Ante tantos siglos de marginación provocada por este mito nos preguntamos asombrados ¿Qué ocurre con las similitudes corporales? ¿Es que eran ciegos los que negaban la humanidad de los negros africanos deportados? ¿Eran sordos los que negaban la igual inteligencia de la mujer?

⁶⁰ Precisamente en la página 59 de la obra de Antonio Marina, citada en el número anterior.

⁶¹ Aristóteles constituye un claro ejemplo del enraizamiento de este tipo de convicciones. A pesar de ser una mente brillante, que contribuyó significativamente al progreso moral occidental, fue sin embargo “víctima” de este mito. Aunque crítico, no pudo zafarse por completo de las coordenadas morales del propio tiempo en que vivió, justificando la existencia de una esclavitud natural: “*La naturaleza quiere hacer diferente incluso el cuerpo de los esclavos y de los libres: unos, fuertes para los trabajos necesarios; otros erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles para la vida política*”. Este argumento pervivió durante muchos siglos: en la *Controversia de Valladolid* de 1550, en la que se discutía la condición, humana o infrahumana de los indios americanos, fue la tesis defendida por Ginés de la Sepúlveda contra Bartolomé de las Casas. El primero, gran conocedor de Aristóteles, hizo suyos sus argumentos pro-esclavistas, afirmando que era necesario: “*someter por las armas a aquellos cuya condición natural es que deben obedecer a otros*”. MARINA, J. A.; DE LA VÁLGOMA, M., *La lucha por la dignidad*, op. cit., p. 44 y 45.

⁶² Louis Dumont, antropólogo francés al que se hacía referencia en las páginas anteriores, se dedicó ampliamente a estudiar el sistema de castas hindú, a cuyo tema dedicó sus obras: *la civilización india y la nuestra: apuntes de sociología comparada* (1964) y *Homo Hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas* (1966).

En eso consiste precisamente un mito. Es capaz de negar la evidencia, de cortar de raíz todo atisbo de argumento racional en contra. Es la explicación, o por lo menos una de las razones del triunfo del nazismo: si al mito de las diferencias naturales le añadimos un ferviente odio, tenemos los ingredientes necesarios para que el ser humano sea capaz de instaurar el horror y la crueldad hacia el diferente. Libre de la racionalidad y de cualquier sentimiento compasivo, amparado en su mito y respaldado por el grupo al que pertenece, el individuo se convierte en un monstruo de dos caras. Puede ser “el mejor padre de familia” y luego masacrar a un puñado de niños de la misma edad que sus propios hijos.

Así lo explican muchos supervivientes de los campos de exterminio nazis. Primo Levi, uno de ellos, narra en su libro cómo tuvo que pasar un examen ante el Doktor Ingenieur Pannwitz, para formar parte del Kommando de química:

“Cuando hubo terminado de escribir, levantó los ojos y me miró (...) Aquella mirada no se cruzó entre dos hombres: y si yo supiese explicar a fondo la naturaleza de aquella mirada, intercambiada a través de la pared de un acuario entre dos seres vivos que viven en medios diferentes, habría explicado también la esencia de la locura del Tercer Reich.

Lo que todos pensábamos y decíamos de los alemanes se percibió en aquel momento de manera inmediata. El cerebro que controlaba esas manos cuidadas y esos ojos azules, decía: “Esto que aparece ante mí pertenece a un género que es obviamente indicado suprimir. En este caso particular, conviene primero cerciorarse de que no contiene ningún elemento utilizable”⁶³.

Pol Pot⁶⁴ instauró en su país un régimen de terror de corte maoísta. Constituyó el culmen de la maldad y el sinsentido, del cual sería consecuencia el llamado *genocidio camboyano*, que se cobró la vida de aproximadamente una cuarta parte de la población del país⁶⁵. Lamentablemente el procedimiento es repetitivo: Afganistán, Bosnia,

⁶³ Una de las figuras antifascistas más importantes, Primo Levi (1919-1987), escritor italiano de origen judío-sefardí, fue además superviviente del Holocausto. Gran parte de su obra la dedicará a dejar testimonio del horror que él mismo vivió. En una de sus obras más importantes, *Si esto es un hombre*, relata los diez meses que estuvo prisionero en el campo de concentración de Monovitz. LEVI, P., *Si esto es un hombre*, Barcelona, Muchnik Editores, 1997, p. 59.

⁶⁴ Dictador camboyano, líder de los “Jemerer Rojos”, que estudió nada menos que en Francia, después de la Segunda Guerra Mundial, (1925-1998).

⁶⁵ *“Había que obedecer de forma ciega a las consignas, asistir a las interminables reuniones de adoctrinamiento, de autocritica... Herramientas rudimentarias para trabajar, raciones alimenticias*

Ruanda, Sudán. Pinochet, Videla, Sadam Hussein. Mobutu, Mugabe, Ceaucescu. No son ni serán sólo historia, sino un decidido y firme argumento, una demostración científicamente válida, de lo que ocurre cuando no reconocemos y defendemos un valor intrínseco, la dignidad, en cada individuo de la especie humana.

Mito de la coherencia social:

Este mito procede precisamente de una de las características más notables de muchas culturas históricas, y aún, actuales. Como ya se indicó, el valor esencial a proteger de los pueblos primitivos y antiguos era la cohesión del grupo. El hombre, no se encontraba resguardado y acomodado al amparo de los avances y técnicas que surgirán a lo largo de su historia. Digamos que su “Ciudad” no era tan justa y “extranatural” como la nuestra. Su vida era precaria y estaba constantemente amenazada por inclemencias y enfermedades, por lo que el individualismo era lujo que no se podía permitir. Como consecuencia de ello, estas sociedades eran/son esencialmente cerradas y muy garantes de sus costumbres y tradiciones⁶⁶. Esta característica, en parte justificable por el medio hostil en el que vivieron muchos grupos humanos, se enquistará, y acabará siendo una constante en la historia de las diferentes culturas. Ello es así porque es también una eficaz herramienta de dominio: elimina todo lo que huelga a independencia, reflexión, crítica o discrepancia. Impone a golpe de moralidad y castigo

siempre insuficientes. La invalidez era sinónimo de ejecución. Las jornadas de trabajo de la población esclavizada duraban por regla general once o doce horas; las jornadas de descanso se producían generalmente cada diez días, y estaban ocupadas por interminables mítines políticos. El hambre fue utilizada para someter mejor a servidumbre: seres debilitados, sufrían menos tentaciones de fuga, aceptaban mejor los desplazamientos forzados; se lograba el rompimiento de la solidaridad interindividual. El hambre generalizada favoreció las enfermedades. Y el canibalismo. Pero no sólo el practicado por quienes buscaban satisfacer su hambre sino también por sus verdugos, los khmers rojos, que comían vísceras de sus víctimas.”

“Lo que más nos conmovía era el destino de veinte niños pequeños, sobre todo los de gente deportadas después del 17 de abril de 1975. Aquellos niños habían robado porque tenían demasiada hambre. Les habían detenido no para castigarlos sino para ejecutarlos de una manera muy salvaje: los guardianes de la prisión los golpeaban o les daban patadas hasta que morían; los convertían en juguetes vivos atándolos por los pies, colgándolos del techo, balanceándolos, luego trataban de pararlos a patadas; cerca de la cárcel había una marisma, los verdugos arrojaban en ella a los pequeños prisioneros, los hundían con los pies y, cuando aquellos desdichados estaban dominados por las convulsiones, dejaban que emergiese su cabeza y luego empezaban a hundirlos otra vez en el agua”. Todo el material relativo a este periodo, documentación, testimonios de los sobrevivientes, resultados de las excavaciones de las fosas comunes, etc., se encuentra sistematizado en el Centro de Documentación de Camboya, creado en 1980 para recopilar y clasificar estas fuentes.

⁶⁶ Un fundamento de la distinción entre “justicia estática” y “justicia dinámica” que realiza Agnes Heller, se puede encontrar aquí. De una forma más plástica podríamos decir que la Justicia es tensionada por dos fuerzas antagónicas: la primera a modo de ancla, promueve la aplicación del orden establecido, al inmovilismo; la segunda, enérgica, evalúa, critica y propone cambios. HELLER, A., *Más allá de la Justicia*, Barcelona, Ariel, 1993, p. 233.

una determinada forma de ser en todos los ámbitos. Dificulta enormemente el progreso hacia una ética que sea reflejo de una idea de dignidad innata, individual e igual en todos los humanos.

También “adolecen de este mito” las tesis filosóficas de Platón y Aristóteles. Como ya se adelantó, en ellas se parte de la afirmación de que el todo es anterior a las partes, lo que en su teoría política se traduce en la supremacía de la ciudad sobre el individuo. Éste aspira a su felicidad personal (lo que constituye un evidente adelanto), pero esa felicidad es entendida en estrictos términos de servicio a los intereses de la Ciudad Omnipresente: se logra mediante una educación por y para la ciudad y el ejercicio de las funciones a las que naturalmente cada individuo se encuentra inclinado. Es aquí donde encontramos escondido a este mito: estas aptitudes servirán para establecer una jerarquía de clases, con esclavitud incluida, todas al servicio del ideario político. Más adelante, el marxismo adoptó el germen de esta visión política totalitaria, aunque en un marco bien distinto: el de las revoluciones industriales y el proletariado de comienzos del siglo XX.

Como puede fácilmente deducirse, en la filosofía de Platón y Aristóteles también hace acto de presencia el “mito de las diferencias naturales”, aunque sea mucho lo que estos personajes aportaron a la humanidad y su progreso. Y es que el filósofo, al margen de su brillantez, no deja de ser un hombre situado en un determinado momento histórico, y como tal, se encuentra influenciado por los paradigmas éticos imperantes en ellos. Fue y sigue siendo muy difícil para el ser humano liberarse de estos prejuicios. Se adhieren a nosotros, formando parte de nuestra visión del mundo, de un modo prácticamente incuestionable. Tal vez porque integran nuestra niñez y nos fueron transmitidas por personas muy significativas: los padres, los familiares, los primeros educadores... Por ello es muy importante abordar desde muy temprano la educación en una ética de la dignidad humana, no sólo racional sino emocional. Cuestiones tan espinosas como la ablación sexual femenina, que todavía se practica en muchos lugares del mundo, y lo que es más grave, por las propias mujeres que en su día la sufrieron, son un evidente ejemplo. Los mitos de legitimación cortan de raíz todo atisbo de compasión y racionalidad para con la víctima, y con ella, la injusticia se perpetúa en el tiempo.

Mito de la cosificación de la verdad:

Es el mito del empecinamiento en determinada creencia o afirmación que se considera, *a priori* y sin ningún tipo de “fisura racional”, como la única verdad posible. “La verdad es la verdad” reza este mito, que, como fácilmente puede deducirse, nos lleva en volandas hacia cualquier tipo de intolerancia, obsesión o fanatismo. “*El camino de la verdad es recto y sin atajos y por él debemos pasar todos*” sería su lema. La “gran verdad” se pone al servicio de los intereses político-económicos y al servicio de esta verdad se ponen a su vez los grandes medios del poder, por injustificados y crueles que sean. Da lo mismo: esta “Verdad Única” y cosificada, los justifica. Es por ello el mito por excelencia contra la libertad de pensamiento y creencias, contra la autenticidad que supone actuar desde la propia verdad, contra la individualidad fruto del libre ejercicio racional. Fue una de las eficaces armas del Antiguo Régimen: unos súbditos así pertrechados y con tamaña madurez ética, resultan más difíciles de gobernar, sobre todo en beneficio propio. El consenso tampoco es precisamente una de las virtudes, ni del fanatismo, ni del egoísmo. Por esto, todos los regímenes absolutistas o dictatoriales, se apresuran a encontrar su “Gran Verdad” y la ponen rápidamente a trabajar al servicio de sus intereses. Los gobernados contrarios a ella tienen que elegir entre vivir escondidos en el terror o sufrir por causa de sus ideas.

Es fácil adivinar por qué este símbolo de la intransigencia se coló en la mayoría de las religiones. Éstas fueron pronto instrumentalizadas por el poder político y por la jerarquía religiosa al constituir un medio sumamente eficaz de control del pueblo. Se impone pues una creencia y, con ella, una moral que coarta la libertad de pensamiento. Se recela de cualquier avance o hallazgo científico; se prohíben determinadas lecturas y autores; se controla cualquier publicación o estudio, y se aniquila a cualquier persona considerada “peligrosa” en este sentido. Se produce una dicotomía, una especie de “esquizofrenia” entre el predicado de una religión y su uso por el poder político. El Cristianismo, que paradójicamente tanto educó la conciencia y el corazón humanos hacia la dignidad, sirvió también, durante muchos siglos, como instrumento estatal de homogeneización y dominación de las masas.

La historia nos vuelve a confirmar lo que ocurre cuando damos cuerda a este mito. No hace falta irse muy lejos. En nuestra propia Europa tenemos ejemplos de sobra. El fanatismo religioso, del que adolecen actualmente muchas culturas y que a los

Europeos actuales nos produce en su mayoría verdadero rechazo, dejó también su huella en el viejo continente. Aunque se aprendió la lección, ello fue a base de guerras y más guerras religiosas de duración interminable⁶⁷. El pueblo, cansado de tanto sufrimiento e inseguridad que le causaban las eternas disputas entre protestantes y católicos, forzó al poder político la declaración de un espacio de intimidad religiosa no controlable por nadie. Se acabaron así las Guerras de Religión que tantas muertes y sufrimiento inútiles provocaron; pero a la inteligencia práctica le costó mucho trabajo hacerse un hueco en materia espiritual.

La declaración del Derecho a la Libertad Religiosa fue precisamente la fuente de la cascada de libertades y derechos que se declararán a partir de la Revolución Francesa⁶⁸. Pero esta Declaración se realizó definitivamente por simple hastío. Fue otro triunfo de la razón práctica (más que de la empatía) y su lema “*si todos están bien, a la larga yo también lo estaré, sobre todo cuando no mande*”.

El anterior mito de las diferencias naturales unido a éste, de cosificación de la verdad, hizo verdaderos estragos en la mujer. Los Siglos XI, XII y XIII de nuestra historia dan buena cuenta, pues constituyeron una verdadera cruzada contra el sexo femenino. Una dura misoginia se estableció de forma oficial, sobre todo en la Alta Edad Media: se tomó política y religiosamente la noción de inferioridad de la mujer del Mundo Clásico Antiguo, añadiéndole la culpa. Eva, responsable del pecado original y la expulsión del paraíso, se convirtió en el símbolo del mal. Sus congéneres heredamos la culpa. Como consecuencia de ello, la mujer no sólo era débil y debía quedar sometida al varón, sino que además era susceptible al mal, y por tanto, culpable de todos los desastres de la humanidad. Esto se tradujo en una situación verdaderamente penosa, especialmente en estos siglos, de nada menos que una mitad de la población: pobres,

⁶⁷ Recordar la devastadora Guerra de los Treinta Años (1618-1648): “*Los odios religiosos, que llevaban encendidos casi un siglo, estallaron a partir de 1618 en el conflicto bélico conocido como Guerra de los Treinta Años. Tuvo su epicentro en Alemania, pero los contendientes no fueron sólo alemanes, afectando de un bando al rey de España y el Emperador Alemán y de otro a Francia, Suecia, Provincias Unidas, Dinamarca y los Príncipes protestantes alemanes, por lo que esta guerra es considerada por algunos como la primera guerra mundial, si bien tuvo características de guerra civil en la propia Alemania. Muchas cuestiones larvadas desde hacía años explotaron en este conflicto de larga duración y grandes pérdidas humanas y materiales, con episodios de extrema crueldad y violencia y efectos devastadores, cuyas consecuencias reordenaron el mapa político y geográfico de Europa y desterraron para siempre, al menos hasta nuestros días, la religión como motivo de beligerancia entre las personas y los países*”. Universidad Carlos III de Madrid. Programa para Mayores. Historia Universal, p.1. Para profundizar más sobre el tema ver la obra clásica de, PARKER, G., *La Guerra de los treinta años*, Madrid, Editorial Antonio Machado, 2014.

⁶⁸ Tal y como indica, entre otros autores, Peces-Barba: PECES-BARBA, G., *Tránsito a la Modernidad y Derechos fundamentales*, Madrid, Dykinson, 2003, ver por ejemplo, pp. 22 y 32.

dado que no les era permitido disfrutar de sus bienes. Recluidas en el ámbito familiar y sin posibilidad de acceso a la cultura. Con una estricta educación sexual y bajo el dominio del varón al que se le permitía ejercer la violencia, la vida de estas mujeres no fue nada fácil. Algunos testimonios escritos de esta época resultan verdaderamente elocuentes⁶⁹.

Mito de la obediencia como perfección:

La libertad que otorga la Dignidad Humana actualmente concebida, nos conduce a la autenticidad. El hombre moderno quiere ser el propio autor de su vida y no estar cortado siempre por un mismo patrón. Efectivamente, el ser humano aspira a expresarse conforme a sus preferencias, gustos y actitudes, y no se conforma con la mera simbiosis social. Sin embargo, esta libertad, correctamente entendida, implica a su vez una actitud personal exigente. Por eso, también puede constituir un gran abismo que nos produzca vértigo. Así hace su aparición, la angustia, pues libertad es la capacidad de elección personal ante un amplio abanico de posibilidades de ser y autorrealizarse. También surge la incertidumbre y la soledad, de un mundo en el que nuestro papel no está predeterminado. No existen ya ni la comodidad que nos proporciona un guión que nos es dado de antemano, ni la satisfacción que produce la aprobación social para quien lo cumple. El “miedo a la libertad”, como indica Erich Fromm⁷⁰, es el que lleva a muchos a cobijarse bajo una fuerte ideología, líder, creencia o secta. La obediencia se impone entonces como actitud vital, y en ella encuentra este individuo su refugio, quedando libre de todo riesgo que implica siempre una toma de decisión. Este tipo de obediencia “ciega” constituye un mito, porque coarta la función racional de la inteligencia humana en todos sus campos de actuación.

⁶⁹ “...Tentadora, hechicera, serpiente, peste, polilla, prurito, veneno, llama, embriaguez” (...) “Cuál es el resultado de esas experiencias escandalosas, de esos rozamientos insensatos, sino los vientres de las mujeres tensos por el embarazo y que estallarán como viejos odres llenos de vino nuevo”. (Marbode de Rennes, clérigo secular francés, muerto en 1123. Obispo de Rennes). “La mujer, una cosa frágil, nunca constante, salvo en el crimen, jamás deja de ser nociva espontáneamente. La mujer, llama voraz, locura extrema, enemiga íntima, aprende y enseña todo lo que puede perjudicar. La mujer, vil fórum, cosa pública, nacida para engañar, piensa haber triunfado cuando puede ser culpable consumándolo todo en el vicio, es consumida por todos y predadora de los hombres, se vuelve ella misma su presa”. (Hildegardo de Lavardin, clérigo secular francés, Obispo de Mans en 1096).

⁷⁰ Otro ejemplo del carácter paradójico y contradictorio del hombre. Tal y como indica Erich Fromm: “¿No existirá tal vez, junto a un deseo innato de libertad, un anhelo instintivo de sumisión?” en FROMM, E., *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós, 1977, p. 31.

Mito de la legitimación cultural:

Otro de los escollos difíciles de superar en la ambiciosa e inacabada tarea de universalización de la dignidad y los derechos humanos, es precisamente éste. Por una parte el deber de “lo políticamente correcto” impone una valoración de todas las culturas que puede desembocar en un peligroso relativismo. Por otro, la soledad de la vida moderna, lleva al hombre a buscar refugio y calor en su propia cultura, que se impone como criterio ético absoluto.

Efectivamente, tras los innumerables fracasos y desastres orquestados por Europa en el pasado siglo XX y basados en gran parte en una actitud de prepotencia dominadora del hombre blanco frente a otros pueblos, éste tiene que “lavar su imagen”. Bajo las afirmaciones frecuentes: “*bueno, es su cultura*”, “*es lo que siempre han vivido*”, “*forma parte de la tradición de cada pueblo*”, se intenta, muchas veces con una buena intención, abandonar actitudes demasiado arrogantes y paternalistas hacia otras costumbres. Se legitiman entonces verdaderos atentados a la dignidad humana. Se toleran, o más bien excusan, ritos, fiestas y tradiciones que constituyen verdaderas situaciones de maltrato y denigración hacia otros seres humanos. La poligamia, el *burka*, las castas, el matrimonio infantil, son sólo un pequeño ejemplo de ellas, y resultan intolerables, se mire por donde se mire y provengan de donde provengan.

Pero el relativismo cultural también se cuele por otra ventana: al individualismo típicamente occidental, fruto de las libertades y derechos de que disfrutamos, se le ha unido en la actualidad un bienestar económico, educativo, sanitario y lúdico sin parangón. Como consecuencia de ello, el hombre moderno se independiza cada vez más de la sociedad en la que vive. ¿Por qué? Porque lisa y llanamente no la necesita tanto. En las grandes ciudades esa desconexión interhumana es todavía más patente. Tomemos como ejemplo cualquier gran capital europea o americana, ¿Qué vemos? Gente anónima, proveniente de todas partes del mundo caminando con prisa a su lugar de trabajo. La valoración de un individuo por su capacidad de cooperación y obediencia en el grupo, y los lazos de afecto y sensación de pertenencia que ello generaba, se han sustituido por la fría evaluación social de la eficacia y el estatus laboral. A su vez, el margen de libertad y no intromisión que las sociedades modernas otorgan al individuo es tan amplio, que deja a muchas personas, especialmente las que provienen de culturas donde no es así, desconcertadas y literalmente desubicadas. Ello, junto con otros

factores, como la sensación de pertenecer a una minoría diferente, muchas veces objeto de prejuicios, provoca en el individuo un desarraigo que se intenta suplir con una vuelta, en ocasiones radical, hacia los valores más tradicionales de su propia cultura. Las coordenadas que marca la misma se convierten en criterio de legitimación, obviando cualquier análisis racional contrario a ellas. La cultura legitima cualquier costumbre, convirtiéndose en un mito que dificulta una vez más la implantación universal de la dignidad humana en su concepción moderna. Frente a esta actitud se alza a su vez el derecho a la diversidad cultural, a poder expresarse y ser conforme a la propia cultura. La clave sin duda está en que ello no suponga, a su vez, una vulneración a la dignidad y los derechos humanos.

Mito “cientificista”:

En principio, parece una incongruencia, un verdadero sinsentido pretender que la propia ciencia acabe convirtiéndose en un mito. Precisamente porque fue ella la que condujo al ser humano de la mano hacia el reino de la filosofía. Efectivamente, el denominado “paso del mito al logos” o “el milagro griego” supuso una auténtica revolución ética. Marcará el comienzo del camino de lo que hoy constituye nuestra civilización occidental y nuestra idea de dignidad⁷¹. Y ello ocurrió cuando el hombre no se conformó ya con una explicación mágica/mitológica de los fenómenos naturales, comenzando a buscar respuestas racionales contrastadas. El análisis crítico del medio natural supondrá sentar las bases del proceso de investigación científica, y, a su vez, liberará al hombre de las ataduras de su propia ignorancia. Efectivamente, le permitirá deshacerse de muchos determinismos. También de la resignación pasiva que le producía una visión del mundo y sus fenómenos dominada exclusivamente por el capricho de los dioses y un futuro revelado por el Oráculo. A su vez, ese pensamiento analítico, se dirigirá al propio ser humano en cuanto a sus cualidades antropológicas y al porqué de su existencia. El hombre comienza entonces a “pensarse”, dándose inicio propiamente a la filosofía. Ello provocará una transformación radical de la visión del medio natural, una apertura mental al análisis crítico y al cambio, que posibilitará a su vez relativizar el

⁷¹ Efectivamente, la filosofía comienza a dirigirse hacia análisis crítico de la naturaleza y la condición humanas. Estas primeras preguntas, resultan imprescindibles para poder llegar a plantearse una primera noción de dignidad: sin ese previo examen, tanto de las cualidades antropológicas humanas, como de la propia situación del hombre dentro de su existencia, no podemos llegar a nuestro concepto. La filosofía clásica griega comienza entonces a formular, aunque incipientemente, el concepto de persona y la noción humanidad. También encontramos en ella discursos en los que, precisamente en base a esa humanidad común, señalan una primera igualdad de todos los hombres. PELÉ, A., *Filosofía e Historia en el fundamento de la dignidad humana*, op.cit., p. 15.

valor de la hasta entonces inamovible tradición. Es, sin duda, otro empujón más en el camino que comienza a emprender el ser humano hacia su dignidad.

Entonces, ¿Por qué se habla del mito cientificista como una barrera obstaculizadora de la dignidad humana? Porque le hemos dado, como se dice coloquialmente, otra “vuelta de tuerca” al valor de la propia ciencia.

El hombre ha luchado durante siglos para liberarse de una explicación del mundo dominada por la ortodoxia moral y religiosa imperante. Muchas han sido las víctimas de este fanatismo que impedía el desarrollo de los diferentes campos científicos con libertad⁷². Sus teorías y descubrimientos amenazaban la visión oficial del mundo y del hombre, y con ella, la homogeneidad social tan deseada por el poder político. Después de un largo camino de dificultades, la mayoría de sociedades actuales ha sabido preservar un espacio propio a la investigación científica. Como resultado, sus avances en el último siglo han sido espectaculares. Tal es así que, junto con el paradigma de la dignidad humana, inherente e igual para todos, se alza el de “la verdad científica”, como valor que describe la cultura occidental actual. La Ciencia ha posibilitado la conquista de espacios de disfrute de una mayor dignidad real y práctica a los seres humanos. La Medicina o las distintas tecnologías, nos proporcionan un nivel de bienestar físico impensable hasta hace poco. Ello ha provocado en las sociedades modernas una sobrevaloración de las capacidades reales de la ciencia, de tal forma, que todos los ámbitos del mundo humano deben pasar por el tamiz de una explicación al modo de aquella para ser tenidos seriamente en cuenta. Las disciplinas humanísticas, un tanto acomplejadas tal vez, se han esforzado por trasladar los métodos científicos experimentales a su campo. Es un intento de no perder el rigor, de mantener, por así decirlo, “el tipo”.

La ciencia se constituye por tanto en nuestra civilización como la nueva “Verdad” indiscutible: no existe nada más que lo que ella misma puede demostrar. Las famosas frases como “no se pueden poner vallas al campo” (científico), “todo lo que pueda hacerse se hará”, “la ciencia es neutral y no debe ser limitada por nada”, se oyen por todas partes. Constituyen manifestaciones de este mito ciertamente peligrosas.

⁷² Miguel Servet, Giordano Bruno, Johannes Kepler o Galileo Galilei, entre muchos otros, sintieron caer sobre sí las garras de la Inquisición a causa de sus hallazgos y teorías científicas. Para profundizar más sobre ello, ver CROMBIE, A.C., *Historia de la Ciencia: de San Agustín a Galileo. La ciencia en la Baja Edad Media y comienzos de la Edad Moderna: siglos XIII al XVII*, Volumen 2, Madrid, Alianza Editorial, 1974.

Obvian que toda actividad humana, especialmente si sus efectos son de una envergadura tal, exigen un previo debate sobre su idoneidad y límites, que escapa, sin lugar a dudas, del ámbito científico. Como puede fácilmente comprobarse, este “mito” afecta de lleno y de forma directa al tema que nos ocupa, “La dignidad ante los nuevos avances genéticos”. Por ello, al margen de estas breves pinceladas, se volverá a él en los epígrafes siguientes, abordándolo ya con mayor profundidad y en relación a la problemática que la nueva genética está provocando⁷³.

Como vemos, la dignidad humana surge como consecuencia de la sociabilidad, la necesidad, el egoísmo, la empatía, los miedos, el sufrimiento, los mitos, la compasión, el amor y la cooperación humanas. Para explicarla, se ha acudido a otras disciplinas y saberes, como la psicología, la sociología, la antropología y la historia. Se han simplificado estas aportaciones, en parte porque no son objeto directo de esta tesis, pero sobre todo porque todas las cuestiones que encierran se abordan desde la filosofía. Cada punto relativo a estas materias ha sido y podría ser objeto de interesantes profundizaciones, que a su vez enriquecerían la visión de la dignidad humana, ayudando a su mejor comprensión.

En resumen, y para cerrar este título, se ha expuesto brevemente cual es el posicionamiento de esta tesis respecto a la dignidad humana: se manifiesta con firme convicción la necesidad ineludible de defender la idea moderna de la dignidad humana, como una dignidad inherente al ser humano e igual en cada individuo. Por tanto, se desechan las tesis negacionistas de la idea de dignidad humana, no sin escuchar atentamente sus críticas. Tanto éstas, como las procedentes de otras culturas y de los nuevos movimientos sociales que han surgido, nos proporcionarán savia nueva a la hora de redefinir nuestro concepto. Se tomarán de estas voces disonantes nuevos paradigmas éticos. La idea de dignidad como evitación del sufrimiento, la idea de humanidad como aldea global, por ejemplo; reformulando la dignidad en torno a estos incipientes valores. Se mantiene a su vez, una concepción personalista y no ontológica de la dignidad, con una fundamentación práctica de la misma. La propia historia ética humana se convierte

⁷³ Precisamente a estas cuestiones se dedicarán los capítulos siguientes de este trabajo. Como veremos, la postura que entorno a la ciencia se adoptará en él, sigue esta línea de pensamiento. Se resume en lo que los profesores Junquera de Estéfani y Feito señalan como de *tertium quid*: una visión de la ciencia alejada de extremismos, es decir, ni paralizada por el miedo, ni excesiva o ingenuamente optimista. Ver, JUNQUERA DE ESTÉFANI, R., “dignidad humana y genética”, en Blázquez Ruiz, F. J., *Diez palabras clave en nueva genética*, Navarra, Editorial Verbo divino, 2006, pp. 347-382.

en el principal argumento a su favor, sobre todo *ad negationem*. En definitiva, se considera la dignidad como un producto de la sociabilidad, de la empatía y de la racionalidad humana, entre otras características que nos definen cuantitativamente como especie. Se trata pues del mayor proyecto del ser humano: una idea o sueño de ciudad justa, de creación de un orden extranatural, proporcionador de bienestar y justicia, que aún hoy se encuentra en plena construcción. Se han dado unas grandes pinceladas históricas de este proceso, lleno de titubeos, retrocesos, baches, sufrimientos y heroicidades. Son consecuencia del carácter indeterminado y libre del ser humano. En la crónica de la evolución ética se ha comprobado también que, a grandes rasgos, a través de una serie de mecanismos y factores humanos comunes, se produce una especie de efecto expansivo y humanizador de derechos. Ello provoca la reformulación social del concepto de persona digna, que incorpora a él nuevos titulares o nuevas dimensiones. Éstas también quedan incluidas en nuestro propio autoconcepto individual de persona. Como ya se vió, el afán reivindicativo humano ante la injusticia, provoca el renacer de movimientos sociales de lucha por determinados derechos o por la dignidad misma. La humillación y el sufrimiento ante determinada situación, llevan a la indignación. Los indignados proponen un nuevo modelo de justicia social, en principio, utópico. Provocan así un efecto dinamizador en el devenir ético humano, impulsando cambios en su modelo o estructura social y política, en base a estas nuevas demandas. Sin embargo, en la mayoría de ocasiones, este proceso no discurrió de forma pacífica. Se dice que “los débiles traen a la tierra los derechos”⁷⁴. Sin embargo ellos solos no podían, ni pueden, cambiar el orden establecido. Hubo y debe de haber aún otras personas, más poderosas, nacidas en “la cara buena del mundo”, que compadecidas por su sufrimiento y dolor, les pudieron y pueden ayudar en esta tarea. Parte de estas personas, muchas veces en la retaguardia, son aquellos filósofos que entendieron verdaderamente cual era su papel como tales. Recogieron el testigo de los cambios que se proponían y vislumbraban en el mundo que les tocó vivir. Tal vez eran leves rumores, demandas incongruentes y a veces, hasta contradictorias. Ellos las ordenaron y sistematizaron, profundizando en su contenido, causas, legitimidad, etc... Las dotaron en definitiva de

⁷⁴ Célebre Frase de Nietzsche, aunque la idea no es original. Ya Platón afirmaba, varios siglos antes algo semejante: “*En mi opinión son los hombre débiles y la masa los que establecen la leyes. Para sí mismos, para su propia utilidad, implantan leyes, prodigan alabanzas y censuras; quieren atemorizar a los que son más fuertes que ellos (...) dicen que es feo e injusto poseer más cosas que los demás. Pues, en mi opinión, consideran una felicidad el tener lo mismo, siendo inferiores*”. PLATON, *Gorgias*, 483-484. www.edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/.../Platon%20-%20Gorgias. p. 38 (consultado por última vez el 16 de febrero, 13.05 h.)

un cuerpo y una voz. Es a ellos a quien se dedica el siguiente capítulo, pues constituyen una pieza fundamental de la crónica moral humana en su camino hacia la dignidad.

B. EVOLUCIÓN FILOSÓFICA DEL CONCEPTO DE DIGNIDAD HUMANA.

a. Introducción

*“El que no sabe llevar su contabilidad por espacio de tres mil años se queda como un ignorante en la oscuridad y sólo vive al día. Solamente así serás un ser humano, solamente así serás más que un mono desnudo. Solamente así evitarás flotar en el vacío”*⁷⁵. En esta magnífica frase se condensa la razón de la inclusión de esta mirada histórica a la dignidad humana. No olvidar tampoco que desde estas líneas se concibe la dignidad humana como una construcción histórica: el producto del devenir ético humano y de la propia evolución moral del hombre hacia cotas mayores de humanidad. Y ya dijimos, como Nietzsche, que la creación humana no tiene esencia, sino historia. La dignidad es por tanto un proyecto en permanente construcción: marca el rumbo y el barómetro de esta cronología hacia el progreso moral, abandonando significaciones injustas y obsoletas y expandiendo su campo de acción a más sujetos, bajo las coordenadas expuestas en el epígrafe anterior. En la construcción de este “concepto rodado”⁷⁶ han contribuido y contribuyen muchos actores. Una de estas importantes voces y aportaciones se realizaron desde el campo de la filosofía, con propuestas que empujaron a la dignidad en el sentido acertado: hacia una mayor dignificación del ser humano y de cada vez más seres humanos. Se trata de un camino lento, sinuoso y a veces, desconcertantemente contradictorio. Nuestros “mitos de legitimación” hacen bien su trabajo y son la explicación de la pervivencia, incluso en las mentes más privilegiadas, de “injusticias justificadas” como la esclavitud. Precisamente, como veremos, ésta nos servirá de barómetro para situar la modernidad de cada filósofo en su justa medida. En cuanto a la elección de los mismos, tan sólo decir que “ni son todos los que están, ni están todos los que son”. Seguramente se puede objetar mucho:

⁷⁵ GAARDER, J., *El mundo de Sofía*, Madrid, Siruela, 2005, p. 135.

⁷⁶ MARINA, J. A., DE LA VÁLGOMA, M., *La lucha por la dignidad*, op. cit., p. 169.

quizás el olvido de algún autor que considere más relevante puede ser la crítica más común, comenzando porque la propia mirada histórica, es evidentemente subjetiva: la de una persona occidental imbuida en un panorama o ambiente filosófico, moral y ético, laico, pero de profundas raíces cristianas.

Volviendo al tema y al margen de todas estas polémicas, destacar, que en esta mirada histórica de construcción de la dignidad humana se consideran absolutamente relevantes (y así se ha dividido el epígrafe) tres momentos o hitos que empujaron a la dignidad de forma significativa hacia lo que es hoy en día: la filosofía clásica, de la que se han escogido cuatro autores. La filosofía moral del primer Cristianismo y su invocación al amor. Y por último, el tránsito a la modernidad, abanderado por el progresivo triunfo de la razón y su afán reivindicativo y de lucha por la conquista de la dignidad humana en la forma de Derechos fundamentales o Humanos. A continuación se intentará desgranar todos estos puntos.

b. La filosofía clásica.

b.1. Platón

No cabe duda que el pensamiento platónico supuso una auténtica revolución en el panorama filosófico, político y social de la Grecia Clásica. Un punto de inflexión en el lo que se vino a llamar, el paso del “mito al logos”, que había comenzado su andadura con los filósofos presocráticos. Esta revolución, marcaría además el rumbo venidero de la propia filosofía, el resto de ciencias sociales y de nuestra propia identidad cultural europea, que recibe un nuevo y elemental impulso⁷⁷.

Efectivamente, podemos hablar de un antes y un después a partir de Platón, cuyas aportaciones a nuestro mundo occidental actual no se circunscriben únicamente al

⁷⁷ “Cuando en la situación presente, la filosofía determina la idea de Hombre, los ideales de la vida y las representaciones ontológicas de la vida humana, sigue discurriendo por los derroteros de aquellas experiencias fundamentales desarrolladas por la ética griega (...)”. Con esas palabras, Heidegger justificaba un estudio sobre otro pensador Clásico de gran importancia, Aristóteles, que le permitió optar a una vacante de profesor titular en la Universidad de Marburgo. HEIDEGGER, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Madrid, Trotta, colección estructuras y procesos, serie filosofía, 2002, p. 51.

concepto de dignidad humana. Su saber y obra constituyen, ni más ni menos, que parte de los cimientos de lo que hoy significa “ser europeo”. Efectivamente, el concepto de dignidad humana y toda la ordenación jurídica subyacente, se fundó en las genuinas intuiciones de Platón acerca de la naturaleza humana. Las mismas constituyen el punto de partida de una nueva filosofía, fundada antropológicamente en una primera concepción del hombre, de su mundo ético, desligado de la pasividad de la explicación mítica. El concepto de dignidad se intuye por tanto en Platón, principalmente a través de las posibilidades intrínsecas conferidas al carácter humano. En su pensamiento, se revelan las relaciones entre la autonomía y la racionalidad, conceptos clave en orden a la realidad actual de la dignidad humana.

Sin embargo, conviene precisar que no se trata aquí de realizar un estudio completo de la obra platónica, sino de analizar lo siguiente: qué propuestas concretas del insigne pensador constituyen verdaderos precedentes de la idea de dignidad. Efectivamente, el trabajo de este importante filósofo es de tal calibre e importancia, que uno corre el riesgo de querer abordarla en toda su magnitud. Acotando pues el estudio de Platón a lo que incumbe a este trabajo, se parte de las siguientes premisas: en primer lugar, no nos encontramos ante un filósofo que pretendió erigir un modelo filosófico dogmático, sino más bien aclarar el significado de ideas como la virtud, la justicia, lo bello, a través de la “dialéctica”. Y en segundo lugar, es necesario constatar, que existen en Platón planteamientos que constituyen verdaderas “barreras a la dignidad humana”. Son precisamente lo que he venido denominando “mitos de legitimación”. Deben sacarse a la luz para no correr el riesgo de conferir a su pensamiento demasiada modernidad.

Hecha esta aclaración, la idea central del pensamiento platónico en cuanto a su concepción del ser humano, queda plasmada en la conocidísima alegoría de la caverna: *“un prisionero queda liberado de un mundo de ilusiones en el cual vive el resto de los Hombres. Descubre paulatinamente la naturaleza de lo que existe realmente, y vuelve luego a la Caverna en medio de estas ilusiones, que el conocimiento de la verdad le permite controlar, con la esperanza de liberar a otros prisioneros”*⁷⁸. La primera impresión que nos produce esta idea es la de una concepción platónica de la naturaleza humana evidentemente pesimista. El hombre, condenado por su ignorancia inherente, se

⁷⁸ PELÉ, A., Tesis doctoral, *Filosofía e historia en el fundamento de la dignidad humana*, op. cit., p. 25.

asimila en esta alegoría al cautivo encadenado. Sólo percibe la verdadera realidad existente e inmutable del ser, “el mundo de las ideas”, por las sombras que las mismas proyectan en la pared a la que se le ha condenado a mirar.

¿Qué conclusiones en orden a la dignidad humana concebida por Platón se pueden extraer de esta metáfora? Platón define al ser humano utilizando como punto de arranque sus propias finitudes. El ser humano es pues, para Platón, inicialmente indigno, debido a su ignorancia intrínseca. Esta “necedad” lo sitúa en un mundo irreal de ilusiones (simbolizado por la caverna), de la que únicamente puede zafarse a través de una correcta educación. Su razón debe encaminarse hacia el ideal de virtud, mediante la aprehensión de la esencia inmutable de las cosas (perteneciente al mundo de las ideas), especialmente del concepto de bien. Sólo así podrá alcanzar valor. Sin embargo, para Platón no todos los seres humanos se encuentran naturalmente predispuestos para recibir semejante educación. Sólo unos pocos privilegiados, por las facultades que su propia naturaleza les confiere, podían y debían acceder a la misma. Estos “privilegiados” se constituirían en referentes morales para el resto de población, a los que guiarían, ejerciendo el poder político a modo de “reyes-filósofos”⁷⁹.

A pesar de que, como ya se avanzó, el pensamiento platónico fue crucial para la construcción moderna del concepto de dignidad humana, enseguida se vislumbran dimensiones o aspectos de su teoría que a su vez chocan con aquélla. La primera observación al respecto vendría constituida por el hecho de que los hombres no tenían un valor innato. Su dignidad dependía precisamente de su virtud y, ella misma, estaría vinculada a su vez con el verdadero conocimiento. Entonces, sólo aquel hombre que por sus cualidades innatas era capaz de acceder al mundo valioso de las ideas, era un ser que, despojado de lo mundanal, se convertía en digno. Además, dicho acceso al mundo de las ideas lo hacía, según la teoría platónica, gracias a su alma: a través del proceso de reminiscencia, de clara inspiración pitagórica. Se perfila así esta alma, como un elemento impersonal de la razón, que busca recuperar su relación con el origen de todo el conocimiento: la realidad extramundanal, la idea suprema de bien. A la vez, este proceso, supone una huida de la inicial ignorancia de ese hombre, para adquirir valor, y en definitiva, dignidad⁸⁰. Por eso, sólo se puede hablar de dignidad del Hombre en

⁷⁹ PLATÓN, *República*, Madrid, Editorial Gredos, serie clásica, 1988, pp. 338 ss.

⁸⁰ PLATÓN, *Fedón*, Madrid, Editorial Gredos, serie clásica, 1988. El dualismo entre el cuerpo y el alma aparece numerosas veces en el *Fedón*. Platón comparó también la condición humana a una prisión.

Platón, en cuanto que se entienda la misma como lo siguiente: manifestación del alma humana que pretende alcanzar el Bien, purificándose de su corporeidad. El alma constituye pues el elemento “auto-activador” de la existencia humana. Además era el único elemento que podía otorgar dignidad al ser humano. Sin embargo éste no lograba fácilmente esta dignidad, puesto que el alma a su vez se encontraba en conflicto consigo misma: tenía una naturaleza tripartita donde cada elemento se peleaba para dominarla⁸¹. Tanto en su obra “*Fedro*” como en la “*República*”, Platón describe la naturaleza humana en tensión permanente entre sus instintos⁸².

A pesar de las anteriores consideraciones, sí que existió una aportación sustancial del pensamiento platónico al concepto de dignidad humana. La misma supuso una revolución y un verdadero avance en su conquista, aunque debamos situarlo a nivel de premisas. Tampoco resultaría justo realizar una dura crítica de su filosofía desde nuestra perspectiva contemporánea. Hay que tener en cuenta que Platón se “enfrentó” al estatus ético de su época, inspirado en una moral de costumbres y formas, y en la consecución de los propios fines egoístas⁸³. Al inscribir al hombre dentro de un marco ético, destacando su rasgo moral y por ende su superioridad, Platón afirmó la especificidad de su naturaleza y su capacidad de aspirar a ser “algo más”. El ser humano debía verse a sí mismo como un ser singular y superior, y ejercitar las facultades racionales de su alma, alcanzando así su dignidad. El cautiverio en Platón simboliza pues la ignorancia innata del hombre, pero en dicho hombre se encontraban también las herramientas necesarias para escapar de su propia animalidad. Esta confianza en el ser humano, que debe preguntarse ¿Qué debo hacer? ¿Cómo debo vivir? dirigiendo su razón a la aprehensión del bien como realidad objetiva, dibuja los primeros esbozos del

⁸¹ El alma como “autoactivación” en el pensamiento de Platón aparece en CROMBIE, I., M., *Análisis de las doctrinas de Platón. I. El Hombre y la sociedad*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 340.

⁸² Como indica Antonio Pelé es su tesis doctoral, “(...)Ahora bien, uno podría coincidir con Platón, en la medida que existen efectivamente diferencias naturales innatas entre los seres humanos. El problema es que Platón consideró esas diferencias naturales como el punto de arranque de su teoría política, recurriendo al naturalismo biológico para defender una desigualdad natural y social entre los individuos⁸². La educación tenía como objetivo desarrollar el potencial de cada individuo, y estimular de varios modos la autonomía de cada uno, sino marcar la superioridad de unos sobre otros”. PELÉ, A., op. cit., pp. 42-43.

⁸³ Como indica Fernández de los Ríos, Platón supo profundizar más que ningún otro filósofo, la conciencia moral reinante de su tiempo. Platón exigía, pedía al hombre que aspirase a la mejor versión de sí mismo. Cuando desarrollaba las partes superiores de su naturaleza, mediante una correcta educación, el ser humano alcanzaba esa dignidad. Con su facultad racional llegaba a conocerse a sí mismo y al mundo. Por ello, en las potencialidades del individuo y en una primera defensa de su autonomía personal, Platón sentó las bases para el desarrollo futuro de la dignidad humana. Estas ideas, como más adelante veremos se recuperarán y desarrollarán en el Renacimiento. PELÉ, A., op. cit., p. 65.

cuadro de la dignidad humana, aunque dicha dignidad fuera enmarcada en una visión intelectualista en cuanto a su consecución. Es importante también señalar que, con Sócrates y Platón, lo lógico entra por primera vez en el campo de la ética. La visión del hombre como un ser moral, autónomo y racional. Un ser, que ni más ni menos, se le considera protagonista de la propia existencia y responsable de sus acciones. El ser humano ya no es un ser pasivo dominado por la satisfacción de sus inclinaciones naturales. Tampoco un ser controlado por la férrea acción de la costumbre socialmente impuesta.

Esta posibilidad de acceder al conocimiento del bien va a producir, también de la mano de Platón, un radical giro en el fundamento y los fines de la Política. La misma no debe constituir un mecanismo más de subordinación del más débil a la consecución de los intereses personales de quien la ejerce. La política, como toda acción humana, debe tener en cuenta el bien del otro. En este sentido, Platón, defiende una acción política orientada a la consecución del Bien Común de todos los ciudadanos. Para ello el ser humano debía movilizar sus propias cualidades racionales y morales. Esta afirmación constituye un verdadero avance en la historia del pensamiento, al desligar de la Política la idea de dominación y manipulación, que hasta ahora venían de su mano. Platón la dirige hacia fines más amplios y superiores: tomar conciencia de criterios morales supraindividuales y aplicarlos en la actividad política, desligándose de dictados de las propias necesidades egoístas, constituye una idea revolucionaria de la misma⁸⁴. En definitiva, una nueva fe en las posibilidades de acción del hombre. Sin embargo, como ya se anticipó, no todos los seres humanos se encontraban en disposición de acceder a dicho conocimiento y, por ende, a la dignidad. Platón, armonizando entonces sus teorías éticas y políticas, propugna un “Estado ideal”, que si bien se encuentra encaminado a la consecución de la Justicia y el Bien Común, se fundamenta en una sociedad con una estricta división de clases jerarquizadas. A las mismas les asigna funciones específicas de acuerdo al distinto grado de perfección de la naturaleza de cada hombre. Ello supone también negar, en una visión elitista del conocimiento, la posibilidad de acceso al mismo y, como consecuencia, al poder político, a determinadas naturalezas humanas. Éstas, consideradas “mediocres” e “inferiores”, quedaban relegadas al servicio del resto

⁸⁴ “Cada uno de nosotros no ha nacido sólo para sí mismo, sino que la patria reivindica una parte de nuestra existencia, otra el resto de nuestros amigos, y también una gran parte se concede a las circunstancias que se apoderan de nuestra vida”. PLATÓN, *Carta IX*, en *Diálogos*, (VII), Madrid, Ed. Gredos, 1992, pp. 545-546.

de clases, por su carácter innatamente predispuesto a tales fines. Los filósofos, con auténtico acceso a la objetividad de la conducta ética, son los que se sitúan en la cúspide de esta organización social y política. Se convierten en los guías, en los gobernantes del resto. Como vemos, Platón deja fuera de toda consideración a la Democracia⁸⁵, a la que considera débil e ineficaz. Aboga más bien por un Estado totalitario, con estricto sometimiento y control de las clases sociales. Ahora bien, por primera vez también se está planteando la nueva idea de un Estado que se orienta a la consecución del Bien, de lo Justo. Precisamente en base a dichos fines, el filósofo extiende el campo de acción legítima de ese Estado hasta límites anuladores de la individualidad. Evidentemente, son inaceptables desde la perspectiva actual. En este sentido, llega a justificar la necesidad de fomentar esta pretendida superioridad de unas clases frente a otras, mediante el control estatal de la reproducción, abogando incluso, por el infanticidio⁸⁶. Platón, también postulaba el uso de la fuerza y el engaño para lograr la armonía, despreciando la existencia de vínculos afectivos entre los hombres y mujeres y limitando la propiedad privada en aras del bien común⁸⁷.

Es claro que en esta propuesta, la libertad del ser humano se angosta hasta prácticamente anularse. El hombre queda absorbido por la consecución de las finalidades de este Estado Omnipresente⁸⁸. Debe sacrificar sus aspiraciones personales y convertirse en un medio, en un simple eslabón de “la unidad del todo”, que es la Ciudad Ideal Platónica. Nuestra visión moderna de la dignidad, que se apoya precisamente en la autonomía del individuo, no se da en Platón, sino todo lo contrario. Se produce más bien una absoluta identificación entre la definición del ser humano digno y su completa realización moral, en cuanto que ejerce las funciones que este Estado le atribuye. Este ideal, subyace en la teoría política de, por ejemplo, el comunismo, el fascismo y los Estados autoritarios que engendraron. Constituye además el punto de arranque de la mayoría de críticas de otros filósofos como Popper⁸⁹.

⁸⁵ Para Sócrates y Platón, la virtud dependía del conocimiento y éste se enseñaba. No podía ser entonces innato y democrático. En este sentido Macintyre considera que “*no hay pruebas de que Sócrates haya esperado que la actividad intelectual baste a algo más que a una pequeña minoría*”. MACINTYRE, A., *Historia de la ética*, Barcelona, Ed. Paidós, 1994, p. 29.

⁸⁶ PLATÓN, *República*, op.cit., pp.261-262

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 200.

⁸⁸ POPPER, K.R., op. cit., p. 84.

⁸⁹ *Ibíd.* La crítica a Platón constituye precisamente la premisa central del primer volumen de esta obra, subtitulada “el influjo de Platón”. Efectivamente, Popper, a quien por sus circunstancias personales le tocó sufrir bien de cerca los abusos del nazismo alemán, considera que las teorías políticas de Platón no constituyen sino una horrible pesadilla totalitaria y eugenésica. Asimismo, critica la actitud de la mayoría

El pensamiento platónico supone por lo tanto un previo elogio a la naturaleza humana, pero como vimos, sólo en cuanto a sus posibilidades, a su potencialidad. Que la dignidad humana no se predique a priori y de forma general de todo ser humano, llevó a su vez a Platón a justificar la esclavitud, como por otra parte hicieron la mayoría de los filósofos de la época. Esta defensa de una Institución tan contraria a la más elemental consideración de la dignidad humana, ciertamente supone otra de las barreras que descubrimos en el pensamiento de Platón. Sin embargo, su aportación a este concepto, a la dignidad, es indiscutible. Dichos aspectos negativos no son sino la demostración evidente de que el filósofo no deja de ser un ser humano condicionado por las circunstancias sociales y culturales de su época. Un ser situado en su tiempo, que no puede sustraerse enteramente al mismo, a pesar de que sus ideas constituyan en muchos puntos un serio enfrentamiento a este todopoderoso e injusto orden impuesto⁹⁰. Es esta actitud precisamente, la que hizo avanzar al hombre en su conquista de la dignidad y verdaderamente merece respeto y admiración, al margen de la persistencia de estos “mitos de legitimación”.

b.2 Aristóteles

Como discípulo de Platón, Aristóteles incorporó a su pensamiento muchas concepciones e ideas filosóficas de su maestro. Sin embargo, sus reflexiones en aspectos que atañen principalmente a la propia visión del ser humano sí van resultar innovadoras: supondrán dar otro nuevo impulso a la construcción del concepto occidental de dignidad humana. No obstante, resulta nuevamente necesario realizar la siguiente precisión: nos encontramos exclusivamente ante “semillas”, antecedentes, de los cuales brotarán con posterioridad los fundamentos de la dignidad humana. Ello es así porque Aristóteles, al igual que Platón, no cuestionó frontalmente la organización social y política de la Grecia Clásica, que era, en definitiva, el mundo en el que vivía y al que se dirigía. Dicha cultura, se basaba en la dominación de los pueblos llamados bárbaros y en su posterior esclavitud. También, en una consideración muy restrictiva del concepto ciudadano: sólo unos pocos privilegiados tenían verdadero acceso a la política

de filósofos de su época, que opacados por la grandeza de la misma, no aciertan a ver, tanto en ella como en el pensamiento aristotélico, las verdaderas raíces de posteriores teorías como la de Hegel y Marx que condujeron a los totalitarismos del pasado siglo XX.

⁹⁰ Como indica el filósofo checo J. Patočka, fue la idea del “cuidado del alma”, la principal herencia que Sócrates y Platón dejaron en la cultura europea. Estos pidieron al individuo humano que tuviera conciencia de sus potencialidades y fuera consciente deber de defenderlas de posibles vulneraciones. PELÉ, A., op. cit., p. 103.

y al disfrute de determinados derechos. Sin embargo, en el ámbito de sus reflexiones antropológicas y éticas, e incluso políticas, aunque en menor medida, sí que podemos encontrar tres elementos cruciales para la comprensión de la dignidad humana actual.

El primero de ellos es el relativo a la renovada visión aristotélica del hombre. Éste, se concibe como ser único y singular por razón de su individualidad. Así, Aristóteles descubrió unos elementos específicos del ser humano de carácter cada vez más abstracto y generalizable: la racionalidad y la búsqueda de la felicidad. Ambos, suponen un verdadero alejamiento de la dignidad denominada extrínseca, que imperaba en el mundo antiguo. En segundo lugar, este filósofo aportó nuevas dimensiones a la dignidad humana a través de sus consideraciones éticas y su profundización en el significado y alcance de lo que él denominó “vida buena”, “vida digna de ser vivida”. Por último, ya en el ámbito de sus teorías políticas, destaca su concepción del hombre como ser esencialmente social y su construcción de lo que él consideró la ciudad ideal, no exenta tampoco de elementos criticables. En ella aunó las anteriores reflexiones antropológicas y éticas⁹¹.

En cuanto al primero de estos tres elementos, indicar, que el mismo supone un nuevo giro de tuerca hacia la concepción actual de dignidad. Efectivamente, Platón se centró en declarar la grandeza del hombre a partir de un único elemento, el alma, desechando la corporeidad del individuo. Este componente humano era considerado por el filósofo, inferior, finito y obstaculizador del verdadero conocimiento, la *areté*. Aristóteles, sin embargo, concibe al ser humano partiendo de unos elementos específicos del mismo: cuerpo y alma, materia y espíritu. Estos componentes no se encuentran ya en tensión, sino que son complementarios e indisolubles, conformando la esencia humana. Ello lo hará bajo dos perspectivas: la primera, de carácter interno, consistió en definir un nuevo tipo de relación entre el alma y el cuerpo basada, como ya se ha apuntado, en la complementariedad de ambas. Efectivamente, la naturaleza humana para Aristóteles depende de la unión de sus elementos constitutivos, pero conciliados y no en permanente lucha, como sostenía Platón. Ello supone definir al hombre desde una nueva perspectiva unitaria, percibiendo la homogeneidad de su ser, y constatando el apoyo recíproco que existía entre sus facultades racionales, su cuerpo y sus sentidos.⁹² Ya no existe la necesidad de que el hombre libere al alma de su cuerpo.

⁹¹ *Ibidem*, pp. 107 ss.

⁹² *Ibidem*, pp. 116 y ss.

La racionalidad, ya no se concibe metafísicamente en el pensamiento aristotélico, sino más bien de forma mundanal, natural. Además es precisamente la función racional del ser humano lo que le otorga un carácter divino: el hombre posee un valor superior inherente, no por su alma, sino por expresar su capacidad racional, genuina del alma humana. El alma pierde por tanto en Aristóteles esta primacía de “naturaleza superior”, se “desdeifica”. La función del alma no es ya liberar a un ser humano atado a las cadenas de su materialidad. Tampoco “vuela” en busca del saber extramundanal inmutable, como sostenía Platón. Se convierte más bien en un instrumento o medio al servicio del individuo para orientar su conducta. Aristóteles encontró así en la racionalidad y más precisamente en su ejercicio, el rasgo genuino de la naturaleza humana⁹³, acercándose de forma evidente al concepto moderno de dignidad humana.

En cuanto a la perspectiva externa, esa racionalidad del ser humano se orienta hacia el conocimiento del mundo, hacia el saber, como ser incompleto que es el hombre. En su obra, *Metafísica*⁹⁴, Aristóteles afirma que “*Todos los Hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones*”. Zubiri⁹⁵ descubre acertadamente en este filósofo, una nueva visión de la relación del hombre con el conocimiento: más modesta, práctica y accesible que aquel lejano “Conocimiento” inmutable del mundo de las ideas platónico. Por otra parte, el empleo de la palabra “todos” indica nuevamente una concepción cada vez más moderna, democrática e igualitaria de la condición humana, aunque dicha afirmación debe matizarse, como ya se indicó con anterioridad, al defender Aristóteles, entre otras cosas, la esclavitud.

Esta nueva concepción del hombre, se amplía pues con dos rasgos de suma importancia en orden a la construcción venidera de la dignidad humana: la inclinación que el hombre siente de forma natural hacia la comprensión y el entendimiento de la realidad que le rodea y su consecuente búsqueda de la felicidad en dicho entorno. Así, este insigne filósofo se pregunta en su obra *Ética a Nicómano*⁹⁶, cuál es el fin de la existencia humana. Sin desechar el placer, al que vinculó con el deseo de vivir “al modo de cada uno”, consideró la felicidad como fin legitimador buscado por todos los hombres. Esa *eudaimonía* en Aristóteles, si bien no se desprende del todo de elementos

⁹³ *Ibíd.*, op.cit., p. 118.

⁹⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, Ed. Gredos, 1994, libro I, cap. 1, p. 57.

⁹⁵ ZUBIRI, X., *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Ed. Alianza, 1992, p.17.

⁹⁶ En este sentido, Aristóteles afirmó sobre el fin de la política, y aún en general, que “(...) *casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad*”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómano*, Madrid, Ed. Gredos, 1988, p. 132.

místico-religiosos, se convierte por primera vez en un fin alcanzable por la mayoría de hombres en base a sus capacidades intrínsecas. Esta felicidad daba además sentido a la existencia mundanal del hombre y no dependía exclusivamente de la suerte. Aristóteles expresa así la idea de “libertad interior”, alcanzable independientemente de la fortuna, sobre la que descansa la ética helenística. Esta idea se hilvana ya en el tejido de nuestra moderna concepción de la dignidad del hombre. Como indica Jaeger⁹⁷, supone reconocer un valor inherente a la naturaleza humana, presupuesto necesario de aquella.

Otro nuevo elemento entra a formar parte de la naturaleza específica del ser humano, su sociabilidad, considerada superior al resto de animales. En efecto, Aristóteles consideró al hombre como el *Zoon politikon* por excelencia: éste sólo podía desarrollar su autarquía y alcanzar su felicidad en el seno de la comunidad humana, de la ciudad. La autarquía es para Aristóteles relativa y se concilia con la necesidad que tiene de satisfacer sus necesidades, tanto básicas, como relacionales. La ciudad es connatural al hombre y por sus experiencias de necesidad y escasez, sólo en ella puede acceder a la verdadera felicidad. Así pues, solamente en el espacio político aparecía la vida buena que proporcionaba la *eudaimonia*. En su *Ética a Nicómano*, considera que “*el fin de la política era el bien propiamente humano*”. Encontramos nuevamente elementos útiles para la reflexión sobre las premisas de la dignidad humana: primero, la ciudad, la comunidad política en definitiva, debe ofrecer al ser humano las condiciones, las herramientas para desarrollar esa vida buena y lograr la felicidad. Ello supone situar la felicidad humana en el centro de su teoría política. Al vincular ambos campos, humaniza la actividad política bajo el tan importante presupuesto de que la misma, no puede prescindir de las necesidades naturales y las aspiraciones morales del hombre. Efectivamente, una idea crucial se abre camino: la ciudad debe orientar a los ciudadanos hacia la felicidad, considerando una obligación política el que ésta proporcione los medios para lograrla. Este punto de arranque de la actividad política, supone por tanto una aportación esencial al concepto moderno de dignidad humana. A su vez, implica ampliar el número de titulares posibles de dicha felicidad, respecto a su maestro Platón, no sólo los “reyes-filósofos”, sino todo hombre, en virtud de sus capacidades intrínsecas, puede acceder a la virtud y la vida buena⁹⁸. Segundo, esa forma de vida o

⁹⁷ JAEGER, W., “Sobre el origen y la evolución del ideal filosófico de la vida”, en *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, Fondo de cultura Económica, 2002, pp. 471-472.

⁹⁸ Al principio de su *Ética a Nicómano*, Aristóteles se preguntó si “*existe algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa*” de modo

ese “buen vivir” que cada uno elegía para sí mismo debía ser aprobada por el resto de la sociedad. Por lo tanto no podía desarrollarse a partir de fines egoístas o aislados. Se trata de incluir un nuevo parámetro muy interesante sobre el cual se construirá la dignidad humana: la idea de responsabilidad en la construcción de la propia identidad. En definitiva, lograr que el ser humano se interrogue por el sentido ético de su existencia. Como ser esencialmente social que es, necesita de la legitimidad que aporta la aprobación del resto de la comunidad. Tal y como apunta W. Jaeger⁹⁹, la idea de autonomía moral de la persona, ajena a Platón, entra por primera vez en la conciencia griega.

Por tanto, este genial filósofo supo primero identificar “lo humano”, desmitificándolo y dotándolo de valía en virtud de sus propias cualidades intrínsecas, para después añadirle un fin ético. Los hombres son concebidos por él como seres dotados de voluntad que se vuelven hacia lo que desean ser. Por eso, desde sus aptitudes humanas, proyectan su existencia hacia la búsqueda de su propia felicidad. Se construyen a sí mismos, son “causantes de su modo de ser”. Dan sentido moral a su existencia, configurando su propia vida y sus proyectos vitales desde su propia autonomía, pero también desde su sociabilidad inherente. Ello significa que, en dicho camino, en la construcción de su proyecto vital ya no impuesto, el hombre no sólo necesita egoístamente a los demás, sino que debe también contar con ellos. Se exige de él, en definitiva, que en su andadura vital elija una conducta y un modo de vida que se revelen como “buenos” para el resto.

Para ello, además de plantearse esta primera consideración ética: ¿qué es lo bueno para mí y para los demás?, el ser humano debe ejercer la virtud y la prudencia a lo largo de su vida. Aquí Aristóteles se esforzó en mostrar al hombre el camino que debía seguir, no quedándose en la mera mención de una virtud formal. Elaboró una verdadera “guía práctica” del comportamiento humano, que ayudara al hombre a alcanzar esa vida digna y virtuosa, perfeccionándose hacia su esencia. Aquí también

que “*este fin será lo bueno y lo mejor*”. En el capítulo IV del libro I, Aristóteles relacionó este fin con la *eudaimonía*, que se podría traducir, a pesar de los límites modernos de la traducción, por el término “felicidad”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómano*, op. cit., p. 130.

⁹⁹ De hecho Jaeger interpreta esta libertad interior y aristotélica como la expresión de la “dignidad moral de la personalidad”, expresión de un valor inherente a su naturaleza. JAEGER, W., “Sobre el origen y la evolución del ideal filosófico de la vida”, en *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, Fondo de cultura Económica, 2002, p. 456.

estriba otra diferencia importante entre la mirada platónica y la mirada aristotélica: Aristóteles, se empeñó mostrar un método que lograra sacar a la luz lo mejor de cada uno, más fácil y accesible a la mayoría. En definitiva, lo que es interesante destacar, en orden a la dignidad humana, es que este pensamiento implica abandonar la visión platónica del hombre, intelectualista y dualista. También desechar la dignidad, como “adquisición de la verdad inmutable de la raza superior”, e introducir “savia nueva” en la construcción de la misma. Efectivamente, Aristóteles construye su moral en base a una antropología esencialmente más optimista: la voluntad del hombre, su capacidad de elección y el uso de sus facultades propiamente humanas como la racionalidad, le permiten controlar su vida, de tal forma que merezca la pena ser vivida. Ello supone además ir dejando atrás fatalismos, determinismos y hedonismos que conformaban el acervo ético del Mundo Antiguo. En este sentido, se podría encontrar un nuevo punto de conexión (aunque distante) entre las virtudes aristotélicas, cuyo ejercicio permite al hombre construir una sociedad que posibilite sus expectativas de autorrealización; y los actuales Derechos Humanos, como presupuesto necesario para que aquellas se cumplan.

Sin embargo, tal y como se apuntaba al principio, en el pensamiento de Aristóteles se encuentran también verdaderos obstáculos a la idea de dignidad humana. Algunos de dichos escollos, como sin duda lo es la defensa de la esclavitud, han sido sin embargo interpretados de forma más benevolente por filósofos actuales, como Nussbaum¹⁰⁰. Esta importante autora ve en este punto del pensamiento aristotélico una actitud más bien provocadora del filósofo: una especie de sacudida, hacia quien no era capaz de dar sentido a su vida y se dejaba gobernar por sus pasiones. Sin embargo, independientemente de las interpretaciones que queramos dar a estos pasajes, lo cierto es que no podemos dotar al pensamiento aristotélico de una “modernidad” que realmente no existía.

En primer lugar Aristóteles no atribuyó un valor inherente al ser humano. Esta percepción del ser humano moderna y actual era además ajena en la conciencia de sus contemporáneos. Exigirá muchos más pasos filosóficos en el camino de la dignidad humana. Por lo tanto, para Aristóteles, la dignidad del hombre más bien dependía o se deducía del tipo de vida que uno llevara, en el sentido de ajustarse o no a un

¹⁰⁰ NUSSBAUM, M., “Aristóteles explicado por Martha Nussbaum”, en MAGEE, B., *Los grandes filósofos*, Madrid, Cátedra, 1995 p. 52 ss.

determinado patrón de comportamiento digno. Este patrón se cortaba además con unas “potentes” tijeras: la voluntad de la polis, que dejaba poco margen a la autonomía y libertad individuales. A su vez, Aristóteles desprecia a aquellos hombres que no podían llevar a cabo el modelo de vida por él propuesto: aquí encontramos la brecha por donde se abre camino la esclavitud: la negación de la igualdad de todos los hombres, es otro gran escollo que tendrá que superar la filosofía en tiempos venideros. Así, la dignidad humana en su concepción moderna y en su concepción aristotélica se mueven, en lo que concierne a su inherencia, en sentidos opuestos: para la primera el hombre posee una dignidad “a priori” independiente de sus actos. Son las circunstancias (políticas, económicas, etc...) las que deben cambiar para que pueda ejercitarla en toda su magnitud. La dignidad aristotélica, por contra, se alcanza por el hombre sólo cuando éste cambia las circunstancias, para así demostrar que es digno. Como vemos todavía subyacen en él concepciones del hombre y su dignidad pertenecientes al mundo antiguo:

-la ausencia de una visión de la dignidad humana determinada “a priori”: el ser humano debe ajustar su conducta a unos determinados patrones de comportamiento para ser considerado digno.

-la ausencia de una visión de la dignidad humana “cosmopolita”: rechazando una dimensión esencial del concepto moderno de dignidad humana, la pertenencia de todos los seres humanos a una humanidad común y por ende el disfrute de una misma dignidad inherente.

-y la ausencia de una visión de la dignidad humana “autodeterminativa”: a pesar de avanzar más en la individualidad del ser humano, al definirlo como un ser autónomo, dicha autonomía se expresaba dentro de los límites marcados por la “polis”: los fines del individuo quedan diluidos y opacados por ella, y sólo en la medida en que se cumplen, el ser humano alcanza su felicidad.

Otra vez se comprueba cuan potentes son los mitos de legitimación: los parámetros morales de la época se encuentran tan fuertemente anclados en el pensamiento de Aristóteles que resulta casi imposible superarlos al completo. Sin embargo, en otros aspectos, sí consigue hacer zozobrar los cimientos de la visión griega antigua del hombre y su mundo ético¹⁰¹. Por ello, la filosofía de Aristóteles constituye

¹⁰¹ Como señala Nussbaum, uno de los más evidentes avances en la ética de Aristóteles es precisamente “la alcanzabilidad” de la felicidad: la *eudaimonía* puede lograrse por primera vez con un esfuerzo que está al alcance de la mayoría de individuos. Ver, NUSSBAUM, M., *La Fragilidad del Bien. Fortuna y Ética en la Tragedia y la Filosofía Griega*, Madrid, La Balsa de la Medusa/Visor, 1995, p. 372.

un importantísimo impulso para el desarrollo del concepto moderno de dignidad humana, pero no lo agota.

b.3 Cicerón

Cicerón¹⁰² no parte del desprecio del mundo terrenal. Muy al contrario, su objetivo fue precisamente llevar la filosofía a la realidad mundanal, para que penetrara en ella y sirviera al ser humano y a su sociedad. Por tanto, su visión de la filosofía no era, ni contemplativa, ni elitista. La misma debía de ser accesible a todos los hombres, pues su función no era otra que ayudarles a lograr sacar lo mejor de sí mismos. Cicerón defendía firmemente una filosofía que sirviera de guía moral: a través de ella era posible lograr la excelencia humana de cada individuo, transformándolo hacia una mejor y mayor humanidad. Con este importante autor la filosofía se democratiza y adopta una incipiente “función social”: su meta consiste en perfeccionar al hombre entero. Se convierte, como el mismo lo expresó, en “medicina del alma”: transporta a cada individuo humano “incoado”, dotado de las semillas de las virtudes y la razón, pero inacabado, hacia su realización completa. La filosofía solitaria, contemplativa y elitista

¹⁰² Transcribo literalmente unos párrafos de la biografía que Francisco Pina Polo, Catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Zaragoza, dedica a Cicerón, con el fin de que nos permitan situar su figura:

“De ningún otro personaje de la Antigüedad poseemos un volumen tal de información, y posiblemente sobre ninguno se ha escrito tanto como sobre él. (...)Este es el elemento que diferencia a Cicerón de todas las grandes figuras del mundo antiguo (...) hasta el punto de que, en momentos concretos, es posible reconstruir día a día, casi hora a hora, sus actividades. Conocemos a través de su prolífica obra literaria al inquieto intelectual que era Cicerón, al gran amante de los libros y de la biblioteca, dotado de un saber casi enciclopédico que le impulsaba a escribir sobre prácticamente cualquier campo del saber humano. Sus numerosos discursos conservados permiten gozar del privilegio de ver en acción a un gran orador(...) maestro de la persuasión (...)Esos discursos nos descubren, en los juicios, al abogado defensor inteligente y astuto, capaz de retorcer los argumentos hasta extremos inverosímiles para salvar a su cliente(...)

Pero el elemento distintivo en nuestro conocimiento de la biografía ciceroniana es la preservación de cientos de cartas escritas por el propio Cicerón (...) enviadas a amigos, familiares y personajes importantes de su tiempo. Su abundante correspondencia nos permite acceder a los movimientos políticos entre bastidores, lejos de los focos que iluminaban lo que sucedía en la Curia, en el Foro y en los lugares de reunión de las asambleas populares. Pero, por encima de todo, sus cartas hacen posible conocer a Cicerón como ser humano, con sus grandezas y sus miserias: fiel y leal amigo de sus amigos, sin duda una de sus principales virtudes; vanidoso pero inseguro e indeciso, a veces osado, otras medroso y acobardado; hombre que hacía de la razón y de la filosofía su guía de vida, pero que se dejaba arrastrar por las emociones hasta llegar por igual al odio visceral o al cariño incondicional; padre de familia preocupado, no sólo por su esposa y por sus hijos —muy especialmente por su queridísima hija Tulia.

(...)Cicerón fue ante todo un «animal político» en el sentido aristotélico, un hombre implicado en su comunidad, y con toda probabilidad nada le hubiera complacido más que pasar a la posteridad como un patriota: «la patria es más antigua que la madre» afirma justo al comienzo de su tratado Sobre el Estado. Ciudadano de Roma, quiso siempre servir a su “civitas” desde las magistraturas y el Senado, persuadido de que sólo desde el poder político podía prestarse el mejor servicio a la comunidad”. PINA POLO, F. Marco Tulio Cicerón, Barcelona, Ariel, 2005, p. 1 ss.

no servía para nada. Cicerón criticaba a los filósofos que teorizaban, apartados de la vida real¹⁰³. Para él la filosofía era más bien “moral práctica”: no tenía sentido ninguno si no encontraba una aplicación concreta en la común existencia humana.

Como vimos, la evolución de la dignidad humana hacia su concepción actual había comenzado desde el momento en que el contenido de la misma va sufriendo un gran cambio: los filósofos anteriores empezaron a dotarla de una dimensión más autónoma, abstracta y generalizable, los éxitos y riquezas materiales, la nobleza de cuna, la valentía en la lucha, etc..., marcaban una dignidad eminentemente heterónoma de los hombres en el mundo primitivo. El acierto de estos autores fue precisamente dar un giro a dicha concepción: aunque todavía no se considera la dignidad inherente al ser humano, se la va haciendo depender de elementos cada vez más internos y universales al mismo, como la razón y la sociabilidad.

En cuanto a la dignidad ciceroniana, es necesario resaltar que todavía se mueve en los mismos parámetros que el resto de la filosofía del Mundo Antiguo. Tampoco la dignidad es inherente a cada persona en el pensamiento de este filósofo. La misma, se basa en un previo modelo de “excelencia de la naturaleza humana”, al cual debe “ascender” cada individuo para lograr precisamente ser digno. El “valor” de cada hombre se hace depender de la conformidad de su actuar con dicho patrón. En este sentido, la dignidad todavía queda muy cerca del concepto honor. Por ello, Pelé marca una importante diferencia respecto a la dignidad del mundo moderno, diferencia que considero muy acertada, y que también se da en el pensamiento Ciceroniano: la dignidad no descansa todavía en un sustrato biológico, bajo la premisa, “se es ser humano, se es digno”¹⁰⁴. En el Mundo Antiguo realmente no podemos ni siquiera hablar con propiedad de “dignidad humana”, sino más bien de “dignidad de la naturaleza humana”¹⁰⁵: la dignidad sólo se predica respecto de este concepto abstracto. Se torna necesario iniciar un “proceso de transferencia”¹⁰⁶ de esta dignidad general, a cada individuo perteneciente al género humano. Y ello lo realiza cada hombre concreto, que

¹⁰³ Como indica Pelé la originalidad de Cicerón estriba precisamente en que él fue, al contrario de Platón y Aristóteles, un político que se dedicó a la filosofía. Por ello sus principios filosóficos no despreciaban la dimensión terrenal práctica del ser humano. También intentaba demostrar la vigencia real de los mismos. En la visión ciceroniana, la filosofía se supeditaba a fin práctico: servir de guía moral, regenerar las costumbres romanas; de ahí la importancia de una correcta educación. CICERÓN, *Sobre los deberes*, Madrid, Tecnos, “clásicos del pensamiento” n° 64, 1999, p. 78.

¹⁰⁴ PELÉ, A., op. cit., p. 374.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 237.

¹⁰⁶ *Idem*.

es quien debe acabar su propio “proceso de humanización”: mediante una actitud vital que sea el reflejo de esa grandeza de la naturaleza humana. Sólo así el individuo “alcanza” su dignidad.

A pesar de lo anterior, se incluye a Cicerón en esta abreviada crónica por varios motivos: aunque todavía dentro de esos parámetros, su pensamiento va a dotar de un nuevo dinamismo a la dignidad humana en cuanto a su contenido y extensión, acercándola un poco más a su concepción actual. Además, con él comienza a resquebrajarse este viejo esquema, que partía de considerar la dignidad sólo respecto de la naturaleza humana. Es cierto que este filósofo defendió un ideal de excelencia que debía imitar el individuo, pero no se limitó a entender esta dignidad como “mimetismo de excelencia”¹⁰⁷. Veamos uno por uno estos avances, comenzando por el contenido, por el significado de dignidad humana.

Cicerón, al igual que sus antecesores, parte de considerar que la dignidad de la naturaleza humana descansa en la razón y en la sociabilidad. Ella posibilita al ser humano dotar de sentido a su existencia. Ésta también se dirige a la búsqueda de la verdad, pero la misma se mundaniza: no es el Absoluto, el Bien Supremo sólo accesible a una minoría de intelectuales con cualidades innatas¹⁰⁸. Se convierte en útil al ser humano por su propio contenido y finalidad: comienza por el conocimiento de uno mismo y le permite alcanzar una vida plena, autónoma y feliz. Esta sabiduría es pues accesible y alcanzable por todos los hombres, y no sólo por unos pocos privilegiados intelectualmente¹⁰⁹. Efectivamente, ese auto-conocimiento o capacidad introspectiva del hombre se torna para Cicerón en el fundamento de la sabiduría, en una exigencia *sine qua non*, para alcanzar la dignidad. Es el *nosce te ipsum* délfico, máxima, que comprende tres grandes ámbitos:

¹⁰⁷ Ibídem, p. 238.

¹⁰⁸ “Existe una ley verdadera y es la recta razón conforme con la naturaleza, común para todos, inmutable, eterna, que impulsa al cumplimiento del deber con sus mandatos, y aparta del mal con sus prohibiciones” (3-33), CICERÓN, M. T., *Sobre la República*, Madrid, Tecnos, Colección “Clásicos del pensamiento” nº 20, 1992, p. 101. Como vemos, para Cicerón, también una persona alejada de la sabiduría, podía llegar a este nivel de vida moral.

¹⁰⁹ Cicerón o se propuso estudiar los deberes perfectos. No se preocupó tanto de dilucidar la virtud del sabio, sino una virtud accesible y posible para todo el género humano. Ello se plasmó en una serie de “reglas de prudencia” unas “normas para el buen vivir” que no se referían exclusivamente al mundo moral o espiritual. Según Cicerón, abandonando así una actitud ascética, esta guía, esta moral también debía preocuparse de la propia salud, de los intereses familiares, de los deberes de Estado, de la gestión de los negocios, etc...; en definitiva de la vida cotidiana del ser humano. De ahí que Cicerón opinara, al contrario que Platón, que “con la mutación de las circunstancias cambia también el deber y no permanece el mismo”. Se trata por tanto de una idea más real cercana y flexible de la moral y la ética. CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, op. cit., p. 31.

En primer lugar se torna necesario ser plenamente conscientes de nuestra propia naturaleza humana: excelsa, suprema, casi divina¹¹⁰, dotada de razón y sociabilidad. Es el “ideal de hombre” al que todos debemos aspirar, la llamada “primera persona”¹¹¹. Pero dijimos que Cicerón no defiende un mimetismo de excelencia, una simbiosis perfecta entre el “deber ser humano” y el “ser humano real”. Y aquí entra en juego la “segunda persona”. Ésta vendría constituida por la realidad de lo que cada uno es: nuestras cualidades, nuestra personalidad, nuestras virtudes y también nuestros defectos. La originalidad de Cicerón estriba precisamente aquí; en proclamar que cada uno debe llegar a esa excelencia humana desde su propia individualidad, a través de sus propias cualidades y de su propia realidad. Los caminos que nos conducen a la dignidad se multiplican y democratizan con Cicerón: no sólo es digno el sabio, que por cualidades intelectuales innatas accede a la Verdad. Cada uno, a través de su propia individualidad, podía llegar a esa “excelencia democratizada”. Superar esa parte negativa de nuestra condición humana, trascenderla, pero partiendo de nuestros propios y originales recursos, constituye el camino ciceroniano hacia la dignidad y por ende a la felicidad.

Otra de las singularidades de Cicerón, lo constituye el hecho de que otorgara a la voluntad humana una nueva dimensión y fuerza, por su capacidad transformadora.

¹¹⁰ “(...) el Hombre, como dice Aristóteles, ha nacido para dos cosas: comprender y obrar, cual un **dios mortal**; por el contrario, ellos han querido reducir a este animal divino a una lenta y perezosa bestia doméstica nacida para el pasto y para el placer de la procreación (...)”¹¹⁰ CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (II, 39), Madrid, Ed. Gredos, 1987, p. 121. La “divinización” de la naturaleza del hombre, conciliando así el Cristianismo y la Filosofía Clásica, será, como veremos, una de las claves del pensamiento humanista renacentista: el hombre se eleva del instinto a la inteligencia. Es por ello el rey de la Creación. La razón, el deseo de aprender y la libertad de elegir, lo liberaban del yugo natural y lo asemejaban a un dios en la tierra. Esta liberadora idea se convertirá en el baluarte del humanismo renacentista: pretendía acabar con una sociedad y unas estructuras de poder medievales que fomentaban una visión negativa y culpable del ser humano y de sus capacidades intelectuales. Lo que interesa destacar admirativamente, es que estas ideas ya fueron puestas sobre el tapete por los filósofos clásicos mucho antes, y en un clima parecidamente angosto. Cuando en sus palabras hace referencia a “ellos”, se refiere a los epicúreos: fundamentaban el supremo bien en la búsqueda del placer y la evitación del dolor. Para Cicerón se trataba de una forma indigna de concebir al hombre que obviaba su naturaleza racional. El hombre era por el contrario un ser libre que no debía dejarse domesticar por sus pasiones, sino controlarlas, buscando un sentido a su vida.

¹¹¹ “Hemos nacido para cosas más altas y más espléndidas, y esto no sólo por las facultades del alma, en las cuales está la memoria de innumerables cosas que en ti es verdaderamente infinita; está la previsión de las consecuencias, que no difiere mucho de la adivinación; está el pudor, que modera nuestras pasiones; está la fiel observancia de la justicia en pro de la sociedad humana; está el desprecio firme y constante del dolor y de la muerte al soportar las fatigas y afrontar los peligros”. *Ibíd.*, pp. 170-171. Llama mucho la atención nuevamente como este discurso, se reproducirá con posterioridad en el Renacimiento, tras una larga etapa de pesimismo antropológico y fanatismo religioso. En él subyace una visión esencialmente optimista del hombre como un ser que encierra en sí mismo un microcosmos digno de admiración, y del que surge la confianza en las posibilidades que sus facultades innatas le otorgan. Con dicha antropología quiso acabar Cicerón igualmente con las ataduras del hombre romano: dominado por el miedo a los dioses y una visión de sí mismo y sus posibilidades angostada por el poder del destino.

Conseguir la verdadera felicidad depende, en primer lugar, de mi propia decisión: consiste en activar mi capacidad para redimensionar mi voluntad en los parámetros neutros de la realidad. Efectivamente, la valoración de la realidad es subjetiva y se encuentra viciada en la nebulosa de una educación, unos juicios y unas costumbres, incorrectas. En primer lugar, había que reeducar al hombre, “entrenándolo” en el ejercicio de las virtudes y capacidades innatas. Éstas residían en nosotros, pero en forma de “semillas”. Había que regarlas para que brotasen y creciesen: la valentía, la sobriedad, el decoro, la temperancia, la austeridad y la majestad, permiten acabar con el hombre dominado por sus emociones, sus miedos y sus debilidades. Ellas, en definitiva, son las que le impiden ser feliz y por ende acceder a la dignidad. Además, para Cicerón la felicidad podía existir aun en medio de las peores circunstancias: no sólo se encontraba en los placeres, sino que de manera más sublime se podía encontrar en el propio ejercicio de las virtudes. En la consciencia de que actuamos con dignidad, aun en medio de las peores vicisitudes, podemos ser felices. La filosofía no era entonces una actividad contemplativa, porque su fin era precisamente reeducar al hombre en su fortaleza, en su autoconocimiento y en su autodeterminación. Estas cualidades, le permitían, en definitiva, ser el reflejo de su naturaleza excelsa. Superar la visión antigua, predominantemente trágica y dependiente del ser humano, fue un objetivo crucial para Cicerón: *“todo radica en que tú mandes sobre ti mismo”*¹¹². La dimensión psicológica, tan actual, del pensamiento de este autor asombra verdaderamente¹¹³.

Ciertamente, en cuanto al contenido de la dignidad humana, Cicerón ahondó el camino iniciado por sus antecesores:

¹¹² Cicerón también se proponía acabar con la actitud supersticiosa y de temor reverencial a los dioses, que dominaba la sociedad romana. Para Cicerón lo humano y lo divino estaban unidos. El hombre podía expresar por ello su racionalidad y libertad en su existencia por ser reflejo de esa excelencia divina. Según Fustel de Coulange, el pensamiento del patricio romano *“(…) está fijado en los dioses. Patriotismo, amor a la gloria, amor al oro, por muy fuertemente que estos sentimientos arraiguen en su alma, el temor a los dioses los domina. Horacio a dicho la frase más verdadera sobre el romano: el temor a los dioses le ha hecho señor de la tierra: Dis te minorem quod geris, imperas”*, PELÉ, A., op. cit., p. 255, cita 838.

¹¹³ De hecho, en estos últimos años han aparecido numerosas publicaciones del género auto-ayuda y psicología, que vuelven a poner la mirada y revalorizar las palabras y pensamiento de los filósofos clásicos, con estos llamativos nombres: MARINOF, L., *Más Platón y menos Prozac*, Barcelona, S.A. Ediciones B, 2010; SOUPIOS, M., A.; MOURDOUKOUTAS, P., *Diez reglas de oro: la sabiduría de los griegos*, Barcelona, S.A. Ediciones B, 2010; MORRIS, T., *Si Aristóteles dirigiera General Motors*, Barcelona, M., Planeta, 2005. Lo que interesa destacar, es la intención de todos ellos de rescatar la sabiduría filosófica antigua y aplicarla a campos tan diferentes como la psicología y bienestar individual, o en el ámbito empresarial y de los negocios. Ello prueba a su vez el valioso legado filosófico que nos dejó esta etapa histórica, que sin duda define la esencia de lo que actualmente somos.

-Potenció la individualidad y originalidad de cada ser humano: cada uno, podía construir su propia persona desarrollando sus cualidades personales a través de la fuerza de la propia voluntad, accediendo a su dignidad. Cicerón sentó las bases del individualismo moderno, al incluir, en su visión de la dignidad humana, la individualidad como rasgo propio y positivo de cada ser humano.

-Demostró un extraordinario afán de libertad, de independencia y capacidad de superación para cada individuo. A éste se le otorga un espacio propio nuevo donde desarrollarse como ser humano, de acuerdo a sus potencialidades. Estos rasgos, a pesar de su plasmación ética e histórica, sí que supondrán un nuevo hito en la evolución de la dignidad humana, convirtiéndose en referentes universales de la misma. Libertad, independencia, libre desarrollo de la personalidad..., son conceptos modernos, sí, pero comenzaron ya su andadura con este importantísimo filósofo.

Por otra parte, la visión de la Educación es para Cicerón evidentemente distinta de la de sus antecesores y asombrosamente moderna también: ésta no tiene una función de homogeneizar a los ciudadanos, ni tampoco está reservada a una élite intelectualmente superior¹¹⁴. Sirve para desarrollarnos como personas y ahondar en nuestros talentos y virtudes. En definitiva, los parámetros que marcan ese modelo de excelencia humana, aunque basados en una moral sólida, se flexibilizan con Cicerón, dando mayor cabida a una mayor libertad.

En cuanto a la extensión de la dignidad humana, las propias palabras de Cicerón dan cuenta de la gran diferencia que existe entre su pensamiento y el de sus antecesores, Platón y Aristóteles: *“Un naufragio, con dos supervivientes, un sabio y un necio. En el mar, estaban ambos agarrándose a una plancha que sólo podía soportar a uno. ¿El sabio tenía derecho de arrebatarse la plancha y salvar su vida ya que era más inteligente? Si el necio no representaba un peligro para la República, la respuesta de Cicerón fue negativa, en la medida que hubiera generado una injusticia. Tampoco un*

¹¹⁴ Esta visión del hombre y su educación, como instrumento que permite lograr la mejor versión de nosotros mismos, definirnos y acabar nuestra naturaleza inicialmente indeterminada, hacia “grados de ser más perfeccionados”, se recuperará en el Renacimiento, como paradigma fundamental. No es de extrañar, que humanistas ilustres como Erasmo de Róterdam afirmaran: *“¿Cómo no tener hoy vergüenza de nuestras vanas conversaciones, y de nuestras largas cenas? No sé lo que ocurre en la mente de los demás: pero para mí, personalmente, no leo a Cicerón y particularmente su moral, sin estar impresionado hasta creer que hay algo divino en el alma donde nacieron esas ideas”*. También Voltaire exclamó: *“Compadezcamos a los que no lo han leído, pero compadezcamos más a los que no le rinden justicia”*. Ver PELÉ, A., op. cit., p. 233, citas 759 y 760.

sabio, muriéndose de hambre podía apoderarse de la comida de un Hombre que no representaba ninguna utilidad para la patria”¹¹⁵.

Las soluciones que Cicerón dio a los problemas que planteó, constituyen un espectacular avance más en la conquista por la dignidad: en ellos subyace sin duda alguna la igual consideración, la misma valoración de todos los seres humanos, y ello con independencia de su origen, costumbres o cualidades personales. Por ello, Cicerón concilió la anterior dimensión individualista de la dignidad del Hombre con la consideración del otro. Para Cicerón el bien moral no se encontraba en la sola búsqueda del perfeccionamiento individual, sino también y en cuanto que el mismo sirviera a la convivencia común de los hombres por propia naturaleza sociables. En definitiva, uno conseguía ser digno cuando integraba, en la proyección de su libre voluntad, a una nueva persona: el otro. Por tanto, no sólo había que conocerse a sí mismo, sino, fundamentalmente, sincronizar esta introspección y proyección de su individualidad con la consideración de los demás.

Como vemos, con este filósofo cobra más fuerza la aparición del otro en el horizonte de la libertad individual: el ser humano debe relacionarse con los demás dentro de los parámetros de un marco moral. Y ello lo logra a través del ejercicio de la virtud de la Justicia. Ella es la “reina” de todas las virtudes, pues permite la convivencia pacífica de los hombres. A su vez, la misma integra dos dimensiones: una exigencia de disminución de la violencia humana y la práctica de la benevolencia¹¹⁶. Esta última

¹¹⁵ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 89-90), op.cit., p. 176. Cicerón también se hace la siguiente pregunta: “cuando en caso de tempestad hay que arrojar algo al mar, debe echarse primero un caballo de gran precio o un siervo de ningún valor. Aquí el cuidado de nuestra hacienda nos lleva a una determinación, y el sentido de la humanidad a otra”. CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 89), op.cit., pp. 175-176. Aunque parece ser que Cicerón se decantó en este ejemplo por el sentimiento de humanidad, para salvar así a los esclavos, lo que llama la atención es su “ceguera” (y de sus antecesores y contemporáneos): Cicerón no se plantea la injusticia de la esclavitud misma, y, aunque defiende la existencia de una humanidad común, no hace derivar de la misma la necesidad de abolir esta institución, tan sólo humanizar el trato a los esclavos.

¹¹⁶ Cicerón defendía un marco y organización jurídicos entre hombres, que se basara en dos premisas o pilares fundamentales: el compromiso a la palabra dada o cumplimiento de los pactos, y la negociación. De esta forma, a través de la veracidad, el ser humano resolvía sus conflictos sin el recurso a la fuerza bruta. El uso de sus facultades racionales le alejaba así del mundo animal y le proporcionaba seguridad. Ello no significa que Cicerón rechazara por completo la violencia, pero añade un matiz de gran importancia: la misma debía perseguir un fin justo, como la defensa de la Ciudad y la República y nunca, desde luego, transformarse en crueldad. Ésta es el resultado de “la piedra que afila la valentía”: la cólera. Cicerón por el contrario exige un control, un dominio de sí mismo que dignificara el castigo y no lo convirtiera en venganza. En el pensamiento de este filósofo cabe por tanto hablar de “guerra injusta”: aquella cuyo fin no era defender la paz y la seguridad de la Ciudad y sus pactos, sino más bien la búsqueda de la gloria o la expansión del Imperio: “la sabiduría que logra resolver los conflictos por vía pacífica es más de apreciar que la misma valentía desplegada en el campo de batalla” CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (I, 34 y 80), op.cit., pp. 20-21 y 41. Aunque tal vez esta idea sobre la paz pueda

implicaba una especial sensibilidad hacia los demás pues captaba una vulnerabilidad humana compartida. Y aquí, en la fragilidad humana, volvemos a encontrar una incipiente consideración de la igualdad de todos los hombres por parte de Cicerón. En esta misma apreciación de la persona ajena a la mía, que participa de los mismos sufrimientos y fragilidad, subyacía la intuición de que los individuos compartían un igual valor que no podía ser vulnerado. No se trataba de una admiración o de una grandeza, sino algo que impedía tratarle de forma injusta. Parte además de una consideración de la dignidad humana eminentemente relacional: en la aprehensión del otro captamos la idea de un valor propio al ser humano, en definitiva una idea de “humanidad compartida”. Y al hilo de la justicia aparece la concepción ciceroniana del Derecho: del pensamiento estoico Cicerón extrae la idea de un Derecho reflejo de una Ley Natural. El Derecho y sus leyes se contemplan por Cicerón como fuerza de la naturaleza, como el espíritu de la razón del hombre. Por ello, la ley debe coincidir con la Justicia como manifestación de la “Razón Universal”. Además su propósito debe ser mantener la estrecha y necesaria alianza o unión pacífica entre los hombres. La veracidad y la fidelidad a las promesas dadas, se convierten en los componentes reguladores de las relaciones entre los hombres y le aseguran su seguridad individual: *“mi vida no es más útil que esa disposición del alma de no perjudicar a nadie en ventaja propia (...). Porque si, para tu provecho particular quitas algo a un Hombre totalmente inútil, obras inhumanamente y en contra de la ley natural”*¹¹⁷. Automáticamente aparece el reverso de la moneda de esta exigencia moral: el deber. En su cumplimiento encuentra Cicerón una pieza clave para hablar de ser humano digno: *“De ninguna acción de la vida, ni en el ámbito público, ni en el privado, ni en el foro ni en tu casa, ya hagas tu sólo, ya junto con otro, puede estar ausente el deber, y en su observación está puesta toda la honestidad de la vida, y en la negligencia toda la torpeza”*¹¹⁸.

resultar en la actualidad imperfecta o insuficiente, debemos pensar que resultó tremendamente crítico, novedoso y valioso en su momento, en una sociedad como la romana de gran espíritu imperialista y voluntad expansionista.

¹¹⁷ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 29), op.cit., pp. 145-146. Cicerón también apeló a las conciencias de los patricios romanos, a quienes debía recordarles la misma, al pensar, que el origen de sus riquezas no era otro que el expolio. Aquí encontramos otra interesante novedad respecto a Platón y Aristóteles: Cicerón aplicó el paradigma de la “verdad”, no sólo al conocimiento del mundo, sino a la relaciones entre las personas. Esta “verdad” transportada al mundo ético, va a suponer la exigencia de un comportamiento ético más evolucionado. Se trataba de ir más allá de una mera sociedad cortés pero tremendamente injusta. Una semilla más que la filosofía griega sembró en las potenciales cualidades morales de la naturaleza humana. Ver PELÉ, A., op. cit., p. 315 ss.

¹¹⁸ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes* (I, 4), op.cit., pp. 5-6.

Por ello Cicerón quiso deslegitimar cualquier organización política, como las tiranías, basadas en el uso de la fuerza y la crueldad. Éstas sólo causaban injusticias y daños a los ciudadanos y por ello, en último término, no garantizaban la unión pacífica y duradera entre los hombres, que era el fin político por excelencia. Para Cicerón existía una finalidad teleológica en el ejercicio del poder político: el Estado debía seguir lo que le prescribía la Naturaleza y no podía seguir unos fines fuera del ámbito de la honestidad¹¹⁹.

Ciertamente, Cicerón defendió una igualdad natural de todos los hombres ante la justicia, y ello, sin duda, supone un avance muy significativo en la materia que nos ocupa. Sin embargo, también mantiene unos límites para esa igualdad natural: no contempló la igualdad política, defendiendo la clásica distinción entre “individuos ciudadanos” e “individuos no ciudadanos”. Lógicamente bajo estos últimos se encontraban los extranjeros. Tampoco hay que echarse las manos a la cabeza: esta distinción sigue siendo una realidad hoy en día en la mayoría de las democracias europeas: los extranjeros no dejan de ser ciudadanos “de segunda” en lo que a derechos políticos se refiere.

Por otra parte, es necesario advertir que en pensamiento ciceroniano vuelve a aparecer “el fantasma” de la esclavitud: Cicerón tampoco abordó directamente este tema, sino que al hilo de un ejemplo, en el que aparece un esclavo, exige a su dueño, en base al principio de veracidad, que no oculte sus defectos o taras ante un posible comprador. Lo trata, en definitiva, como una “res”¹²⁰. El hecho de que ni siquiera se plantee la cuestión, constituye una prueba más de lo profundamente anclado que se

¹¹⁹ “Nada hay que mantenga más eficazmente unido al Estado que la confianza” dijo Cicerón. CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (II, 84), op.cit., p.128. Efectivamente, el pensamiento de Cicerón, en este sentido, constituye un evidente avance. En él subyace la idea de que las relaciones entre el Estado y el ciudadano no deben fundamentarse en la violencia, deslegitimando cualquier tipo de tiranía que la destruya. Este pensamiento supuso, tanto en su momento histórico, como en los siglos venideros, una visión claramente evolucionada de lo que la actividad política debía ser. Por ello, algunos han visto en sus teorías políticas el germen del Liberalismo político moderno. Sin embargo, y sin menospreciar el valor del pensamiento político de Cicerón, ello no nos debe llevar al error de pensar que este filósofo defendiera la Democracia. Cicerón tenía una visión mucho más conservadora y clasista de la sociedad. En ella, aunque se rechazara la coacción y la crueldad, no se incluía una igualdad política, ni una justicia social: “La aristocracia debía mandar sobre la plebe; el varón sobre la mujer, el ciudadano libre sobre el esclavo. De la armonía y mutua ayuda de estas diversas clases debía brotar la prosperidad y felicidad social”, tal y como nos explica Pelé. Con todo, la exclusión de formas degradantes de organización política basadas en el uso de la fuerza, y la idea de que la misma debe siempre orientarse al bien común ciertamente, supone ya una innegable evolución. Por ello, para Cicerón las relaciones políticas y el gobierno de los ciudadanos debía basarse ante todo, en la Justicia y un Derecho que fuera su reflejo. Ver, PELÉ, A., op. cit., p. 322 y 326.

¹²⁰ CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, (III, 91), op. cit., p.177.

encuentra este mito en las sociedades antiguas y en las mentes más privilegiadas que vivieron en ellas. Ello, sin duda, no deja de ser sino una contradicción evidente en su propio discurso, pero se trata de cuestiones modernas que en el Mundo Antiguo, todavía no había emergido en las conciencias.

Por último, me ha parecido interesante añadir unas breves líneas sobre la postura que este filósofo mantenía respecto a la ciencia. Sus reflexiones de nuevo resultan asombrosamente “modernas”, incluso en el ámbito bioético: sin desechar o criticar la ciencia, que permitían como el expresó “nutrir la mente”, relativizó la utilidad del progreso técnico: *¿A qué podía en efecto servir conocer las estrellas o medir la tierra, cuando los Hombres estaban en peligro?* Para Cicerón, “la utilidad del género humano” debía ser “lo más sagrado para el Hombre”¹²¹. Increíblemente, las palabras de un filósofo del siglo son perfectamente útiles y aplicables a la problemática y dilemas que el uso de la ciencia plantea al hombre moderno. Lo que Cicerón expresa aquí es rotundo: Ni la ambición individual ni el saber técnico en sí mismo deben prevalecer en la conducta humana, sino exclusivamente el bien común. La bondad del progreso técnico depende de que efectivamente sirvan al mismo¹²².

b.4 Séneca

Séneca¹²³ fue, como Cicerón, un hombre de Estado. También, como aquél, se ahogó en los tormentosos avatares políticos de la Roma que le tocó vivir: un Imperio resplandeciente y poderoso, gobernado, sin embargo, por unos emperadores cuya “calidad humana dejaba mucho que desear”¹²⁴. Tiberio, Calígula, Claudio, Nerón; ejercieron su poder en medio de intrigas y tragedias. Primaron su propio interés personal sobre el orden y las responsabilidades de gobierno. Fue pues, en este clima y

¹²¹ *Ibidem*, p.79.

¹²² Por último señalar que la visión de Cicerón del hombre y su dignidad se retomará con fuerza en el Renacimiento. Efectivamente, las ideas renacentistas sobre el ser humano y su dignidad, aunque absolutamente necesarias, no son originales: la divinización del hombre, su superioridad y centralidad en el mundo terrenal, la admiración que causa, su racionalidad y sociabilidad como rasgos que demuestran su grandeza, su naturaleza abierta, indeterminada y libre, su búsqueda de la verdad, del entendimiento del mundo que le rodea, etc... Todos estos argumentos aparecen ya en la filosofía de este importante personaje, eso sí, mil quinientos años antes.

¹²³ Frente a quienes han exaltado el carácter español de Séneca apuntar que, al margen de constituir un anacronismo, Séneca era *hispaniensis* pero no *hispanus*: su apellido, *Annaeus*, procedía del este de Italia. PELÉ, A., op. cit., p 378.

¹²⁴ PELÉ, A., op. cit., p. 379.

contexto, en el que Séneca desarrolló su actividad política, literaria y filosófica¹²⁵, dejando como impronta una dura protesta y crítica hacia la sociedad romana y sus costumbres.

En relación a su pensamiento filosófico, Séneca se inspiró en las enseñanzas de los estoicos, a quienes llamó sus “*maestros antiguos*”, los “*sacerdotes del bien*”¹²⁶. También bebió de otras fuentes filosóficas, en principio antagónicas: el epicureísmo, el pitagorismo, el platonismo, el misticismo e incluso el judaísmo¹²⁷. Sin embargo, su principal inspiración surgió de sí mismo, pues siempre reivindicó la libertad de pensamiento. Ello se traduce en una filosofía que, aunque poco estructurada formalmente¹²⁸, se aleja de la contemplación y sistematización, acercándonos a los pensamientos más íntimos del autor¹²⁹. La visión senequista de la filosofía era también práctica: ella debía enseñar a vivir, convirtiéndose en guía para la existencia humana. Para influir en la conducta de los hombres, tenía que dejar de complicarse en la elocuencia y ser eminentemente sencilla¹³⁰. Séneca apela a la utilidad de la filosofía: debía estar abierta a todos. Ello implica por tanto una mayor relativización de la

¹²⁵ FÁTIMA MARTÍN SÁNCHEZ, M^a. A. F., “Séneca en contexto: un cordobés en el Roma imperial”, en, “*Taula*”, *Quaderns de Pensament*, nº 6-diciembre, 1986, p. 72 ss.

¹²⁶ Por ejemplo en, SÉNECA, L. A., *Cartas Morales a Lucilio*, Barcelona, Planeta “Clásicos Universales”, 1989, “carta XXIII”, p. 80. También la “carta LXIV” de la misma obra, en la p. 149. En ella se refiere a Sócrates, Platón, Catón, Cicerón, Lelio, Zenón y Cleantes. A su vez en la “carta c”, de esta misma obra, *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 351, invita a leer a Cicerón.

¹²⁷ PELÉ, A., op. cit., p. 381.

¹²⁸ Se insiste comúnmente en las incoherencias existentes en el pensamiento de Séneca, sobre todo en contraposición a las acciones políticas que llevó a cabo en su propia vida. También, de tener, “*una personalidad misteriosa y maquiavélica, parecida a un puzle*”, es decir, contradictoria con sus propios postulados filosóficos. PELÉ, A., op. cit., p. 381. Sin embargo, Pelé no comparte esta opinión sobre el filósofo. Más bien estas aparentes contradicciones en realidad no lo son: precisamente obedecen a los fundamentos de la propia filosofía estoica, de la que bebía Séneca. Ésta, no pretendía dirigirse al ámbito de la moral perfecta, sino a la de la moral media, real y práctica, que no quiere sacrificar el principio de oportunidad en aras de la pureza doctrinal. Para los estoicos, como ya vimos con Cicerón, la moral es flexible y cambia con las circunstancias, alejándose del inmutable mundo de las ideas platónico. Con todo, como también indica M^a A. Fátima Martín Sánchez, tal vez el malogro más grande de Séneca fuera el propio Nerón, de quién fue preceptor: “*el proyecto moralizador de Séneca desemboca en fracasos tan sonados como la conducta posterior de Nerón o la misma permeabilidad de Séneca a las corrupciones del poder y del dinero*”, ibídem, p. 70.

¹²⁹ Séneca no pretendía fundar una escuela filosófica o sistematizar doctrinas; más bien quiso aplicar las enseñanzas del estoicismo a la vida común y al ámbito político, contribuyendo así a difundir la moral estoica por el Imperio. PELÉ, A., op. cit., p. 381.

¹³⁰ Así lo expone en una de sus obras más conocidas, ya arriba reseñada, SÉNECA, L. A., *Cartas morales a Lucilio*, “Carta XL”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op. cit., p. 91. Séneca redactó esta obra al final de su vida, ya alejado de la corte imperial. Se trata de una especie de monólogo, en el que, presupuesto un interlocutor y una serie de planteamientos o preguntas, expone un discurso en el que desarrolla un ideal pedagógico. Se trata nuevamente de una filosofía terapéutica, que pretende ser una guía, un camino para una existencia humana feliz. Por ello, intenta persuadir al lector, indagando en la propia interioridad del autor. Esta también es la razón de la constante reedición de esta obra, que se ha convertido en un clásico. LÓPEZ, LÓPEZ, M., *Séneca. Diálogos. La Filosofía como terapia y camino de perfección*, Edicions de la Universitat de Lleida, Lleida, 2000, p. 28

sabiduría, que cada vez se aleja más de ese “Bien Supremo”, ese “Ideal Platónico”. Como él mismo decía: “*no hay que aprender para la escuela, sino para la vida*”¹³¹. La apelación que hace este autor a la cultura para mejorar el alma, y no para marcar el estatus social de una persona, supone continuar manteniendo esta dimensión “psicologizante” de la filosofía¹³².

En cuanto al contenido de su pensamiento, es precisamente esa ausencia de formalidad, la que marcará un nuevo punto en común con la noción moderna de dignidad humana. Efectivamente, la reflexión de Séneca constituye, ante todo, una crítica contra el maltrato y la crueldad que ejercía la sociedad romana hacia determinados individuos. Esta virulenta reacción contra las costumbres de sus contemporáneos, nos acerca precisamente a la actualidad de los Derechos Humanos y su fuente, la dignidad. Éstos, constituyen también una protesta, y como tal, están provistos de una enorme carga crítica en contra de todas las conductas y situaciones que vulneran el valor de la persona. Ambas surgen además de la experiencia, de la contemplación del horror al que puede ser capaz el ser humano. Por eso, Séneca rehúye de esa otra filosofía especulativa, que él llamó “de las palabras”, dogmática y demasiado teórica¹³³. La filosofía, por el contrario, debía curar las enfermedades del alma: era la gran

¹³¹ SÉNECA, “Carta XLV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 100.

¹³² Séneca se burlaba de los ricos patricios que tenían bibliotecas “adorno”: realmente no habían leído ninguno de sus libros. No mejoraban su alma con ellos, tan sólo marcaban un estatus social y demostraban un lujo al alcance de pocos. SÉNECA, L. A., *Sobre la serenidad* (cap.IX, renglones 13 y14), en <http://es.wikisource.org/wiki/De-la-tranquilidad-del%c3%A1nimo>. (consultado 4 de marzo de 2015) op.cit., pp. 296-297.

¹³³ Según Séneca la filosofía se había mercantilizado: era superficial y arrogante y consistía en no decir absolutamente nada. Una filosofía que no enseñaba a vivir, sino a sólo a pensar y destacar brillantemente. Por eso, criticó duramente a aquellos que decían y escribían una cosa, y pensaban otra. Según este autor el propósito de la filosofía era transformar las palabras en actos, estimular las conductas. Ver: carta XXIV, carta CVIII y carta LXIV, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 60-61, 386 y 248 respectivamente. Un ejemplo en sus propias palabras: “*Apropiémonos de tal modo de esas cosas, que las palabras se conviertan en actos. No creo que exista ralea de Hombres más funesta para todos los mortales que los que han aprendido la filosofía como una profesión mercenaria y viven de manera distinta como ordena que tiene que vivir*” (fragmento de la carta CVIII). El problema de este nivel de exigencia es que automáticamente es dirigido por parte de la opinión pública, hacia quien tan ardientemente la reclama. Como un potente telescopio, puso a Séneca y sus propias acciones en el punto de mira. Esto, que en el mundo político actual ocurre constantemente, también ocurría en Roma. Por ello, en un fragmento de su *Tratado sobre la felicidad*, Séneca se defiende de las críticas que recibe de sus contemporáneos por acumular riquezas, mientras que predica su ideal austero: “*hablas de una manera, dices, pero vives de otra. Esto mismo, oh mentes malintencionadas y enemigas de las almas mejores, fue objetado a Platón, objetado a Epicuro, objetado a Zenón (pues todos ellos explicaban, no cómo vivían, sino cómo sería bueno (también para ellos) vivir); trato acerca de la virtud, no de mí mismo, y, cuando repruebo los vicios, repruebo en primer lugar los míos: viviré cómo es preciso en la medida de lo posible*”. Por lo menos fue honesto en admitir esta disparidad entre su vida real y lo que predicaba. SÉNECA, L. A., *Sobre la felicidad*, (Cap. XVIII-renglones 1-3) en <http://es.wikisource.org/wiki/De-la-felicidad> (consultado en fecha 4 de marzo de 2015)

sanadora, la que permitía a cada hombre desarrollarse más perfectamente como tal. Ella les ayudaba a liberarse de los vicios, de los juicios erróneos y distorsionados, y de los miedos. El objetivo central de Séneca era devolver al hombre la confianza en sí mismo. Liberarle del temor, para que pudiera ejercer su libertad. La filosofía constituía por lo tanto una “asidua labor”, un esfuerzo que implicaba siempre una lucha consigo mismo. El objetivo último era la adecuación del deseo a la bondad. Era un sendero difícil, pues requería paciencia y valor: suponía embarcarse en un proceso personal y voluntario de cambio, enfrentándonos a nuestros vicios y perezas. Pero la recompensa merecía la pena: agarrarse al escollo de la sabiduría nos proporciona la libertad, porque acaba con la servidumbre cruel de las pasiones y miedos que nos alienan¹³⁴. El alma, renovada y sabia, expande ese “Imperio Individual” sobre todos los ámbitos de la existencia humana, logrando la ansiada felicidad. Ese espacio interior conquistado, edificado en la virtud, era invencible: ni el miedo a la muerte, ni el dolor, el sufrimiento o el exilio, acaban con el poder de la interioridad humana así pertrechada, cosmopolita e inmune¹³⁵. En ello consistía para Séneca definitivamente la dignidad.

También Séneca, confirió una perspectiva nueva al conocimiento humano: su historicidad¹³⁶. Se trata por de un nuevo giro que da este filósofo hacia una concepción moderna del proceso de cognición humano: ya no se trata de un saber puro, al modo

¹³⁴ Séneca aseguraba que el peor de los males era el miedo, pues alienaba a los hombres. Estos debían seguir el camino del esfuerzo, para, ayudados por la filosofía, someter los vicios y las pasiones, alcanzando por fin la virtud y la sabiduría. Ésta a su vez otorgaba el mayor de los bienes, el más preciado para Séneca: la libertad del ser humano. “*El esfuerzo abre camino. Y este camino te lo procurará la filosofía. Entrégate a ella si quieres la salvación, la seguridad, la felicidad; en fin, si quieres aquello que está por encima de todo, la libertad: no existe otro camino para conseguir esas cosas*”. SÉNECA, L. A., “Carta XXXVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 86-87. Es una libertad que implica en cada ser humano volverse dueño de su persona. En determinarse, independientemente de las consideraciones ajenas. Ser artífice de tu propia vida. No hay nada peor, según este filósofo, que ser conducido por otro. “*¿Hasta cuándo te moverás sólo por la voz ajena? (...) saca algo de tu fondo*”, SÉNECA, L. A., “Carta XXXVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, carta XXXIII, op.cit., p. 82. No es de extrañar que siglos más tarde, despidiendo a la Edad Media, el renacer de la Cultura Clásica causara verdadero recelo entre la Jerarquía eclesiástica y el poder político. El individualismo y la autonomía moral comienzan a entrar con Séneca, como paradigma cultural occidental, aunque posteriormente, y como veremos más adelante, quedaran opacados en una visión antropológica y en general del mundo, negativa e impregnada por la culpa y el pecado netamente medieval.

¹³⁵ La concepción senequista de la función filosófica, sapiencial, vuelve a hacer aquí su parición: a partir de la propia consciencia y aceptación de finitud de los seres humanos, Séneca pretende estimular a los hombres, guiándoles con su filosofía hacia formas de ser más dignas, más humanas: “*¡Cómo! ¿Hasta ahora no te has dado cuenta que te amenazan la muerte, el destierro, el dolor? Has nacido para esas cosas; es menester que tengamos como futuro todo lo que puede ser*” SÉNECA, L. A., “Carta XXIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 60.

¹³⁶ PELÉ, A., op. cit., p. 391. Séneca, como ya se ha dicho, confirió a la sabiduría una dimensión práctica y realista; contribuyendo así al progreso moral de la humanidad. Precisamente, esta vertiente práctica, es la que nuevamente se va a exigir a la filosofía ante los nuevos interrogantes que la ciencia, y en concreto la genética, le plantea.

platónico, sino en perpetua construcción. Además, en su evolución podía participar cada persona. Ello sin duda tendrá también una repercusión en la concepción de lo moral, de la virtud, y de la dignidad. Nos aleja de una concepción del mundo ético concebido en términos absolutos y poco flexibles, como lo era el “Ideal de Bien Platónico”.

Además, este filósofo vuelve a dar un paso más en la evolución de la dignidad humana: con él comienza su andadura la llamada “dignidad intrínseca en el ser humano”. Efectivamente, Séneca se plantea incipientemente un valor propio en cada individuo “per se”, y no sólo en el acceso moral de ese ser a un ideal. Es decir, empieza a abandonarse la idea de una dignidad que el hombre sólo alcanza, cuando ajusta su comportamiento a un determinado patrón de excelencia¹³⁷. La dignidad humana, para Séneca, no pertenece ya al estricto ámbito teórico de la filosofía: se trata de una cualidad que corresponde a todos los seres humanos, y que como tal, debe protegerse. Fusionar la dignidad humana con su defensa, constituye sin duda alguna otro gran acierto de Séneca; una consecuencia más de su propia visión pragmática y experiencial de la labor filosófica. Se trata, en definitiva, de una nueva dimensión, crucial en la evolución de la dignidad humana: contemplar la dignidad humana desde la perspectiva de su defensa, constituye la condición *sine qua non* de su verdadera garantía y efectividad.

Séneca ahondó además en la dimensión de la autonomía personal de ese valor que descubre en el hombre: el ser humano debía defender el espacio de su individualidad propia, porque era el único bien verdaderamente valioso que poseía. Se contemplaba entonces, en cada individuo, un valor inherente e implícito, que se expresaba ejerciendo al máximo esa libertad. Como vemos, la dignidad se planteaba también como una tensión respecto a los ataques ajenos. Pero esa tensión también crea una especie de apertura hacia el otro: esa conciencia de la vulnerabilidad ajena, nace del

¹³⁷ Aunque con Séneca nos acercamos un poco más al concepto moderno de dignidad humana, todavía esta dignidad no es inherente. Más bien se vislumbra como consecuencia de un lento y costoso esfuerzo individual de dignificación, una especie de catarsis, que debe llevar a cabo cada individuo mediante la ayuda de la filosofía. Ahora bien, con Séneca, el nivel de exigencia para alcanzar ese status digno, se rebaja, democratizándose; con Séneca entonces, son más individuos quienes pueden acceder a la dignidad. A su vez, y esto es muy importante, el contenido de la misma, lo que en definitiva significa digno, se moderniza: la dignidad va perdiendo su sentido heterogéneo y externo, despojándose de acepciones como honores, éxito, riqueza y poder. A la vez comienza a transformarse al ir acogiendo incipientemente otras significaciones que implican una valoración positiva del sentido ético del hombre: justicia, igualdad, autonomía, veracidad, sinceridad, respeto al otro, solidaridad...como podemos comprobar, estas modernas acepciones van impregnando los textos del filósofo.

desprecio que Séneca siente hacia la crueldad que mostraba la sociedad romana¹³⁸. La condena al trato inhumano a los esclavos, a los espectáculos sangrientos de gladiadores, a los métodos salvajes de conquista romana de los pueblos bárbaros le llevan, como reacción, a defender un valor en cada hombre¹³⁹. Y así dirá textualmente, *homo, sacra res homini*¹⁴⁰. Ello constituye sin duda una nueva profundización en la valorización del ser humano: el hombre se sacraliza y diviniza, convirtiéndose en un “templo” objeto de respeto. Es cierto que Cicerón también habló de lo sagrado, pero en relación a la naturaleza humana¹⁴¹. Séneca se acerca más a nuestra perspectiva moderna, dando un salto cualitativo, cuando ese mismo valor lo atribuye ya al individuo concreto, en base a su morada interior. Sin embargo, los fundamentos de esa “valía” no se encuentran claramente expuestos ni sistematizados en su pensamiento, también hay que decirlo. Tampoco el contenido de la misma. Éste, se concretará más cuando constate la injusticia del trato inhumano y cruel de los más vulnerables. Se traducirá en un “deber de humanidad” para con todos los hombres. No se trata por tanto de una deducción, fruto de la contemplación filosófica, sino de una denuncia: de ella emergen una serie de

¹³⁸ Séneca opinaba que la crueldad que mostraban los seres humanos era adquirida y no innata. Procedía de las costumbres y forma de vida del hombre socializado. Y vuelve a dar muestras de una gran agudeza en el escrutinio del comportamiento humano, cuando establece que existe un verdadero, “proceso social de acostumbamiento a la crueldad”. Una especie de “escuela de gladiadores” a la que se somete a los individuos, que van perdiendo así su originaria sensibilidad: lo que al principio horroriza y asquea, al final nos es indiferente, o incluso lo que es peor, puede llegar a satisfacernos. Es sorprendente que en esta época, donde la ciencia inicia sus primeros pasos, Séneca sea capaz de dar un “diagnóstico psicológico” tan certero y universalmente válido de la barbarie humana. SÉNECA, L. A., “Carta CVIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 381.

¹³⁹ Los crímenes, las matanzas, las guerras, no constituyen, como pensaba Aristóteles, el motor de la valentía. Para Séneca, como para Cicerón, son más bien consecuencia de la ira de los hombres, que los convertía en “monstruos”. Nutría la venganza, el odio, la ferocidad, y el peor de los males, la crueldad. Séneca añade una pincelada muy interesante y moderna a su pensamiento: la ira causaba por ello un gran desastre en los demás seres humanos, pero también, un castigo en la propia persona que la padecía, pues le provocaba su deshumanización. Una renuncia a la propia naturaleza humana, excelsa, primitivamente ingenua, para convertirse en la peor de las criaturas posibles: ni siquiera los animales matan e infligen dolor por placer, sino sólo por necesidad. SÉNECA, L. A., *Diálogos, de la ira*, (cap. I, 9) http://es.wikisource.org/wiki/De_la_ira_ (consultado por última vez 4 de marzo de 2008.)

¹⁴⁰ SÉNECA, L. A., “Carta XCV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 327. El hombre se convierte así en un “templo sagrado”, es decir, se diviniza, se sacraliza. La dimensión religiosa que adquiere este valor de lo humano es clara: en el ejercicio de la virtud, imprescindible para que el hombre alcance ese estatus digno, los seres humanos se elevaban, convirtiéndose en reflejo de lo divino. Esta idea, como veremos, será ampliamente acogida por el Humanismo Renacentista, quien la fusionará fácilmente con el Cristianismo, despojándole de su antropología medieval más pesimista. Con Séneca, esta sacralidad del hombre además se impone a las relaciones inter-individuales: “*la conciencia de mi individualidad genera una intimidad con el yo del otro, que se vuelve entonces mi prójimo*”. PELÉ, A., op. cit., p. 510. Digamos que la conciencia de mi morada individual se debe convertir, a su vez, en la conciencia del templo sagrado que son los demás.

¹⁴¹ El alma era para Séneca, “*el dios habitador en el cuerpo humano*”, de tal forma que ese cuerpo, ese ser, debía manifestarse dignamente en sus acciones, de conformidad con su parentesco divino. Estas afirmaciones, ayudarán sin duda al humanismo renacentista, netamente cristiano a introducir el pensamiento clásico pagano. SÉNECA, L. A., “Carta XXXI”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 78

“deberes humanos”. Estas exigencias de Derecho Natural guardan parecido con nuestros actuales Derechos humanos, aunque se hayan formulado en sentido opuesto. Se resumen, en un trato de respeto para con el hombre, que por primera vez traspasa algunos aspectos del ámbito jurídico (aunque no la esfera política). Deslegitiman todo acto de violencia, situándose incluso por encima del Derecho Natural¹⁴². Por ello, no se trataba ahora de un ideal moral a “alcanzar”, sino de un ideal moral a “defender”. Ésa es la gran diferencia.

Como vemos, Séneca fue capaz de distanciarse más de la sociedad y costumbres romanas que le envolvían, esbozando una mayor conciencia ética y crítica. Esto precisamente le permitió denunciar las injusticias y costumbres crueles de sus contemporáneos. La filantropía no debía conformarse sólo con la esfera privada. No era una virtud más, era la consecuencia de la unidad del género humano y de la universalidad de la relación del hombre con el hombre. A partir de la pertenencia a esta común humanidad, que poco a poco va prescindiendo de las diferencias sociales y políticas, Séneca determinará la existencia de un deber, una especie de exigencia de solidaridad y un amor mutuo entre todos los seres humanos. Así dotará a la dignidad humana de un moderno sesgo cosmopolita. Y digo moderno, porque constituye un evidente avance romper ya, en este momento histórico, la barrera tan comúnmente arraigada en los humanos de pertenencia a un pueblo o nación, como criterio distintivo de superioridad y fuente de desigualdades. Séneca nos habla aquí de la existencia de un Estado menor, contingente, al que cada uno por sus circunstancias pertenece, que otorga la ciudadanía a unos pocos privilegiados. Pero también nos habla de la existencia un de Estado mayor¹⁴³. Éste vendría constituido por el Universo, al que todos pertenecemos:

¹⁴² De hecho, nuevamente resulta sorprendente la visión que poseía Séneca del Derecho Penal y la función del castigo: efectivamente en su pensamiento podemos encontrar una reorientación del significado de la pena tremendamente evolucionada: hunde sus raíces en esta actitud general de benevolencia que pedía al hombre, en la naturaleza perfectible del mismo y en la consciencia de nuestra propia posibilidad de maldad: “*Por tanto, no podemos tampoco hacer daño a un Hombre porque obró mal, sino para que no obre mal, y nunca el castigo hará referencia al pasado, sino al futuro. En efecto, no hay que encolerizarse, sino tomar medidas. Pues si hay que castigar a todo aquél cuyo carácter es malvado de intención y obra, el castigo no exceptuará a nadie*” SÉNECA, L. A., *Diálogos, de la ira*, (Cap. I, 3.8) http://es.wikisource.org/wiki/De_la_ira, (consultado por última vez 4 de marzo de 2015.) La pena como remedio y no como venganza, y la clemencia en la aplicación de la Justicia, se exigían por Séneca frente a la Justicia real de su tiempo, violenta e inhumanamente desproporcionada.

¹⁴³ “*Abracemos en nuestro espíritu dos Estados: el uno grande y verdaderamente común a todos, en el cual se incluyen dioses y Hombres (...); otro al que nos adscribió el hecho de nacer; éste será el de los atenienses, el de los cartagineses o el de cualquier otra ciudad que no pertenezca a todos los Hombres sino a unos en concreto. Algunos se entregan al mismo tiempo a ambos Estados, al mayor y al menor, algunos sólo al menor, otros sólo al mayor*” SÉNECA, L. A., *Diálogos, sobre el ocio* (cap.IV,1),

una Patria superior, de origen, una especie de “*República del género humano*”¹⁴⁴. Se rompe nuevamente otra barrera: los limitados ideales de la ciudad se expanden al campo cósmico, borrándose un poco más las diferencias entre los individuos y generándose nuevos tipos de relaciones, más humanas, entre ellos¹⁴⁵.

A diferencia de los filósofos que le precedieron¹⁴⁶, Séneca no hizo derivar el valor de lo humano de su grandeza como ser racional y divino. Otorgó un valor sagrado al hombre a partir de la constatación de su vulnerabilidad y de los ataques a los que se le exponía. A partir de esta comprobación, confirió una dimensión preceptiva y casi jurídica a ese valor humano, una carga crítica a la invitación a pensar la dignidad humana¹⁴⁷.

Además, según Séneca, esa misma vulnerabilidad humana es precisamente la que nos iguala. Ello se traduce en una afirmación crucial: ese “deber de respeto” hacia el otro se convierte en una exigencia de humanidad universal. Por ello, criticó, tanto la esclavitud, como la misma política exterior romana, a la que consideraba extremadamente cruel y sedienta de sangre¹⁴⁸. Séneca sí reconoció una dignidad natural en todos los seres humanos, incluidos los esclavos, deslegitimando las violencias cometidas por sus dueños sobre ellos. El valor de la persona, como él mismo lo expresó,

Editorial Gredos, 2008, p. 280. Con esta concepción de una ciudadanía universal Séneca también minimizó las consecuencias del exilio al que se condenaba a muchos hombres, y como él mismo padeció.

¹⁴⁴ SÉNECA, L. A., en *Diálogos, sobre la firmeza del sabio* (19.5), http://es.wikisource.org/wiki/De_la_constancia_del_sabio, (consultado el 4 de marzo de 2015)

¹⁴⁵ El ideal cosmopolita es éticamente superior y constituye un avance frente a limitaciones patrióticas o culturales. En este sentido ver, FERNÁNDEZ GARCÍA, E., *Dignidad humana y Ciudadanía cosmopolita*, Madrid, Dykinson, 2001, pp. 108-118.

¹⁴⁶ Sin olvidar que Sócrates ya se definió a sí mismo como “ciudadano del mundo”. PELÉ, A., op. cit., p. 513.

¹⁴⁷ Nadie tiene derecho a aprovecharse de la vulnerabilidad ajena, afirmó Séneca. El cuerpo humano es para él, el espejo donde esta fragilidad se muestra. Pero es igual en todos. A partir de esa conciencia de esta debilidad compartida, extrae la conclusión de que nadie puede degradar el cuerpo del otro, mandato olvidado en la Roma de su tiempo, donde el hombre: “**cosa sagrada para el hombre, es muerto ya por juego o pasatiempo; antes era un crimen enseñarle a infligir y recibir heridas, hoy ya se le expone desnudo y sin armas, y el único espectáculo que podemos sacar del Hombre es ya la muerte**”. SÉNECA, L. A., “Carta XCV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 327.

¹⁴⁸ “no sólo se va perdiendo el juicio en lo privado, sino también en lo público. Reprimimos los homicidios y los asesinatos individuales, pero ¿qué son las guerras y este crimen odioso de matar a naciones enteras?” SÉNECA, L. A., “Carta XCV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 326. Para Séneca, la crueldad del pueblo romano en todos los ámbitos se había acrecentado espectacularmente en los últimos tiempos junto con una corrupción generalizada, y constituía un nuevo reto o desafío para la filosofía. Séneca describió al ejército romano como “*chorreante de sangre de los pueblos*” SÉNECA, L. A., “Carta XCIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 318-319. Una misma crítica aparece en la “Carta CXIII”, *Ibidem*, p. 401. A la guerra la definió como la “*ira de los poderosos*” SÉNECA, L. A., *Diálogos, Sobre la ira*, op.cit., cap. III, ,

no derivaba de su origen social, sino de su capacidad para caminar hacia la virtud¹⁴⁹. Además deduce la igualdad de todos los hombres a partir de su dimensión corporal y su vulnerabilidad: todos estamos expuestos, sin excepción, a los caprichos de la fortuna. Todos sufrimos. Todos enfermamos. La condición trágica del hombre es precisamente la que le equipara a los demás, pues es un rasgo compartido por todos. También, lo que él denominó la “*unidad de destino*”: la muerte fue contemplada por Séneca como la Institución de Derecho Humano más igualitaria¹⁵⁰.

Pero entonces, ¿Esto significa que Séneca denunció abiertamente la esclavitud, abogando por su abolición? Es decir, ¿Aprueba Séneca esta especie de “test de la esclavitud”¹⁵¹ a la que estamos sometiendo a los Filósofos Clásicos? Es difícil contestar a la pregunta. Ciertamente Séneca avanzó mucho más en este aspecto, confiriendo la misma dignidad o valor a los esclavos que a los hombres libres. Sus palabras en este sentido son elocuentes: “«*Son esclavos*». Pero además *Hombres*. «*Son esclavos*». Pero además *familiares tuyos*. «*Son esclavos*». Pero además *amigos tuyos de modesta condición*. «*Son esclavos*». Pero además *cosirvientes, que igual poder tiene la Fortuna en ellos que en nosotros*”¹⁵².

Sin embargo, a pesar de estas palabras contundentes y bellas, Séneca no se opuso frontalmente a la esclavitud, siendo su postura en torno a la misma un tanto ambigua como se apuntó anteriormente. Sí que reconoció una estricta igualdad natural de todos los hombres, pero, paradójicamente, la misma no se tradujo en la consideración de una misma igualdad jurídica y política. Sin embargo, Séneca tampoco defiende,

¹⁴⁹ “*Es preciso tener en cuenta no de dónde procede la gente, sino hacia dónde va*”. SÉNECA, L. A., “Carta XLIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 98.

¹⁵⁰ “*Sola (mors) ius aequum generis humani*” “*La muerte no es ningún mal. Y si me preguntas que es, te diré que es la única ley para todo el linaje humano*”, SÉNECA, L. A., “Carta CXXIII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 446. En parecido sentido: “*Mientras que estamos Hombres, respetemos a la humanidad, no constituyamos un temor o un peligro para nadie, despreciemos los daños, las injurias, los insultos, las puntadas, y soportemos con generosidad los inconvenientes: mientras miramos hacia atrás, según se dice, y nos damos la vuelta, la muerte está ante nosotros*”. SÉNECA, L. A., *diálogos, Sobre la ira*, op.cit., (cap.III, 43.5).

¹⁵¹ Utilizando las mismas palabras de Pelé. PELÉ, A., op. cit., p. 533.

¹⁵² SÉNECA, L. A., “Carta XLVII”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., pp. 102-103. También, en el mismo sentido: “*Piensa que este Hombre que llamado tu esclavo ha nacido de la misma simiente, goza del mismo cielo, respira, vive y muerte igual que tú. Tanto puede ser que le veas libre como que él te vea esclavo*”. SÉNECA, L. A., “Carta XLVII”, *Ibidem*, p. 104. En parecido sentido: “*si miramos los orígenes primeros, todos los Hombres provienen de los dioses*”. SÉNECA, L. A., “Carta XLIV”, *Ibidem*, p. 98. “*¿Qué cosas son un caballero romano, un liberto, un esclavo? No son sino nombres nacidos de la ambición y de la injusticia?*” SÉNECA, L. A., “Carta XXXI”, *Ibidem*, p. 78.

como sus antecesores griegos, la existencia de una “esclavitud natural”¹⁵³. Ésta, como vimos, venía definida por las aptitudes naturales de cada cual, y se traducían en un peligroso determinismo naturalista. Por el contrario, la esclavitud era considerada por este filósofo un invento humano: los esclavos eran en realidad hombres libres. Los deberes humanos positivos relativos a la justicia (aunque no la misma abolición de la Institución), la generosidad, la liberalidad e incluso, la amistad¹⁵⁴, les eran perfectamente aplicables.

A su vez, Séneca, dio un paso más: consideró al esclavo como pleno agente moral. En el camino hacia la sabiduría todos los hombres son iguales. En este sentido, y con evidente voluntad provocadora hacia sus contemporáneos, apuntó lo siguiente: la verdadera libertad humana es la libertad moral. La autonomía espiritual relativiza, por tanto, la esclavitud física a la que se sometía a una parte de la población: el auténtico esclavo es el hombre que se encuentra dominado por sus vicios, por su egoísmo, por su afán de riqueza, por su crueldad. Entonces, podía ser más “libre” un hombre esclavizado, pero con un alma cultivada en la virtud, que un rico romano sometido a sus pasiones. La propia necesidad de tal tipo de sirvientes para mantener esa libertad ilusoria, le convertía en un ser verdaderamente sometido y alienado.

Pero a pesar de todo ello, como ya se adelantó, el valor que Séneca otorgaba a la cualidad del ser humano, no era suficientemente intensa para erradicar totalmente esta servidumbre. Sí que de alguna forma intentó suavizarla, humanizando sus condiciones, que ciertamente eran terribles. Pero el hecho de que nuevamente, ilustre algunos de sus pensamientos con ejemplos de esclavos, nos da cuenta de su aceptación implícita¹⁵⁵. Como vemos, a pesar de la dura crítica que Séneca fue capaz de hacer a la sociedad en

¹⁵³ Ello constituye un evidente progreso moral. Séneca apuntó a la evidente artificialidad de la esclavitud, deslegitimando así la teoría de una pretendida esclavitud natural, defendida por Aristóteles. Sin embargo ésta última visión disfrutó de una larga vida, justificando durante siglos, tanto la pervivencia de la misma institución, como de conquistas, colonizaciones y otras barbaries. Precisamente, y como ya se apuntó, la inferioridad natural de ciertos pueblos, fue el argumento que esgrimieron los adversarios de Bartolomé de las Casas. Principalmente Juan Ginés de Sepúlveda, muy versado en Aristóteles, se acogió a sus argumentos (mil quinientos años después) en los famosos debates de la llamada Controversia de Valladolid. Ver bibliografía referente a ello en el epígrafe correspondiente de este capítulo.

¹⁵⁴ “No busques los amigos solamente en el Foro y en el Senado: si lo consideras bien, podrás encontrarlos incluso en tu casa”, SÉNECA, L. A., en *Cartas Morales a Lucilio*, “Carta XLVII”, op.cit., pp. 104 y 105.

¹⁵⁵ Transcribo otra frase de Séneca provista, por cierto, de mucha ironía: “*se me ha escapado el esclavo, mejor, he quedado libre*”. Como un perro, cuya desaparición causa alivio a su dueño, pues ya no tiene que cuidar más de él, el esclavo no deja de ser una *res*, supeditada al dominio de su señor. SÉNECA, L. A., *Diálogos, Sobre la serenidad*, op.cit., (cap. VIII-13). Séneca expresó que precisamente una de las cosas que le proporcionaba serenidad era ser atendido por un servidor sencillo. *Ibidem*, p. 277. También recomienda, “*acostumbrarse al servicio de unos pocos esclavos*”. *Ibidem* (cap. IX, 10).

la que vivió, su pensamiento adolece también de límites¹⁵⁶. Ellos tienen su razón de ser en una causa definitiva y concluyente: el fin último y supremo del reconocimiento de ese valor sagrado humano no es la protección de cada ser humano individual, sino el mantenimiento de la estabilidad social humana¹⁵⁷. La idea moderna de un valor inherente de cada ser humano, que fuera central y vertebradora de toda la ética y el derecho, todavía no está presente en este autor. No olvidemos que vivió en una sociedad profundamente holista, usando nuevamente la terminología de L. Dumont. Todavía queda mucho camino, histórico y contemporáneo, que recorrer.

c. Primeros siglos del cristianismo y su filosofía moral

La primera cuestión a abordar, es la relativa al título de este epígrafe, que merece una previa aclaración para aplacar posibles críticas. No es correcto confundir Ética y Religión. La actitud religiosa es adoración a Dios y búsqueda de la salvación eterna. La ética, en cambio, marca al hombre el camino de la valoración de sus actos, dirigiendo su comportamiento hacia lo que es bueno y deseable¹⁵⁸. Además, en la actualidad, puede y debe tener una vida autónoma y desligada de la Fe. Pero, como es fácil adivinar, ambas se encuentran estrechamente ligadas: todas las religiones han

¹⁵⁶ Los estoicos, al igual que Séneca proclamaron abiertamente la igualdad de todos los hombres, como seres razonables y morales. También la dotaron de un moderno sesgo cosmopolita, al proclamar la pertenencia de todos los seres humanos a un género común. Sin embargo, también ellos aceptaron tácitamente la esclavitud como “una cosa inherente este mundo”. Como indica L. Dumont, lo que para nuestra actualidad constituye el más flagrante atentado contra la dignidad humana, en la época clásica se valoraba como una contradicción aceptable, propia del estado real de las cosas. PELÉ, A., op. cit., p. 544

¹⁵⁷ A lo mejor nos puede parecer “de cajón” la idea de que la dignidad humana debe predicarse de todos los seres humanos. Pero incluso hoy en día, muchas propuestas políticas, y no sólo las más fanáticas, lo que les ocurre precisamente, es que adolecen de este gran defecto de fondo: su causa última no es la defensa de cada persona, sino otra bien de distinta. A ella quedan entonces supeditados los seres humanos. Este fin último puede ser de lo más variopinto: la defensa de la propia identidad cultural, la lucha contra el caciquismo, la libertad religiosa, la riqueza económica, etc... Sin embargo, como indica J. A. Marina, no son los pueblos, las ideologías, las religiones, las empresas las que sufren. Sufren las personas. Cada persona que fue, de alguna u otra forma, maltratada. Por eso, estas propuestas al final fracasan. Sólo una organización social y política cuyo su fin último sea la defensa de cada ser humano, venga de donde venga y sea como sea, es la que puede decir sinceramente que defiende la dignidad y los Derechos Humanos. Esta idea impregna todo el libro *la lucha por la dignidad*, que se ha utilizado al principio del capítulo. Ver por ejemplo, MARINA, J. A.; DE LA VÁLGOMA, M., *La lucha por la dignidad*, op. cit., capítulo XIV, p. 151ss.

¹⁵⁸ En este primer epígrafe he seguido fundamentalmente la filosofía de José Gómez Caffarena. Se encuentra resumidamente plasmada en GÓMEZ CAFFARENA, J.M., “el Cristianismo y la filosofía moral cristiana” en CAMPS, V., *Historia de la Ética*, Barcelona, Editorial Crítica, 1988, pp. 282ss.

marcado a sus fieles los comportamientos considerados adecuados a ella. Estas directrices, implican a su vez una valoración moral de la actividad del hombre en su vida cotidiana. De hecho, la matriz originaria del comportamiento ético humano la encontramos precisamente en ellas¹⁵⁹. Más adelante, tras un largo proceso de maduración racional, se han ido desarrollando códigos éticos ya desligados de la religión; de su doctrina y creencias. Son, por tanto, autónomos, aunque bebieron de las fuentes originales de aquélla, creciendo bajo su sombra. Por ello, religión y moral son también mutuamente irreductibles: no toda la religión es moralidad, ni toda moralidad es religión¹⁶⁰.

Este trabajo, parte de considerar que la Ética Occidental y su plasmación jurídica bajo el concepto de dignidad y Derechos Humanos, tienen, ineludiblemente, una raíz cristiana. Su influencia entonces en nuestro ámbito de estudio es muy profunda, de ahí su inexcusable estudio. En este sentido, la mayoría de autores y filósofos no niegan esta clara relación entre el Cristianismo y la idea de dignidad humana. Cosa bien distinta es el grado de importancia que se le otorgue a aquél en su construcción: Así Peces-Barba y Pelé, entre otros, opinan que el concepto de dignidad contemporáneo nace propiamente en la modernidad, unida a la idea de laicidad. Las acepciones históricas anteriores, son simples precedentes de la noción de dignidad, de carácter heterónomo y religioso¹⁶¹. Otros filósofos sin embargo, otorgan mucha mayor relevancia al Cristianismo en la formulación de este paradigma, y buscan sus raíces precisamente en la primera filosofía moral cristiana. Pertenecen a esta línea de pensamiento multitud de corrientes y autores. Principalmente aquellos que defienden el carácter ontológico de la dignidad humana, pero también desde la Teología protestante del centro y norte de Europa, con su visión personalista y relacional de la dignidad humana¹⁶².

Cosa bien distinta es el balance histórico que pueda realizarse del Cristianismo, no exento de posibles duras críticas. Ello viene a colación, porque es el pensamiento inmediato que todos tenemos después de leer el párrafo anterior. Ciertamente, en muchas épocas históricas, el Cristianismo fue todo lo contrario de lo que debía haber sido. Por ello hay que precisar, que nos estamos moviendo, no en el terreno de la

¹⁵⁹ *Ibíd.*, p. 283.

¹⁶⁰ ONIMUS, J., *Jesús en directo*, Santander, Editorial Sal Terrae, 2000, p. 9.

¹⁶¹ PECES-BARBA, G., “La dignidad humana”, en Tamayo, J.J., (Coord), *10 palabras clave sobre Derechos Humanos*, Navarra, Verbo divino, 2005, pp. 55 ss.

¹⁶² El propio Kant, Andorno, Spaemann, Deschamps, Schopenhauer, Feuerbach, Kierkegaard, Maritain y la neoescolástica, Jonas, etc...

facticidad, sino de lo posible¹⁶³. Y en este campo, Jesús apuntó mucho más alto de lo que se había hecho con anterioridad: propuso un modelo de convivencia humana, una ética, transgresora y radical, que sacudió al hombre. Y lo hizo en un sentido de gran importancia para su evolución moral, pues lo dirige hasta el límite máximo de su bondad y dignificación¹⁶⁴. Luego, lo que la historia del Cristianismo fue realmente, aunque se den unas pinceladas más adelante, pertenece al hecho histórico¹⁶⁵. Interesa realmente el comprobar que, a pesar de que la Iglesia no cumplió la moral de Jesús, es más, en muchos momentos históricos incluso la contradujo en su más pura esencia, esta propuesta permaneció viva, resurgiendo en múltiples versiones y lecturas, incluso secularizadas.

El Cristianismo no es en primer término un sistema moral, es una religión. Tiene por tanto, una determinada concepción de Dios y de la salvación de los hombres; mensaje que ha llegado a nosotros a través de la persona de Jesús de Nazaret¹⁶⁶. El Cristianismo incluye, como parte de este mensaje y de la propia salvación de los hombres, la exhortación a sus seguidores a determinados comportamientos y actitudes en la sociedad, que son inequívocamente morales. ¿Qué hace entonces al Cristianismo tan diferente, hasta considerarlo, como lo vamos a considerar desde este trabajo, una de las fuentes esenciales de las que bebió la idea de la dignidad humana?

Tres importantes notas son las que lo caracterizan. La primera afecta al propio contenido del mensaje. La novedad y radicalidad de la nueva ética cristiana, como se ha adelantado, no tiene parangón en la evolución moral humana. Su cumplimiento, si fuera posible, llevaría al ser humano a conseguir un espacio social de completa humanización y dignidad. La segunda novedad la constituye un factor, no ya de tipo material, sino formal: la absoluta primacía que dentro de la Religión Cristiana tuvo esta nueva ética. Por último, las “alas” con que dicho mensaje fue dotado. Fueron decisivas para lograr su casi milagrosa expansión y difusión por todo el Mundo Occidental Antiguo, y por consiguiente, su crucial influencia en la construcción filosófica y jurídica de la dignidad humana moderna.

¹⁶³ GÓMEZ CAFFARENA, J., op. cit., pp. 313-318.

¹⁶⁴ ONIMUS, J., op. cit., esta idea recorre todo la obra del autor, pero puede leerse específicamente en el capítulo 5 “Lo humano” pp. 93 ss.

¹⁶⁵ Para abundar en este tema: CORTÉS. A., *Historia del Cristianismo: Vol. III: El Mundo Moderno*, Madrid, Trotta, 2006.

¹⁶⁶ GÓMEZ CAFFARENA, J., op. cit., p 284.

Abordemos con más profundidad estos puntos señalados, pero empezaré por el segundo. Efectivamente, en el Cristianismo, lo moral constituye la dimensión crucial de su religiosidad. Es decir, la misma, privilegia la dimensión ética humana sobre el resto de ámbitos, porque privilegia la relación interhumana basada en el amor, como condición *sine qua non* de la salvación espiritual. La originalidad del Cristianismo fue precisamente ésta: el considerar que Dios es amor. Como Dios es amor sólo hay una forma de salvación; y esa forma es, lisa y llanamente, amando¹⁶⁷. No hay otro camino ni atajo. Ello se traduce automáticamente en una propuesta ética que busca una autenticidad radical, interior y exterior; veracidad y profundidad, que difícilmente podemos encontrar en la historia del hombre hasta este momento: sólo se acerca a Dios el creyente que ama al prójimo: “*Quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve*”¹⁶⁸. Nos interesa, claro, la primera parte de la exhortación: es una llamada al respeto y a la consideración del otro, con una extensión de contenido y de sujetos destinatarios, que realmente constituye un avance en el devenir ético humano. Ésta es la aportación esencial del Cristianismo a la historia de la evolución ética del hombre. El amor a los demás como base de las relaciones interhumanas, supone una auténtica revolución en un mundo gobernado, hasta entonces, por la “Ley del Tali3n” en sus múltiples variantes. Es verdad, como ya se adelantó, que dicha “ética de la reciprocidad” supuso ya en sí misma un verdadero adelanto ético¹⁶⁹. Sin embargo, Jesús da un paso más, al proponer un cambio radical consistente en una nueva forma de entender al otro. Es un nuevo código, que va más allá del cumplimiento estricto de la *Torah* y los ritos religiosos. Una manera de entender las relaciones humanas así, va allanando el camino hacia la construcción de sociedades cuyo fundamento sea el cuidado y desarrollo de la dignidad humana, que es en definitiva “amor mínimo”. El abandono definitivo de la “rapacidad animal”¹⁷⁰ en las relaciones humanas. Por eso, el camino moral emprendido por el hombre, recibe por Jesús otro nuevo y fundamental

¹⁶⁷ *Ibíd*em, pp. 284 ss.

¹⁶⁸ Juan 1,4:20. Como indica poéticamente S3ren Kierkegaard, la novedad del cristianismo es precisamente el considerar que “*El amor de Dios y el amor al prójimo son dos hojas de una puerta que sólo pueden abrirse y cerrarse juntas*”.

¹⁶⁹ MARINA. J. A., *La lucha por la dignidad*, Barcelona, Anagrama, 2000, pp. 33ss. Como afirma J.A. Marina, el abandono de la ley del más fuerte, es decir de la mera facticidad del impulso, y la introducción de la proporcionalidad en la aplicación de la venganza y en general en las relaciones humanas, constituyó el primer paso de hombre hacia su propia dignidad.

¹⁷⁰ Expresión muy utilizada por Onimus en su obra *Jesús en directo*, ya citada. Al hilo de la misma este autor realiza una buena y dura reflexión: la “rapacidad” inhumana, cruelmente competente, sí que está permitida actualmente en el ámbito económico y el mundo de los negocios. En las escuelas de comercio se enseñan verdaderas técnicas de engaño, acoso y derribo al más débil. En este sentido son muy ilustrativas las páginas 96 y ss de esa misma obra.

impulso, contribuyendo de forma significativa a la construcción de la dignidad en su sentido moderno. Pero para entender sus palabras, es decir, cuál fue el núcleo verdadero de su mensaje moral, debemos acercarnos a las fuentes. Es necesario acudir a la exégesis acreditada de los primeros Escritos Cristianos. Sin embargo y nuevamente, hay que prescindir de profundizaciones y polémicas en este sentido, aunque ciertamente, son muy interesantes: las complejidades del Cristianismo creciente, querellas internas, la taumaturgia de Jesús y su mesianismo, de marcado carácter político y nacionalista, son algunas de ellas¹⁷¹.

La pregunta entonces es: ¿Fue Jesús un mesías religioso-nacionalista, cuyas palabras no aportarían realmente nada nuevo a la moral imperante de la época? O por el contrario ¿Fue realmente un innovador religioso, provocador en sus propuestas y exhortador a nuevo modelo de convivencia humana radicalmente opuesto al imperante? ¿Impulsó una nueva ética que propició a su vez el desarrollo de la dignidad humana hacia su concepción moderna?

Siguiendo la exégesis más acreditada, se parte de considerar que la segunda opción es la correcta. Los argumentos a favor, se encuentran en los testimonios más arcaicos de las enseñanzas religioso-morales de Jesús: el Evangelio de Marcos y la “fuente de logia Q”, como germen incluso más antiguo, del que partirían los Evangelios posteriores de Mateo y Lucas¹⁷². Para aproximarnos a esta parte del mensaje, partiremos de estos Evangelios sinópticos y la lista de los “logia” o dichos de Jesús. Ellos conservaron la huella de sus pensamientos más personales y auténticos. Son los *ipsissima verba* o *ipsissima vox Iesu* y por su viveza, su originalidad y novedad, son

¹⁷¹Por ejemplo, Marx, Freud, y el especialmente crítico Nietschze, según el título que les dió P. Ricoeur. de “pensadores de la sospecha”. También Engels y Kautsky y otros historiadores de las Religiones, como Brandon, o el español Gonzalo Puente Ojeda, hacen una relectura del movimiento inicial cristiano.: lo consideran parte integrante del ambiente de rebelión antirromano y religioso- nacionalista, que imperaba en tiempos de Jesús. *Ibíd*em, p. 17 ss.

¹⁷² Los puntos esenciales de la teoría mayoritariamente admitida sobre la génesis de los evangelios sinópticos son: 1. la anterioridad del Evangelio de Marcos y su utilización posterior por Mateo y Lucas. 2. La circulación previa, por escrito, de la fuente de logia “Q” (del alemán “Quelle” o fuente). Esta hipótesis, fue elaborada en 1900, y es uno de los fundamentos de la escuela moderna del Evangelio. Streeter formuló la visión de “Q” más ampliamente aceptada: que fue un documento escrito (no una tradición oral) redactada en griego; y que prácticamente todo su contenido aparece en Mateo, en Lucas o en ambos. También que Lucas preserva con mayor frecuencia el orden original del texto que Mateo. Se baraja también la posibilidad de que “Q” sean en realidad dos o más fuentes orales y escritas. Para abundar en este tema ver las notas 5 en adelante en, GÓMEZ CAFFARENA, J., op. cit., pp. 286 y 335. También en, ONIMUS, J., op. cit., pp. 12 ss.

reconocibles a lo largo de los textos evangélicos¹⁷³. Es un tono, un estilo o manera de expresarse muy propia y personal de Jesús, que brota por ellos. Es cierto que no existen criterios demasiado objetivos, y que nos encontramos en el terreno de teorías exegéticas. Por eso, en última medida, la elección de los mismos queda relegada a la subjetividad. Pero también es verdad, que dichas palabras guardan una misma coherencia ética que realmente “choca” con otros pasajes evangélicos, más estereotipados¹⁷⁴. Lo que siempre trasciende del material escogido, como marca indeleble y desconocida hasta el momento, es esta nueva concepción de las relaciones interhumanas, tan escandalosa y diferente en esa época, que la hace tan personal y por ende, auténtica. Por ello se opta en estas páginas por la interpretación más generalizada: de hecho, los testimonios más arcaicos provenientes de la tradición “Q”, son precisamente los que inculcan esta moral de amor universal, y no la moral propia de un mesianismo nacionalista¹⁷⁵. Estas fuentes dan testimonio de cuál fue su voluntad: inculcar una nueva ética, superando la vieja Torah: frente “*al ojo por ojo, diente por diente*”¹⁷⁶ y “*el amor al prójimo y odio al*

¹⁷³ A toda esta interesante cuestión dedica un capítulo de su libro aquí citado, *Jesús en directo*, Jean Onimus. En él hace una acertada reflexión: “*los grandes personajes de la Antigüedad apenas tienen un lenguaje personal. La distancia entre la palabra y lo escrito era entonces más grande que en nuestros días*”. Efectivamente, de ella se encargaban una élite, que era la que, en definitiva, sabía escribir. Suponía una tarea tediosa y complicada, sujeta a innumerables reglas de escritura (melodía, ritmo etc.): anulaba la espontaneidad y autenticidad, encorsetando definitivamente el personaje y su mensaje. Por ello muchos pasajes del Evangelio llaman la atención, precisamente por todo lo contrario. Resultan nuevos, escandalosos. Por ello, personales y auténticos. Un ejemplo claro: la expresión “*sepulcros blanqueados*” (Mt 28: 27) que Jesús utiliza para referirse a los fariseos, constituye una imagen novedosa, sin referencias bíblicas anteriores. Es fuerte, terrible y penetrante, y por ello, se deduce auténtica. En existen en el Evangelio, por el contrario, las llamadas perícopas: citas bíblicas ya existentes, insertadas por los propios redactores. Resultan más estereotipadas e intencionales y por ende, menos personales: “*Dios mío, Dios mío por qué me has abandonado*” (Mc 15. 34 y Salmo 22:12) / “*Todo está cumplido*” (Juan 19: 30 y Job 19: 25). En este sentido, ver el capítulo “*un cierto estilo*” pp. 29 y ss de la citada obra y también la página 15.

¹⁷⁴ Como indica el propio Caffarena en su libro aquí referido, al margen de visiones demasiado mesiánico-nacionalistas de Jesús, sí es cierto que en los Evangelios existen pasajes escritos con evidente intención demostrativa teológica, que intentan reforzar esta dimensión salvífica de su figura. Como él mismo indica: “*para la atribución estrictamente jesuana, se suele dar máximo valor a la conjunción de dos disonancias: con las ideas cristianas posteriores y con las ideas ambientales de los coetáneos palestinos. Aun así es difícil llegar con seguridad a la “ipissima vox Jesu”. En todo caso, se acercan a ella (acumulativamente) la coherencia, la genialidad y la relevancia para la aclaración final en la cruz. Para ahondar en esta cuestión, cita a SCHILLEBEECKX, E., Jesús. La historia de un viviente. Cristiandad, Madrid, 1981.*

¹⁷⁵ Si realmente Jesús sólo fue un exaltado pretendiente mesiánico, tal y como afirman Brandon, Hegel y Puente Ojeda, la transformación radical que supone el paso, de una ética de la hostilidad, hacia una ética del amor, hubiera precisado de un largo tiempo del que no se dispuso. Además los pasajes más novedosos de “amor al enemigo” proceden de la “Q”, en su versión más arameizante, es decir, de las fuentes más cercanas a Jesús. Ver GÓMEZ CAFFARENA, J., op. cit., p.336 nº 10. Véase Schillebeekcx op. Cit., p. 214.

¹⁷⁶ En el *Antiguo Testamento*, la Ley del Talión aparece más específicamente en la Ley Mosaica. Ver en *Éxodo* 21:23-25, en *Levítico* 24:18-20 y en *Deuteronomio*.

enemigo”, se impone el perdón. Por eso, el lenguaje de Jesús se sale de la norma¹⁷⁷. Es positivo y mira al futuro: aporta nuevos valores frente a los profetas de desgracias y catástrofes, que repiten la moral y costumbres del pasado. Esta especial forma de relación hombre a hombre, basada en el respeto y consideración, tiende, además, a lo universal. Es precisamente la vocación de universalidad del mensaje de Jesús, una de las novedades esenciales del mensaje cristiano. Se encuentra por tanto desligado de las corrientes mesiánico–nacionalistas, que imperaban en el mundo hebreo de su tiempo, superándolas. La importante influencia del cristianismo en el devenir ético occidental, no tuvo enteramente su causa en el anuncio de una nueva religión, teología, doctrina, mística o gnosis. Especialmente estas últimas propuestas, ya pululaban con mayor o menor éxito por el Imperio Romano¹⁷⁸. La razón es también otra, y hay que buscarla en su mensaje original: se trata de una nueva expresión, más rotunda y exigente de la necesidad de humanizar al hombre¹⁷⁹. Jesús se lanzó sin rodeos a explorar las dimensiones que nos alejan y diferencian de lo animal y liberan en nosotros lo humano, nuestra dignidad. El hombre nuevo frente al hombre viejo¹⁸⁰.

¹⁷⁷ La impronta y tono son fácilmente reconocibles: es una palabra viva, tajante. Jesús, como buen oriental, recurre a la imagen: parábolas, metáforas que tienen gran valor pedagógico e invitan a reflexionar, a la vez que mantienen la expectación del público. Una idea es abstracta y fría: se comprende, pero se olvida. Jesús, en cambio, apela a la emoción, a la empatía, a la experiencia humana vivida. ¿Quién no puede perdonar a un hijo que hace largo tiempo que no ve? ¿Quién se ve a sí mismo tan libre de culpa que puede apedrear a una mujer?

¹⁷⁸ Juan 8, 1-7.

¹⁷⁹ ONIMUS, J., op. cit., p. 27.

¹⁸⁰ En este sentido, hemos de precisar, a grandes rasgos, cómo era la moral jahvista de entonces: las relaciones interhumanas se encontraban fuertemente ritualizadas por códigos éticos normativos, bajo los cuales subyacía la *Ley del Talió* o “*de dar a cada cual lo suyo*”. Los rabinos contemporáneos a Jesús, contaban hasta 613 preceptos, la mayoría de los cuales eran negativos.¹⁸⁰ Imperaba además, una fuerte concepción nacionalista: el pueblo hebreo se consideraba a sí mismo el “Pueblo Elegido”, el “Pueblo de Dios”. El resto, los gentiles, no pertenecía al escogido círculo, eran impuros. Hay que decir, como se ha comprobado ya en epígrafes anteriores, que estas características resultan más o menos comunes al resto de culturas y pueblos del momento: éticas de la Justicia “igualitaria”, códigos morales ritualizados sancionados con graves penas y castigos, donde las formas prevalecían sobre la autenticidad. El propio concepto de persona digna, quedaba definido y limitado por las circunstancias sociales y personales: pertenencia a un determinado pueblo, familia, casta, o profesión, etc. GOMEZ CAFFARENA, J., op. cit., p. 287.

Tal y como afirman la mayoría de antropólogos, las sociedades humanas antiguas tuvieron una estructura clasista y patriarcal: las diferencias reales provocaban diferentes estatus y, por ende, diferentes derechos entre sus miembros. Por ello, el ser humano, definido por su pertenencia a un determinado pueblo, familia, etc..., no se ha sentido, hasta hace bien poco, miembro de una humanidad común y compartida. Es más, la propia noción de ser humano, no llegaba más allá de las puertas de dicha definición. Se negaba entonces la entrada a ella incluso, a gran parte de los miembros de su sociedad: a los esclavos, a las mujeres, a los niños, a los discapacitados y a los pobres. “*la noción de humanidad que engloba, sin distinción de raza o de civilización, todas las formas de la especie humana, es de aparición tardía y de expansión limitada*”. LÉVISTRAUSS, C., *Raza y Historia*, Madrid, Altaya, 1999, pp. 41. Otro pasaje de esta misma obra en la misma página relata una escabrosa anécdota: “... *A menudo se llega a privar al extranjero de ese último grado de realidad, convirtiéndolo en un*

Por ello, esta primera Filosofía Moral Cristiana resulta tremendamente impactante, podríamos decir, incluso, que escandalosa. Ataca una por una las coordenadas morales en que se movían en general las sociedades del Mundo Antiguo. Las enseñanzas de Jesús fueron de una radicalidad absoluta: rompen con el “*establishment*” de su época, resultando sumamente peligrosas al orden imperante. Desestabilizan e inquietan, de ahí también el propio final trágico de Jesús, al morir, por condena pública, en la cruz. Jesús no es ciertamente un filósofo al uso¹⁸¹. Este mensaje implica:

-Una actitud ética “antiritualista”. Es decir, una preocupación por lo esencial, frente a morales exclusivamente casuísticas y heterónomas: “*el sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado*”¹⁸². Otro conocido pasaje, narra cómo Jesús recrimina a los escribas y fariseos por dejar mercadear en el Templo¹⁸³. Esta concepción de lo que debe ser el mundo ético humano, menos definida por la costumbre ritualista, resulta sin duda un gran avance moral. Supone el abandono de conductas marcadas por el automatismo legitimador del rito, por la inmadurez de éticas con fundamentos exclusivamente heterónomos o edeumonistas.

-Una llamada a un comportamiento ético auténtico, que proceda del interior al exterior, y no al contrario: “*pagan el diezmo de la hierbabuena del anís y del comino mientras descuidan los más grave de la ley; el juicio, la misericordia y la fidelidad*”¹⁸⁴. No basta pues una determinada actitud externa acorde a las costumbres; lo que

«fantasma» o en una «aparición». Así se producen situaciones curiosas en las que dos interlocutores se dan cruelmente la réplica. En las Grandes Antillas, algunos años después del descubrimiento de América, mientras que los españoles enviaban comisiones de investigación para averiguar si los indígenas poseían alma o no, estos últimos se empleaban en sumergir a los prisioneros blancos con el fin de comprobar por medio de una prolongada vigilancia, si sus cadáveres estaban sujetos a la putrefacción o no”.

Por ejemplo, los griegos y los romanos consideraban al resto de pueblos, bárbaros; los hebreos, gentiles e impuros a los que no lo eran, y así, podríamos llenar varias páginas antropológicas. Resulta ciertamente extraño que a pesar de las similitudes corporales y las necesidades compartidas, nos haya costado tanto a los humanos llegar a esta fácil conclusión. Pero tal es la fuerza de los mitos de legitimación y de la “resistencia acomodaticia” de quien ostenta la autoridad y el poder. Precisamente, bárbaro, constituye un exónimo peyorativo procedente del griego, que significa literalmente “el que balbucea”. Para profundizar en este tema, ver por ejemplo la obra que el historiador romano Tácito, dedica a los pueblos germánicos. TÁCITO, C. C., *Germania*, Madrid, Editorial Gredos, 1988.

¹⁸¹ Y aquí nuevamente encontramos un punto de similitud con las propuestas filosóficas de corte estoico, representadas fundamentalmente por Séneca: la huida de una filosofía demasiado ornamental y hueca. La preferencia por una filosofía ética que curara al hombre, humanizándolo. Sapiencial, se construía a modo de camino de perfeccionamiento humano, y por ello no estaba exenta de una gran carga crítica hacia el estado real del mundo.

¹⁸² Marcos 2, 27-28.

¹⁸³ Mateo 21,23.

¹⁸⁴ Mateo 23,23.

verdaderamente importa es lo que emane de una auténtica convicción interior. Tampoco quiere ello decir que Jesús devaluara las obras externas. Pero las mismas debían de partir de una previa bondad interna y no proceder de otras causas externas, como el miedo al castigo. Es decir, esa fuerza que produce la convicción interna, debe llevar al hombre a la actuación en justicia y en respeto. ¿No suena todo ello bastante “moderno”? Efectivamente, será Kant, entre otros, quien reconstruya estos nuevos parámetros éticos en la modernidad. Es su formulación del *Imperativo Categórico*. Las semejanzas son evidentes: Jesús resume su exigencia moral a un principio unitario genérico, su “amor a los demás”. Este principio puede ser considerado también, una prescripción autónoma, autosuficiente, capaz de regir el comportamiento humano en todas sus manifestaciones. En este sentido, no recibe su fuerza obligante por vía edeumonística ni enteramente heterónoma. La clave está en lo que se puede denominar “*ética formal del amor*”¹⁸⁵. La misma realiza una valoración en la que iguala, a efectos de exigencia de comportamiento, el propio ser personal con el de cada otro ser humano. Kant, en la decisiva segunda fórmula de su imperativo categórico, pide algo muy semejante: que desde la humanidad, nunca ningún hombre sea tratado exclusivamente como un medio y siempre como un fin. La intensidad en la exigencia es obviamente inferior: frente al amor de Jesús se sitúa el respeto y deber (*Pflicht und Achtung*) de Kant. La razón es obvia: Jesús predica una religión cuyo fundamente último es el amor divino. Su ética, es una ética de máximos y por tanto, con un fundamento final de corte teológico. Kant no niega esta dimensión religiosa humana, pero convierte al hecho moral en autónomo, minimizando su postulado en el respeto y la consideración a los demás. Automáticamente, esta nueva ética nos lleva a nueva forma de juzgarnos a nosotros mismos, en definitiva, a una idea de responsabilidad sobre nuestros propios actos, más evolucionada y moderna¹⁸⁶.

¹⁸⁵ GÓMEZ CAFFARENA, J., op. cit., p. 292.

¹⁸⁶ Ello es así porque la actividad humana, según la propuesta de Jesús, debe emanar de una previa actitud interior que se pide auténtica, y por tanto reflexionada. La autonomía y libertad moral, otro elemento clave en la construcción posterior de la dignidad humana, recibe un gran impulso por parte de uno de sus discípulos, Pablo de Tarso. En la descripción de la condición cristiana, tal y como él lo entiende y refleja en sus Cartas, además del precepto del amor. En este sentido, es muy elocuente su himno al amor (en 1 Corintios 13, 4-7). Cobra a su vez relevancia otro término peculiar suyo, la libertad moral (*eleutheria*). Recordemos que este camino también fue exigido por algunos exponentes de la filosofía clásica. Por ejemplo, la libertad era concebida por Séneca como un bien eminentemente moral. Era posible alcanzarla mediante un comportamiento virtuoso, cuyo camino lo marcaba la filosofía. Cuando uno lograba ser dueño moral de sí mismo, no temía a los vicios, ni a las calamidades, ni al dolor. Ni siquiera a la propia muerte. Este concepto, *eleutheria*, fue introducido a raíz de la conocida polémica sobre la necesidad o no de la circuncisión. En este sentido, Pablo, gran impulsor del carácter universalista y abierto a los gentiles

-Una propuesta moral que definitivamente coloca como protagonista a la compasión. Ello es lo que implica la invocación a una actitud misericordiosa con los pecadores y en general con cada ser humano¹⁸⁷. Como ya se vio en capítulos anteriores, la empatía, constituye uno de los motores fundamentales, que impulsa la evolución ética humana. El fundamento emocional de considerar al otro igualmente digno a mí, sobre todo si sus circunstancias lo hacen más débil, produce el efecto expansivo de la dignidad humana y, por ende, el disfrute de los derechos a mayores sectores de la sociedad¹⁸⁸. Jesús pide superar la vieja ley moral provista de “vallas clasificatorias” en torno a los demás: el extranjero, el impuro, la mujer, etc... Por encima de ellas sitúa la compasión que, en su mínima expresión, es respeto al otro, fundamento clave en la construcción de la dignidad humana.

-Una nueva idea de Justicia que se solapa con la “bondad” y no se conforma con la simple “ética del intercambio”, pasiva y calculada. Ciertamente implica un nuevo orden que supera la justicia aritmética de dar a cada uno lo suyo. Para Jesús, la Justicia “debía ir más allá de los escribas y fariseos”¹⁸⁹. Y así, en un curioso apotegma, sentencia que, “los ricos entrarán con más dificultad en el Reino de Dios que el camello por el ojo de una aguja”¹⁹⁰. No sólo hay que cumplir los preceptos antiguos formulados negativamente “no matarás...”. Hay que atreverse a más, a lo positivo, pues omisión es también renuncia al bien y a la dignidad del otro.

que debía tener el Cristianismo, formula este principio: la libertad del cristiano frente a las antiguas prescripciones rituales. Lo que Pablo pretende, no es promover una actitud de desobediencia inmoral entre sus seguidores, sino precisamente lo contrario: una interiorización de la ética. Y así, aunque habla de libertad, ésta ya no queda sujeta al cumplimiento de una ley ritual más o menos sincera, sino al Juez implacable de nuestra propia conciencia, previamente educada en el imperativo categórico del amor. Es un punto de vista revolucionario y evolucionado del comportamiento ético, del que posteriormente partirán nociones tan importantes a la dignidad humana como el terreno de lo “*intimior intimo meo*” de San Agustín. SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*. Madrid, Gredos, 2010, capítulo VI.

De hecho, la posterior formulación de la autonomía moral Kantiana unida a la conciencia del deber, en la que pondrá el acento Hans Jonas con su formulación del “Imperativo de la Responsabilidad” beben de esta primera filosofía moral cristiana. Serán indispensables, tanto en la construcción moderna de la dignidad humana, como la resolución de problemáticas tan actuales como la medioambiental y el uso de las biotecnologías. JONAS, H., *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995.

¹⁸⁷ Recordemos también que, aunque con menor intensidad, la misericordia para con el otro fue exigida por Séneca, en base a la constatación de las limitaciones y miserias compartidas por la condición humana.

¹⁸⁸ Uno de los motores esenciales de la evolución ética humana hacia mejores y mayores cotas de dignidad, tal y como lo expresa MARINA, A. en su obra ampliamente citada, *la lucha por la dignidad*, op. Cit., pp 27 ss.

¹⁸⁹ Mateo 5: 17-37.

¹⁹⁰ Marcos 10, 23-27.

-El amor al prójimo en esta propuesta ética es universal y se extiende incluso a los enemigos: *“no hagáis frente al que os agravia, amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian, bendecid a los que os maldicen, rezad por los que os injurian. Al que te golpee en una mejilla, ofrécele la otra, al que te quite el manto no le niegues la túnica; da a todo el que te pide, al que te quite algo no se lo reclames”*¹⁹¹. Ésta constituye a mi juicio, una de las aportaciones esenciales del Cristianismo a la evolución ética humana. La universalidad del amor interhumano, con la profundidad y autenticidad que fue formulada por Jesús constituye un hito histórico. Supone un salto cualitativo moral enorme, dado que hasta entonces, el prójimo, quedaba circunscrito por unas barreras religiosas, raciales o de género, que ya sabemos, impedían su igual consideración en la dignidad, poniendo en entredicho incluso, su propia condición humana. Sí es cierto, tal y como vimos en páginas pasadas, que en general la Filosofía Clásica rompió significativos tabúes en este sentido. Sin embargo, no llegaron tan lejos a la hora de proclamar una ética universal igual a todos los seres humanos¹⁹². En este sentido, Jesús dio un grandísimo paso más en su manera de entender al otro.

En primer lugar, en su propio discurso. El evangelio de Lucas nos lo aclara inmediatamente: la parábola del buen samaritano¹⁹³, nos da cuenta de la nueva extensión que debe poseer ese amor al otro, en cuanto al contenido, pero sobre todo, en cuanto a los sujetos a quienes se destina¹⁹⁴. El amor, para Jesús, es voluntad de bien,

¹⁹¹ Y sigue”... *Como queréis que os traten los hombres, tratadlos vosotros a ellos. Si amáis a los que os aman, ¿Qué mérito tenéis? También los pecadores aman a sus amigos. Si hacéis el bien a los que os hacen el bien, ¿Qué mérito tenéis? También los pecadores lo hacen. Si prestáis esperando cobrar, ¿Qué mérito tenéis? También los pecadores prestan para recobrar otro tanto. Amad más bien a vuestros enemigos, haced el bien y prestad sin esperar nada a cambio”*. Lucas 6: 27-38

¹⁹² Por ejemplo, como ya vimos, Séneca: su turbulenta vida política se llevó a cabo también a base de intrigas, de ahí que se le haya calificado en ocasiones de incoherente e incluso, misteriosos y maquiavélico. GALA, A., *Séneca o el beneficio de la duda*, Madrid, Espasa-Calpe, 1987, pp. 49-50. Tal vez, sin embargo, no exista tal contradicción, pues en la ética griega el “principio de oportunidad” juega un papel “matizador” del nivel de exigencia ético-práctico.

¹⁹³ Lucas 10: 29-37: *«Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó, y cayó en manos de salteadores, que, después de despojarle y golpearle, se fueron dejándole medio muerto. Casualmente, bajaba por aquel camino un sacerdote y, al verlo, dio un rodeo. De igual modo, un levita que pasaba por aquel sitio lo vio y dio un rodeo. Pero un samaritano que iba de camino llegó junto a él, y al verlo tuvo compasión; y, acercándose, vendó sus heridas, echando en ellas aceite y vino; y montándolo sobre su propia cabalgadura, lo llevó a una posada y cuidó de él. Al día siguiente, sacando dos denarios, se los dio al posadero y dijo: “Cuida de él y, si gastas algo más, te lo pagaré cuando vuelva.”*

¹⁹⁴ Y aquí encontramos un magnífico ejemplo de la influencia de esta primera Filosofía Cristiana, en uno de los grandes luchadores de nuestro tiempo por la dignidad humana: el último discurso pronunciado por Martin Luther King, un día antes de su muerte, lleva precisamente el Título *“I’ve been to the mountaintop”*. Hace referencia, precisamente, al camino de Jerusalén a Jericó, escenario de la parábola. Así lo describe King: *“Recuerdo cuando la señora King y yo estuvimos por primera vez en Jerusalén. Alquilamos un automóvil y fuimos de Jerusalén a Jericó. Y tan pronto como llegamos a ese camino le dije a mi esposa: «Puedo ver por qué Jesús usó esto como el escenario de su parábola». Es un camino*

que es el principio de la actuación benéfica. Es decir, él parte de que nos amamos a nosotros mismos y ese mismo amor debemos dirigirlo a los demás. Sin embargo, es en la extensión de esta consideración del otro, donde Jesús rompe de un plumazo las coordenadas éticas imperantes. Las características que definían a ese prójimo en el mundo antiguo, como vimos, lo circunscribían a unos pocos hombres. La relación entre judíos y samaritanos da cuenta de ello, al odiarse mutuamente; y es por eso precisamente, por la que la escoge Jesús: para los sectores más ortodoxos del judaísmo, el samaritano era un herético, un impuro, un paria. Los samaritanos tampoco se quedaban lejos en su consideración hacia los judíos: los aborrecían por haber destruido varias veces su santuario de *Garizim*¹⁹⁵. Con esta parábola, en un lenguaje directo, ejemplificativo, nos muestra una nueva definición de prójimo, del otro. Y lo que hace, es vaciarlo de contenido, pues ya no puede definirse en base a ninguna coordenada, al convertirse en universal: prójimo=todos. Esta es su gran aportación teórica a la ética humana¹⁹⁶.

La segunda cuestión a abordar, es más bien práctica. Jesús, llevó hasta sus últimas consecuencias, sus propios postulados, y ésta fue su paradoja decisiva en su propia vida: se rodeó de los “excluidos” de la sociedad, de los marginados: niños, pobres, prostitutas, lisiados, etc..., personas que carecían de títulos y honores, que no poseían ninguna “dignidad” en la jerarquía social. Esto supuso una auténtica revolución social: tomar el camino hacia una concepción igualitaria de la dignidad humana. Dar la espalda a una sociedad que se organizaba bajo unos parámetros asentados en previos prejuicios, aprensiones y recelos, provocadores de graves injusticias perpetuadas en costumbres. Por ello, esta opción resulta desconcertante: rodearse de los marginados de su tiempo, otorgándoles valor y voz, implica, declarar “la guerra” a la estructura social

sinuoso, serpenteante. Es realmente propicio para emboscar. [...] Ese es un camino peligroso. En los días de Jesús, vino a ser conocido como el «sendero sangriento». Y usted sabe, es posible que el sacerdote y el levita miraran por encima del hombre tirado en el suelo y se preguntaran si los ladrones todavía estaban en los alrededores. O es posible que ellos sintieran que el hombre en la tierra sólo estaba fingiendo, que estaba actuando como si le hubieran robado y herido con el fin de capturarlos, de atraerlos para una incautación rápida y fácil. Y así, la primera pregunta que el sacerdote se hizo, la primera pregunta que el levita se hizo fue: «Si me detengo a ayudar a este hombre, ¿qué me va a pasar?» Pero luego, el samaritano vino a él. E invirtió la pregunta: «¿Si no me detengo a ayudar a este hombre, ¿qué va a pasar con él?».

¹⁹⁵ Es uno de los dos montes colindantes con la ciudad cisjordana de Naplusa, la ciudad bíblica Siquén. Considerado por los samaritanos sagrado, “el ombligo del mundo” al ser la Casa de Dios.

¹⁹⁶ Fue Pablo de Tarso quien entendió perfectamente la vocación universal del mensaje de Jesús, dándole un fundamental impulso. En sus Cartas a los Colonenses, conmina a sus primeros hermanos cristianos a superar estas antiguas barreras: “En esta nueva naturaleza, no hay griego ni judío, circunciso ni incircunciso, bárbaro, escita, esclavo ni libre, sino que Cristo está en todo y en todos. Colonenses 3, 11.

de su época, invirtiendo sus valores. Se trata en definitiva de una propuesta que parte de emerger de la voracidad instintiva, tratando de organizar una sociedad que sea digna del hombre, perfeccionándole en su humanidad.

Para denunciar esta injusticia social, Jesús recurrió en multitud de ocasiones a la apelación y compañía de los niños. Huelga decir que en la Antigüedad, esa atracción por la infancia, rasgo propio de nuestra época actual, era absolutamente desconocida. De hecho, no existen prácticamente representaciones de la niñez en ninguna de las manifestaciones artísticas de aquella época¹⁹⁷. Como en la mayoría de las culturas y pueblos antiguos, los niños representan la inmadurez. Eran sinónimo de lo instintivo y de lo natural, frente a la sabiduría, la cultura y el orden establecido. En definitiva, la infancia no era generalmente considerada en la Antigüedad como un valor en sí mismo, sino más bien constituía un camino, una fase de entrenamiento hacia la madurez. Fueron los románticos del siglo XVIII, quienes abrieron las puertas de la cultura a los niños, al representar la limpidez de lo originario: estaban cansados de tanto “intelectualismo” del llamado “siglo de las luces” que les había antecedido.

La elección de los niños por parte de Jesús, implica la elección del “sí vital absoluto”. Un sí a las cosas tal como son, a la existencia sin prejuicios, ni culpas; abierto, intacto, ingenuo. Estadio original, vital, todavía inmune a la injusticia y al conformismo. Es el “sí a la existencia” que también supo ver y valorar Nietzsche¹⁹⁸, aunque probablemente éste sea el único punto de conexión con Jesús, con quien fue especialmente crítico en su defensa de los débiles. Volveré sobre él más adelante. El niño, es por ello sinónimo de una actitud abierta, soñadora, y benevolente; actitud transparente y evolutiva, que Jesús consideró absolutamente necesaria para superar el viejo orden, resentido y conformista.

¹⁹⁷RAMÍREZ ALVARADO, M^a del M., “La imagen en la infancia: aspectos iconográficos”, *Comunicar*, n^o25, *Revista Científica de Comunicación y Educación*, Sevilla, pp. 129 ss.

¹⁹⁸ NIETZSCHE, F. W., *El Anticristo*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, p.74. Nietzsche puede ser catalogado como “el gran crítico del Cristianismo”. Por ello, las virtudes que valora este filósofo en el niño no son las mismas que aquellas que vio Jesús. Para Nietzsche el niño todavía representa el ser no amaestrado, “cual rebaño”, por la ética imperante en occidente: la ley del débil. El niño todavía se rige por la ley del más fuerte: toma lo que quiere, usa la fuerza, es egoísta. Esta impulsividad vital en su estado natural, constituye para Nietzsche la base de su nueva propuesta moral, la de los señores o del *Übermensch*. Por cierto Nietzsche consideraba a Jesús un *Übermensch*. Pero no tanto por el contenido de su propuesta ética sino por su poder de convicción. Es decir, por considerarlo un ser creador de un nuevo modelo ético, con el suficiente poder y convicción para imponerlo a los demás. Esta es la actitud del “ultra-hombre” que pide Nietzsche. Nada tiene que ver con la compasión hacia el más débil, por supuesto.

Concluir diciendo que, en definitiva, el discurso ético de Jesús conmina al hombre a construir una sociedad más humanizada, que permita a todos sus miembros la vivencia real de su propia dignidad. Ello evidentemente constituye una utopía. La prueba de ello es sencilla: después de 2000 años este discurso resulta absolutamente fresco, señal de que todavía queda mucho camino por recorrer. Pero como ya dijimos al principio, las utopías son absolutamente necesarias para seguir caminando.

La hegemonía del Cristianismo en Occidente es indiscutible: marcará las pautas y coordenadas de la evolución moral histórica del hombre y la cultura europeos, con consecuencias positivas, y también negativas, por supuesto. Y entrando en este punto se torna necesario abordar algunas cuestiones que ya se asomaron en párrafos anteriores.

La historia del Cristianismo no hizo honor al mensaje originario de Jesús, y pronto se desvió de las prácticas y modo de vida de los primeros cristianos. Efectivamente, la oficialización del Cristianismo, que en principio era la religión de los desheredados y perseguidos, provocó que se convirtiera en un poderoso instrumento de poder, al servicio de los intereses de la clase dominante. Pronto se organizó en torno a ella una jerarquía eclesiástica rígida, que controló férreamente el mundo espiritual y moral europeo durante siglos. Efectivamente, a través de Concilios, se fijaron los dogmas infalibles e inamovibles de la Fe Cristiana. Se produjeron, en el seno de la Curia, debates interminables en torno a cuestiones religiosas de lo más dispares, olvidando que el mensaje original cristiano conminaba precisamente a todo lo contrario: la superación de una religión y moral legalistas, rígidamente casuísticas, a través del imperativo categórico del amor. Por ello, esta evolución, en definitiva, significó convertir la religión Cristiana en mucho de lo que no había pretendido ser. El punto álgido de alejamiento, lo encontramos sin duda en la primera Edad Media: el fanatismo religioso, la imposición intransigente de la Fe Católica a través de prácticas inquisitoriales, las cruzadas y guerras en nombre de Dios, son un largo etcétera de horrores, que empañaron durante siglos la realidad cristiana, engullendo las enseñanzas y espíritu originales de Jesús¹⁹⁹.

La presencia absoluta del Cristianismo en toda Europa, dominando en solitario los ámbitos religiosos, morales y educativos de las sociedades y culturas que la

¹⁹⁹ JOHNSON, P., *La historia del Cristianismo*, Barcelona, Zeta Bolsillo (Grupo Z), 2010, prólogo, p.11.

integraban, fue decisiva para la evolución del concepto de dignidad. Se trata, como indica Paul Johnson, “de una religión que durante más de dos milenios ha ejercido en el destino de la humanidad una influencia mayor que cualquier filosofía”²⁰⁰. El hilo del discurso cristiano posterior, que precisamente retoma, entre otros, los conceptos de la Filosofía Clásica y del primer cristianismo, llega hasta nosotros: La Escolástica, el Renacimiento, la Reforma Protestante, la Ilustración, la Revolución Francesa, los Movimientos Civiles a favor de Derechos, y hasta las actuales ONG, beben de estas fuentes originarias, aunque en ocasiones, secularizadas. También filósofos de la talla de Kant, cuyas aportaciones al concepto de la dignidad humana fueron decisivas. La hegemonía política y económica de Occidente en el mundo, durante los últimos siglos, hizo el resto: los paradigmas éticos imperantes, que orbitan en torno a nuestro concepto, se exportan, con mayor o menor fortuna, a otras culturas y países. Retomemos pues este hilo evolutivo de la dignidad humana, analizando esta evolución enunciada. Sólo así seremos capaces de entender con profundidad este importante paradigma, ineludible, si desde la filosofía desea aportarse otras respuestas en orden a resolver las nuevas problemáticas que se le plantean a la humanidad. Entre ellas, se encuentra nada menos que su propia pervivencia como especie.

d. El largo tránsito hacia la modernidad.

d.1 La Edad Media: un incipiente discurso sobre la *Dignitas hominis*

Comenzaré este punto hablando de la Edad Media “por defecto”, es decir, usando un manido recurso literario, que consiste en hablar precisamente de lo contrario de lo que se pretende. Mostrar una etapa en la Historia de la Humanidad, que se caracterizó, mayoritariamente, por un marcado pesimismo antropológico, una organización social y política muy jerarquizada, y un uso de la violencia extremo, aunque también veremos matizaciones y excepciones a estas “acusaciones”.

“Ni la caída de Constantinopla, ni el descubrimiento de América, ni la misma secesión luterana poseen el valor en sí mismos para jalonar el término de la Edad

²⁰⁰ *Ibidem*. Introducción.

*Media y el comienzo de los Tiempos Modernos*²⁰¹. Con estas palabras expresaba Vicens Vives el nacimiento de una “Nueva Era” en contraposición a la Edad Media: el Renacimiento. Efectivamente, a partir del siglo XV, una serie de acontecimientos como el descubrimiento de América, la caída de Constantinopla o la invención de la imprenta, aceleraron el destino de Europa²⁰². Se abrió entonces una nueva etapa histórica, que supuso una verdadera revolución, un auténtico progreso, en todos los ámbitos de la existencia humana. Efectivamente, la dura realidad heredada de la Edad Media comienza a resquebrajarse: la nobleza y la sociedad estamental que la sustentaba perdían hegemonía. Las ciudades y las profesiones artesanales y liberales, en cambio, prosperaban. El comercio y el lujo florecían. La sumisión a los dogmas y el poder de la Iglesia, por el contrario, se quebrantaban. El Renacimiento supuso la aceleración del progreso cultural, científico y social en nuestro Viejo Continente. Sus propios actores así lo consideraban y celebraban: una superación de la oscura Edad Media, una “nueva era” en el devenir humano, basada en el retorno a la Antigüedad Romana y Griega, que consideraban superior²⁰³. Pero, ¿Qué relevancia posee en orden a nuestro tema, la dignidad humana, esta nueva etapa renacentista? Las palabras del historiador Bullock son elocuentes: “¿Qué necesidad hay de usar palabras cuando se puede observar claramente la obra de esa sucesión de grandes artistas que va de Donatello, pasando por Rafael, hasta Tiziano? Es una imagen del Hombre que, en toda su variedad (...) expresa visualmente la creencia fundamental del humanismo en la dignidad esencial de la persona humana”²⁰⁴.

La decoración de la bóveda de la Capilla Sixtina, que el Papa Julio II encargó a Miguel Ángel, expresa de forma genial los ideales renacentistas: La perfección del hombre y su cuerpo, plasmados soberbiamente por este pintor, son reflejo de este

²⁰¹ VICENS VIVES, J., *Historia general moderna. Siglos XV y XVIII*, Ediciones Vicens-Vives, Barcelona, 1981, p. 1.

²⁰² ZWEIG, S., *Erasmus de Róterdam*, “Panorama de la época”, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 27-31.

²⁰³ PELÉ, A., Tesis doctoral, *Filosofía e Historia en el fundamento de la Dignidad Humana*, Getafe, Archivo Universidad Carlos III, Instituto Bartolomé de las Casas, 2006, p. 562, cita a PANOFSKY, E., *Renacimiento y Renacimientos en el arte occidental*, Madrid, Alianza Universidad, 1975, p. 42. Petrarca, dice Panofsky, “*conmovido (...) por la contemplación de las ruinas de Roma, dolorosamente consciente del contraste entre un pasado de cuya magnificencia daban aún testimonio los vestigios de su arte y literatura (...) y un presente deplorable que lo colmaba de dolor (...) vio la historia escindida en dos periodos, el clásico y el reciente*”, y a ROSSETI, D., *Epystole* (III. 32), en *F. Petrarcae poemata minora*, Milán, 1829-1884 (vol.2), p. 262: situando una “Edad Media” entre la Antigüedad y un (posible) Renacimiento, Petrarca declaró “*Que hubo, y a lo mejor volverá todavía, una edad más dichosa. Lo de en medio es basura (...)*”.

²⁰⁴ PELÉ, A., “Modelos de la dignidad del ser humano en la Edad Media”, *Derechos y Libertades*, nº21, Época II, junio 2009, p. 2; donde cita textualmente al historiador A. BULLOCK, *La tradición humanista en Occidente*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 48.

moderno concepto de hombre. Es un hombre que se sitúa al lado de Dios, que se siente dueño de su propio destino: se encuentra liberado, por fin, de la culpa y el pecado²⁰⁵. Se trata, sin duda, de un nuevo optimismo antropológico, que celebra la excelencia de la naturaleza humana, enfrentándose al pesimismo de la visión medieval. En esta nueva era, el ser humano ocupa un lugar central, dando lugar al Antropocentrismo. Se trata de una perspectiva filosófica, y en general, cultural, centrada en el hombre, que se convierte en, “medida de todas las cosas”. Efectivamente, en el centro del Universo está el ser humano, imagen de Dios, criatura privilegiada, digna sobre todos los demás seres que pueblan la Tierra. En ello consiste precisamente el Humanismo Renacentista: en una redefinición de la posición del hombre, respecto a la naturaleza y respecto a Dios. La fe medieval en él, temerosa y sumisa, se desplaza, aunque sin rupturas, por una fe desmedida en las propias posibilidades del Hombre, aunque eso sí, al servicio del Creador. Por ello se le sitúa en la cúspide de la Creación: su razón adquiere un valor supremo.

La incuestionable originalidad del Renacimiento, en relación a la dignidad humana, fue precisamente ésta: la “explosión del individuo”²⁰⁶ desinhibido ya de muchos prejuicios y condicionamientos de origen medieval. Esta desinhibición, se produjo a través de unos procesos de secularización y racionalismo que permitieron al hombre liberarse un poco más de los mitos de legitimación. Ello se tradujo en la conquista de cotas más altas de dignidad. Por esto, se puede afirmar que el Renacimiento dió verdaderamente luz a un renovado discurso sobre la *dignitas hominis*. Estas nuevas ideas fueron coherentes y compartidas por muchos humanistas, lo que supuso, sin lugar a dudas, un “crecimiento”, un avance espectacular de la ética humana. Los nuevos paradigmas, bebían de las fuentes de la Antigüedad, sí, pero fueron alimentados con “savia nueva”: el concepto de dignidad del Mundo Clásico sufrió un deslizamiento hacia mayores cotas de humanización, desprendiéndose de elementos discriminatorios y holísticos al asumir también los ideales y la ética Cristianas. Se celebra así la excelencia del ser humano mismo. Su racionalidad adquiere un valor

²⁰⁵ CASSIRER señala que durante la Edad Media, la Fortuna, se equiparaba una rueda que gobernaba el destino de los hombres: ya fuera elevándolos, o precipitándolos en el vacío. En cambio, en el Renacimiento, la imagen de la misma cambia de forma radical. Se simboliza por una vela que gobierna la nave junto al hombre al remo. CASSIRER, E., *Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento*, Emecé Editores, 1951, pp. 104-105.

²⁰⁶ ANSUÁTEGUI ROIG., F. J., *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, Madrid, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, Universidad Carlos III de Madrid, BOE, Madrid, 1994, pp. 37-38.

inusitado. En este sentido, Vicens Vives nos indica que existe una clara línea divisoria entre la Edad Media y el Renacimiento: “la desempeñada por la crítica de la razón frente a un mundo de autoridades admitidas. Esta actitud es propiamente moderna; la carencia de ella, medieval”²⁰⁷. Por ello, el humanismo renacentista “marca los primeros rasgos de la sociedad secular individualista que es la sociedad moderna”, como indica Peces-Barba²⁰⁸.

¿Por qué entonces, se preguntará el lector, nos encontramos en el epígrafe relativo a la Edad Media? ¿Habría que “saltarse” este momento histórico, definido como oscuro y bárbaro? ¿Supuso realmente la Edad Media un retroceso en la evolución ética humana? ¿Aporta el Medievo nuevos elementos a la dignidad?

No se mantiene en este trabajo una postura tan negativa, ni una visión tan oscura, a veces “caricaturizada”, del Medievo²⁰⁹. Siguiendo a Peces-Barba diremos, que no es función nuestra la de profundizar en una larga polémica filosófico-histórica sobre la significación del Renacimiento en contraposición a la Edad Media²¹⁰. Sin embargo, como este autor indica, no podemos obviar al menos, el tomar una posición a este respecto²¹¹. Efectivamente, El desprestigio de la Edad Media fue constante ya en la

²⁰⁷ VICENS VIVES, J., *Historia general moderna. Siglos XV y XVIII*, op.cit., p. 3.

²⁰⁸ PECES-BARBA MARTÍNEZ., G., “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, en Peces-Barba Martínez, G. & Fernández García, E., (dir.), *Historia de los Derechos Fundamentales (t.I). Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII*, Madrid, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, Universidad Carlos III, Dykinson, 1998, op.cit., p. 70.

²⁰⁹ “El concepto de Edad Media nació como la segunda edad de la división tradicional del tiempo histórico, debida a **Cristóbal Cellarius** (*Historia Medii Aevi a temporibus Constantini Magni ad Constantinopolim a Turcis captam deducta* (Jena, 1688), quien la consideraba un tiempo intermedio, sin apenas valor por sí mismo, entre la Edad Antigua, identificada con el arte y la cultura de la civilización grecorromana de la Antigüedad clásica y la renovación cultural de la Edad Moderna -en la que él se sitúa- que comienza con el Renacimiento y el Humanismo. La popularización de este esquema ha perpetuado un preconcepto erróneo: el de considerar a la Edad Media como una época oscura, sumida en el retroceso intelectual y cultural, y un aletargamiento social y económico”. RIU, M., *Historia del mundo en la Edad Media*, Madrid, Sopena, 1979, Tomo I, p. 24.

²¹⁰ PECES-BARBA MARTÍNEZ., G., “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, en Peces-Barba Martínez, G y Fernández García, E., (dir.), *Historia de los Derechos Fundamentales (t.I). Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII*, Op. cit., p. 16.

²¹¹ Y en este sentido encontramos dos posturas extremas: la rupturista, que considera al Renacimiento como la antítesis de la Edad Media. Esta constituiría el ejemplo de la barbarie y un retroceso en la evolución humana en todos sus ámbitos de manifestación. Y la de la continuidad que, como es fácil de adivinar, defiende precisamente lo contrario: la existencia, ya en la Edad Media, de los elementos propiamente renacentistas, extrayendo la conclusión de que no puede hablarse del surgimiento de una nueva etapa histórica con consistencia propia. Los principales iluministas del S. XVIII, se acogen obviamente a la primera alternativa negativa. Otro autor muy significativo al respecto es Burckhardt, quien en su obra *Die Kultur der Renaissance in Italien*, escrita en 1860 defiende esta visión rupturista y antagónica entre la Edad Media y el Renacimiento. *Ibíd.*, p. 16.

Edad Moderna²¹². Sin embargo, esta visión cada vez está quedando más matizada en el campo del medievalismo²¹³. Nosotros nos situamos nuevamente, y siguiendo a Peces-Barba, en una postura intermedia: como siempre sucede en la Historia, hay un periodo de entrecruzamiento de momentos, de transformaciones paulatinas, de ahí que este autor prefiera hablar de “tránsito a la modernidad”. Como él mismo indica “*el tránsito a la modernidad es un momento revolucionario, pero, al mismo tiempo, importantes elementos de su realidad ya se anuncian en la Edad Media*”²¹⁴. Conviven pues hasta el Siglo XVIII, “*elementos de ruptura, de continuidad y pervivencia de elementos medievales*”²¹⁵. Y es que el devenir histórico es paulatino, contradictorio y fatigoso²¹⁶.

Es cierto que en la Edad Media, sobre todo en su primera etapa hasta el siglo XII, el panorama no sólo filosófico-moral, sino también el científico, el cultural, y el político fue bastante desolador. Sin embargo, y haciendo uso de esta postura intermedia a la que nos acabamos de acoger, diremos que, a su vez, existió un “humanismo medieval”, fruto de los cambios sociales y económicos que empezaron a producirse en el siglo XII, que aunque “tímido e incipiente” y, por ello, minoritario, posibilitó, a modo de primer empuje, ese largo “tránsito a la modernidad”²¹⁷ que relata Peces-Barba.

²¹² Precisamente porque el Humanismo Renacentista o posteriormente la Ilustración se revelan como reacciones contra lo que entendían que fue la Edad Media; rasgos que todavía pervivían en su propio presente como “dinosaurios medievales”: teocracia, ignorancia, superstición etc... De forma similar en *Ibídem*, p. 17.

²¹³ *Ibídem*, p. 16, cita 4: precisamente la teoría de la continuidad nace como “una revuelta medievalista” contra esta visión tan negativa y desvalorizada del Medievo. Así lo define FERGUSON, W.K., quien en su obra, *The Renaissance in historical thought. Five centuries of interpretation*, Nueva York, 1948, realiza un estudio sistemático de las diversas posiciones al respecto. Son exponentes de esta teoría continuista, SKINNER, Q., en su obra, *los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993. También KRISTELLER, O., queda influido por los medievalistas, aunque con matices. En su obra, *el pensamiento renacentista y sus fuentes*, Fondo de Cultura Económica, México 1982, considera esencial la aportación medieval, pero a su vez reconoce, al Renacimiento, como un periodo autónomo que debe ser objeto de un estudio independiente.

²¹⁵ En palabras del profesor Saulnier “...Renunciemos, por consiguiente a considerar, a grandes rasgos, al Renacimiento como un triunfo del paganismo o como una edad muy cristiana, como una etapa de progreso absolutamente decisiva o como una detención en su desarrollo...” Así lo recoge PECES-BARBA en su obra objeto de las citas inmediatamente anteriores p. 17.

²¹⁶ Por ello me parecen muy agudas las palabras de Ernst Walser. Aunque referidas a esta concreta discusión, resultan válidas cómo advertencia a cualquier historiador o filósofo que desde el “fervor” de determinada postura o idea (patriótica, nacionalista, de género o religiosa) quiera profundizar en cualquier momento de la Historia: “*en miles de hebras va tejiéndose lo nuevo de lo viejo. Ahora bien, justamente aquí radica la cuestión: algo viejo se transforma en algo nuevo, y uno tiene que preguntarse qué es el sentido propio y verdadero de ese algo nuevo.*” *Ibídem*, p. 18.

²¹⁷ Peces-Barba, en la obra anteriormente citada, establece que este tránsito verdaderamente duró ocho siglos, desde el S.X al XVIII.

En el ámbito filosófico, es cierto e innegable que, durante la Alta Edad Media, predominó una visión religiosa, moral y antropológica verdaderamente negativa. Las estructuras eclesíásticas medievales, en su mayoría, fomentaban una visión pesimista y culpable del ser humano. Despreciaban su identidad corporal y las posibilidades de su razón, que debía someterse siempre a la incuestionable Verdad proclamada por la Iglesia. Con ello, no se pretendía otra cosa que asentar su poder y autoridad. Y volvemos a una cuestión que ya ha aparecido con anterioridad en este trabajo: cómo se pudo llegar a una antropología y a un sistema moral y religioso tan intransigente y pesimista para con el ser humano a partir de las enseñanzas de amor universal del primer Cristianismo. La razón última es simple y sobre todo muy antigua: la ambición humana²¹⁸.

Pero todo este panorama desolador también coincidió con la aparición de un tímido “humanismo medieval” que sí defendía un valor inherente al hombre²¹⁹. De hecho, aunque el Humanismo “eclosiona” durante el Renacimiento, sus orígenes aparecen ya en este llamado “periodo intermedio”, con una corriente de pensadores que efectivamente contribuyeron al “*creciente significado de la dignidad humana*”²²⁰. Por ello, se puede afirmar que si bien en la Alta Edad Media prevaleció este discurso de la *miseria hominis*, ésta convivió con posturas que, aunque en un primer momento eran minoritarias, sí defendían y mantenían, en contraposición, la existencia de una *dignitas hominis*. Son nuevas voces que se alzan en contra de esta visión pesimista y limitadora del ser humano. Pero, como nos indica Pelé, “*son discursos que se entremezclan*

²¹⁸ Parece una contradicción hacer desprender una corriente de pensamiento de tales características del propio Cristianismo y su mensaje de amor divino y concordia humana. Aunque una explicación más completa y compleja, escapa de las intenciones de este trabajo, daremos un pequeño apunte filosófico: efectivamente, el gnosticismo, fue un conjunto de corrientes filosófico- religiosas, de carácter iniciático, anteriores a Jesús. Durante los tres primeros siglos del Cristianismo se mimetizaron con éste, hasta ser finalmente declarados heréticos. A pesar de ello, sus influencias son evidentes: uno de los aspectos más destacados, es su marcado carácter dualista; una escisión tajante entre la materia, origen del pecado y el mal y el espíritu, camino de la salvación. Además, en su mayoría, propugnaba un modo de vida acético, creyendo necesario el castigo y la martirización del cuerpo para la liberación del alma. También abogaban por el establecimiento de jerarquías humanas, en cuya cima se situaban los iniciados: aquellos que habían accedido introspectivamente a las verdades trascendentes (gnosis) y debían de ser guías de los demás. Esta visión de la realidad, ¿no nos suena? Antecedentes evidentes de esta corriente son, el dualismo platónico, la mayéutica socrática (y en general la filosofía clásica griega) y las corrientes místicas orientales. El gnosticismo, a su vez, influyó muchos pasajes de los Evangelios. Los ecos de su voz suenan nuevamente, aquí, en la visión medieval del hombre y su mundo moral y religioso, pues sus argumentos poderosos para reafirmar un poder. ONIMUS, J., *Jesús en directo*, op. cit, p. 12.

²¹⁹ Así lo entiende Pelé, tanto en su Tesis doctoral antes citada, como en su artículo: PELÉ, A., “Modelos de la dignidad del ser humano en la Edad Media”, en Revista *Derechos y Libertades*, nº 21, Madrid, Universidad Carlos III, 2009, p. 152.

²²⁰ ZWEIG, S., op. cit., p. 31.

*histórica y conceptualmente*²²¹. Se elaboró entonces una verdadera reacción crítica a la misma, por parte de un importante sector de la Iglesia, la Escolástica. Este movimiento se sumó a la hasta entonces postura minoritaria, provocando un lento “cambio de tornas” hacia el Renacimiento. Constituyó el punto de partida filosófico del tránsito a la modernidad, al Humanismo Renacentista, al Racionalismo y la Ilustración. Partía de la constatación de la racionalidad del hombre y su semejanza a Dios. Entonces, deducía una dignidad humana, que cuestionaba la anterior visión, antropológica, filosófica y religiosa del mismo, tan negativa. Pero se trata de esbozos, bocetos. El Renacimiento acogió entonces esta parte de filosofía medieval, también parte de la Filosofía Clásica, y, cómo no, parte de su “propia cosecha”, pintando ya su auténtico y original lienzo humanista: la “*exaltación del ser humano*”²²², confiando en sus capacidades y su destino. La sistematización, profundización y proclamación de la dignidad del hombre constituye, por tanto, su aportación fundamental a esta evolución ética.

Pero antes de sumergirnos en el Renacimiento, es necesario analizar, con algo más de detenimiento, todas estas corrientes medievales que surgieron en torno a la dignidad humana. Efectivamente, como ya se adelantó, la Edad Media se caracterizó por contemplar tanto una imagen positiva del ser humano como otra negativa y radical. Estas posturas en torno al hombre y su valor, convivieron y se solaparon durante este período²²³. Por ello, a pesar de la exposición esquemática que se realiza en estas líneas, es necesario advertir que la Historia real no transcurre en etapas tan netamente diferenciadas²²⁴. El hombre y su evolución moral no discurre al modo de una exposición matemática, eso es evidente. De ahí precisamente la convergencia de posturas y que no

²²¹ *Ibidem*, p. 150.

²²² En este sentido abunda E. GARIN en *La Cultura del Rinascimento*, op. cit., pp. 115-128.

²²³ Lo curioso es que, en muchas ocasiones, ambas posturas apoyaban sus argumentos en los mismos pasajes bíblicos, pero llegando a conclusiones antagónicas, precisamente por la radical diferencia en la interpretación de los textos. Tal y como indica Pelé, siguiendo a Garín, tanto la *dignitas hominis*, como la *miseria hominis*, se basan, por ejemplo, en los mismos pasajes del Génesis. Para los primeros, el hombre se hizo a imagen y semejanza de Dios, y como tal, participa de su grandeza y dignidad. Para los segundos, Dios utilizó el barro, elemento que precisamente simboliza la fragilidad y bajeza de su condición corporal. PELÉ, A., “Modelos de la dignidad del ser humano en la Edad Media”, en *Revista Derechos y Libertades*, nº 21, Madrid, Universidad Carlos III, 2009, p. 151.

²²⁴ “*La dignitas hominis aparece no sólo a partir de la Baja Edad Media (siglos XI a XV) sino que tiene unos orígenes importantes ya en el siglo IV. Es cierto que la imagen optimista del ser humano tiende a destacarse a partir de los siglos XII y XIII, pero unas premisas importantísimas aparecen siglos anteriores. A su vez, la miseria hominis no se limita a la Alta Edad Media (siglos V al X), sino que se prolonga hasta el siglo XIV. Entre los siglos XI y XIV, por ejemplo, aparecen muchos discursos relativos a la miseria hominis. Además, y por otro lado, la dignitas hominis y la miseria hominis se encuentran, en algunos casos, en la obra de un mismo autor. El ser humano se define entonces tanto por su dignidad como por su miseria.*” *Ibidem*, p. 2.

sea tan fácil su separación clara, cronológicamente hablando. Lo que sí se puede advertir durante toda esta etapa, es una tendencia progresiva hacia la racionalización de la ética y del concepto de dignidad.

Además, las diferentes concepciones medievales en torno al hombre y su dignidad se encuentran íntimamente unidas a la relación entre la fe y la razón. Como indica Pelé, la evolución del concepto de dignidad hasta adquirir un significado moderno depende históricamente del papel que se le dé a esta última. A medida que la razón vaya adquiriendo mayor relevancia y autonomía, mayor será también la evolución del concepto de dignidad humana hacia su significado actual. Por ello, el abordaje más detallado de la filosofía moral medieval, se hará bajo esta perspectiva más amplia.

Las dos primeras visiones del hombre y su mundo moral y espiritual, evidentemente pesimistas, predominaron, hechas las salvedades anteriores, durante la Alta Edad Media. Efectivamente, este período, denominado también Edad Media Antigua, se caracterizó por ser una etapa difícil en la historia de Occidente. De hecho, Europa entró con grandes dificultades en ella: el Imperio Romano de Occidente se había quedado debilitado por la desintegración política de Roma y expuesto a periódicas invasiones de pueblos bárbaros. La inestabilidad política y económica propició a su vez el declive de la vida urbana y la diseminación de la población en pequeños poblados seminómadas. La vida cultural también sufrió un duro revés: eran tiempos confusos, y se había perdido el acceso a los tratados científicos y filosóficos originales de la Antigüedad Clásica. Se mantenían sólo las compilaciones resumidas, que habían quedado desvirtuadas por las sucesivas traducciones que los romanos habían hecho al latín²²⁵. La única Institución que se había salvado de este proceso de desintegración fue La Iglesia. Su fuerza cultural quedó sin embargo recluida en la vida monástica²²⁶.

²²⁵ Recordar que los romanos pertenecientes a las clases altas con intereses culturales eran bilingües, por lo que, al dominar el griego, no sentían necesidad de traducir las obras científicas y filosóficas helenas. El griego se convirtió así en la *Koiné* cultural. Sí que se realizaban resúmenes y compilaciones muy inexactas, destinadas al consumo popular en los foros públicos, que fueron las que se mantuvieron en la primera Edad Media.

²²⁶ El clérigo o monje, era prácticamente la única figura instruida, pero siempre en un ambiente que daba mayor prioridad a la fe y las enseñanzas teológicas que al resto de disciplinas o saberes. Las duras condiciones de vida no le dejaban tampoco mucho espacio para la vida contemplativa y el estudio. Éste, tenía como objeto principal el conocimiento de los dogmas de la fe católica y la práctica de buenos hábitos monacales, y no la adquisición del saber en sí mismo.

En el marco de dicha relación entre fe y razón, las estructuras eclesíásticas se decantaron por una antropología pesimista: se despreciaba la identidad corporal y el poder de la razón humana, fomentándose una religión sumisa y temerosa. Se trataba, en definitiva, de un potente y eficaz instrumento de control espiritual, moral e intelectual de la sociedad, que asentaba su poder y autoridad. En el ámbito más concreto relativo a la dignidad humana, la Jerarquía de la Iglesia adoptó las posturas que hemos denominado como “dignidad heterónoma” y “dignidad frustrada”. Encierran en definitiva una negación del valor del hombre en sí mismo, aunque en el pensamiento de los distintos filósofos, esa privación fue gradual.

La primera visión o la llamada, “dignidad heterónoma”, (concepto acuñado por Peces-Barba), sí otorga al ser humano una dignidad, en tanto en cuanto éste constituye la imagen y reflejo de Dios. Así se la denomina por tratarse de una dignidad entendida en sentido externo o derivado. Para dicho autor, la misma depende de “elementos exógenos”²²⁷, que neutralizan la libertad individual y la igualdad interhumana. A este tipo de visión de la dignidad humana se adscribe, por ejemplo, San León Magno. Según Ruiz Miguel fue él quien introdujo el concepto, *dignitas*, en la teología cristiana, precisamente con este trasfondo externo²²⁸. Atribuía dignidad, en primer lugar, a los bautizados, por ser templos de Dios. Sin embargo, también celebró la dignidad de todos los seres humanos, por ser creados conforme a su imagen.

Agustín de Hipona o San Agustín²²⁹, también pertenece a esta corriente. Fue Doctor de la Iglesia y uno de sus más importantes pensadores en el primer milenio. Sin embargo, antes de acogerse a la fe católica, buscó incansablemente respuestas a la verdad en otras doctrinas y corrientes filosóficas, como el estoicismo, y muy especialmente, el maniqueísmo, que tuvo gran influencia en su posterior teología. También el neoplatonismo, en quien encontró la contestación a un gran interrogante en

²²⁷PECES-BARBA, G., “La dignidad de la persona desde la filosofía del Derecho”, *Cuadernos Bartolomé de las Casas*, Madrid, Dykinson, 2003, p. 27. Como se advirtió ya en la introducción a este capítulo, la visión de los orígenes de la dignidad humana que se mantiene en este trabajo, difiere del de este autor. Para Peces-Barba la dignidad humana nace en la modernidad, unida a la idea de laicidad y racionalismo. Por ello las anteriores acepciones históricas, siempre heterónomas, no son sino meros antecedentes.

²²⁸ RUIZ MIGUEL, C., “La dignidad humana. Historia de una idea”, en DE VEGA, P. & MORODO, R., (Dir.), *Estudios de Teoría del Estado y Derecho Constitucional en Honor de Pablo Lucas Verdú*, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, Universidad Complutense, Madrid-México, 2001, pp. 1890-1892. Sin embargo, Pelé atribuye la introducción de este concepto a Nemesio de Emesa e su obra *sobre la naturaleza del hombre*. Vid. PELÉ, A., “Modelos de la dignidad del ser humano en la Edad Media”, op. cit., p.162.

²²⁹ (304-430).

su vida: el origen del mal. De hecho podemos afirmar que existen dos grandes corrientes filosóficas a lo largo de toda la Edad media: la encarnada por San Agustín, que cristianizó el platonismo, y la representada por Santo Tomás, que hizo lo propio con Aristóteles. Dos grandes escuelas nacieron y dominaron el panorama medieval gracias a estos filósofos: las escuelas o corrientes, platónico-agustiniana y aristotélico-tomista.

En lo que respecta a nuestro tema, la dignidad, indicar que San Agustín consideraba y valoraba la racionalidad humana, por la semejanza del hombre con Dios. Sin embargo, en su obra *“Ciudad de Dios”*, también indica que la sola razón *“... no puede ser luz para sí misma, sino que brilla por la participación de la otra luz verdadera”*²³⁰. Por ello, Peces-Barba considera que el *“agustinismo político”*, rechazaba la idea de que la razón por sí sola llegara a la verdad. De hecho, el mismo, hunde sus raíces en el dualismo platónico, antes mencionado. El hombre necesitaba a la Iglesia, que como guía, administraba la Gracia necesaria, para acceder a ella²³¹.

También en las relaciones políticas, se acepta por San Agustín esta dominación de unos individuos sobre otros. En efecto, la rehabilitación del mundo, sólo era posible a través de la sujeción de la humanidad al poder eclesiástico, sometiendo la razón humana y la libertad, a su yugo. Esta misma razón, manchada por el pecado y la debilidad, no podía por sí misma hallar la verdad. Debía someterse a los designios de la Iglesia, acatando su doctrina. La dignidad humana era entonces considerada por San Agustín como un concepto equivocado y presuntuoso. El hombre por sí mismo y en base a sus cualidades innatas, no podía alcanzar la virtud, la vida buena. Había por tanto un menosprecio de las capacidades humanas en el pensamiento de San Agustín: éstas necesitaban siempre una guía moral y religiosa externa, que era la curia romana. Se propugnaba pues un *“Estado Cristiano”* cuyo gobernador era Cristo. Las facultades racionales del hombre: la libertad responsable, la capacidad de decisión y la posibilidad autodeterminativa, son minoradas o prácticamente negadas en esta propuesta filosófica. Éstas eran precisamente las cualidades humanas capaces de llevar al hombre y a sus organizaciones sociales y políticas a una vida mejor, según la Filosofía Clásica. Sin embargo, para este autor, *“la República”* ideada por Cicerón nunca hubiera podido ser justa. La justicia sólo está en Dios y en su Ciudad. En ella había un tipo de hombre, el

²³⁰ AGUSTÍN DE HIPONA, *La Ciudad de Dios* (X, 2), en *Obras Completas de San Agustín* (vol. 16), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, pp. 601-602

²³¹ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *“Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”*, op. cit., p. 71 (nota al pie de página nº 133).

“peregrino”: era elegido por Dios para vivir místicamente según sus designios. El resto, hecho de vil materia, pertenecía a la ciudad terrena²³². Tampoco este mundo y la felicidad que podía proporcionar, importaban mucho a San Agustín. Se trataba de un lugar de paso, en el que había que vivir ascética y sumisamente, en una vida dirigida a la expiación de la culpa. Lo terrenal representaba lo carnal y el pecado, por lo que el hombre, debía centrarse en su relación con Dios. Las relaciones sociales no eran objeto de interés en sí mismas. El ser humano encontraba entonces su dignidad en una especie de “*fuga mundi*”: había que despreciar lo terrenal, huir de ello, y venerar lo divino para así alcanzar valor. El movimiento del universo, según la visión medieval, comenzaba en Dios y acababa en Dios. El ser humano debía comprender que era un *homo viator*: un peregrino puesto por Dios para desarrollar un papel determinado en la vida²³³. No había, por lo tanto, nada fuera de él que hiciera al hombre eternamente dichoso o digno. A pesar de ello, San Agustín se situaría en una postura intermedia entre el fideísmo y el racionalismo. En este sentido, famosas son sus frases “*Crede ut intelligas*” e “*Intellige ut credas*”²³⁴, dirigidas a los racionalistas y a los fideístas, respectivamente. A su vez, se anticipó a Descartes y toda la filosofía moderna posterior al indicar que la inteligencia mientras duda es consciente de sí misma: “*Si enim fallor, sum*”²³⁵. La autoconsciencia, como pilar fundamental del pensamiento occidental posterior, aparece pues ya en este importante filósofo.

Como se adelantó, existen otras posturas que todavía fueron más allá en cuanto a la negación de la dignidad humana. Se aglutinan bajo el título de “dignidad frustrada” o *miseria hominis*. Como su nombre indica, parten de un absoluto desprecio, e incluso repugnancia, por el ser humano en lo que respecta, sobre todo, a su dimensión corporal.

²³² Agustín nos habla de dos géneros humanos: “(...) *el uno de los que viven según el Hombre, y el otro según Dios: y á esto llamamos también místicamente dos ciudades, es decir dos sociedades ó congregaciones de Hombres, de las cuales la una está predestinada para reinar eternamente con Dios, y la otra para padecer eterno tormento con el demonio* (...)”. SAN AGUSTÍN *La ciudad de Dios* (XV, 1) op. cit., pp. 140-142.

²³³ Las letras del poema goliardo del S.XIII “*Carmina Burana*”, hacen referencia a esta visión del hombre medieval sometido al destino: “*O Fortuna, velut Luna, statu variabilis (...) Sors immanis, et inanis, rota tu volibilis (...)*”. « oh fortuna como la luna, variable de estado..... suerte monstruosa y vacía tu rueda gira ». vid PÉLÉ, A., op. cit., p. 154.

²³⁴ “*Cree para comprender y comprende para creer*”, AGUSTIN DE HIPONA, sermón 43, 3-4, vid PÉLÉ, A., op. cit., p. 580.

²³⁵ *De Civitate Dei, Lib. XI, cap. XXVI*, Agustín escribía su célebre argumento: “*Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nan qui non est, utique nec falli potest, ac per hoc sum, si fallor*”, “¿Qué? ¿Y si te engañas? Pues, si me engaño, existo. El que no existe no puede engañarse, y por eso, si me engaño, existo”. CAMPOS ROLDÁN, M., “El descubrimiento de la mente: de San Agustín a Descartes”, *Revista “Alma Mater*”, UNMSM fondo Editorial, 2001, pp. 41-46.

Se trataba, en realidad, de una “concepción bifronte”²³⁶: el hombre es miseria en sí mismo, también dignidad, pero sólo si se dirige a Dios. Para dicha postura, volviendo al tema principal, la autonomía de la razón en el ser humano, supone un auténtico peligro. No hay espacio alguno para ella. Queda diluida en la Fe. Es signo de soberbia, pues el hombre solo debe seguir a Dios y a sus preceptos dictados por la Iglesia. Y precisamente a la Jerarquía Eclesiástica debía el hombre subordinar todos los aspectos y dimensiones de su vida.

Veamos primero, aunque muy resumidamente, cual fue la postura de alguno de los representantes más importantes del discurso de “miseria hominis”. Lotario de Conti di Segni²³⁷, posteriormente Inocencio III, es uno de sus valedores²³⁸. En su obra, “*del desprecio del mundo o la miseria del hombre*”²³⁹, expone las principales premisas de esta visión del hombre: dicha condición miserable parte de varias concepciones, a cada cual más desmoralizante. La vileza del hombre es radical y afecta a todas sus dimensiones, corporal y espiritual. Pero sobre todo es la carne, la que se asimilaba a la más absoluta suciedad y horror: el esperma, el hedor de la lujuria, el nacimiento humano, envuelto de dolor y temor, se describen como muestra de la bajeza del hombre. Todos nacemos desnudos, y por tanto, frágiles²⁴⁰. Esta vida humana transcurría además con mucha rapidez, dando paso a una vejez llena de dolor. Pero la vileza también se da en la vida moral: el pecado convive con el hombre a diario. Es fruto de su deseo de poder, de placer y de honor. Segni no deja escapatoria al hombre. Ninguna actividad humana, ya fueran las artes, la contemplación filosófica, la ciencia, etc..., pueden liberarle de esta miseria ontológica. Sólo la humildad y la completa entrega a Dios y a

²³⁶ GLÚA GINÉS, I., “El *Contemptu Mundi* de Inocencio III y la miseria de la condición humana”, en García de la Concha, V., (dir.), Revista *Insula*, “Miseria y Dignidad del hombre en el Renacimiento”, n.º 674, Madrid, febrero de 2003, p. 3.

²³⁷ (1161-1216).

²³⁸ San Bernardo o Bernardo de Claraval (1090?-1153), sería otro exponente de esta corriente filosófica, aunque con ciertos matices: pretende demostrar que la gracia divina y el libre albedrío no se oponen. Sin embargo, este último, debe supeditarse a Dios para poder hablar de dignidad. Si el hombre hace uso de su racionalidad sin la presencia y guía divinas, se vuelve un “alma curva”. La ciencia no debe desafiar a Dios, debiendo someterse siempre a la fe. El pensamiento de este autor en relación con la dignidad se encuentra más desarrollado en PELÉ, A., op. cit., p. 168.

²³⁹ *De Contemptu Mundi sive de miseria conditionis humanae (Del desprecio del mundo o la miseria del hombre)* fue redactada en 1195. En su prólogo, el propio autor indica su pretensión de escribir otro tratado sobre la dignidad humana, que finalmente nunca se llegó a redactar. Ver su versión en latín en <http://www.thelatinlibrary.com/innocent.html>. La obra se divide en tres relatos, al igual que los tres momentos en la vida del hombre testimonio de su condición miserable, de los que no puede escapar: *ingressus, progressus y egressus*.

²⁴⁰ De hecho se creía que los gritos del recién nacido anticipaban la vida de sufrimiento futura, y eran el origen del propio nombre Eva, (de eh -ha, como llantos del bebé). El recién nacido era un imbécil, manchado ya desde el nacimiento por la sangre menstrual de la madre. PELÉ, A., op. cit., p. 588.

sus preceptos confieren dignidad al ser humano. La penitencia era la única vía de comunicación con Dios, temible Juez, quedando fuera toda relación de amor con él. Por último, el círculo de la miseria se cierra con la muerte: el hedor de la descomposición del cadáver mientras es devorado por los gusanos es comparable a la avidez con la que ese mismo hombre, ahora cadáver, pretendió acumular riquezas en vida. Constituye, sin duda, otra muestra más de la radicalidad de la exposición de la miseria fisiológica humana en este autor, que considera al ser humano definitivamente repugnante.²⁴¹ Otros ejemplos de ella se dieron ya en el apartado relativo a los “mitos de legitimación”. Se referían a la visión de la mujer durante este período, y no dejan de ser sumamente elocuentes. A ellos nos remitimos²⁴².

Frente a dicha visión que imperó en la Edad Media Antigua, como ya adelantamos, se elaboró toda una argumentación filosófica radicalmente distinta en cuanto a la concepción del hombre, sus posibilidades y su mundo espiritual. Se ha calificado como de un primer “humanismo medieval”: arranca ya en la primera Edad Media, aunque como voz minoritaria y a contracorriente. Uno de sus primeros protagonistas, Gregorio de Nicea, aparece ya en el siglo IV d.C., antes incluso de la obra de Lotario di Segni²⁴³. Se trata de una visión crítica con el pesimismo antropológico y religioso: la vida humana, no debía convertirse en una constante penitencia, en un valle

²⁴¹ En este sentido, transcribo parte de un poema anónimo en castellano del siglo XIV, escrito por un autor desconocido, probablemente un monje, cuyo manuscrito original se encuentra en la Biblioteca Menéndez Pelayo de Santander. Fue descubierto en 1919 por su entonces director, Miguel Artigas, quien lo restauró, publicándose en el *Boletín de la biblioteca Menéndez y Pelayo*, I, 1919:

*“En el vientre de mi madre querría que fuese muerto,
Ésse fuese mi palacio e mi casa e mi huerto
Ésse fuesse mi sepulcro (...).
Formado es de la tierra, escrito es lo que digo;
Concebido es en culpa, sépalo todo mi amigo (...).
¿Qué será del mesquino omne quando salier d’esta vida?
Será massa, la su carne, fedada, suzia e podrida,
De gujanos que non mueren despedazada e roída,
E en perdurable fuego con los diablos ardida”*

Vid, PELÉ, A., op. cit., p.174.

²⁴² MARINA, A., DE LA VÁLGOMA, M., *La lucha por la dignidad*, Madrid, Anagrama, 2005, Capítulo VII, pp. 75 ss.

²⁴³ Constituye a la vez muestra de tres argumentaciones que se mantienen en este trabajo: la primera, la convergencia de dos discursos filosóficos antagónicos sobre el hombre, que se solapan y conviven, aunque eso sí, con diferente peso y relevancia en el Medievo. La segunda: la existencia de un incipiente humanismo medieval que irá cobrando cada vez mayor voz, posibilitando el advenimiento del Renacimiento y su “celebración del hombre”. Tercera: la superación de una visión de la Edad Media maniquea: la historia del hombre y su pensamiento es más compleja y difícil de clasificar y catalogar. El papel cada vez más preponderante y sobre todo más libre de la razón, se encuentra estrechamente unido a esta “suave pendiente” hacia el Humanismo que comienza en la Edad Media.

de lágrimas, sino que, al modo clásico, podía ser una experiencia feliz donde cada cual se desarrollase a sí mismo libremente. Así lo celebró Gregorio de Nicea, como dijimos, uno de sus primeros valedores, que merece una atención especial por su soberbia concepción del hombre, ya en el año 379 d.C. En su obra, *“Tratado de la creación del hombre”*, de ese año, Gregorio de Nicea, considera al mismo portador de una verdadera dignidad autónoma. Hay que precisar que no utiliza explícitamente el término “dignidad” en su obra, sino nobleza, pero en un sentido y con una profundidad que asombran. Efectivamente lo define como *“una cosa grande y sagrada”*²⁴⁴, por el misterio de su naturaleza única, donde se concilia lo divino con lo terreno. Este rasgo confirma su semejanza con Dios participando de su naturaleza inalcanzable pero no al modo agustiniano: la dignidad humana no deriva sólo por ser el hombre un modelo de semejanza con Dios, sino que se trata de una verdadera transferencia de las capacidades divinas al ser humano. De ahí que este pensador no desprecie la dimensión corporal del hombre: el cuerpo humano no es en absoluto despreciable, sino que, erguido, erecto (según la concepción platónica) participa de la belleza de su Creador. Ello a su vez entronca con su visión estoica, respecto a las finitudes y debilidades del cuerpo: ellas no son sino acicates que obligan al hombre a entrenar su ingenio y superar los límites que su naturaleza corpórea le impone. Por ello, la naturaleza espiritual y a la vez corpórea del ser humano constituye una gran obra divina que en todo caso sólo puede ser objeto de admiración. El hombre ha sido creado para dominar el mundo: en él reside la libertad y la voluntad independiente. En definitiva, la capacidad de autodeterminarse, siendo libre de todo sometimiento²⁴⁵. Otra cuestión muy interesante es la relativa al valor absoluto que este autor atribuye al ser humano, pues es imagen divina. Ésta no puede traducirse en ningún valor pecuniario. En este sentido, recurre a la famosa disertación de Epicteto entre dignidad y precio²⁴⁶. La fecunda relación entre persona y dignidad en

²⁴⁴ *“Cette grande et précieuse chose qu'est l'homme n'avait pas encore trouvé place dans la création”*, en NYSSE, G. (de)., *Traité de la création de l'homme*, <http://www.gregoiredenysse.com/html/creation/table.htm> (consultado por última vez, el 17 de marzo de 2015).

²⁴⁵ Gregorio de Nicea parece ciertamente tender una mano hacia la filosofía clásica y su visión renovadora del hombre, cogiendo su relevo y acercándolo con la otra mano hacia el Renacimiento, ayudándole así a formar su visión divina del hombre.

²⁴⁶ EPICTETO, *Disertaciones*, (I, II-11), Madrid, Planeta De Agostini, 1996, p.17 *“Lo único insoportable para el ser racional es lo irracional, pero lo razonable se puede soportar. Para juzgar lo razonable y lo irracional cada uno de nosotros nos servimos no sólo del valor de las cosas externas, sino también del valor de nuestra dignidad personal. Eres tú quien te conoces a ti mismo, quien sabe cuánto vales para ti mismo y en cuánto te vendes; cada uno se vende por un precio.”* Recordar que Epicteto (55-135 d. C.), filósofo griego de la Escuela Estoica, vivió gran parte de su vida como esclavo en Roma.

Gregorio de Nicea queda expuesta en sus propias palabras: “(...) y quiso (Dios) que el hombre racional, hecho a su imagen dominara únicamente a los irracionales, no el hombre al hombre, sino el hombre a la bestia”.

Además, atribuye esta cualidad de libre albedrío a todas las razas humanas. Así, esta interesante y unitaria consideración del ser humano, decididamente avanzada, queda explícitamente determinada en sus “*Homilias sobre el Eclesiastés*”. Al hilo de sus versículos “*he adquirido esclavas y esclavos*”²⁴⁷, apuesta por determinar con rotundidad la igualdad natural de todos los hombres²⁴⁸, condenando abiertamente la esclavitud, que describe como un escándalo indigno al hombre²⁴⁹. Esta institución, desgarrar la propia naturaleza del ser humano, que ha nacido libre y autónomo²⁵⁰. Además, desafía el poder divino, que es su único “amo” posible. La libertad, que anuda en sí misma la capacidad racional y de amar del hombre y que es reflejo de su ser divino, se convierte para este autor en el núcleo central de la persona: en lo más estrictamente personal e intransferible²⁵¹. Esta igualdad natural humana, queda reforzada por el argumento estoico de la comunidad de destino de todos los hombres, a quien también recurre Gregorio de Nicea: todos respiramos el mismo aire y contemplamos el mismo sol. Por ello, la libertad y la igualdad cobran sentido, no sólo para celebrar la excelencia de la

²⁴⁷ Eclesiastés, 2,27. Gregorio de Nicea en PELÉ, A., op. cit. p. 597.

²⁴⁸ La igualdad, e incluso más aún la unidad de la naturaleza humana, es uno de los temas predilectos de Gregorio de Nicea. En efecto, el conjunto de la humanidad está unida por tal solidaridad que forma como un “inmenso animal”, haciendo insostenible cualquier despotismo del hombre sobre el hombre. Resuenan los ecos de la concepción estoica sobre la unidad del género humano formando un sólo cuerpo. MATEO-SECO, L. F., “Persona, esclavitud y libertad en Gregorio de Nisa”, *Revista de filosofía medieval*, nº 13, 2006, p. 11-19.

²⁴⁹ Son muy claras sus palabras de condena a la esclavitud que concibe como una extralimitación, una desobediencia al mandato divino de dominio exclusivamente sobre los seres irracionales. Así expone en un fragmento de sus *Homilias sobre el Eclesiastés*: “*En efecto, dice la Escritura “Dominad sobre las aves, los peces, los cuadrúpedos y los sobre los reptiles” (Gn, 1, 26). ¿Cómo, olvidándote de los seres que te están sometidos, osas levantarte contra la misma naturaleza libre colocando a tus semejantes entre los cuadrúpedos o los animales carentes de pies?*”. *Ibidem*, p.14.

²⁵⁰ Según Gregorio de Nicea, el hombre está dotado, por voluntad divina, de unos atributos que nadie le puede arrebatar. El primero de ellos es la libertad, que constituye la corona del hombre en cuanto hecho a imagen y semejanza de Dios. Como él, el ser humano es *a-déspotas*, no tiene dueño, siendo más bien dueño de sí mismo, *autokratés*. Como vemos, Gregorio de Nicea concibe la libertad en una doble dimensión, externa e interna, considerándola además inseparable de la dignidad personal. El segundo atributo humano es la *parrhesía* o libertad de expresión: libertad de una conciencia pura y libre de vergüenza y de miedo. *Ibidem*, p. 12.

²⁵¹ Sólo resta destacar una última idea en la filosofía de Gregorio de Nicea, que nuevamente asombra porque subyace en ella una antropología netamente optimista y una visión del hombre rompedora en ese momento: el hecho de que el hombre sea imagen de Dios le comporta una cierta infinitud. Ello a su vez le lleva a concebir al ser humano como poseedor de una capacidad infinita de crecimiento en la virtud. Esta idea ha llevado a algunos autores como A. Spira, a considerar a Gregorio de Nicea como uno de los padres del dinamismo progresista, tan característico de nuestra civilización occidental. *Ibidem*, p. 12.

naturaleza humana, sino precisamente para comprender y posibilitar ese destino común, individual y colectivo, en el que la dignidad de todos sea posible²⁵².

Existe todavía otra corriente de “humanismo medieval” que apuesta decididamente por la defensa de la dignidad del ser humano, pero apoyándose en otra fundamentación. Concibe al ser humano como un microcosmos, al modo aristotélico: el hombre se encuentra en la cúspide de la cadena de los seres vivientes, participando de una naturaleza espiritual y a la vez animal. Es un ser intermedio que ocupa el centro de la Creación. Pero, como indica, por ejemplo, Nemesio de Emesa, esta doble naturaleza, este dualismo cuerpo y espíritu, no supone un impedimento para su dignidad. La dimensión corporal humana convive armónicamente con la dimensión inmaterial. Se considera al hombre un “microcosmos”, cuyo funcionamiento provoca admiración²⁵³. También San Gregorio Magno²⁵⁴ se adscribe a esta postura. En su obra, *Moralia*, defiende la dignidad humana bajo esta consideración panegírica del hombre: el ser humano contiene todos los grados del ser, asimilando en sí y armónicamente, los contrarios. Es, en definitiva, el centro del universo. Comparte “*con las piedras la existencia, con los árboles la vida y con los ángeles el entendimiento y recibe correctamente el nombre de mundo*”²⁵⁵. Su “nobleza”, le viene pues de origen, al ser “*casa y templo de Dios*”. Recuerda al “*homo hominis sacra est*” de Séneca, quien consideraba que la sacralidad del ser humano derivaba precisamente de su semejanza con los templos religiosos. Por ello, su actividad mundanal, no es en absoluto motivo de reprobación y castigo: el desarrollo de las artes y de las ciencias, y las posibilidades de progreso que ofrecen, son vistas bajo este enfoque como la prolongación de esa esencia divina-humana, y por tanto bienvenidas. Esta nueva perspectiva, radicalmente opuesta a la de “*miseria hominis*”, ya en este estadio inicial, constituye sin duda un importante impulso hacia el progreso en todos los sentidos: supone la primera piedra lanzada contra la barrera moral y religiosa que hasta entonces frenaba el desarrollo de los distintos saberes y campos de la ciencia. Supone otorgar el “salvoconducto” moral a la exploración de nuevas vías de progreso técnico y avance científico que en Europa, a partir de entonces, serán ya imparables.

²⁵² Esta idea de Séneca ya se abordó con mayor profundidad en el epígrafe dedicado a este filósofo, páginas y siguientes de este trabajo.

²⁵³ El hombre objeto de admiración, piedra angular de la antropología renacentista, ya aparece en la Edad Media. Se trata sin embargo de una “rebeldía” ciertamente moderna, a contracorriente. Como vemos, las hebras de nuevos colores se van enhebrando y tomando protagonismo poco a poco.

²⁵⁴ (540 -604 d.C.)

²⁵⁵ Vid, PELÉ, A., op, cit., p. 596.

Como vemos, estas interesantísimas concepciones del hombre y su dignidad nos llevan a considerar que sí existió un tímido humanismo medieval que celebró la grandeza del ser humano. Sin embargo, el “cambio de tornas”, en la que esta postura irá ganando terreno poco a poco, comenzó concretamente con la llamada Revolución del Siglo XII²⁵⁶. Un período de revitalización cultural, social, científica y política en Europa, cuyo momento estelar lo constituyó el descubrimiento de los textos originales de la filosofía y ciencia clásicas²⁵⁷.

Son sin duda varios los factores que la posibilitaron: una cuestión tan providencial como el clima benigno que disfrutó Europa durante este período, que unido a mejoras tecnológicas, propició buenas y más diversas cosechas y el consecuente aumento de población; el lento pero ascendente auge de las ciudades y su comercio emprendedor, debido a ese excedente de producción, que se materializó en la creación de mercados y ferias, mermando el sistema feudal. Éste se había basado en una economía agraria de subsistencia, pasiva, que incluso en ocasiones había vuelto al trueque. A su vez aparece el auge de la actividad y tráfico mercantil ultramarino y la consecuente actividad bancaria a ellos asociada. Las riquezas que de allí se obtienen dan cada vez más voz a la burguesía y a sus potentes y prósperas ciudades: Génova, Venecia, Pisa, etc... Una voz que trae consigo una nueva forma de entender la vida y el mundo. En definitiva, la irrupción de nuevos paradigmas que formularán a su vez una nueva ética de la que la sociedad occidental actual todavía es reflejo: frente a la primacía de lo espiritual y la visión negativa del cuerpo como “cárcel del alma”, valores propios del feudalismo, los burgueses, vinculados psicológicamente a sus riquezas, defienden la vida mundana y el disfrute de los placeres terrenales. También aportaron una nueva ética del trabajo que legitimaba el lucro y la ganancia, primando y valorando el esfuerzo e iniciativa individual por encima de la obediencia, el servilismo y el

²⁵⁶ También denominado Renacimiento del SXII. Charles S. Haskins (1870-1937), historiador americano especialista en la Edad Media, fue el primero en emplear extensamente este concepto. En 1927 escribió: “[el siglo XII en Europa] fue en muchos aspectos una era de vida fresca y vigorosa. La época de las Cruzadas, la del alzamiento de las ciudades y de los primeros estados burocráticos de Occidente, vio la culminación del Arte Románico y el comienzo del gótico; la emergencia de la literatura vernácula; la resurrección de los clásicos latinos, la poesía latina y el Derecho Romano; la recuperación de la ciencia griega, con sus adiciones árabes, y gran parte de la filosofía griega; y el origen de las primeras universidades europeas. El siglo doce dejó su firma en una educación superior, en la filosofía escolástica, los sistemas jurídicos europeos, en la arquitectura y la escultura, en el teatro litúrgico, en la poesía latina y vernácula”. HASKINS, CH. S., “The Renaissance of the Twelfth Century”, Harvard, Harvard University Press, 1957. Introducción.

²⁵⁷ PECES-BARBA, G. *Historia de los Derechos Fundamentales, Tomo I: Tránsito a la modernidad y Derechos fundamentales*, Madrid, Dykinson, 1998, pp. 34.

inmovilismo, tan propios del sistema feudal. Se produjeron también “metamorfosis políticas” de gran envergadura, al iniciarse, en los distintos territorios de Europa, procesos de centralización del poder que supusieron otro estacazo al modo de organización política genuinamente feudal: ya al final de la Edad Media se generará la transformación de las monarquías feudales en monarquías autoritarias, culminando este proceso en la Edad Moderna, con la aparición de las Naciones-Estado. Éstas provocarán la redefinición definitiva del mapa político europeo. Hacer notar que se trata de un precedente o incipiente tránsito hacia una nueva forma de organización jurídico-política posterior, el Estado Absoluto²⁵⁸.

Comienza a posicionarse un nuevo referente: el hombre natural, el ser humano en sí mismo. Frente a la figura humana del primer Medievo, plana, irrelevante y tipificada, que en definitiva, sólo da cuenta de su fe, en el lenguaje pictórico se abre camino un nuevo subjetivismo. El ser humano, en su sustancial individualidad y naturalidad y no sólo como creyente, se vuelve objeto de atención de las artes y las ciencias. En el ámbito literario y desde una postura aristotélica, el mallorquín Ramón Lull²⁵⁹, acoge en su obra *Félix o las maravillas del mundo*²⁶⁰ la consideración del hombre como un maravilloso microcosmos: identifica cuatro elementos constitutivos en el ser humano: la vegetación, la imaginación, la razón y el movimiento. Éstos, le definen como superior, centro de la Creación y por ende digno. También en el *Roman de la Rose* de Jean de Meung²⁶¹ se hacen explícitas estas precursoras ideas sobre una nueva concepción del hombre: un ser que reúne en sí toda la escala de los demás seres, poseyendo una dignidad que lo singulariza respecto al resto.

En el ámbito filosófico-moral, van a cobrar especial relevancia tres hechos históricos de muy distinto carácter y escenario: el inicio de las Cruzadas, la fundación de las primeras Universidades y la aparición de las órdenes mendicantes. En principio, no parecen guardar relación alguna, pero van a resultar cruciales para comprender cómo

²⁵⁸ *Ibíd.*, p. 35.

²⁵⁹ (1232-1315).

²⁶⁰ LULL, R., *Félix o las maravillas del mundo*, en www.cervantesvirtual.com/.../libro-felix-o-maravillas-del-mundo.

²⁶¹ (1240-1305). El *Roman de la Rose*, fue, en términos actuales, un auténtico *best-seller*: tuvo un enorme éxito en Francia, donde se han encontrado unos 100 ejemplares, lo que da cuenta de su popularidad. Para valorar esta cifra en su justa medida, debemos tener cuenta dos cuestiones que, bajo nuestra perspectiva moderna, en ocasiones se nos pasan por alto: la imprenta de Gutenberg no había sido inventada todavía y se trataba de pergaminos escritos a mano, pacientemente, durante mucho tiempo. Además y precisamente por ello, su coste era muy elevado: su precio oscilaba entre el valor de un vehículo y un apartamento de nuestra actualidad.

se gestó una nueva forma de entender la religión y la filosofía: la Escolástica. Esta nueva corriente, constituyó verdaderamente el movimiento teológico y filosófico que dominó la segunda mitad de la Edad Media, empujando nuevamente a la dignidad humana por el camino de su evolución. En su trasfondo, se encuentra el eterno dilema del papel de la razón humana y su relación con la fe: la Escolástica otorgará un decidido impulso a ese primer humanismo medieval, al apostar decididamente por las posibilidades de la razón humana: se trata de una facultad que acompaña a la fe, no un obstáculo a ella. Esta idea, como ya vimos, tiene importantes consecuencias en el desarrollo de la misma existencia humana: una sociedad sustentada bajo el paradigma moral de negación de cualquier valor o papel a la razón se desarrolla en un mundo que considera caído, pecaminoso. Sólo la fe y la penitencia pueden salvarlo. En cambio, si se cree decididamente en las posibilidades de la racionalidad, ese mismo mundo se torna un ámbito adecuado para el progreso y el desarrollo de la vida humana, que cobran así sentido y valor en sí mismos. En este panorama favorable al hombre, nuestro concepto, la dignidad, cobrará cada vez mayor relevancia, trascendencia y significación.

Pero volviendo a la génesis de la Escolástica y retomando aquella primera cuestión de las cruzadas, indicar, que, aunque resultaron un fracaso tanto económico como en lo que respecta a sus propios fines, posibilitaron una cuestión de suma relevancia: el contacto con la cultura oriental. Y con dicha aproximación, la recuperación de la mayoría de textos originales, tanto de la filosofía clásica, como también de la ciencia griega, con sus importantes adiciones árabes²⁶². En 1200 ya había traducciones latinas razonablemente precisas de los principales trabajos de los autores antiguos más cruciales para la filosofía y la ciencia: Aristóteles, Platón, Euclides, Ptolomeo, Arquímedes y Galeno. Ello a su vez, permitió avances importantes en campos como la astronomía, la matemática, la biología, etc... De hecho, en menos de cien años, se produjo una tasa de inventos útiles superior a la que hubo en los mil años

²⁶² Como se indicó, tras el derrumbe del Imperio Romano de Occidente, la primera Europa medieval prácticamente había perdido el contacto con la sabiduría del mundo antiguo. Sin embargo, durante este siglo, la creciente relación con el mundo islámico (que además atravesaba su Edad de Oro en Al-andalus y Sicilia y el Imperio Otomano), posibilitó la traducción de la mayoría de obras de filósofos y científicos griegos y árabes, entre ellos, Aristóteles. Este filósofo va resultar crucial, como enseguida veremos, provocando un cambio de rumbo en la historia de la filosofía y la ética. Efectivamente, el mundo islámico, bastante más avanzado en aspectos intelectuales y científicos, no había perdido el contacto con las obras clásicas. Por ello, su conservación y estudio en esta cultura, posibilitó la vuelta de Occidente a estas fuentes: en Toledo y en el Sur de Italia, se produjo durante este siglo un movimiento de traducción (y expolio) de todas estas obras. PIEPER, J., *Introducción a Tomás de Aquino. Doce lecciones*. Madrid, Ediciones Rialp, 2005, p. 16.

anteriores en todo el mundo²⁶³. Ello a su vez revirtió en un mayor desarrollo económico, que se tradujo finalmente en una revolución cultural y moral de Europa, de la que bebe directamente este incipiente humanismo. Todos estos bulliciosos cambios se entremezclaron, retroalimentándose, posibilitando definitivamente la revolución científica y cultural europea del Renacimiento y los siglos posteriores.

Por otra parte, la aparición de las llamadas órdenes mendicantes, contribuyó también a este florecimiento cultural: estas órdenes no se dedicaban a la vida contemplativa y aislada que se practicaba en los monasterios, sino que vivían en el mundo laico, dedicándose más bien a defender la fe cristiana mediante la predicación, pero también a través del uso de la razón. Pronto se integraron en las cada vez más numerosas Universidades, generando comunidades científicas y filosóficas muy fructíferas. El apogeo de la Escolástica coincidió por ello con la fundación de las primeras Universidades. El saber empieza su proceso de emigración desde el oscurantismo monacal a las escuelas catedralicias, para luego dirigirse a las primeras Universidades²⁶⁴.

De la mano de estas Órdenes caminarán dos nuevas ideas, revolucionarias y llenas de vitalidad: por un lado el “movimiento de pobreza” que predicán estas órdenes; también el *movimiento evangélico* comienza aquí a dar sus pasos, descubriendo de nuevo la Biblia como fuente principal de la Doctrina y vida cristianas. Por otro, un nuevo modo de captar y entender el mundo material que rodea al ser humano: mediante la investigación puramente natural de la realidad que aparece ante nuestros ojos. Dos ideas que cobrarán su máxima vigencia en los siglos posteriores, pero que comienzan a enhebrarse en el telar de la dignidad humana ya en este momento. El movimiento

²⁶³ Esta “quasi-revolución tecnológica” incluyó: la fabricación de papel en Italia (1270), la brújula, la rueca de hilar (introducida desde la India en el S. XIII), el primer documento que da fe de la existencia del molino de viento (Yorkshire 1185), la lente (en Italia, 1280), el astrolabio, la numeración arábiga (Leonardo de Pisa, en su *Liber abaci* 1202), el timón etc... Alfred Crosby (1931, Boston), historiador, profesor y escritor, describió parte de esta revolución técnica en CROSBY, A., *The Measure of Reality: Quantification in Western Europe, 1250-1600*. Cambridge. Cambridge University Press. 1997. Además es artífice de una interesante idea a la que acudiremos más adelante: el imperialismo biológico europeo.

²⁶⁴ Los núcleos del saber, durante esta primera Edad Media, se localizaban en las Escuelas Monásticas como, San Millán y la Cardeña, dotadas de *Schola Interior* y *Schola Exterior*. También en las Escuelas Catedralicias se impartían enseñanzas, como las de Barcelona, Huesca, Toledo y Santiago. Concretamente los “*Studium Generale*”, siendo los más conocidos los de las Catedrales de Bolonia y París. En el año 1088, el gremio de estudiantes de Bolonia organiza la primera Universidad. En 1110 surgirá su homónima en París, pero dirigida por el gremio de maestros, que consiguen del Papa la “*licentia docenti*”. Pronto surgirán muchas más: en la Península Ibérica, Palencia (1212), Salamanca (1218) y Valladolid (1250). Para profundizar sobre este tema, véase al respecto, GILSON, E., “La fundación de las Universidades” en, *La filosofía de la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1989, p. 366-373.

protestante y el espectacular avance científico y tecnológico de los siglos posteriores son su fruto. Si ambos paradigmas que desde nuestra cómoda actualidad nos parecen obvios, en plena Edad Media supusieron un verdadero acto de valentía contra el orden moral religioso y político imperante, pues llevan implícitas fuertes críticas a ambos brazos del poder y al modo de entender la espiritualidad y, por ende, el hombre y su medio, que había imperado oficialmente hasta entonces.

Con todos estos ingredientes surge la Escolástica. Esta manera de enseñar la Filosofía dominó el panorama filosófico- teológico desde el siglo XI al XV aproximadamente, instalándose como pensamiento filosófico vertebrador en las Escuelas Catedráticas que dieron lugar a las posteriores Universidades Medievales. Se formaron, ya sabemos, nuevas y fructíferas comunidades de sabios, donde se generaban intensos debates filosóficos y científicos. Ello se tradujo en otro nuevo “revulsivo” contra la forma que había predominado hasta entonces de concebir al hombre y su dignidad, allanando un poco más el camino para la llegada del Renacimiento. ¿Qué aportará esta nueva corriente a la dignidad humana?

Las claves las hemos dado ya, y se enmarcan dentro de esta gran disyuntiva medieval, razón /fe, y el papel que debe jugar cada una: la Escolástica supondrá dar un paso más a favor de la primera, favoreciendo una concepción antropológica más positiva, al considerar el desarrollo de la dimensión racional del hombre en todos los campos, especialmente en el filosófico, teológico y científico. Esta misma razón constituye verdaderamente una cualidad definitoria de la esencia humana y no un obstáculo o un peligro para la salvación espiritual. Una propuesta filosófica en la que los logros de la razón humana (aunque supeditados a la fe) son bienvenidos y posibilitan avances en dos ámbitos distintos de la dignidad: en el puramente teórico, dado que la Escolástica nos acerca a un concepto de dignidad menos heterónimo y más universalizable; y en el terreno práctico, dado que esta progresiva “autorización a la racionalidad” posibilitará el desarrollo espectacular de los saberes científicos. Sus descubrimientos, nuevas técnicas e inventos, harán posibles mayores cotas de bienestar a la población, en definitiva, un mayor disfrute real de la dignidad humana.

Anselmo de Canterbury²⁶⁵ es considerado el primer autor Escolástico, al pretender una audaz y peligrosa tarea, dado el clima que imperaba: demostrar

²⁶⁵ (1033-1109).

racionalmente la existencia de Dios. Todavía nos encontramos bajo los postulados en los que la razón está constreñida en el marco de la Fe²⁶⁶ y la sola propuesta de su uso legítimo, en un ámbito tan espinoso como la propia existencia divina, supone ya un gran avance.

Pedro Abelardo²⁶⁷, que funda su propia Escuela en París, ataca directamente los pilares de la filosofía de *miseria hominis*: defiende ante todo la libertad del ser humano, basándose, precisamente, en su capacidad de razonar. Suyas son estas agudas y peligrosas palabras: “*todos sabemos que, en aquello que puede ser discutido por la razón, no es necesario el juicio de la autoridad*”²⁶⁸. Implican todo un desafío a la autoridad eclesiástica y a la moral imperante: su defensa de la autonomía de la razón le llevó a afirmar incluso que la resolución de un problema exigía la previa separación de la fe del saber. Supone sin duda la primera gran afirmación medieval de la relevancia de la investigación científica. Otro punto muy importante en su filosofía la marcará la defensa que realiza de la interioridad de las valoraciones morales. Lo que determina la bondad o maldad de una conducta es la intención, el consentimiento y la conciencia del ser humano. En este sentido, suyas son las palabras: “*no pecaron los que crucificaron a Cristo por ignorancia, y cuando se hace por ignorancia, no debe atribuirse la culpa*”²⁶⁹. Lo que en definitiva importa en el ámbito moral es una vuelta a sí mismo. La defensa de la interioridad de la moral, implica también una oposición a la doctrina medieval de la culpa, que se concebía más bien como un asunto jurídico entre el hombre y Dios, susceptible de reparación pecuniaria. Para Pedro Abelardo lo importante es el arrepentimiento interior, siendo el género femenino quien mejor representa este modelo de conducta. Ataca así otro gran escollo histórico de la dignidad humana: la denigración la mujer, que alcanzó su punto álgido en la primera Edad Media, al constituir el símbolo del pecado y de la vergüenza de la dimensión corporal humana²⁷⁰. Abelardo por el contrario considera a la mujer portadora de una dignidad.

²⁶⁶ “*Neque enim quaero intelligere ut credam; sed credo ut intelligam. Nam hoc creddo, quia, nisi credidero, non intelligam*”, es decir, “no busco comprender para creer, sino que creo para llegar a comprender”. Lema que hunde sus raíces en el propio de San Agustín: “comprende para creer, cree para comprender”. Vid PELÉ, A., op. cit., p. 164.

²⁶⁷ (1079-1142).

²⁶⁸ PELÉ, A., op. cit., p. 177, cita 115.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 177, cita 117.

²⁷⁰ Es conocida la relación amorosa, digna de un folletín, que Abelardo, monje, mantuvo con Eloísa, y por la que los dos sufrieron multitud de avatares. Entre ellos, por ejemplo, la castración del propio Abelardo orquestada por el vengativo tío de su amada, Fulberto, el nacimiento de un hijo bastardo de ambos, llamado Astrolabio, o la reclusión de una Eloísa todavía apasionada en su amor por Abelardo, en un

Desde este evidente humanismo cristiano, este filósofo también critica a la Iglesia, al considerar que ejerce una innecesaria mediación entre Dios y el hombre: el ser humano es semejante a su Creador y puede conocerle sin necesidad de terceros. El conocimiento de Dios se debe basar, no sólo en el amor, sino también, y primero, en la razón. En esta visión del hombre, que no renuncia a su esencia natural, se encuentra dos claves importantes para otro salto moral evolutivo: la rehabilitación de la existencia humana y la defensa de la autonomía individual. Sin ellas no es posible avanzar hacia una concepción moderna de dignidad humana. La gran aportación del polémico Abelardo fue, en definitiva, intentar acabar con el moralismo preceptivo de la moral penitencial, intentando superar el pesimismo agustiniano reinante. Con su nuevo análisis de la culpa y el pecado y la relación entre Dios y el hombre, se propuso redefinir los parámetros del cristianismo tradicional, proponiendo una nueva visión del valor del hombre y su religiosidad evidentemente más moderna y avanzada.

Otro claro exponente de nueva mirada la constituye la escuela catedralicia de Chartres. Fundada en esta ciudad francesa por su obispo Fulberto en el año 990, y tuvo su máximo esplendor en el S.XII. En ella se cultivaron la filosofía y a teología bajo la perspectiva del platonismo, pero también, muy influenciados por la lógica de Aristóteles²⁷¹. Se defiende la racionalidad como instrumento para entender la revelación de la Fe: si bien la Fe debe ser en todo momento punto de partida, y, cómo no, de

convento. Ello viene a colación porque entre ambos se produjo una interesante correspondencia, en la cual se refleja esta cuestión. En este sentido, aunque Abelardo partirá de una inicial inferioridad de la mujer sobre el hombre, deducirá, a partir del carácter heroico de la misma, una teoría audaz y original sobre la dignidad femenina: su originaria debilidad convierte su victoria en doblemente meritosa, al luchar en situación de inferioridad. También se apoya en los propios textos evangélicos: las mujeres que se quedaron, después de la muerte de Cristo, a su lado, valerosas e impertérritas mientras sus apóstoles huyen asustados, demuestran con hechos, y no con palabras, su amor a él. Sin duda se trata de una “lanza a favor de las mujeres” en un mundo que les era tremendamente hostil. Aunque sus argumentos resultan algo desconcertantes desde el punto de vista moderno, esta postura, favorable al sexo femenino, resulta difícil de encontrar en plena Edad Media y supuso una vez más en la vida de este filósofo, nadar a contracorriente. Con semejantes ideas, es fácil adivinar que este pensador no fuera bien recibido en la Jerarquía Eclesiástica, quien lo consideró un enemigo de la Fe: condenado por los Concilios de Sens y Soissons, deberá retirarse a un monasterio donde pasará el resto de sus días. En este sentido ver TOMASI, W., *Filósofos y mujeres: la diferencia sexual en la historia de la filosofía*, Madrid, Narcea de Ediciones, 2002, p. 72. También la filósofa María Zambrano ha escrito sobre este tema: ZAMBRANO, M., “Eloísa o la existencia de la mujer” en *Nacer por sí misma*, Madrid, Ed. Horas y Horas, 1995. En cuanto a la correspondencia que Abelardo y Eloísa mantuvieron: *Cartas de Abelardo y Eloísa*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.

²⁷¹ El contenido de los “estudios generales” que se impartían, dividido tradicionalmente en *trivium* y *quadrivium*, es cuidado con especial esmero en esta escuela: en el ámbito de las letras, se considera imprescindible el estudio de los clásicos griegos y latinos, a quienes emulan con especial cuidado, preludiando así el amor a la elegancia literaria clásica propia del Renacimiento. En el ámbito científico, las matemáticas, la física y la astronomía, la fisiología y la medicina, se cultivan con gran interés, convirtiéndose esta ciudad en un verdadero centro de saber, foco cultural universal y humanista.

llegada, en el recorrido, aclarando su contenido, es lícito hacer uso del patrimonio que nos ofrece el saber clásico. El famoso Credo de Bernardo de Chartres, principal representante de esta Escuela, debe entenderse bajo esta perspectiva: “*nosotros somos enanos a lomos de gigantes; por eso podemos ver más allá que ellos, no por la fuerza de nuestra propia vista o por la altura de nuestro cuerpo, sino porque vamos a hombros de gigantes*”²⁷². Estos gigantes, a los que hace referencia son precisamente los filósofos de la Antigüedad: Platón, Aristóteles, Cicerón o Pitágoras²⁷³.

Tomás de Aquino²⁷⁴ constituye uno de los máximos representantes de la filosofía Escolástica: Doctor de la Iglesia, y una de sus figuras pensantes más destacadas; su pensamiento, novedoso y muy fructífero, ha constituido la base fundamental de la Filosofía Cristiana durante muchos siglos²⁷⁵. Su vida transcurrió precisamente en el siglo XIII, definido como el siglo occidental, porque en él y junto al siglo XII, se gestaron las bases y principios culturales y morales europeos. Efectivamente en el pensamiento, obra y vida de Tomás de Aquino se condensan y

²⁷² Lamentablemente sólo conocemos su pensamiento a través de la obra *Metalogicon* (III, 4) escrita en 1159 por Juan de Salisbury (1120-1180) discípulo de esta Escuela, quien lo cita en ella. El valenciano Jose Antonio Maravall, Académico Numerario de la Real Academia de la Historia, lo cita en su libro, MARAVALL, J. A., *Antiguos y Modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1966, p.142. Esta frase ha inspirado, a su vez, a otros tantos pensadores y científicos: retomada por Luis Vives, fue utilizada por los científicos del S. XVII, siendo especialmente atribuida a Isaac Newton, en una carta que escribió el 15 de febrero de 1676 a Robert Hooke: “*si he visto más lejos es porque voy a hombros de gigantes.*” En otras palabras, los logros humanos se levantan sobre la obra de nuestros antecesores. El conocido sociólogo Robert K. Merton ha profundizado muy agudamente sobre este “lema”, por lo que para ahondar en él, véase su entretenido ensayo: MERTON, R., K., *A hombros de gigantes*, Península, 1990, p. 257.

²⁷³ Precisamente estos filósofos se encuentran esculpidos en la entrada de la fascinante Catedral de Chartres, junto con otras representaciones de las Artes Liberales, como, la Gramática, la Geometría, la Medicina, la Pintura y la Filosofía. Supone una interesante muestra de la nueva forma de concebir la arquitectura, el gótico, en el que se reflejaba, no sólo la gloria del Cristianismo, sino también los nuevos paradigmas, valores e inquietudes que se iban abriendo paso lentamente en esta época. La catedral es, en definitiva, un hermoso y enigmático libro de piedra, que pretendía asombrar, pero también, instruir al peregrino que la visitara: conceptos teológicos, simbolismos, proporciones, y como no, su fascinante laberinto...; ciertamente parece construida con la intención de estimular la psique y el espíritu del hombre. Así lo vio el periodista y escritor Louis Charpentier, en su libro, *el enigma de la catedral de Chartres*. Él mismo escribe, que fue precisamente la contemplación de un amanecer a través de sus vidrieras, lo que le impulsó, fascinado, a la investigación de este y otros “misterios” de la vieja Europa. No obstante, es necesario advertir que se trata de literatura encuadrada dentro del género Realismo Fantástico. CHAPENTIER, L., *El enigma de la catedral de Chartres*, Plaza y Janés, Colección Otros Mundos, Barcelona, 1969.

²⁷⁴ (1225-1274).

²⁷⁵ Las aportaciones de Tomás Aquino a dilucidar la esencia humana, por su profundidad, complejidad y universalidad, le han valido el título de “*Doctor Humanitates*” en el seno de la Iglesia. Así lo expresó Juan Pablo II en su mensaje al VIII Congreso Tomista Internacional, celebrado en Roma en 1980; volviendo a reiterar, en el Congreso de 2003, que, “*el Aquinate puede válidamente seguir orientando la reflexión contemporánea sobre el hombre*”, En este sentido, vid la Tesis Doctoral de REINHARDT, E., “*la dignidad del hombre en cuanto a imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*”, Navarra, Ediciones EUNSA, Introducción, p. 16.

manifiestan todos estos cambios que redefinirán a Europa. Por ello, su biografía y su destino personal reúnen los elementos de aquel siglo lleno de contradicciones, en una especie de síntesis existencial. Y aquí radica la importancia del Aquinate: en su obra se aúnan todas las corrientes de pensamiento, antiguas y contemporáneas a él, que forman parte de nuestro bagaje cultural europeo, entre las que se encuentran nuestra forma de entender al ser humano y su dignidad. En este sentido, articuló con gran maestría un sistema filosófico que reunió y sistematizó el neoplatonismo (que había sido acogido en el mundo occidental a través de la Patrística), el aristotelismo, (procedente del mundo islámico) y las nuevas corrientes del siglo XIII, que comenzaban su andadura racionalista-humanista, alejándose nuevamente de la visión antropológica de “miseria hominis”. Tal y como afirma Pieper, es posible determinar que, “*lo específicamente occidental habría sido llevado a cabo a su configuración definitiva, precisamente en este siglo, y precisamente por Tomás de Aquino*”²⁷⁶. Pero hace una incisiva y breve aclaración: depende también de lo que se entienda por occidental. Porque precisamente este filósofo difundió con fuerza el pensamiento aristotélico, que había sido “devuelto” a Europa nada menos que por el mundo islámico. Efectivamente, las ideas y filosofía, orientales, y también la Ciencia, se habían introducido, de una forma algo “enrevesada”²⁷⁷ en Occidente, siendo uno de sus focos de difusión, la Universidad de París. Los cabos se van uniendo, porque es precisamente en esta Universidad, la primera de carácter estatal en Europa, donde estudió Tomás de Aquino. Fue su maestro, Alberto Magno, quien le llevó de la mano hasta Aristóteles. Como ya vimos, las nuevas ideas que se abrían lentamente hacia el racionalismo y, en definitiva, hacia otra forma de entender al hombre, se iban gestando en dicha Universidad de la mano de las órdenes mendicantes. Éstas, más vinculadas al mundo secular, habían abierto el circuito del saber, tanto en lo que respecta a los destinatarios, como, y aquí está el “quid” de la cuestión, a sus propias fuentes. Por ello en esa Universidad se respiraba una gran tensión: entre aquellos que defendían a ultranza la antigua herencia cristiana y aquellos que apostaban con demasiado ímpetu por todos estos “nuevos aires pre-racionalistas” de los que el Aquinate también bebía. ¿Qué aportó este excepcional autor a la idea de

²⁷⁶ Josef Pieper (1904-1997), filósofo alemán, profesor de Antropología Filosófica en la Universidad de Münster, fue un gran conocedor de Tomás de Aquino. A su estudio dedicó su tesis doctoral, llevando a cabo una amplia y profunda relectura de este autor, por ejemplo, en su obra citada textualmente: PIEPER, J., *Introducción a Tomás de Aquino. Doce lecciones*. Madrid, Ed. Rialp, 2005, p. 15.

²⁷⁷ Como este mismo autor indica, se trata de ideas filosóficas que nacieron en Grecia, por tanto originariamente occidentales. Por los raros y complicados “camino de la historia” volvieron al corazón de Europa de una forma un tanto “singular”, dado que no eran “*ni de origen ni de carácter islámico*”. *Ibidem*, p. 16.

dignidad humana? Es cierto que los inicios del Génesis y su versículo “*Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*”²⁷⁸, constituyen la clave de bóveda del sentido y origen de la dignidad humana en la filosofía medieval cristiana. Esta frase, sin duda, ha atraído, durante siglos, a todos los pensadores de la Iglesia que se han preocupado por indagar la esencia del ser humano. Así también constituye la pieza fundamental del pensamiento de Tomás de Aquino. Será en su magna obra, *Suma Teológica*²⁷⁹, donde expondrá su visión del hombre y su naturaleza digna. Y aunque parte de esa dimensión tradicional de la dignidad, nadie como él supo conciliar de forma tan profunda todas las tendencias y fuentes filosóficas bajo la sombra de los Sagrados Textos, de tal forma que “reforzaran” las Verdades Teológicas. Y así, partiendo de las Escrituras, armoniza y coordina la tradición patristica, las nuevas corrientes “tímidamente racionalistas” contemporáneas a él, la Filosofía Clásica Griega (fundamentalmente, tanto el aristotelismo y el neoplatonismo) e incluso aportaciones islámicas.

En cuanto al tema que nos ocupa, la dignidad humana, Santo Tomás partirá de esa condición de imagen de Dios que es el hombre. En la reflexión tomista por tanto, la comprensión teológica del ser humano es, al mismo tiempo, el punto de arranque, el contenido y la meta de su razonamiento. Sin embargo, ello no es óbice para introducir nuevos elementos en la comprensión de la dignidad que enriquecen y profundizan la visión medieval de la misma: a partir del dato bíblico del Génesis, el Aquinate fusiona las aportaciones de la antropología aristotélica y las afirmaciones de la antropología teológica implícitas en las Escrituras. Por lo tanto, la Doctrina revelada al hombre por Dios no contradice los argumentos filosóficos construidos racionalmente sino que ambas realidades se complementan. A modo de ejemplo, podríamos decir, que Fe y Razón constituyen dos caminos que comienzan solapados uno al otro. De ahí que seres humanos y sociedades que no hayan conocido el Cristianismo, les sea posible llegar a conocer y practicar la Ley Natural y un comportamiento ético justo y bondadoso²⁸⁰. En un momento determinado, sin embargo, el camino de la razón termina, quedando sólo el de la Fe. Por ello, la tesis de la dignidad de la persona que defiende Tomás de Aquino se sustenta en un diálogo abierto entre ambas realidades: el ser humano es digno, pues ha

²⁷⁸ Gen I, 26-27.

²⁷⁹ De AQUINO, T., *Suma de Teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001. Especialmente en el Tratado del Hombre, cuestiones 65 a 74, p. 665 y ss.

²⁸⁰ Tomás de Aquino quedó admirado por la sabiduría y virtud de los filósofos clásicos como Aristóteles, a pesar de que no pudieron conocer el Cristianismo. De hecho se refería a este último simplemente como “el filósofo”, lo que daba cuenta de su respeto por él y su obra filosófica.

sido creado a imagen y semejanza de Dios, pero esa misma dignidad, puede también deducirse racionalmente. Este rasgo se convierte al mismo tiempo en instrumento que sirve al hombre para deducir su propia dignidad y en elemento esencial que define y particulariza la propia naturaleza humana, superior al resto de las criaturas terrenales. Ahora bien, esa misma racionalidad debe servir a Dios. Entonces, siguiendo a Boecio, Tomás de Aquino define al ser humano como persona, cuya dignidad estriba en su racionalidad, que le permite ser naturalmente libre y existente por sí mismo. La persona es, para este filósofo, el ser más eminente y perfecto de toda la Creación, en la que ocupa el lugar privilegiado. Sin embargo, su visión antropológica, queda siempre enmarcada en la Fe. La razón y la libertad del hombre dependen de Dios y a él deben dirigir sus pasos. Además, el ser humano no es el único ente al que podemos denominar persona, dado que también existen los ángeles²⁸¹. Ellos son los únicos que poseen un entendimiento perfecto: una forma superior de inteligencia, que no necesita deslizarse de un concepto a otro para llegar a la verdad inteligible. La razón y la libertad humanas son pues imperfectas, susceptibles de pecado y, por tanto, deben quedar controladas por la Fe. La comprensión teológica del hombre se sitúa por lo tanto por encima del resto de dimensiones, que se someten a ella.

Al margen de la magnitud e importancia de la obra de Tomás de Aquino, no podemos abandonar este epígrafe sin hacer referencia a otros pensadores, más o menos coetáneos a él, cuyas posturas acrecentarán todavía más estas “brechas” en el panorama intelectual, moral y religioso de este periodo de la Edad Media. Así por ejemplo, Allain de Lille²⁸², perteneciente al movimiento místico en contra de la primera Escolástica. En su obra, *Anticlaudianus*, se opone a la visión pesimista del hombre que defiende Claudio en su libro “*Contra Rufinus*”. La visión del hombre de Lille es, en contra de la defendida por Tomás de Aquino, la de un “*ser perfecto*” que es “*humano en la tierra y divino en el cielo*”. Importante es también Roberto Grosseteste²⁸³. Nacido en Inglaterra, franciscano, fue el principal impulsor del Aristotelismo en la Universidad de Oxford. Con él cobra mayor fuerza el segundo paradigma innovador al que habíamos hecho referencia anteriormente: el valor de la ciencia. Su espíritu científico le llevó a introducir las matemáticas y la explicación experimental al estilo clásico como método para conocer correctamente el mundo. Valora por lo tanto la experiencia como fuente de

²⁸¹ De AQUINO, T., op. cit., p. 545 ss.

²⁸² (1128-1202).

²⁸³ (1175-1253).

conocimiento, y, con ella, contribuirá al surgimiento de la ciencia moderna. Por ello se le considera precursor de filósofos de la talla de Bacon, (discípulo suyo), Ockham y Scoto. También fue precursor de la idea Galileana de que el universo está escrito en lenguaje matemático, al expresar que: “*utilitas considerationis linearum, angulorum et figurarum est maxima, quoniam impossibile est sciri naturalem philosophiam sine illis: valent in toto universo et partibus eius absolute*”²⁸⁴.

La puerta abierta que dejó Roberto Grosseteste se cruza definitivamente por Guillermo de Ockham²⁸⁵. En él encontramos el germen de los nuevos paradigmas que en los siglos posteriores se impondrán en Europa: el empirismo, la visión científicista de la realidad, el materialismo, el relativismo, etc. Y así, en relación a la “disputa reina” de la Edad Media, la cuestión de los Universales, se posicionó en el nominalismo, en sintonía con el resto de sus opiniones filosóficas: los conceptos universales no poseen una existencia propia, sino que son más bien procesos mentales, en los que el entendimiento unifica y ordena individualidades semejantes bajo un mismo término. Todo lo que existe entonces es singular y concreto. Las entidades abstractas, las ideas, no poseen una existencia metafísica independiente, ni en el objeto singular, ni fuera de él. En la misma línea, en el acto de conocer, Guillermo de Ockham, incide, como su antecesor, en dar prioridad a la experiencia sensible, empírica, y no al pensamiento puramente especulativo. Considera por tanto, que el único conocimiento posible ha de partir de la experiencia. Se opone así frontalmente a la tradición aristotélica- escolástica, que defendía precisamente lo contrario: el realismo o la consideración de la existencia metafísica independiente de las entidades abstractas al margen del objeto singular percibido. Ockham y su línea de pensamiento, supondrán el declive de la Escolástica y

²⁸⁴ “*Es muy importante la utilidad de considerar el estudio de las líneas, de los ángulos y de las figuras, porque es imposible conocer la filosofía natural sin ellas: valen absolutamente para todo el universo y sus partes*” citado por GILSON, E., *La filosofía de la Edad Media*, Madrid, Ed. Gredos, 1956, p. 440.

²⁸⁵ (1280-1349). El clima filosófico imperante en el siglo XIII y XIV, su eterna controversia entre fe y razón, y las incipientes protestas contra la Iglesia en base a la *doctrina de la pobreza apostólica*, fueron magistralmente retratadas por Umberto Eco en su novela, *el nombre de la rosa* (1980). También la figura de Guillermo de Ockham y su filosofía nominalista, racional y científica, seguramente ayudaron a Eco a construir el personaje principal, Guillermo de Baskerville. Éste Pronto se ve envuelto en una serie de asesinatos de monjes en la abadía de Melk, donde transcurre la trama. Utilizando el método deductivo y científico, Guillermo de Baskerville, resuelve finalmente el misterio: la causa de estas muertes parece ser el libro II de la *poética* de Aristóteles, que se perdió en la Edad Media y del que nada se conoce. Como vemos, los ingredientes y diferentes contextos expuestos en estas páginas, y que marcarán el nuevo rumbo de la dignidad humana, forman el telón de fondo de esta brillante novela. Llena de misterios, referencias a autores medievales y citas, y por ello, con varios niveles de lectura, esta compleja obra fue seleccionada en 1999 como uno de “ los cien libros del siglo” por el diario francés *Le Monde*. Obligado pues este pequeño guiño.

la separación definitiva de la Teología, la Filosofía y la Ciencia: la primera enmarcada en la Fe, la segunda en la razón y la tercera en la experimentación.

Como vemos, la pendiente hacia nuestra propia realidad actual en lo que respecta al progreso científico y tecnológico y también, hacia nuestra concepción “empirista” y “biologicista” del ser humano, comenzaron en forma de semillas, precisamente aquí. Esta visión de la ciencia no es ajena a la cuestión de la dignidad humana: en ella subyace, en definitiva, una concepción del hombre, que abandona progresivamente ese pesimismo antropológico y ese ascetismo del “*homo viator*”. Con esta nueva concepción científica, el mundo físico que rodea al hombre ya no es irrelevante, sino todo lo contrario: la grandeza del orden natural, reflejo y obra de Dios, puede ser accesible a la razón humana. Lo mundano, y no sólo lo trascendente, cobra importancia y se vuelve objeto de atención del hombre. La fuerza racional rehabilita el mundo humano que es prolongación del divino. Esta fuerza intelectual, es precisamente una de las más altas expresiones de la dignidad del hombre. El giro, el cambio de rumbo, es más que evidente.

d.2 El Renacimiento y la “explosión” del individuo

Poco se va a añadir a lo que ya se expuso en el epígrafe relativo a la Edad Media²⁸⁶. Tan sólo recalcar que los nuevos aires transformadores que se advirtieron al final de aquella etapa se asientan definitivamente. Darán lugar a una nuevo período histórico, con elementos y consistencia propios, el Renacimiento²⁸⁷. Como vimos,

²⁸⁶ Se trata de abordar ahora una compleja etapa histórica, revolucionaria y transformadora, que abarca aproximadamente desde el final de la Edad Media hasta el siglo X. La razón ya se ha adelantado en el epígrafe anterior: se trata de significarnos en un punto intermedio en relación a la polémica, que el valor, contenido y límites cronológicos relativos al Renacimiento suscita, en contraposición a la Edad Media. En este sentido, para zanjar la cuestión y situarnos nuevamente en el tema, utilizaré las palabras de Peces-Barba: “*la Edad Media y el Renacimiento, no representan una oposición determinable cronológicamente, ni en Italia, ni menos aún, en el resto de Europa. Tanto su simultaneidad, como su contraposición, conviven, desde finales de la Edad Media, el Renacimiento y aún los siglos XVII y XVIII*”. Éstos todavía conservan elementos netamente medievales. Digámoslo así: las formas antiguas van desapareciendo aquí y allá, más pronto o más tarde, dependiendo de multitud de circunstancias y elementos. La vasija de la Edad Media, recibió toda la herencia cultural clásica, e intentó conciliarla con las formas de organización política y social, netamente medievales. También con su filosofía- teología subyacente. Pero al final, explotó. Las semillas que dejaron los humanistas medievales, lejos de mantenerse estancadas, comienzan a crecer. Aquellas incipientes, y aún tímidas características generadoras de cambio, que se produjeron en la llamada Revolución del siglo XII, evolucionan durante esta nueva etapa, acercándose un poco más al panorama y situación de lo que hoy somos en Europa.

²⁸⁷ Aunque parece ser que el propio concepto de *Renacimiento* será formulado por primera vez en el S. XIX por Jules Michelet, en el tomo séptimo de su obra, *Histoire de France*, (1855); la idea determinante

muchas estructuras sociales, políticas y económicas de la Edad Media comenzaron ya a tambalearse al final de su propia vida. En el Renacimiento este mismo camino seguirá su curso de tal forma que dichas estructuras serán reemplazadas, poco a poco, por otras nuevas. Un nuevo orden, bajo el cual y como siempre, subyacen nuevos paradigmas y valores. Estos descansan en una renovada forma de entender al hombre y el mundo que le rodea, cuyas raíces encontrábamos ya en ese primer humanismo medieval. Pero antes de adentrarnos en ellos, es necesario realizar unos apuntes, en relación a los rasgos de la génesis del mundo moderno que se gestaron ya aquí. En ellos, entrelazados e inter-influyéndose, encontraremos causas o explicaciones que propiciaron ese cambio de mentalidad, ese nuevo paso en evolución ética humana, que a su vez permitió nuevos desarrollos en la idea de dignidad humana.

El primero de ellos es el económico. Efectivamente, la influencia del sistema económico en todos los demás ámbitos de la vida humana, es una cuestión innegable. El Renacimiento supuso el asentamiento definitivo de las bases del sistema económico capitalista²⁸⁸. Se consolida por tanto una organización económica que, aunque precapitalista, desborda los límites y la propia esencia del sistema económico feudal. Su protagonista, en progresivo ascenso, será la burguesía. Efectivamente, ésta asumirá el control de ese nuevo orden económico, lo que le permitirá, posteriormente, y mediante la progresiva difusión de sus valores, dar el salto hacia la toma del poder político. Estos nuevos paradigmas se enfrentan a los medievales: frente al inmovilismo, la autoridad y la visión jerárquica de la sociedad, típicamente medievales, se abre paso una nueva idea de hombre, más dinámica y libre: éste no queda enmarcado en un determinado status según su linaje, sino que sus posibilidades de desarrollo en todos los niveles se amplían²⁸⁹.

y subyacente al mismo ya fue “intuida” en ese momento por el Historiador Giorgio Vasari (1511-1574): el nuevo nacimiento del arte antiguo, la “*Rinascità*”. En PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *Historia de los Derechos Fundamentales: Tránsito a la Modernidad: S. XVI y XVII*, op.cit., p. 16.

²⁸⁸ Las bases de este nuevo orden o sistema económico, como apuntamos, ya aparecen incipientemente al final de la Edad Media: “*El proceso real de nacimiento del capitalismo industrial fue lento y sinuoso. Abarcó por lo menos ocho siglos, digamos desde el año 1000 al 1800. Excede, pues, del tránsito a la modernidad, y abarca un periodo importante de la Edad Media.*”, *Ibídem*, op. cit., p. 21 ss.

²⁸⁹ Von Martín lo resume muy certeramente: “... *El poder medieval sobre la economía, fundado en la autoridad y la tradición, se ejercía sobre empresas individuales autárquicas. Pero cuando la economía saltó de la pequeña y mediana empresa a la gran empresa capitalista, con su sistema fabril y de producción para los mercados exteriores y para el mercado mundial, ya no fue posible seguir manteniendo las antiguas barreras y la antigua reglamentación. La nueva forma tiene la competencia como ley, mientras que todo el sentido y toda la finalidad de la organización gremial, con su sistema de regulación de precios y su estructura corporativa, tendía precisamente a evitar esa competencia...* Para

Este cambio social y económico, trajo a su vez cambios políticos: las estructuras medievales, que se sustentaban en una organización social estamental, quedan obsoletas. Se sustituirán por formas de organización política más acordes a la nueva realidad y sus valores subyacentes: el individualismo, el espíritu emprendedor y la valía asociada al éxito empresarial. Con estos nuevos acordes, la nueva fuerza social preferirá el Estado: primero, estamental y luego, absoluto. Cada vez más centralizado y burocrático y, sobre todo, sujeto al Derecho. El incipiente Estado, irá acabando progresivamente con los poderes locales representados por la nobleza y su cada vez más arcaico sistema feudal²⁹⁰.

Este sistema económico, al principio de capitalismo comercial, impulsado fundamentalmente por la burguesía, traerá como consecuencias:

- Un evidente impulso y mejora de las técnicas de producción y tráfico de mercancías.
- La organización de una burguesía comercial cada vez más potente, que va acabando con las limitaciones gremiales y otro tipo de trabas al comercio de origen medieval.
- Superación del localismo político y formulación de un incipiente Estado Moderno. Las conexiones entre burguesía y la formación de este Estado centralizado, ya se han apuntado con anterioridad: el Estado es considerado por la burguesía (al principio) como gran regulador, que podía dar el soporte y tranquilidad jurídica necesaria para un tráfico mercantil exitoso y próspero.²⁹¹
- Formulación de un conjunto de principios y teorías filosóficas, políticas, religiosas y sociales, que dieran el soporte y la coherencia ética a la nueva realidad burguesa, frente a la ideología y principios de origen feudal. Entre ellos se encuentran la Teoría del Contrato Social, la Filosofía de los Derechos Fundamentales y el Derecho Natural, con el que posteriormente se combatirá e intentará limitar precisamente este poder omnipresente del Estado Absoluto.

el comerciante en gran escala, así como para el financiero, la reglamentación gremial era una traba, y bien sabían esos elementos liberarse de tales trabas. En Florencia se instaura la libertad gremial e industrial y la libertad adquisitiva y comercial del individuo, y así quedan eliminadas todas las trabas gremiales que se oponían al desarrollo de una clase empresarial propiamente dicha. El espíritu individualista de la burguesía naciente acaba con el espíritu corporativo medieval...". Ibídem, p. 22.

²⁹⁰ Es necesario realizar aquí una pequeña objeción: elementos y aspectos propios del sistema feudal, persistirán en la agricultura hasta el S. XVIII, incluido. Así, como indican Imbert y Legohérel, refiriéndose a Francia "*El régimen agrario no se ha modificado profundamente desde el siglo XVI hasta la Revolución Francesa...*". Ibídem, p. 24.

²⁹¹ Este intervencionismo estatal, aumentará el poder del Estado, causando el descontento de una burguesía, que en el S.XVIII, con pleno poder económico, reclamará también el poder político. Los Derechos Fundamentales como "*Prius*" de Derecho Natural, constituirán su bandera y justificación. En este momento, sin embargo, interesa un Estado fuerte, centralizado y ordenado, que al margen de localismos políticos de tinte medieval, posibilite el desarrollo de unas relaciones comerciales organizadas.

-una transformación de la realidad económica en la cual el comercio se convierte en fuente de riquezas, a través de la obtención de dinero. Con él se acumulará un capital, independiente al de la Iglesia y el terrateniente²⁹².

Por otra parte, el Humanismo Renacentista, con su exaltación del hombre, provocará, como veremos más detenidamente, un empuje significativo de nuevos ideales y paradigmas, como el individualismo, el racionalismo y el proceso de secularización. La Reforma Protestante contribuirá también al asentamiento de estos nuevos valores: ella significó la ruptura de la unidad religiosa y el comienzo de un largo camino hacia la libertad de conciencia y el pluralismo religioso. Fue precisamente la necesidad, también económica y por tanto burguesa, de acabar con las largas y sangrientas guerras religiosas que asolaban a Europa, lo que motivó buscar formulas y soluciones que proporcionaran un clima bien distinto. La tolerancia, como precursora de la libertad religiosa, fue, como indica Peces-Barba, el primer Derecho Fundamental formulado con carácter moderno²⁹³.

La Ciencia se desarrollará con fuerza también en el Renacimiento, al quedar beneficiada de ese proceso de secularización y del resto de nuevos paradigmas. Ello le permitió abandonar la forzosa tarea de dar una explicación global y, en última medida, teológica, del Universo. Se desarrollará pues con autonomía en cada rama, siguiendo los nuevos parámetros experimentales y descriptivos que ya habían adelantado en plena Edad Media Guillermo de Ockham y Roberto Grosseteste. Como ellos intuyeron, la Ciencia, ya no tenía que contestar a la pregunta del porqué del Universo, sino más bien al cómo, mediante observación y la explicación experimental²⁹⁴ de los fenómenos y procesos naturales.

El lenguaje pictórico y en general artístico continuará su carrera humanista, que ya comenzó en siglos anteriores. El hombre y la admiración que su naturaleza y cualidades provocan, se convierten en el objeto de interés y tema central de las

²⁹² Para abordar este tema más profundamente, acudir al epígrafe segundo, pp. 23ss, de la obra de Peces-Barba que acabo de citar, en la que se dedica ampliamente al análisis de estos aspectos.

²⁹³ *Ibidem*, p. 22.

²⁹⁴ Este proceso de “liberación científica”, no se produjo de la noche a la mañana, como parece desprenderse de esta explicación tan sumaria. Recordar que muchos de los científicos más eminentes que produjo este “tránsito a la modernidad”, fueron prohibidos, perseguidos, torturados o incluso condenados a muerte.

diferentes disciplinas artísticas²⁹⁵. Precisamente estos nuevos rasgos que aparecen en las artes y que permiten establecer una autonomía y una identidad propia para el arte renacentista, se trasvasarán, a modo de símil, al campo filosófico: el Renacimiento, supone, en definitiva la celebración de la excelencia humana y la confianza en las posibilidades del hombre, como reflejo de la grandeza divina.

Se trata, por tanto, de un ascendente optimismo fundamental: el hombre como medida de todas las cosas, ocupando el lugar central en la Creación. Es por tanto, y en oposición al pesimismo medieval, una criatura privilegiada que, ayudada de la gracia divina, está llamada a cumplir los designios divinos mediante el uso de su razón. Como vemos, todavía la dignidad humana se enmarca dentro de un fundamento religioso. Sin embargo, poco a poco, van cobrando más relevancia dimensiones de esta dignidad que permiten concebirla progresivamente como un valor y una libertad intrínsecos al ser humano. En este sentido, nada es enteramente nuevo y así, tal y como afirma M.Foucault, el Humanismo Renacentista absorbe, no sólo el pensamiento clásico, sino también y fundamentalmente el Cristianismo²⁹⁶. En principio, parece que esta nueva forma de concebir al hombre puede entrar en contradicción con algunos fundamentos de la religión cristiana. Sin embargo, la forma de entender al mismo sigue la brecha abierta en etapas anteriores: un Cristianismo que prefiere acudir al mensaje evangélico y a la pureza de las Escrituras. Se aleja pues de aquella visión cristiana dominada por el dogma del pecado original y la culpa, tan propios de la antropología de “*miseria hominis*” medievales. También de esa visión divina amedrentadora, de un Dios implacable y castigador. El Humanismo Renacentista tratará de conciliar, en definitiva, estas dos dimensiones del ser humano: el hombre como un ser creador pero, al mismo tiempo, un ser creado. Todo su razonamiento consistirá en conciliar su origen y destino divinos con las posibilidades que sus cualidades racionales le otorgan: la facultad de crear, tanto su propio mundo cultural, como de aprehender y penetrar la realidad natural

²⁹⁵ Para darnos cuenta de la auténtica Revolución que las nuevas ideas renacentistas supusieron, sólo hay que pensar lo que hubiera supuesto la realización de esta obra de arte unos siglos antes: la perfección y desnudez del cuerpo, la cercanía del hombre a Dios, su protagonismo y centralidad, hubieran provocado un auténtico rechazo y escándalo. Definitivamente impensable que una obra con este mensaje hubiera sido llevada a término.

²⁹⁶ Así también lo afirma F. Lebrun en su *Breve historia de Europa*: los humanistas seguían siendo tributarios de la herencia de la Edad Media, y en primer lugar del Cristianismo. “*Sea la que fuere su admiración por la sabiduría antigua y su independencia de espíritu, casi todos son profundamente religiosos y naturalmente cristianos...*” en PELÉ, A., *Filosofía e Historia en el fundamento de la Dignidad humana*, op. cit., p. 611.

que le rodea en busca de la verdad. Ello, además, y aquí está el *quid* de la cuestión, no suponía ninguna contradicción u obstáculo con su dimensión religiosa. Las capacidades creadoras del hombre, el uso de su racionalidad que le permitía entender por sí mismo la Creación natural, no constituyen ya un signo de soberbia humana, un peligro para la Fe. El Humanismo Renacentista supo reconvertirlas, “desactivarlas” como fuente de peligros, en una maniobra magistral: esas cualidades humanas no son otra cosa que testimonio de la grandeza divina, de la cual el ser humano participa. Así esta nueva etapa de pensamiento continuó constituyendo una reacción de protesta contra los argumentos de la antropología pesimista de la Edad Media. Ésta buscaba evidencias de la miseria humana que encontraba fundamentalmente en su dimensión corporal. Ahora, por el contrario, se encontrarán elementos empíricos o evidencias de la dignidad humana, principalmente en la razón, pero también en el propio cuerpo. Ello no significa que se niegue la miseria humana: la enfermedad, la debilidad, la muerte, los vicios, etc... son también realidades; pero se convierten sólo en una posibilidad de existencia y no la única existencia para el ser humano. Entonces, al modo estoico, el hombre puede superar esas vicisitudes, alcanzando la felicidad mediante un uso adecuado de su razón: así logrará la máxima compenetración con Dios. Como contestación al discurso de “*miseria hominis*”, los autores renacentistas sostendrán que la vida podía y debía ser agradable y no un baño de lágrimas dominado por la culpa. El ser humano está hecho a imagen y semejanza divina, por lo que su alma, y también su cuerpo, su razón y todas las manifestaciones culturales por las que se expresa, son celebrados como reflejo de la grandeza de Dios²⁹⁷.

Por lo tanto, y de cualquier manera, el discurso renacentista pretendió derrocar la concepción de miseria humana que tantas barreras había puesto a la evolución y desarrollo del hombre en todos los sentidos. Intentó desmontar, uno a uno, sus argumentos: la fragilidad del cuerpo, la maldad del alma, la muerte, el sufrimiento, la soberbia que entraña el uso de la razón, etc. Pero, primero, buscó un lema, (un eslogan, como diríamos hoy en día), que por su fuerza supusiera un potente revulsivo contra la anterior forma de concebir al hombre. Esta fórmula, que al modo del lenguaje pictórico condensa toda la nueva artillería de ideas entorno a la dignidad humana, consistirá en

²⁹⁷ Precisamente la fórmula *de dignitate hominis* fue utilizada por primera vez por Antonio da Barga, en el *Quattrocento*. Fue en una Carta dirigida a B. Fazio, en el cual le urgía componer un Tratado como revulsivo a la concepción de *miseria hominis*, difundida, como ya vimos, por el Papa Inocencio III en su obra “*De contemptu mundi*”. Lo hizo un año más tarde, con la obra, *De excellentia ac praestantia hominis*”, en la cual realizó una celebración cristiana del Hombre. *Ibidem*, p. 615.

concebir al hombre como un “gran milagro”. Efectivamente, este paradigma, se convirtió en el potente “cliché” renacentista: el hombre como provocador de admiración, que se volvía entonces el objeto central de la especulación filosófica, de las artes y de parte de la ciencia. Entre los autores que se suman a esta nueva concepción antropológica, se encuentra, Giannozzo Manetti²⁹⁸. En su libro, *De dignitate et excellentia hominis*, dedicado al Rey Alfonso de Aragón y publicado en 1532, realizó una réplica, minuciosa y ordenada del *De Contemptu Mundi* de Inocencio III y, en general, de la tradición penitencial cristiana. Manetti calificó de “repugnantes” esas posturas y trató de defender la “*eminente dignidad y la excelencia del Hombre en su más alto grado*”²⁹⁹.

Los argumentos empleados por Manetti, los encontraremos en la mayoría de autores de esta época. Así por ejemplo, Nicolás de Cusa o Marsilio Ficino³⁰⁰ que fundó la Academia platónica florentina, también utilizan a fórmula de “hombre-milagro”, de la que hacen desprender la dignidad del mismo. De hecho esta idea no es nueva, pues ya se empleó varios cientos de años antes, en el llamado *hermetismo* de origen egipcio³⁰¹.

²⁹⁸ (1396-1459).

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 615.

³⁰⁰ (1433-1499). En Ficino encontramos un claro ejemplo del ideal de hombre culto renacentista: sacerdote, filólogo, médico y filósofo, fue protegido de la familia Médicis. Máximo exponente en Florencia del neoplatonismo y también de una teología marcadamente misticista. Sobre Ficino ver CULIANU, J. P., *Eros y magia en el Renacimiento*, Madrid, Siruela, 1999.

³⁰¹ Efectivamente, se trata de una tradición filosófico-religiosa esotérica, basada principalmente en los textos del “*Corpus Hermeticum*”, supuestamente aparecidos en Egipto bajo la dominación romana (S. I al IV d. C). Esta obra se atribuyó tradicionalmente al mítico sabio egipcio, *Hermes Trismegisto*, llamado así por considerársele tradicionalmente como el “tres veces grande”: conocía las tres partes en que se divide la sabiduría de todo el universo. Se trata de un personaje de dudosa existencia real, surgido de un sincretismo entre el dios egipcio Dyheuty o Toth (dios de la sabiduría y la magia) y el dios griego Hermes. Fue considerado por muchos filósofos medievales y renacentistas, entre ellos, Santo Tomás y San Agustín, como un sabio profeta, que aunque pagano, supo rededir la llegada del Cristianismo.

Las “*hermética*” probablemente fueron un “intento helénico” de sintetizar las principales teorías religiosas y místicas de la Cultura Tardo-Egipcia. Aunque los textos afirmaban ser simples traducciones al griego del egipcio, estudios filológicos posteriores, como el de Caussabon pusieron de manifiesto que pueden haber sido originariamente redactados en griego, en el S. II o III de nuestra era. En él se trataban temas filosóficos y teológicos, pero también esotéricos, relativos a la alquimia, magia, soteriología y cosmogonía. Por ello, podría diferenciarse dos ramas herméticas: una filosófica, de corte místico e iniciático, cuyo exponente principal sería este “*Corpus Hermeticum*”; y un hermetismo técnico, de signo ocultista, que se manifestaría en las ciencias herméticas: la alquimia, la astrología y los ceremoniales mágicos de raíz griega y egipcia. Su obra más representativa, atribuida también a *Hermes Trismegisto*, sería precisamente el Tratado de alquimia, la “*Tabla esmeralda*”.

Ambas manifestaciones del hermetismo, ejercieron una gran influencia en los siglos posteriores: Así lo vemos en el propio Renacimiento, provocando resurgimiento del neoplatonismo en Florencia. Con él, la adopción de la nueva fórmula renacentista, de consideración del hombre como digno de admiración o milagro. Marsilio Ficino, quien precisamente tradujo el “*Corpus Hermeticum*” al latín por encargo de su protector, Cosme de Médicis, adoptó, nunca mejor dicho, esta vieja idea de exaltación del ser humano. La misma corrió como la pólvora : y así la hermosa y famosa oración sobre la dignidad del hombre, de Pico della Mirandola, tampoco es nueva, dado que transcribe de forma muy parecida un fragmento del

Ello prueba una vez más que la cultura europea es fruto de una vasta recepción. Algo “...“bastardo, híbrido, injertado, multilineario, poligloto”, o también, un “borbotón dialógico de ideas” hecho de múltiples interacciones”³⁰².

Siguiendo con esta renovada concepción renacentista del ser humano, que toma el testigo de los humanistas medievales, se pretenderá legitimizar las fuerzas creadoras del hombre, divinizándolas. El hombre es por lo tanto “*imago Dei*”. A partir de la concepción de un Dios benevolente, que permite al hombre desarrollar sus cualidades según su propia naturaleza, se habilitará la “mundanidad humana”. En una vuelta al pensamiento griego clásico, especialmente al estoicismo, se considera que la correcta educación permite al hombre avivar las “chispas divinas” que anidan en su alma: activar tanto las semillas de la virtud que Dios ha puesto en el espíritu humano, como su innata “sed de conocimiento”, su afán por la búsqueda de la verdad. Era la recuperación del concepto filosófico griego del “*thauma*” o la capacidad de asombro humano. En definitiva, devolver la confianza en el hombre que nuevamente podía ser dueño de su propio destino. Por fin podía desarrollar sus capacidades innatas, sin que ello se

“*Asclepio*”, obra que forma parte de las antiquísimas “Hermetica”: “Ese hombre es por ello, Asclepio, un gran milagro, un ser vivo digno de veneración y honor, un ser que muda a la naturaleza de un dios como si realmente lo fuera, un ser que se entiende con el género de los demonios, conocedor de que su naturaleza es congénita a la suya, un ser que desprecia su componente de mera naturaleza humana fiado en el carácter divino de su otra parte. ¡Oh cuán felicísima es la naturaleza compuesta del hombre! Está vinculado a los dioses en consanguínea divinidad mientras desprecia la parte de sí que lo hace terrenal, se hermana con el lazo del amor a todos los otros seres a los que se sabe vinculado por disposición divina, levanta sus ojos al cielo. Tal es su privilegiado lugar intermediario, tanto ama a los seres que le son inferiores como es amado por los que le sobrepasan. Cultiva la tierra, se mezcla con los elementos gracias a la agilidad de su mente y desciende a las profundidades con la penetración de su espíritu. Todo le está permitido, ni siquiera el cielo le parece lejano porque lo mide desde muy cerca gracias a su ingenio; ninguna tiniebla del aire ensombrece la aplicación de su mente, ni obstaculiza su actividad la densidad de la tierra, ni entorpece su mirada la insondable profundidad de las aguas. Es a un tiempo todas las cosas y está a la vez en todas partes”. (*Asclepio* 6).

El desarrollo de la Ciencia en estos siglos, especialmente desde el S. XIV al XVI, también debe su parte al Hermetismo. En efecto, la idea de poder controlar o alterar la naturaleza, implícita en la alquimia y la astrología herméticas, atrajo la atención de los científicos, que vieron en sus experimentos una aliada: la posibilidad de poner a prueba y superar la propia naturaleza. El propio Isaac Newton, profundo estudioso del “*Corpus Hermeticum*”, fue precisamente el traductor de la *Tabla Esmeralda*. Se valió de estos textos como apoyo a su propia concepción del mundo físico, en la creencia de tratarse de antiguas teorías, puras e inalteradas que proporcionarían al hombre los secretos de las fuerzas de la naturaleza y el poder de influir sobre las estrellas. Por último, el hermetismo, por su evidente potencial seductor, inspiró y sigue inspirando con renovada fuerza, muchas corrientes de tipo ocultista, iniciático o mágico. Su exaltación de la parte espiritual humana, y el hecho de que no constituya propiamente una religión litúrgica, es una indudable fuente de atracción, especialmente para aquellos reacios al mecanicismo, materialismo y racionalismo y científicismo, impuestos, a veces soberbiamente, desde la Ilustración y el posterior científicismo. Para ahondar en los textos herméticos y su doctrina, ver la obra traducida por el experto en hermetismo, REANU NEBOT, F. X., *Textos Herméticos*, Madrid, Editorial Gredos, 1999. Mucha bibliografía y textos se encuentran disponibles en la página creada por este mismo autor: www.hermeticum.net. (consultado por última vez el 24 de marzo)

³⁰² PELÉ, A., *El discurso de la dignitas hominis en el Humanismo del Renacimiento*, Dykinson, Madrid, 2012, p.18.

considerara un ejercicio de soberbia susceptible de pecado. El cuerpo y el alma humanos fueron reinterpretados al modo clásico, como elementos armoniosos que participan de la dignidad del hombre.

Las consecuencias prácticas para el desarrollo y evolución del hombre en todos los ámbitos son evidentes: vivir y existir como humano, desplegando todas sus capacidades naturales, era precisamente manifestar esa excelencia humana, esa dignidad, reflejo de su origen divino. Con ello, no sólo no se desafiaba a Dios, sino que se cumplía con su voluntad, al mostrar así el hombre su condición de “*Imago Dei*”. El desarrollo del propio concepto de dignidad, y en general, de la ética, es evidente. La primera razón la encontramos en una cuestión tan simple como necesaria: concebir los rasgos y características humanas desde una filosofía y antropología optimista constituye un paso imprescindible para la definición actual de dignidad. Como también indica Z. Bauman³⁰³, en consonancia con la línea de pensamiento de este trabajo, la historia del hombre constituyó, y constituye aun hoy en día, un esfuerzo por ensanchar los propios límites que, desde la naturaleza o la propia sociedad de facto establecida, se imponen al hombre, buscando nuevas fórmulas que mejor se ajusten a sus necesidades y deseos³⁰⁴. Ciertamente, en el Renacimiento, la dignidad del hombre todavía descansa en su parentesco divino. Pero cobran cada vez mayor relevancia elementos intrínsecos a su ser que, al concebirse como manifestaciones de ese origen divino, se exaltan y promueven, provocando una evolución en este concepto. Por ello, al expresarse la dignidad humana en la posibilidad de un dominio racional del mundo, esa dignidad comienza a considerarse también desde una nueva perspectiva, de herencia clásica pero renovada: la dignidad como una conquista humana, como el horizonte de liberación del hombre. Este nuevo tinte o matiz que cobra la dignidad en cuanto a anhelo, deseo o aspiración, marcará el rumbo de los derroteros modernos del concepto de dignidad, sin duda alguna.

Profundizando un poco más en esta nueva visión de la dignidad humana, se torna necesario acudir a la filosofía de sus personajes más representativos. Así por ejemplo, Manetti, apuntó que, si todo lo creado por Dios es excelente, también y

³⁰³ (1925).

³⁰⁴ BAUMAN, Z. *Identidad*, Losada, Madrid, 2005, p. 178. Precisamente este sociólogo dedicó parte de su reflexión a analizar la naturaleza de la modernidad, acuñando términos muy interesantes para las nuevas realidades y fenómenos sociales de nuestro tiempo, como «sociedad sólida y líquida», «residuos humanos», «nuevos pobres» etc...

principalmente lo es el hombre, cuyo halo divino se manifestaba en todos sus rasgos. El valenciano Juan Luis Vives³⁰⁵ en su *Fabula de Homine* de 1518 fundamentaba la admiración que provocaba el hombre porque compartía los dones preciosos del tesoro propio de Júpiter. Este filósofo también consideró al hombre como “*la cosa más admirable*”³⁰⁶, haciéndose eco de la fórmula hermética. El hombre puede trascender a su propia fragilidad, superar su propia debilidad, pues precisamente la misma constituye el motor de arranque del progreso humano. Esta idea tampoco es nueva dado que constituye uno de los pilares centrales del estoicismo. Para esta nueva generación de pensadores, el cuerpo humano no es en absoluto provocador de desprecio y asco. Recuperaron esta clásica idea de Vitrubio: el cuerpo del hombre, por su perfección, constituía un “*criterum*”, una medida, de cuyas proporciones debían derivar las dimensiones de los templos³⁰⁷. Entonces, todas las cualidades propias del ser humano, que lo definen como “*Homo Faber*”, “*Homo Curiosus*”, “*Homo Eloquentes*”, etc., no deben plegarse o esconderse como signos de arrogancia, sino todo lo contrario. La felicidad terrenal constituye también un objetivo, un horizonte de posibilidad para el hombre, sin que ello constituya un obstáculo para su vida espiritual y su fe. Evidentemente, este renovado acorde humanista resulta imprescindible para llegar a un concepto moderno de dignidad humana.

En cuanto a la mujer, el discurso predominantemente medieval, que como recordamos, fue especialmente duro en la alta Edad Media, también comienza a rebatirse. Así, Manetti, consideró que la asociación que realizó en su día Inocencio III entre el nombre de “Eva” y el pecado original, era falsa e insostenible. Comenzó pues también a cuestionarse la pretendida superioridad ontológica del hombre: el discurso de la “*dignitas humanis*” renacentista empezaba a intentar reequilibrar las desigualdades entre los dos géneros, aunque fuera estrictamente en el ámbito filosófico³⁰⁸. Estas

³⁰⁵ (1492-1540).

³⁰⁶ VIVES, J. L., *Fabula de Homine*. Las obras completas de Vives existen en versión digital en la página de “Biblioteca Virtual Ignacio Larramendi”: <http://www.digibis.com/VIVES/> Biblioteca valenciana digital. (consultado por última vez el 13 de octubre de 2015).

³⁰⁷ El Tratado “*De Architectura*” de Vitrubio fue reeditado en 1446, siendo fuente de inspiración de muchos renacentistas. Precisamente el libro tercero de esta obra expresa esta idea: el hombre como centro del mundo, cuyas dimensiones perfectas se encuadran en círculo, figura geométrica tradicionalmente considerada la más perfecta. El “*homo ad circulum*” fue, en efecto, llevada al ámbito pictórico por varios artistas, pero, fue sin duda, Leonardo Da Vinci con su hombre vitrubiano, quien mejor supo captar y plasmar esta idea. PELÉ, A., *Filosofía e Historia en el fundamento...*, op. cit., p. 625.

³⁰⁸ Siguiendo la estela de Pedro Abelardo, quien cómo vimos, comenzó ya a cuestionarse filosóficamente esta pretendida superioridad del hombre sobre la mujer en plena Edad Media. Ver apartados anteriores dedicados a este autor.

nuevas ideas van destruyendo, una vez más, barreras y obstáculos antagónicos a la dignidad humana, sacudiéndose, en definitiva un “mito de legitimación”.

Habíamos dicho que el ser humano era considerado, según sus cualidades y facultades, un “*homo curiosus*”. Este aspecto esencial, debía además ser convenientemente impulsado según el humanismo renacentista, porque constituía un rasgo definitorio de la excelencia humana. A través del entendimiento, el hombre podía conocer todos los secretos del mundo, y además, en esa actividad, glorificaba a Dios. Esa “sed de sabiduría” se convirtió en la marca del Renacimiento: él supo, sin duda, restablecer el clásico “*Thauma*” y conciliarlo con la fe y doctrina cristianas. Sólo el hombre podía tomar distancia del mundo y a la vez penetrarlo: abstraerse del mundo y al mismo tiempo representárselo. Sin embargo, la relectura clásica de este principio, la “vuelta de tuerca” renacentista consiste en una apelación a un uso mundanal de la razón que, descifrando la naturaleza mediante el conocimiento científico, permitía al hombre su dominación, logrando un mayor progreso. Como vemos, la legitimación del deseo de saber humano bajo este paradigma abrió (poco a poco) las puertas al ascendente progreso científico que experimentó el mundo occidental en los siglos siguientes³⁰⁹.

Esta nueva dimensión que cobra el saber humano, permitió considerarle también como un “*homo Faber*”. Efectivamente, al hilo de la reflexión anterior, se estimó que el poder de la razón humana aúna comprensión pero también acción. Reflexión pero también actividad. En definitiva, la capacidad transformadora del hombre, que le convertía en un dios en la tierra, le permitía afirmarse sobre la naturaleza creando su propio mundo, por encima del natural y contingente. Si la idea de semejanza a Dios fue utilizada por Agustín para llamar al hombre una *fuga mundi*, este mismo punto de partida se emplea ahora por los renacentistas, pero en sentido contrario: las excelencias humanas deben ejercitarse en la tierra, pues esa actividad, racional, técnica y dirigida hacia el progreso, identifica, al hombre con Dios, permitiéndole acabar la creación divina. En esa segunda naturaleza que este *Homo Faber* se crea a sí mismo, encontramos la plasmación del valor o ideal de la autonomía moral humana, que atraviesa el pensamiento occidental desde la Grecia Clásica. Esa renovada versión de la antigua *autarqueia* nos conduce a otra dimensión de la dignidad humana típicamente

³⁰⁹ Es obvio que aquí precisamente hunden sus raíces las altas cotas de dignidad material en el sentido de bienestar, que las tecnologías nos proporcionan en la actualidad. El reto actual, como veremos en los siguientes capítulos, consistirá, tanto en generalizarlas, como en desarmarlas de su peligroso poder destructivo sobre el medio ambiente.

renacentista: la consideración del ser humano como *homo eloquens*. Efectivamente, como recordamos, esta “autosuficiencia” humana, era consecuencia de un rasgo inherente a su condición, la sociabilidad. Como ya indicó Séneca, la misma, junto con la razón, posibilitaba al hombre superar su inicial debilidad y “construirse” como un ser cultural. Entonces, la capacidad comunicativa humana, en cuanto que proporciona al hombre la herramienta esencial para ello, se torna otro evidente rasgo definitorio de “lo humano”. Efectivamente, el lenguaje como manifestación de la razón del hombre, es expresión de la grandeza del mismo. Así por ejemplo, Juan de Brocar, Antonio de Nebrija y Juan Pérez señalaron, en sus *Laudes Litterarum*, esta especificidad del Hombre, como elemento central de su dignidad³¹⁰. Es el humanista valenciano y catedrático de gramática de la Universidad de Valencia, Francisco Decio, quien ahonda más en la relación dignidad y lenguaje, dándonos las claves de una de las ideas centrales del humanismo renacentista:

En su discurso inaugural de la Universidad de Valencia, en 1547³¹¹, este autor enarbolará sus ideas en torno al *homo eloquens*. Efectivamente, el ser humano está dotado de razón y capacidad comunicativa, pero siguiendo el modelo clásico, estas capacidades sólo se encuentran de forma incipiente en él. Son, en definitiva, un diamante en bruto, “chispas divinas”, que deben ejercitarse y cultivarse. Sólo en el esmero y la aplicación en el desarrollo de esas facultades, el hombre alcanza su excelencia, distinguiéndose del mundo animal. Por lo tanto, si uno quería elevarse, singularizarse de los brutos, debía seguir el precepto Aristotélico de “*esforzarse en comprender y hablar*”. Debía, al modo estoico, huir de la ignorancia, de la pereza, puliéndose y purificándose con la “lima de las Humanidades”: las Letras, la Gramática, la Dialéctica, la Lógica, la Retórica, o también, las Matemáticas, la Jurisprudencia, la Medicina y la Teología. Este modelo educativo que se defendió en el Renacimiento, permitía, al modo clásico, “sacar lo mejor de uno mismo”. Convertir al ser humano en una persona, portador de ese valor como tal. En definitiva, la formación humanista, llevaba al hombre a la Erudición, y con ella, a la mejor, o “más humana” versión de sí mismo. El cultivo de la “virtud ciceroniana” se respira por los poros de esta renovada idea renacentista, de evidente corte clásico. Este modelo de excelencia educativa, permitía además, ya en el ámbito ético, que el hombre distinguiera con mayor nitidez el

³¹⁰ RICO, F., “*Laudes litterarum: Humanismo y dignidad del Hombre en la España del Renacimiento*”, en su libro, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, pp. 163-190.

³¹¹ *Discursos Inaugurales de la ciudad de Valencia*, Valencia, Universitat de València. Servei de publicacions, 2004.

bien del mal, dado que la sabiduría, también proporcionaba una mayor independencia moral: una posición más distanciada y, a la vez, una herramienta más eficaz, en orden a solucionar estas cuestiones.

Otro punto sumamente interesante de la filosofía renacentista en relación a su visión del hombre, fue la de integrar a la misma una antropología que concebía al ser humano como un microcosmos. Esta idea armonizaba con el lema renacentista del hombre como un “milagro”, o “gran maravilla”: al considerarle portador de una naturaleza intermedia en la *scala naturae*, podía evolucionar según su voluntad, convirtiendo su inicial medianidad en centralidad y en excelencia. Esta idea, obviamente, tampoco es nueva. De hecho, la misma conexión entre ambas ideas ya había aparecido en los textos herméticos y también en la Filosofía Clásica: el hombre es portador de unas cualidades excelentes, cuyo correcto uso le permitía poder asemejarse a Dios. Gracias a una naturaleza humana indefinida, pero predispuesta a alcanzar lo divino, el hombre superaba su ser inacabado y abierto ascendiendo en su perfección.

Ya en el pensamiento filosófico griego vimos esa consideración del hombre como una naturaleza intermedia, o mejor, comprensiva de todas las naturalezas posibles: mundanal y terrenal; celestial y divina. Así, el hombre no sólo era una mezcla entre lo material y lo espiritual, sino un verdadero ensamblaje, un orden en sí mismo. En definitiva: un microcosmos objeto de admiración y maravilla. Ciertamente, los renacentistas, rescataron de la Filosofía Clásica esta visión que les permitió zanjar el inmovilismo medieval, sin oponerse frontalmente a él. Lo que inteligentemente hicieron fue integrarlo en una visión más global: efectivamente con esta adopción de la visión clásica del hombre como microcosmos, y naturaleza intermedia e indeterminada, se rechaza el determinismo medieval del hombre como ser esencialmente pecador. Ahora, su miseria ya no es su esencia, sino una posibilidad más de la existencia humana. El humanismo renacentista consiguió ciertamente profundizar en una importante intuición, que ya asomaba incipientemente en la Antigüedad: hacer emerger la libertad inherente del individuo de cualquier conformismo, mimetismo, determinismo que pueda darse, incluso, en relación a concepciones relativas a su propia naturaleza humana, como la medieval. Este proceso, que desde la perspectiva del presente trabajo constituiría una muestra de “racionalización de la experiencia ética”, permitió abrir un poco más los espacios donde el ser humano podía decidir y elegir como quería ser. Ciertamente en la Edad Media, con su visión tan plana y unidireccional del hombre, este marco era tan

angosto que estrechaba, hasta casi anular, las posibilidades del ser humano. Ahora, aunque todavía nos encontramos imbuidos en un marco religioso, las vías se abren, mostrando, al hombre nuevas posibilidades: por fin se le permite una mayor capacidad de decisión en la medida en que también se le permite su ascensión en los diversos “grados de ser” que posee su naturaleza, legitimando para ello sus cualidades humanas, como la propia razón. Y así vemos que, unida a esta concepción del hombre como microcosmos, comienza su andadura definitiva la idea de la libertad moral: como indica J. Ansúategui, la misma se convirtió en la “principal nota distintiva del ser humano”: “*el Hombre se crea a sí mismo, desarrollando las capacidades que se encuentran dentro de él*”³¹².

Efectivamente, uno de los mayores valedores de esta idea fue Pico della Mirandola³¹³. No satisfecho con hacer descansar la dignidad humana exclusivamente en la antigua idea del hombre como milagro, su reflexión filosófica se detuvo en esta importante cuestión: la dignidad del hombre no se fundamentaba propiamente en la posesión admirable de los distintos grados de su naturaleza intermedia, sino en la propia libertad humana, consecuencia de esta posesión. En Pico el hombre es el “admirador” de la Creación divina que le faltaba a Dios: “*No te dimos ningún puesto fijo, ni una faz propia, ni un oficio peculiar, ¡oh Adán!, para que el puesto, la imagen y los empleos que desee para ti, esos los tengas y poseas por tu propia decisión y elección. Para los demás, una naturaleza contraída dentro de ciertas leyes que les hemos prescrito. Tú, no sometido a cauces algunos angostos, te la definirás según tu arbitrio al que te entregué*”³¹⁴.

Asimismo Juan Luis Vives, inspirándose en Pico, afirmó a su vez que la excelencia humana se fundamentaba en la libertad autotransformadora: su naturaleza proteica, indeterminada y mutable, lo convertía en capaz de emular lo celestial. En Vives, sin embargo, se acentúa este último aspecto como fundamento de la dignidad humana: la capacidad del ser humano de hacerse digno de su creador y responder a su origen divino. Los renacentistas recuperaron pues esa visión clásica del hombre-Prometeo, pero superando la misma en su concepción original: se transfiere mayor capacidad de decisión al hombre en esa labor autotransformadora de sí mismo. Por lo

³¹² PELÉ, A., *Filosofía e Historia en el fundamento...*, cit., p. 641.

³¹³ (1463-1494).

³¹⁴ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la dignidad del Hombre*, Madrid, Editora Nacional, Biblioteca de la Literatura y el pensamiento universal, 1984, p. 105.

tanto, ninguna ley externa, coaccionadora y determinista, impone al hombre su propia naturaleza, como al resto de seres de la Creación. Tal y como determina Pico della Mirandola la esencia humana consiste, precisamente, en no tener ninguna naturaleza definida: en el hombre, las características propias de su especie no se agotan en cada individuo, de ahí su esencial libertad ontológica. Sin embargo, esta potencialidad indeterminada de la naturaleza humana, debe dirigirse o escoger, según este autor, una “posibilidad de ser” elevada, superior, que le lleve a Dios. Nuevamente se hacen evidentes, las raíces de la filosofía clásica de este razonamiento en torno a la dignidad.

El indudable impulso que cobra la libertad humana en el discurso renacentista tendrá una importante consecuencia: la discusión filosófica entorno a la dignidad comienza a discurrir por otros ámbitos más prácticos, no quedándose en una cuestión puramente ontológica. Ello es obvio: acentuar esta dimensión del libre albedrío humano y conectarla con la posibilidad de la búsqueda de la felicidad terrenal potencian a su vez la perspectiva de realizar una carga crítica frente a la dura realidad. La dignidad humana así concebida comienza también a perfilarse como un horizonte, una meta, un “deber ser”. Con ello, la concepción de la dignidad humana renacentista empieza a contemplar en su seno un incipiente compromiso social y político que se acentuará progresivamente en los siglos posteriores. Así lo indica Peces-Barba: *“estamos ante un esfuerzo por defender la libertad de elección frente a las tesis deterministas, con sus diversas justificaciones religiosas (...). Precisamente la libertad de elección es la primera dimensión de la dignidad humana, y condición de la construcción teórica de los derechos humanos”*³¹⁵.

Dos últimas cuestiones de gran importancia para la evolución moderna del concepto de dignidad humana, se van a producir en el pensamiento renacentista: nos seguimos encontrando ante una visión teológica de la dignidad humana. Sin embargo, esta nueva forma de concebir el Cristianismo, marcada por un progresivo anticlericalismo y bajo el prisma de una antropología positiva y una mayor tolerancia y apertura a otras fuentes del saber, propiciarán un cambio de tornas hacia la consecución de un clima de mayor libertad moral. Recordar que este mismo camino ya había sido iniciado, aunque tímidamente, por el humanismo medieval con Tomás de Aquino y su voto evangélico y de pobreza. Efectivamente, el modo de concebir la religiosidad se

³¹⁵ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, op. cit., p. 74.

transforma en esta dirección de manera evidente: la relación del hombre con Dios se concibe ahora de forma directa, sin intermediarios. La capacidad de decisión y acción del hombre en el ámbito religioso se ensanchan, pues en su camino hacia lo divino, no necesita de la intervención de la Jerarquía Eclesiástica, cuya autoridad moral se discute cada vez más. En este sentido también se pronuncia Erasmo de Róterdam³¹⁶, quien consideraba que la paz en la Cristiandad sólo podía lograrse “*reduciendo al mínimo las definiciones y dejando a cada cual la libertad de juicio acerca de numerosos puntos*”³¹⁷.

La última cuestión en torno a la dignidad humana viene de la mano de un hecho histórico de gran relevancia y significación para Europa: el descubrimiento y conquista de América. Efectivamente, la toma de contacto con otros pueblos y culturas, y los consecuentes dilemas en orden a su estatus jurídico y político, supusieron poner nuevamente sobre el tapete filosófico la discusión sobre una dimensión crucial de la dignidad humana: la igualdad en la misma.

Efectivamente, el trato recibido por los llamados “salvajes” de la mano del conquistador europeo destapó las críticas del discurso de la *dignitas hominis*. Desde esta postura, encarnada principalmente por Bartolomé de las Casas o en Francia, Montaigne, se partía de la consideración de la igual dignidad de todos los seres humanos, deslegitimando así las distintas formas de violencia que se ejercían contra los indígenas.

Comenzaré por Bartolomé de las Casas³¹⁸, quien criticó vehementemente la guerra contra los indios, defendiendo el deber cristiano de convertirlos pacíficamente.

³¹⁶ (1466-1536). Erasmo, figura a la que volveré en las páginas que siguen, criticó con mucho sarcasmo al poder político y religioso de su tiempo. Así se dirigió contra las Summas Escolásticas, señalando que, “*describen tan minuciosamente todo lo que se refiere al Infierno, que no parece que sino que han vivido en aquellas regiones durante luengos años*” tampoco se libran de las críticas de Erasmo los frailes, que según él: “*huyen del contacto del dinero como del de una hierba venenosa, pero no del de las mujeres ni del vino*” porque al parecer los bienes del “paraíso” les parecen una escasa recompensa. La mordaz crítica de Erasmo, también se dirigió contra el poder político, en concreto, contra los monarcas y su desconsideración hacia los intereses del pueblo: estos pensaban “*realizar cumplidamente su misión cazando a menudo, sosteniendo hermosos caballos, vendiendo en beneficio propio los cargos públicos*”. Los cortesanos eran necios y serviles, felices de llamar al rey “*el Señor*”, y de llevar al cuello una cadena pesada, como si se “*tratase de acreditar la robustez de la espalda*”. Por último señalar que hasta la propia Institución Papal fue blanco de los dardos de Erasmo, ironizando sobre sus intrigas sus riquezas, la pomposidad de sus ceremonias y criticando abiertamente la violencia de sus métodos. Se trata de una evidente muestra de cómo, al ensanchar la dimensión de la libertad en el concepto de dignidad humana, ello lleva consigo una progresiva carga crítica hacia el estado real de las situaciones políticas y sociales que vive el hombre. DE ROTTERDAM, E., *El elogio de la locura*, Barcelona, Austral Humanidades, 2011.

³¹⁷ ERASMO, *Opus epistolarum*, (t.5), n° 1334, p. 177. Disponible en edición digital en <http://www.archive.org/details/erasmiepistolae01allenuoft>.

³¹⁸ (1474-1566).

Exigió, consecuentemente, el reconocimiento de sus derechos, de su dignidad como hombres³¹⁹.

En el centro de la cuestión se encuentra la defensa de este pensador por la evangelización pacífica de los indígenas que, a su vez, se fundamentaba en una idea central: la igualdad de todos los seres humanos en la dignidad. Por el contrario, la tesis aristotélica de la servidumbre natural constituyó la justificación de sus adversarios y la “carta blanca” a la conquista y esclavización: si los indios eran seres carentes de razón, salvajes y primitivos, lícito era dominarlos y tutelarlos para su propio bien. De las Casas rebatió este argumento. Dedujo la racionalidad completa de los indios a partir del propio razonamiento aristotélico, para entonces constatar una igual dignidad y derechos. Para ello, De las Casas utiliza el siguiente argumento: si Dios es el creador de todas las criaturas, el mismo no habría podido despreciar a los pueblos indígenas. La bondad, omnipotencia y amor de Dios por el género humano le había llevado a realizar el resto de la Creación para ese ser. Entonces otorgaba a todo hombre unas facultades que se asemejaban a las suyas, para poder así dominar el mundo terreno. Estas facultades estaban omnipresentes en todos los seres humanos, porque si Dios efectivamente hubiera creado estos seres inferiores, esclavos naturales, tal hipótesis hubiera implicado “una imperfección inherente y voluntaria por parte de Dios, lo que limitaba su omnipotencia y su bondad”³²⁰. Por último, el argumento de la superioridad cultural de unos pueblos sobre otros, del sabio sobre el ignorante-salvaje, que justificaba nuevamente la esclavitud y tutelaje, también es rebatido por Bartolomé de las Casas. Se trata de una premisa subjetiva: frente al canibalismo o el asesinato ritual de los indígenas, este humanista opone la propia crueldad de los españoles con los indios, o la ferocidad de las costumbres de los admirados pueblos romano y griego. Una refutación que, incluso hoy en día, es plenamente válida y llama la atención por su modernidad: la superioridad cultural como baremo para categorizar seres humanos, constituye una invención subjetiva, que legitima situaciones verdaderamente injustas: no se puede juzgar “a priori” a todo un pueblo, no existe la superioridad de una raza o nación sobre

³¹⁹ Esta postura se manifestó en distintos escritos, cartas y pronunciamientos que llevó hasta la misma Corona, y que comenzaron, “con un grito de rebelión ante injusticias de carácter local (sermón de Montesinos en la Española, 1511); maduró como una denuncia global ante la conciencia nacional española, especialmente ante la Corte y el Rey (gestiones, escritos menores, tratados); y culminó como una apelación al Papa y a la conciencia mundial sobre criterios de política colonial. Se propagó por el sistema de ondas concéntricas expansivas, en series sucesivas. PELÉ, A., *Filosofía e Historia en el fundamento...*”, cit., p. 715.

³²⁰ *Ibidem*, p. 715.

las demás. Las diferencias culturales no menoscaban la unidad del género humano: se trata tan sólo de adaptaciones a las condiciones locales del medio ambiente.³²¹ Por último Bartolomé de las Casas se opone a Aristóteles con un argumento de Jesús: incluso un pueblo que practica la extrema barbarie tiene derecho al amor al prójimo y a la caridad cristiana³²².

En cuanto al significado de la “Evangelización pacífica”, predicada por de las Casas, sus palabras son elocuentes: “*Todos los Hombres, por ley natural, deben abrazar la fe católica cuando ésta es predicada cristianamente y como debe hacerse. Ahora bien, nadie es forzado a abrazar la fe; nadie es castigado por estar cargado de vicios al menos que sea culpable de rebelión o causa daño a la propiedad o a las personas de los demás*”³²³. En el pensamiento de este autor se perfila, una posible defensa en pro de la libertad de conciencia y una incipiente tolerancia religiosa, causas que fueron precisamente las que encabezaron la lucha por el resto de Derechos fundamentales del hombre.”

Definitivamente, lo más destacable del pensamiento de Bartolomé de las Casas es, a mi juicio, constatar el carácter reivindicatorio de su concepto de dignidad: una muestra de cómo esta dignidad humana deja de constituir sólo una elaboración conceptual, teórica, y comienza su andadura hacia aplicaciones prácticas; con una carga crítica y de compromiso social y político indudable. Estas nuevas connotaciones de la dignidad humana que, en el pensamiento de De Las Casas, se profundizan y se hacen evidentes, llevarán a nuestro concepto a dar un paso más en su evolución: la dignidad humana como barómetro de las distintas situaciones reales injustas que puedan vivir diferentes sociedades y grupos de seres humanos. Un horizonte de “deber ser” que moviliza conciencias hacia organizaciones sociales y políticas realmente más justas para todos. En De las Casas, esta función de la dignidad humana, imprescindible y hasta

³²¹ Como indica Pérez Luño, el énfasis de De las Casas por rebatir los argumentos que apoyaban la existencia de una servidumbre natural en los indios, le llevó a contribuir al “*mito del buen salvaje*”, tan en boga posteriormente, en autores como Rousseau. En apoyo a sus demandas, desplegará, no sólo sus recursos argumentales, sino una fértil imaginación, pintando un cuadro idílico del mundo indígena. Bajo el mismo, subyace la idea, tan actual por cierto, de la perfección moral de las condiciones naturales en que viven los pueblos primitivos, no contaminados por la civilización y el progreso. PÉREZ LUÑO, A. E., *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, Madrid, Trotta, 1992, p. 152.

³²² Y así este autor exclama: “¡Adiós Aristóteles! De Cristo, que es la eterna verdad, tenemos el mandato: *Amarás a tu prójimo*”, CASAS, B., (de), *Apología*, en *Obras Completas*, Madrid, Alianza, 1988, p. 101.

³²³ PELÉ, A., “Montaigne y De las Casas: dos defensores de la dignidad humana”, en *Estudios en homenaje al profesor Gregorio Peces-Barba*, Madrid, Dykinson, Vol. 3, 2008, p. 972.

entonces prácticamente inexistente, comienza a despertar. Es cierto que en Séneca, este sentido de la dignidad humana ya apareció incipientemente en su crítica a la sociedad romana y su apelación a un trato más humano a los esclavos y bárbaros. También Gregorio de Nicea abogó por la igualdad del hombre, pero se trataba de una afirmación abstracta, teórica, sin consecuencias prácticas de denuncia. Con Bartolomé de las Casas el concepto de dignidad humana acoge, no sólo la formulación abstracta de igualdad humana en la dignidad, sino que comienza a incorporar a “lo humano” la perspectiva del sufrimiento del hombre y la posibilidad de cambio de las situaciones que lo provocan. De las Casas no sólo elucubra sobre la igualdad humana, sino que en sus diferentes escritos, relata, de forma detallada y concreta, la violencia y crueldad que ejercían los conquistadores en el Nuevo Mundo. Es esta denuncia, que lleva implícita la constatación viva del sufrimiento ajeno, la que efectivamente constituirá uno de los motores que impulsarán posteriores reivindicaciones, movimientos y luchas por los Derechos en los siglos venideros³²⁴. Y así en su *Historia de las Indias*, después de haber descrito la increíble matanza que llevaron a cabo los españoles en el Puerto de Cartagena, defendió la unidad del género humano: “*Todas las naciones del mundo son Hombres, y de cada uno de ellos es una no más la definición; todos tienen entendimiento y voluntad; todos tienen cinco sentido exteriores y sus cuatro interiores y se mueven por los objetos de ellos; todos se huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal y se alteran con lo desabrido y les hace daño, etc*”³²⁵.

A pesar de que el humanismo renacentista dominó el panorama filosófico y ético, bajo las coordenadas que hemos descrito, también se alzaron voces en contra de esta visión antropocéntrica del mundo, basada en la excelencia humana. He escogido dos autores que se situaron bajo estas coordenadas porque sus ideas y nuevas formulaciones nos introducen en los derroteros que en los siguientes siglos recorrerá nuestro concepto.

³²⁴ En la actualidad y como veremos posteriormente, el sufrimiento humano y animal se está erigiendo cada vez con más fuerza como un nuevo paradigma, fundamento central de la lucha por la dignidad humana pero también animal, frente a los valores propios del humanismo. El máximo exponente de esta nueva filosofía “posthumanista”, es Peter Singer. Más adelante analizaremos con un poco más de detenimiento sus postulados.

³²⁵ LAS CASAS, B.; (de); *Historia de las Indias*, (II, 58), en *Obras Completas* (4), Madrid, Alianza Editorial, 1994, p. 1534.

El primero de ellos, Michel de Montaigne³²⁶, atacó frontalmente los argumentos que hasta entonces fundamentaban la dignidad del ser humano: su naturaleza excelsa, su centralidad y dominio de la creación, sus cualidades casi divinas y la admiración que las mismas despiertan, son puesta en entredicho por este filósofo. Y así Montaigne, partiendo de un escepticismo filosófico totalmente contrario a las coordenadas renacentistas, señala la fragilidad del ser humano: “¿Se puede concebir algo más ridículo que esta miserable e insignificante criatura que no es dueña de sí misma, expuesta a los ataques de todas las cosas, se diga dueña y señora del universo del que no puede conocer ni una mínima parte, y menos aún mandar sobre él? Y ese privilegio que se atribuye de ser el único ser en este gran edificio que tenga la capacidad de reconocer su belleza y sus partes, el único que pueda gracias por ello al arquitecto y llevar la cuenta de los ingresos y gastos del mundo, ¿Quién se lo ha concedido? Muéstranos el título de tan grande y hermosos cargo”³²⁷.

Para este filósofo, las argumentaciones del humanismo renacentistas no son sino una muestra de la arrogancia y vanidad humanas; llegando a decir que “es la presunción nuestra enfermedad natural y original”³²⁸. A mi juicio, su pensamiento constituye una muestra, aunque todavía sutil, de los derroteros por los que discurrirá la filosofía moderna y sus nuevos paradigmas: su pensamiento abre sin duda alguna las puertas al desantropocentrismo moderno. Y es que constituye la consecuencia natural de una nueva coyuntura que, paradójicamente, impulsó el propio humanismo renacentista: la legitimación y el correlativo avance del conocimiento científico. El mismo va a suponer bajar al hombre, paulatinamente, de este pedestal al que se había subido, sintiéndose el rey de la creación. En Montaigne parece pues despertarse uno de los planteamientos, o incluso sentimientos, cruciales del hombre moderno: la conciencia de la pequeñez, de la insignificancia de la condición humana frente al inmenso abismo del universo. La centralidad del hombre, argumento básico y fundamental de la filosofía renacentista, que se encuentra hoy en entredicho, comenzó a ser objeto de críticas ya en su propio tiempo. Las coordenadas que dió Montaigne, todavía hoy se encuentran sobre el tapete.

³²⁶ (1533-1592).

³²⁷ MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (II, XII). <http://www.cervantesvirtual.co/obra-visor/ensayos-de-montaigne>. (Consultado el 24 de marzo de 2015).

³²⁸ Idem. También: «En verdad, parece que la naturaleza, para consolarnos de nuestro mísero y desgraciado estado, no nos haya dado en el reparto más que la presunción”, op. cit., (consultado el 24 de marzo de 2015).

Admirador de Copérnico, precisamente este último fue quien escribió el pequeño libro “*sobre las revoluciones de los orbes celestes*”: una de las cinco obras que, tal y como indica Maravall, expulsaron al ser humano del centro de la Creación, obligando a replantearse su propia imagen y posicionamiento en el mundo³²⁹.

El escepticismo filosófico de Montaigne, su panteísmo naturalista, son herederos de esta nueva forma de penetrar y descifrar el mundo propio científico. Pero Montaigne no supone una vuelta a “*miseria hominis*” y a esa antropología pesimista medieval, sino más bien a la constatación de que, sin tanto “coro adulador”, todas las criaturas, humanas y animales, pueden desarrollar felizmente su existencia. Para Montaigne, entonces, la inteligencia y sabiduría del hombre no son cualidades superiores, sino maleables e inseguras³³⁰, dado que el mismo pretende ser el centro de un universo que ni siquiera entiende. Se oponía por tanto a la idea renacentista de hombre-microcosmos, capaz de superar su propia naturaleza y dominar así el mundo como señor de la creación.

Además en su pensamiento se produce un giro de dirección muy significativo y sorprendentemente actual: se trata no de una cuestión metafísica sino antropológica, de hecho y de existencia³³¹ y, en este sentido, no puede hablarse ni siquiera de una

³²⁹ MARAVALL, J. A., *Antiguos y Modernos*, op.cit., p. 477. Vid. recién edición de Stephen Hawking: *A hombros de gigantes*, Barcelona, Crítica, 2003. He aquí reunidas las cinco obras que expulsaron al ser humano del centro de la Creación, pero que revelaron su verdadera situación en el cosmos: *Sobre las revoluciones de los orbes celestes*, de Copérnico; *Diálogo sobre dos nuevas ciencias* de Galileo; *Las armonías del mundo*, de Kepler; *Principios matemáticos de la filosofía natural*, de Newton y *El principio de la relatividad* de Einstein. A ello debemos sumar el desciframiento del ADN humano que reveló nuestra gran semejanza genética con los chimpancés.

³³⁰ En este sentido y con gran sarcasmo, Montaigne propondrá lo siguiente: “*Metan a un filósofo en una jaula enrejada con menudos alambres, colgada en lo alto de las torres de Notre - Dâme de París: verá de manera evidente que es imposible caer allí, y aun así no podrá evitar (si no está acostumbrado al oficio de tejador) que la vista de aquella altura le espante y sobrecoja (...). Tiendan una tabla entre esas dos torres, de grosor suficiente para andar por encima: no hay sabiduría filosófica tan firme que pueda darnos valor para andar por ello como lo haríamos si estuviera en tierra*”, MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (II, XII), op. cit., (consultado por última vez el 24.03.2015).

³³¹ Montaigne también defendió la causa india, como Bartolomé de las Casas, contribuyendo asimismo al “*mito del buen salvaje*”. Después de valorar muy positivamente algunas tradiciones de los indios, como la poligamia, utilizó “*sus ojos puros*” para hacer una crítica a la sociedad francesa de su tiempo. Contó la anécdota de tres salvajes que habían conocido al rey Carlos IX de Francia: “*(...)hallaban muy extraño que tantos Hombres grandes y fuertes, barbados y armados, como rodeaban al rey (parece ser que hablaban de su guardia suiza), se sometieran y obedecieran a un niño, en lugar de elegir mejor alguno de ellos para mandar; en segundo (tienen una manera de hablar tal que llaman a los Hombres mitad unos de otros), que habían observado que había entre nosotros Hombres ricos y colmados de toda suerte de comodidades mientras sus mitades mendigaban a sus puertas, descarnados de hambre y pobreza; y que hallaban extraño que esas mitades menesterosas pudieran sufrir tal injusticia sin agotar a los otros y sin pegar fuego a sus casas*”. MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (I, XXXI), op cit., (consultado por última vez el 24.03.2015).

superioridad del hombre frente al animal. Montaigne devuelve una dignidad a los animales, considerando que poseen, incluso en las emociones y sentimientos, las mismas capacidades que los hombres. Estos últimos tienen, según él, la tendencia de condenar “*todo cuando nos parece extraño y cuanto no entendemos, y así, nos ocurre al juzgar sobre los animales, (que) tienen varias cualidades que se asemejan a las nuestras*”³³². La idea de pretender fundar la dignidad humana en su superioridad sobre la naturaleza animal constituye, para este autor, una ilusión y una imprudencia humana³³³. Efectivamente, llama sorprendentemente la atención la actualidad de sus argumentos: parece asomar ya aquí la joven discusión filosófica sobre la posibilidad de seguir manteniendo naturaleza ontológica de la dignidad humana, a la luz de los distintos descubrimientos científicos. También la puesta en entredicho de esta supremacía cualitativa del hombre sobre el animal, base del humanismo clásico.

Por último, y en la misma línea, resulta imprescindible detenerse en la figura y pensamiento de Erasmo de Róterdam³³⁴. Considerado por S. Zweig “*el primer creador, consciente de ser europeo*”³³⁵, ahondará en esta nueva y necesaria dimensión de la dignidad humana: el espíritu de tolerancia, concordia y benevolencia humanas, deben integrar de forma ineludible cualquier formulación o propuesta humanista, si de verdad quiere ser así tachada. Estos principios, según Erasmo, deben además prevalecer sobre cualquier tipo de creencia, religión o nacionalidad. Efectivamente, estas ideas fueron

³³² MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (II, XII), op. cit., (Consultado el 24 de marzo de 2015).

³³³ La idea de considerar el dominio y constituyan “*una imprudencia humana*”, en palabras de Montaigne, me parece también sumamente moderna, pues parece “premonizar” una de las reflexiones filosóficas de más urgente aplicación, y de autores tan actuales y necesarios como Hans Jonas: en su idea de la responsabilidad del hombre ante las catastróficas consecuencias de su progreso, podemos encontrar los ecos de esta primera advertencia de Montaigne.

³³⁴ (1436-1566). Este gran humanista, filósofo, filólogo y teólogo, fue un personaje excepcional, de reconocida relevancia política y filosófica, ya en su propia época. La innumerable correspondencia que mantuvo con más de 500 personalidades políticas de su tiempo, que buscaban su consejo (entre los que destacaban reyes y papas), lo atestigua. Su trabajo tuvo importantes consecuencias históricas a todos los niveles: por ejemplo, en ellos, precisamente, se encuentra la génesis del Protestantismo, y en general, de una renovada visión del Cristianismo: el profundo estudio del nuevo Testamento y la publicación de una nueva edición latina, que posteriormente fue traducida al griego en 1516 en Basilea, propiciaron, en el ámbito intelectual cristiano, el análisis de las fuentes del Cristianismo. Así lo hizo Lutero, admirador de Erasmo, quien se basó en su trabajo para realizar su propia traducción de la Biblia y fundamentar posteriormente su Reforma. Para ahondar más en la vida y obra de este importantísimo filósofo ver, ROTTERDAM, E., *Elogio a la necedad*, Madrid, Ensayos Aguilar S.A. de Ediciones, col. Crisol, nº 50, p. 133.

³³⁵ “*Rotterdam, el gran olvidado, sea todavía hoy, y precisamente hoy, de tanto valor para nosotros: entre todos los escritores y creadores del Occidente fue el primer europeo consciente, el primer combatidor amigo de la paz, el más elocuente defensor del ideal humanístico, benévolo para lo mundano y lo espiritual. Y como, además, fue vencido en su lucha por lograr una forma más justa y comprensiva para nuestro mundo espiritual, este su trágico destino lo liga aún más íntimamente con nuestra fraternal sensibilidad*” *Ibidem*, p. 3.

defendidas por Erasmo durante toda su vida, quien siempre quiso mantenerse independiente, libre en espíritu, de cualquier tipo de atadura política o incluso religiosa³³⁶. Precisamente él, el más antifanático de todos los filósofos, fue testigo (y en parte causante) del nacimiento de la Reforma Protestante y la posterior ola de intolerancia y fanatismo religioso que invadió Europa. Las luchas encarnizadas y los horrores que por causa de este cisma se produjeron, causaron un hondo rechazo en Erasmo: firme defensor de esa incipiente “conciencia supranacional europea” que había comenzado a forjarse a raíz de ese espíritu de confianza y optimismo típicamente renacentistas, vio con estupor como esta “era de concordia y progreso humano” se estrellaba nuevamente contra los viejos muros de la obcecación³³⁷. Como indica S. Zweig sólo había una cosa que Erasmo odió durante toda su vida: el fanatismo. En cualquier forma de intolerancia veía este autor el verdadero pecado originario de la humanidad. Consideraba que todos los conflictos humanos podían y debían resolverse por el principio de mutua comprensión y tolerancia, pues todos, “*caen en los dominios de lo humano*”³³⁸. Como antes apunté, su postura en torno al conflicto religioso que dividió y ensangrentó la Europa de su tiempo siempre se mantuvo coherente: aunque su orientación religiosa se encontraba muy cercana a la reforma protestante, nunca tomó partido por ninguna de las dos facciones, lo que le aportó muchas críticas desde ambos sectores, a quienes siempre intentó acercar en la concordia³³⁹. Movido en su afán de búsqueda de la verdad científica, Erasmo concluyó que ambas posturas, la

³³⁶ Erasmo criticó a la Inquisición, quien según él exigía una “obediencia de cadáver” para sus propias opiniones y cualquier otra forma de pensar denominaba herejía. La libertad interior era el bien máspreciado y defendido, con suave y elegante vehemencia por Erasmo. Zweig narra anecdóticamente hasta qué punto esto era así: “*por medio de los pretextos más hábiles, alcanzó dispensa de dos papas para no tener que llevar traje sacerdotal, de la obligación del ayuno libróse con un certificado de enfermo, y nunca, ni por un solo día, volvió a estar sometido a la disciplina del convento, a pesar de todos los ruegos, admoniciones y hasta amenazas de sus superiores. Con ello, se nos revela uno de los más importantes rasgos de su carácter, acaso el principal: Erasmo no quiere ligarse a nada ni a nadie*”. *Ibidem*, p. 19.

³³⁷ El despertar de la Cultura Clásica propio del Renacimiento, era visto por Erasmo como una oportunidad para Europa de adquirir una forma supranacional de pensamiento y expresión. *Ibidem* p. 5.

³³⁸ *Ibidem*, p. 3.

³³⁹ Ciertamente ambas posturas criticaron y acusaron a Erasmo de ser desleal y cobarde, por no posicionarse abiertamente a favor de ninguna. Célebre es la frase con la que la Iglesia Católica le incriminó por haber propiciado el cisma: “*usted puso el huevo y Lutero lo empolló*” a lo que Erasmo respondió con no menos ironía: “*sí, pero esperaba un pollo de otra clase*”. Detrás de estas palabras suena el desencanto de Erasmo por las funestas y desastrosas consecuencias que tuvo este intento de reforma de la Iglesia, con la que en principio estaba de acuerdo en la mayor parte de sus argumentos. Sin embargo el carácter combativo, agitador y revolucionario de Lutero, no convenció a la fina pluma de Erasmo ni a su talante pacificador. Erasmo, hostilizado por ambos bandos murió solo y solitario. *Ibidem*, p. 134.

tradicional/católica, y la reformadora, poseían partes de verdad³⁴⁰: lo realmente trascendente era criticar la forma de administración y malas costumbres de la Jerarquía eclesiástica.

En el ámbito estrictamente filosófico, Erasmo tampoco compartía enteramente la visión antropológica y filosófica del Humanismo Renacentista. En este sentido, se burlaba de esta pretendida superioridad del hombre sobre el animal, afirmando que cualquier especie, incluso un insecto, era más feliz que el ser humano. Mientras que aquel vivía en paz y armonía en la naturaleza, ni el superior intelecto del hombre o su compleja sociabilidad le habían permitido vivir en esa paz y aplacar su eterna sed de venganza y ambición. En su obra más importante y de gran difusión “*el elogio a la locura*” de 1511, ahonda en la misma reflexión: en él relata como un gallo se había transformado “*en Hombre, en mujer, en rey, en particular, en pez, en caballo, en rana, y creo hasta en esponja, a ningún ser reputó más infeliz que el Hombre, por haber visto que todos los demás se contienen dentro de los límites de su condición y que sólo el Hombre es el que intenta rebasar los que se le han impuesto a la suya*”.³⁴¹

Asimismo, en su obra, “*Querellas de la paz*”, de 1516, que constituye una clara exigencia pacifista hacia el poder político, vuelve a atacar los fundamentos de “la excelencia humana” renacentistas: la violencia y crueldad que demuestran tener los seres humanos son absolutamente injustificables. Tal vez por ser el hijo ilegítimo de un sacerdote y su sirvienta, y haber crecido en el seno de instituciones religiosas³⁴², Erasmo fue siempre extremadamente reacio a la disciplina y autoridad que se impartía, como norma general, en los centros educativos. Se enfurecía cuando observaba la severidad con que se trataba a los niños y se intentaba enseñar “*quebrando la voluntad de los alumnos*”. Esta actitud, que él consideraba de “*cárcel espiritual*”, coartaba la libertad de pensamiento, que Erasmo defendió hasta el final de su vida. Según él había que invertir la situación de inmovilismo intelectual que se respiraba en las Universidades: las viejas ideas de la Escolástica seguían impartándose en ellas, sin dar cabida a nuevas argumentaciones filosóficas. El pensamiento de trasfondo de Erasmo era siempre,

³⁴⁰ Erasmo opinaba igualmente que no existían diferencias irreductibles entre Jesús y Sócrates, entre la Filosofía Antigua y el Cristianismo, entre piedad y moralidad. *Ibidem*, p. 5.

³⁴¹ Este Ensayo, que Erasmo, como él mismo relata, escribió en casa de su amigo Tomás Moro, constituye una de las obras más influyentes de la literatura occidental, bajo cuyas ideas fermentará la Reforma Protestante.” *Ibidem*, p. 44.

³⁴² Un relato más amplio y muy interesante de los primeros años de la vida de Erasmo, se encuentra en la p. 19 ss de esta obra de Zweig dedicada a él.

educar el espíritu crítico y libre del alumno, con el fin de que él mismo pudiera, desde su propia e independiente opinión, analizar y criticar la forma de gobierno de los poderes fácticos³⁴³. En este sentido sin embargo, Erasmo sí que compartía con los humanistas de su tiempo esa casi religiosa creencia en la capacidad transformadora de la Educación: la perseverancia en el cultivo del estudio y la lectura, como herramienta de ennoblecimiento de la naturaleza humana. En definitiva, Erasmo quiso “*unir humanismo clásico y dimensión espiritual, equilibrio pacificador y fidelidad a la Iglesia; condenó toda guerra, reclamó el conocimiento directo de la Escritura, exaltó al laicado y rehusó la pretensión del clero y de las órdenes religiosas de ostentar el monopolio de la virtud*”³⁴⁴.

Decididamente, como indica Zweig, una de las grandes aportaciones de Erasmo a la dignidad humana fue señalar al humanismo su camino en el mundo: éste no consiste en otra cosa que en hacer realidad la idea más sencilla y a la vez más eterna: hacer la humanidad más humana, más comprensiva y tolerante³⁴⁵.

Como vemos, ya en el pensamiento y críticas de estos autores se asoman las coordenadas de una nueva visión de la dignidad humana: el Renacimiento no se limitó sólo a declarar la excelencia de la naturaleza humana, aunque dicha premisa resultara esencial para poder avanzar hacia una idea de dignidad moderna. También, y especialmente en la visión de estos últimos autores, se aprecia otra dimensión crucial para su evolución: la dignidad humana trasvasa los límites estrictamente filosóficos y religiosos a los que se constreñía, para abordar ya el campo práctico y crítico. Desde la constatación del sufrimiento humano y animal se configura un nuevo concepto de dignidad que incorpora también un incipiente compromiso activo de defensa de la misma, tanto en el aspecto de igualdad, como en el más práctico de reconocimiento de una serie de derechos que efectivamente la hagan posible.

De hecho, este “*erasmismo*” o sueño universal de una final comprensión y reconciliación de la humanidad continuará en el pensamiento de una gran estela de filósofos: Montaigne, quien expresó que “*la inhumanidad era el peor de los vicios*”. Spinoza, quien de forma parecida reclamaba el “*amor intellectuallis*” frente a las

³⁴³ De hecho, y en reconocimiento a su espíritu de concordia y tolerancia, la red de intercambios entre estudiantes, creada por la Unión Europea, lleva su nombre, como no podía ser de otro modo.

³⁴⁴ En www.biografiasyvidas.com. Erasmo de Rotterdam (Consultado el 25 de marzo de 2015).

³⁴⁵ ZWEIG, S., *Erasmo de Rotterdam: triunfo y tragedia de un humanista*, op. cit., p.142

desatadas pasiones. Diderot, Voltaire y Lessing, escépticos e idealistas al mismo tiempo, lucharon contra la estrechez de pensamiento, abogando por una tolerancia comprensiva e indulgente. Schiller, resucita el mensaje de una ciudadanía universal. Desde Kant y su exigencia de la paz eterna, a Tolstoi, Gandhi y Rolland. Todos reclaman, a partir de la lógica de este principio de concordia humana, unos derechos morales frente a la violenta ley del más fuerte³⁴⁶. Veámoslo en los epígrafes siguientes.

e. El siglo XVII

Dos cuestiones fundamentales aparecen en el ámbito filosófico y en torno a la dignidad humana en el siglo XVII, el siglo del barroco. La primera de ellas vendría constituida por la revolucionaria argumentación filosófica de Descartes. Su pensamiento, que supondrá dar carpetazo a la visión cristiano-aristotélica, le ha valido el título de padre de la modernidad y fundador de la filosofía moderna³⁴⁷. Su famoso lema cartesiano, *cogito ergo sum*, se oponía al tradicional, *credo iut intelligam*, paradigma vertebrador del pensamiento filosófico y moral de los siglos anteriores. Descartes abandera y representa el ascendente impulso científico de este siglo, ese alejamiento progresivo de la teología del resto de saberes, que reivindican cada vez más espacio propio y más “intimidad”. La segunda cuestión de inexcusable estudio afecta sin duda de lleno al tema que nos ocupa, la dignidad humana. Se trata sin duda de un nuevo giro, de vital importancia para la misma: precisamente en este siglo surge un Humanismo Jurídico defendido por la Escuela del Derecho Natural Racionalista. Ésta abogaba por la plasmación de la dignidad humana dentro del ámbito del Derecho, como paradigma que justificara la existencia de un Derecho Natural, del cual se vislumbraba como titular un individuo, que comienza a concebirse como sujeto de Derecho.

Pero antes de entrar de lleno en ambas cuestiones conviene realizar una escueta recapitulación histórica, señalando las características más específicas de este siglo que

³⁴⁶ *Ibidem*, p.142.

³⁴⁷ Así Husserl lo definió como el “*primer Hombre de alta capacidad filosófica cuyo criterio está influido de modo profundo por la nueva física y la nueva astronomía. Si es cierto que conserva mucho del escolasticismo, tampoco acepta las bases establecidas por sus predecesores, sino que intenta construir un edificio filosófico completo ex novo*”. RUSSELL, B., *Historia de la Filosofía Occidental. La Filosofía Moderna*, Madrid, Espasa, 1999. p. 176.

producirán un nuevo avance en el sentido de la dignidad humana. Me centraré exclusivamente en aquellas circunstancias o características que guarden relación y afecten a la dignidad humana. En este sentido y siguiendo a Vicens Vives, el Siglo XVII significará un vertiginoso avance de las ideas renacentistas, por lo que no cabe buscar en sus causas, influencias ajenas al propio círculo de la cultura occidental. Este siglo supondrá en definitiva el *“auge del capitalismo comercial (establecimiento de las primeras grandes Compañías por acciones), triunfo de la concepción moderna de la concepción del mundo (Kepler), aplicación del método empírico al estudio de la Naturaleza (Galileo, Bacon), nuevos empujes del racionalismo y del libre pensamiento (...) que preludian la inminente doctrina cartesiana, y desarrollo de las culturas nacionales (...). En definitiva, la afirmación del individuo dentro del cuadro de la sociedad y de la razón como instrumento suficiente para la aprehensión del mundo”*³⁴⁸.

Sin embargo en este siglo otros aspectos sociales y políticos sí que evidencian algunas rupturas y sobre todo un cambio en el clima imperante: el desasosiego, la agonía, la consciencia de la fragilidad, se apodera de este siglo cansado de tantos enfrentamientos por causa de la religión. También de la omnipresencia de un Estado Absoluto, con una organización interna inédita hasta entonces. Se habla de crisis en las décadas centrales de este siglo, que llevan a su vez a revueltas y levantamientos populares. Una de las causas era sin duda la presión fiscal a la que se sometía a la población para poder sufragar las mismas. Y volvemos a lanzar una mirada al arte, pues él nos transporta sin intermediación de las palabras el clima, el sentir de una época: el barroco, como arte religioso contestatario de la austera reforma protestante, pretende emocionar, llevando a los fieles a la devoción mediante manifestaciones exageradas y tortuosas, a veces hasta morbosas y de gusto por la muerte. Este nuevo lenguaje constituye la expresión generalizada de la sensibilidad europea: según Maravall *“el hombre del siglo XVII es un individuo en lucha, agónico dentro de sí, como nos indican tantos coloquios de tragedias de Shakespeare, de Racine, de Calderón”*³⁴⁹. *“Todas las inquietudes, todas las agitaciones, las canalizaba el Hombre: cansado de volverse para contemplar en la lejanía del pasado la Edad de oro, e inseguro de la eternidad, proyectaba sus esperanzas sobre un porvenir más próximo”*³⁵⁰.

³⁴⁸ VICENS VIVES, J., *Historia general moderna. Siglos XV y XVIII*, op. cit., pp. 266-268.

³⁴⁹ MARAVALL, J. A., *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1990, p. 339.

³⁵⁰ *Ibíd*em, p. 328.

Esta especie de ruptura, de derrumbamiento, abundó ciertamente en el sentido de la dignidad humana: el auge del espíritu científico aceleró una cada vez mayor fe en el progreso. Y es que en este siglo la ciencia comienza a convertirse en un mito.³⁵¹ Una ciencia omnipresente capaz de dar explicación y solución a todo, y por tanto capaz también de sustituir a la filosofía y a la religión. Se confunde progreso material con progreso moral; ciencia con felicidad³⁵². Como indica Peces-Barba: “*Este impresionante progreso de la ciencia marcará muy intensamente la sociedad de los siglos XVI y XVII (...) e influirá en la formación de los filósofos de los derechos fundamentales al fortalecer la confianza en la razón y, a su través, al fortalecer la seguridad del dominio progresivo del Hombre sobre la Naturaleza y, consiguientemente, la seguridad de su protagonismo en la Historia*”³⁵³. Por ello, esta concepción de la ciencia también provocará un nuevo fortalecimiento del “humanismo antropocéntrico” que se nutrió de la secularización, del individualismo, del racionalismo y del naturalismo. La razón se erige como una autoridad en materia del conocimiento. Este conocimiento se seculariza, pues la grandeza de razón ya no deviene de su origen divino, sino que se comienza a valorar en sí misma y por las posibilidades de conocimiento y progreso que encierra. La confianza en las capacidades racionales del hombre se extiende a otros campos del saber. Implica a su vez un proceso ascendente de mayor autonomía del ser humano respecto a la autoridad externa, ya sea la Iglesia o el poder político, que redundará beneficiosamente en la construcción de la dignidad humana: el deísmo de una fe sin dogmas y la conquista de mayores espacios de autonomía individual serán sus signos más visibles.

³⁵¹ No olvidemos que este siglo de la revolución científica lo es también de Galileo Galilei (1564-1562), defensor del heliocentrismo, quien se erige en contra del geocentrismo aristotélico, confirmando las ideas de Copérnico a través de la observación telescópica. Esta constituía la teoría astronómica oficialmente admitida por la Iglesia. También de Johannes Kepler, quien profundizando en las ideas de Copérnico, consideró que las leyes astronómicas eran mecanicistas, asemejándose a las leyes musicales. Conocer esas leyes armónicas, tal y como se conoce el mecanismo de un reloj, serviría para mejorar el destino de la humanidad. Isaac Newton (1642-1727) y su descubrimiento y formulación de la ley de la Gravitación universal, que se convierte en un hito histórico para la ciencia y la humanidad. “*No sé cómo puedo ser visto por el mundo, pero en mi opinión, me he comportado como un niño que juega al borde del mar, y que se divierte buscando de cuando en cuando una piedra más pulida y una concha más bonita de lo normal, mientras que el gran océano de la verdad se exponía ante mí completamente desconocido*”.

³⁵² PELÉ, A., *Filosofía e Historia en el fundamento...*, op. cit., p. 750.

³⁵³ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, op.cit., pp. 160, 162 y 163.

Uno de los filósofos más importante de este siglo es sin duda alguna Descartes³⁵⁴, en quien se materializan estas nuevas coordenadas que marcarán el devenir del significado de la dignidad humana. Por ello, en materia filosófica, Descartes fue el reflejo del admirable progreso científico que bajo el paradigma de fe en la razón se dieron en este siglo. Estimuló por ello este progresivo proceso de autonomía de la misma respecto a la autoridad externa y al dogma indiscutible, trasladando todos estos valores al ámbito de la filosofía. En el ser humano se encuentra la herramienta para descifrar objetivamente la verdad. Descartes concibe así la naturaleza humana como constitutiva de dos realidades opuestas: su *cogito* reflejaba la idea de la exaltación de la razón humana. Precisamente en la capacidad de pensar residía la conciencia individual humana. Ésta a su vez nos proporcionaba tanto la certeza de existir, como la constatación de superioridad frente a otros seres, ambas conclusiones son a su vez premisas o fundamentos de la dignidad humana. Con ello Descartes quiso superar el escepticismo de su época: partiendo precisamente de esta duda o cuestionamiento de toda realidad como método de trabajo³⁵⁵, llega a la conclusión de que la única verdad segura a nosotros es precisamente nuestra actividad pensante. ¿Qué es lo indudable³⁵⁶? El hecho de pensar constituye por lo tanto la primera evidencia absoluta, a pesar de que nuestros sentidos pudieran mostrarnos una aparente realidad que no fuera tal. En su visión de la naturaleza humana, Descartes singulariza el alma del cuerpo humano³⁵⁷. El

³⁵⁴ (1596-1650).

³⁵⁵ Se trataba más bien de una hipótesis; una estrategia o método que le permitiera, al modo matemático, extraer unas conclusiones objetivamente verdaderas para la filosofía, al fundamentarlas en unas bases incuestionables. A pesar de esta actitud filosófica, es necesario precisar que Descartes siempre defendió la existencia de la verdad divina. Lo que pretendía era diferenciar ambos ámbitos, descartando para la filosofía, tanto lo solamente probable, como lo que pertenecía a la creencia o fe. Instalarse en esta duda existencial, cuyos antecedentes los encontramos en el escepticismo de Protágoras y de Gorgias, fue para él una experiencia desagradable, como él mismo narró: “*como si de pronto hubiese caído en unas aguas profundísimas, me quedé tan sorprendido, que ni puedo afirmar los pies en el fondo, ni nadar para mantenerme sobre la superficie*”. Se trataba de una especie de ascesis desde la constatación de poder dudar de todo. En este sentido también es comparable al prisionero de la caverna de Platón, que dándose cuenta de la falsa ilusión de su realidad se vuelve hacia la luz buscando la verdad. sin embargo, lo que para Platón formaba parte de la realidad humana para Descartes constituía sólo una premisa. PELÉ, A., *Filosofía e Historia en el fundamento...*, op. cit., p. 755

³⁵⁶ Se trata de un nuevo método de trabajo, que permitiera la “matematización” de la investigación filosófica mediante la aplicación de sus cuatro reglas que describió en su obra, *el discurso del método*: la evidencia, el análisis la investigación y la comprobación. Así, al modo seguro matemático, se podía lograr que la filosofía fuera un verdadero conocimiento científico del yo y del mundo. HERNÁNDEZ, F. J., “La filosofía de Descartes”, *Duederías, cuadernos de filosofía*, 2010-2011, p. 5 ss.

³⁵⁷ Descartes también confirió una dignidad al cuerpo humano. Lo concebía como una máquina compleja, de funcionamiento admirable. Sin embargo, este dualismo cuerpo/mente y esta visión mecanicista del cuerpo humano, unido a algunas ambigüedades de Descartes en la exposición de sus ideas, destaparon algunas críticas que incluso lo tacharon de enemigo de la dignidad humana. Sin embargo, Descartes la realidad antropológica humana no se resume sólo en su actividad pensante. El hombre es más que su sola conciencia de serlo. Sin embargo, a pesar de haber desvinculado el cuerpo del alma, del yo, esta

alma es una sustancia inmaterial que se equipara al “yo”, cuya naturaleza y esencia es “pensar”. La identidad individual propia y humana se asimila o reside en la actividad pensante humana. Por eso es independiente del cuerpo: una cosa soy yo y otra “mi soporte material”. Son por lo tanto dos realidades distintas que no se necesitan para existir. La conciencia de existencia de mi persona parte por tanto de la misma duda: esta conciencia no puede negarse a sí misma al realizar esta operación mental.³⁵⁸ Y precisamente es esta singularidad humana la que otorga al hombre su dignidad: la actividad pensante le lleva a descubrir su propia existencia, su identidad individual y también a tomar distancia crítica del mundo. Ello a su vez le permite, o incluso le “obliga”, buscar la verdad de las cosas. El hombre siente la irremediable necesidad de entender el mundo que le rodea y su propia existencia. Esto es lo indiscutiblemente humano y, por ende, lo que le otorga la dignidad. Con Descartes se produce una ruptura con toda la filosofía anterior: a pesar de que no separa ya existencia de pensamiento, la afirmación de la primera verdad, “*pienso, luego existo*”, sitúa a la filosofía moderna y a la del propio Descartes en una situación particular, un dualismo metafísico a la hora de concebir la realidad. Para este filósofo, la existencia del mundo no puede darse de la misma manera que la existencia del *cogito*. Los concebía entonces como sustancias distintas, no como diferentes modos de percibir la realidad³⁵⁹. Al colocar la conciencia humana como protagonista y premisa del conocimiento del mundo, por encima de la ontología y la epistemología, Descartes abrió las puertas al subjetivismo, dando paso al idealismo y a la noción moderna de sujeto. Por ello podemos decir que Descartes contribuyó de forma muy significativa a la evolución de la filosofía y de la religión, al incidir más aún en la fractura entre las condiciones de espiritualidad del individuo y la autonomización del conocimiento verdadero. Con Descartes el acceso a la verdad se

separación era tan sólo teórica, conceptual. Descartes concebía la realidad humana efectivamente como una unidad, aunque el cuerpo realizara funciones independientes y propias. Desechaba por tanto la concepción aristotélica del alma como navío del cuerpo, considerando más bien que el hombre verdadero no conocía división alguna entre las dos realidades de su naturaleza. Estas dos entidades más bien se confunden, conformando la realidad humana. Descartes intentó incluso descifrar el enigma de esta unión entre cuerpo y alma situando a la misma en una glándula situada en el cerebro. PELÉ, A., *Filosofía e Historia en el fundamento...*, op. cit., p. 782.

³⁵⁸ “En tanto rechazamos de esta forma todo aquello de lo que podemos dudar e incluso llegamos a fingir que es falso, fácilmente suponemos que no hay Dios, ni cielo, ni tierra..., y que no tenemos cuerpo; pero no podríamos suponer de igual forma que no somos mientras estamos dudando de la verdad de todas estas cosas, pues es tal repugnancia que advertimos al concebir que lo que piensa no es verdaderamente al mismo tiempo que piensa, que, a pesar de las más extravagantes suposiciones, no podríamos impedirnos creer que esta conclusión, YO PIENSO, LUEGO SOY, sea verdadera, y en consecuencia, la primera y la más cierta que se presenta ante quien conduce sus pensamientos por orden” DESCARTES, R., *Los principios de la filosofía* (I, 7), Madrid, Alianza, 1995, p. 25.

³⁵⁹ HERNÁNDEZ, F. J., op. cit., p. 8 ss.

produce por el conocimiento adquirido a través de la actividad pensante y no a través del cambio y la transformación del sujeto en base a un modelo de virtud que, a su vez, le confería finalmente ser merecedor de la dignidad. Como vimos, en la filosofía antigua el acceso a la verdad se producía a través de una especie de “reeducación virtuosa” del individuo. Éste, debía adecuar su comportamiento a un patrón de excelencia (más tarde cristiano) que lo convertía así en persona digna. Ahora este acceso al conocimiento se independiza de la exigencia de un comportamiento moral que lleve al sujeto a participar de una dignidad. No olvidemos que su titular es la naturaleza humana, no el hombre concreto, y a priori o inherentemente. Con Descartes nace la “Edad moderna de la historia de la verdad”³⁶⁰: ésta no necesita de un determinado comportamiento moral para alcanzarse, sino que es producto de la actividad racional del hombre que no precisa ya de lo espiritual para descifrarla. La relación con la dignidad humana es obvia: se está abriendo el camino a concebir la misma no como producto de una educación que asciende al hombre a la categoría de digno, sino que deviene de la racionalidad del hombre en sí misma considerada. La razón no es ya el instrumento que nos permite ascender a la dignificación, es el fundamento en sí mismo de la dignidad humana y de su sentido moral. En este sentido Descartes nos indica cuál es la esencia de lo netamente humano, aquello que lo diferencia del resto de animales e incluso máquinas: la racionalidad, su espontaneidad, su creatividad, su voluntad comunicativa, nos elevan del mundo animal e incluso tecnológico³⁶¹. La dignidad no deviene al hombre después de un “proceso de humanización” sino que constituye la reivindicación de la exclusividad humana. No es por lo tanto una tarea, es una herencia³⁶². La universalidad de la razón humana y su exclusividad al hombre, fue la herencia clásica que recibió y amplificó Descartes, llevando a término la mundanización y humanización de la dignidad humana que se había llevado a cabo parcialmente en el Renacimiento.

Por último es imposible dejar este siglo sin al menos señalar brevemente otro importantísimo empuje que recibió la dignidad humana y que viene de la mano del Isunaturalismo Racionalista formulado desde el ámbito de la filosofía jurídica. Esta

³⁶⁰ PELÉ, A., *Filosofía e Historia en el fundamento...*, op. cit., p. 764.

³⁶¹ Hemos de partir del hecho de que Descartes conocía los primeros intentos del siglo XVII de crear autómatas y otras máquinas no menos curiosas. Entonces, vislumbrando las posibilidades futuras de dichos inventos, buscó algo que fuera específicamente humano. La espontaneidad del hombre y su libre albedrío o su capacidad de deducir su conducta por sí mismo, fueron las características que este filósofo veía imposible reproducir de forma mecánica o artificial. PELÉ, A., *Filosofía e Historia en el fundamento...*, op. cit., p. 769.

³⁶² *Ibidem*, op. cit., p. 771.

teoría jurídica, política y social, no es enteramente nueva (como siempre ocurre) de ahí que pueda hablarse de un Iusnaturalismo Clásico y otro Moderno, surgido a partir del pensamiento de Hugo Grocio³⁶³. La tesis central de esta corriente es la defensa de la existencia de unos derechos naturales del hombre que, a modo de principios morales universales y cognoscibles por el ser humano mediante su razón, son anteriores y superiores al derecho positivo y consuetudinario. Se fundan en la propia naturaleza excelsa del hombre, determinando la validez o no del concreto ordenamiento jurídico positivo en cuanto que se adecue a él. La novedad de la antigua idea de la existencia de un Derecho Natural la constituye el hecho de que este autor sitúe su fundamento en la naturaleza racional del hombre, continuando la tarea racionalista del siglo XVII, ahora en el campo estrictamente jurídico. Efectivamente Grocio considera al hombre portador de una dignidad que fundamenta en su racionalidad y, al modo estoico, en su natural sociabilidad y capacidad comunicativa. La excelencia humana se vislumbra en la prudencia, en la capacidad de discernimiento y de juicio del que a su vez emana ese “innatismo” del Derecho. Y en este sentido Grocio planteó una sugerente hipótesis: “todo lo que acabamos de decir tendría lugar de cualquier manera que fuera, incluso si nos ponemos de acuerdo lo que sería un crimen horrible, que no haya ningún Dios, o si hay uno, que no se interese a los asuntos humanos”. En definitiva, Grocio defendía que la validez del Derecho natural no dependía de la existencia de Dios. Este Derecho superior constituía una verdad eterna e inmutable comparada a las matemáticas. Sin embargo tampoco Grocio encarnaba una postura laica, al igual que Descartes. No pretendía vaciar al Derecho de su referente divino, al que alude en última instancia, sino aislar a éste de su omnipresente fundamentación teológica. Se trataba de limitar el poder de Dios sobre las cosas que eran propias y necesarias de la existencia humana. No sólo Dios no podía influir sobre el Derecho sino que tampoco podía influir sobre la naturaleza humana, ni por ende sobre su dignidad. Esta naturaleza humana racional, social y por tanto excelsa, constituye la fuente del Derecho Natural. Como vemos, bajo el paradigma racionalista encarnado en este autor, se va depurando al humanismo jurídico de sus ecos teológicos y cósmicos. La propia naturaleza humana en sí misma, de la que se destaca su facultad racional y que es externa a la voluntad de Dios, constituye el fundamento de la existencia de esta verdad normativa superior. El Derecho Natural contribuye a desplegar esa dignidad de la naturaleza humana fuera del alcance

³⁶³ (1583-1645).

de Dios y de los hombres. Grocio entonces atribuye a la persona un cuerpo superior de derechos que le corresponden en base a su naturaleza digna, traduciendo en definitiva la ley natural a una incipiente teoría de los Derechos Humanos. Las consecuencias de esta visión de la dignidad humana trasladada al ámbito jurídico se perciben inmediatamente: nuestro actual concepto de dignidad humana como paradigma vertebrador de los ordenamientos jurídicos y fundamento de los Derechos Humanos es su consecuencia. Sin embargo, hay que realizar una precisión: Grocio atribuye esa dignidad todavía a la naturaleza humana, no al individuo. Una dignidad superior y anterior que no puede variar ni siquiera Dios³⁶⁴ y que prescinde, eso sí, de la “metamorfosis humanizante” exigida hasta entonces, racionalizando su fundamento. En cuanto a la cuestión de la igualdad en esta dignidad y su tema más espinoso, la esclavitud, Grocio³⁶⁵ tampoco pudo zafarse de las coordenadas éticas imperantes en su tiempo: defendió esta Institución bajo la justificación aristotélica de la existencia, en la realidad, de sociedades desiguales, del mismo modo que existe la relación súbdito-rey. Ahora bien sí se erigió en contra de la crueldad y la barbarie humanas que se demostraban muy intensamente en las Guerras de Religión que assolaban Europa, rechazando, al igual que lo hicieron Séneca y Erasmo, la crueldad y el salvajismo sin sentido. Dos argumentos rescata de estos dos filósofos: el amor predicado por el Cristianismo hacia todos los hombres sin excepción y la conciencia de la vulnerabilidad universal del ser humano³⁶⁶. Esa conciencia de la humanidad compartida lleva a Grocio a vincular el derecho natural con la ideas de tolerancia y cosmopolitismo, ampliando los horizontes de la dignidad humana. De ahí que se le considere el primer “legislador de la Europa moderna”³⁶⁷, pues inicia el camino hacia la realidad europea actual, la relación pacífica entre sus Estados y sus valores. Además, la irrupción del racionalismo en el Derecho llevada a cabo por Grocio, abre definitivamente el camino hacia la formación del pensamiento jurídico moderno.

³⁶⁴“El Derecho es inmutable de modo que Dios incluso no puede modificarlo. Porque, aunque el poder de Dios es infinito, se puede decir que hay cosas que no puede alcanzar, porque son cosas que no se podría expresar mediante proposiciones que tuvieran algún sentido, pero que contienen una contradicción manifiesta. Como, pues, **es imposible que Dios mismo, haga que dos por dos no haga cuatro, no lo es tampoco posible hacer que las cosas buenas o malas en sí y por naturaleza, no lo fueran como tal**”³⁶⁴. GROCIO, H., *El derecho de Guerra y Paz*, (I, 1, IV), clásicos Jurídicos, Madrid, Editorial Reus, 1923, p. 54.

³⁶⁵ Grocio fue un niño prodigio, pues comenzó a estudiar Derecho con la edad de 11 años, graduándose cuatro años más tarde en Jurisprudencia y filosofía. GÓMEZ ROBLEDO, A., *Fundadores del Derecho Internacional: Vitoria, Gentili, Suárez y Grocio*, México, UNAM, 1989, p. 102 ss.

³⁶⁶Se trata de la síntesis erasmiana entre Cristianismo auténtico y pensamiento estoico, que Grocio recupera aquí, en una visión de la religión casi natural.

³⁶⁷ PELÉ, A., *Filosofía e Historia en el fundamento...*, op. cit., p.843.

Unos años después, la idea de dignidad quedará blindada, esta vez sobre una base distinta al innatismo de Descartes; será Samuel Pufendorf³⁶⁸ y su visión voluntarista quien completará la noción moderna de Derecho Natural. Efectivamente, aunque, como veremos, la visión antropológica de este filósofo partía de un humanismo clásico heredado³⁶⁹, la novedad que proporciona a la dignidad humana viene de la mano de una interesantísima aportación: aunque esta dignidad tiene su fundamento en esa naturaleza excelsa y superior del ser humano sobre el resto de criaturas, procede también de una construcción voluntaria del hombre. El matiz es de suma importancia para el desarrollo de la idea de dignidad. De hecho la concepción de la misma que se mantiene en este trabajo como creación humana tiene su origen en este primer voluntarismo de Pufendorf. Desengranemos un poco más esta idea.

Como ya se adelantó, Pufendorf parte de una visión antropológica ya existente. El ser humano se singulariza respecto al resto de criaturas en base a una característica singular: mientras que los animales sólo pueden seguir los dictados de su propia naturaleza, el hombre, por medio de su entendimiento y su voluntad, se dirige a sí mismo, elige según sus reglas, sustrayéndose del yugo de la naturaleza, a quien domina. El hombre es un ser libre y por tanto un ser moral: la capacidad de variabilidad de la conducta humana, o esa libertad de elección ante múltiples posibilidades, determina el carácter ético humano. Hasta aquí podíamos decir que nada nuevo³⁷⁰. Sin embargo Pufendorf, como dijimos, añade una novedosa cuestión: la voluntad humana basada en esta libertad era la que permitía que el hombre dejara su naturaleza primitiva elevándose hacia un comportamiento moral. El Derecho natural era por tanto una construcción humana, que permitía al hombre perfeccionar, cultivar su naturaleza biológica; el mismo se convierte con Pufendorf casi en un “Derecho de la Cultura”³⁷¹, que el hombre se construye para su propia perfección. La naturaleza humana ya no es externa e innata al hombre, sino interna y edificada por el hombre. Por ello, cada individuo, en base a su voluntad libre, elabora, perfecciona esta naturaleza. La libertad del hombre se distingue de la libertad del resto de criaturas en su concreción en la moralidad. Para éstas se trata

³⁶⁸ (1632-1694).

³⁶⁹ Es decir el hombre como objeto de admiración, milagro, “semidios” en la tierra, que debe avivar las chispas divinas que anidan en su alma mediante el cultivo del estudio y la vida virtuosa.

³⁷⁰ Nuevamente comprobamos que esta idea no es nueva: aparece ya sobre todo en el pensamiento estoico, recibiendo un nuevo impulso fusionada con el cristianismo ya en el Renacimiento.

³⁷¹ PELÉ, A., *Filosofía e Historia en el fundamento...*, op. cit., p. 848.

de una libertad meramente residual. Sin embargo, como nos indica Welzel³⁷², tampoco nos debemos dejar engañar atribuyendo un pensamiento demasiado “moderno” a Pufendorf. Verdaderamente, este filósofo tampoco se aleja de las consideraciones del humanismo clásico y la visión antropológica estoico-cristiana. La originalidad de Pufendorf radica en tres reflexiones: mientras que el humanismo renacentista pretendía ser un revulsivo contra la visión de *miseria hominis* que dominó en la Edad Media, en Pufendorf su visión de dignidad pretendía asentar la legitimidad de aquel Derecho que partiera precisamente de esta dignidad. Una cuestión sumamente importante para ayudar a la dignidad a bajarse del pedestal filosófico y convertirse así en una reclamación legítima. Con consecuencias prácticas reales en la vida de los individuos. Otra cuestión es la contribución de Pufendorf a la secularización del Derecho. En el humanismo renacentista, la ley natural servía al hombre como camino para una actitud moral virtuosa y digna en base a una *Imitatio Dei*. En Pufendorf, esta referencia a Dios no existe: se trata más bien de adecuar la conducta a la ley moral. Entonces la conciencia individual, que se había forjado en base a esa ley, se convierte en nuestro juez interior. Esta ley puede proceder de Dios, sí, pero su concreción pertenece al ámbito jurídico. En cuanto al origen de la excelencia humana también hay novedades: mientras que los filósofos renacentistas se ocuparon del “lugar” de ese origen, que era el parentesco divino del hombre, con Pufendorf la pregunta se traslada a la “voluntad” de ese origen³⁷³: la naturaleza humana no es por tanto una idea racional sino “una creación contingente de la voluntad divina”³⁷⁴. La unión del hombre con Dios se basa, más que en una unión contemplativa, en la existencia de voluntades recíprocas, por lo que se abre luz verde a la legitimidad del Derecho como regulador de esta última.

Esta idea entronca con otro credo antiguo que también aparece en Pufendorf, pero dotado de nuevos matices: la antigua idea del *homo hominis lupus est*: los hombres tienen una capacidad superior de maldad que cualquier otro ser de la creación. En el mundo, decía, no hay animal que pueda hacer más daño al hombre que el hombre mismo. La ley constituiría ese freno, esa coacción exterior a las pulsiones naturales de los seres humanos, quedando, en base a este argumento, nuevamente justificada. A su vez, la moral, cultivada en cada hombre en consonancia con la ley natural, actuaría a

³⁷² Ver citas en páginas siguientes.

³⁷³ PELÉ, A., *Filosofía e Historia en el fundamento...*, op. cit., p.852.

³⁷⁴ TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho. Del Renacimiento a Kant*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p.264.

modo de dique u obstáculo interior: necesidades, deseos, pasiones, vanidades y orgullos, que son los principales males del hombre al destapar su egoísmo, quedan aplacados por la voluntad humana de forjarse un espacio social seguro y libre de estos males³⁷⁵. La moral y el Derecho obedecen por tanto a esa obligación-voluntad del hombre de construir comunidades que sean reflejo de su dignidad. Ambas posibilitarían una vida del hombre en sociedad, segura y pacífica. Aquí su voluntarismo se vuelve a hacer evidente al unir esa antigua idea del hombre como enemigo de sí mismo con la decisión humana de construirse espacios de dignidad, partiendo precisamente de esa constatación inicial. Por eso, para Pufendorf, la sociabilidad humana se contempla como una necesidad, pero, ojo, también como una obligación: cada uno de los individuos debe procurar mantener un orden y una estabilidad social: interiorizando esta moral y cumpliendo el Derecho. Por último, Pufendorf, ahondó decididamente en materia de igualdad en la dignidad humana, al negar categóricamente la tesis aristotélica de justificación de la esclavitud. En efecto, el Título del capítulo II del Libro III de su Tratado *El derecho natural y de gentes*, ya lo dice todo, al dedicarse a la “*Obligación de todos los Hombres a considerarse como iguales por Naturaleza*”. Y es aquí, precisamente, cuando Pufendorf aborda la igualdad, donde encontramos uno de los acordes decisivos para la futura concepción de la dignidad humana: efectivamente, este filósofo se aparta aquí de la tradicional idea de dignidad, como una ascensión del individuo a persona, en base a un previo modelo de virtud que debe cumplir para contemplar una nueva posibilidad. Sus propias palabras son muy elocuentes: “*la sola palabra hombre lleva la idea de dignidad*”³⁷⁶. También Pufendorf escribió estas palabras, destacando en mayúsculas su pensamiento esencial: “*Como la Naturaleza humana es la misma en todos los Hombres, y que por otro lado, no podría haber Sociedad alguna que no fuera entre ellos, si no se aprecian al menos como teniendo una naturaleza común, se deriva que: por Derecho natural, cada uno debe considerar y tratar a los demás como siéndole naturalmente iguales, es decir como siendo tan Hombres como él mismo*”³⁷⁷.

Se contempla pues la dignidad como algo inherente al hombre, por el mero hecho de serlo. Ya no es necesario que el hombre consiga su dignidad haciéndose digno

³⁷⁵ Ecos estoicos también resuenan aquí: la sociabilidad del hombre unido a la propia consciencia de la potencial maldad, como dos fuerzas antagónicas, se resolvieron en el estoicismo y también en Pufendorf.

³⁷⁶ PELÉ, A., *Filosofía e Historia en el fundamento...*, op. cit., p. 854.

³⁷⁷ PUFENDORF, S., *El Derecho natural y de gentes*, (L.III, cap.II, §I), en, PELÉ, A., *Filosofía e Historia en el fundamento...*, op. cit., p. 856.

de la misma. El sólo hecho de ser un ser humano lleva ya implícita la misma idea de dignidad; por tanto también la dignidad de todos los hombres. Nace la obligación de respeto a todos los hombres por el simple hecho de serlo³⁷⁸. Esta sencilla idea constituye una auténtica revolución para nuestro concepto, una nueva hebra que tendrá que hacerse “hueco”, ser protagonista, con su nuevo color, en el tejido de la dignidad humana. Constituirse, en definitiva, en el paradigma ético y jurídico de las sociedades modernas. Además, de esta natural igualdad en la dignidad humana, Pufendorf dedujo o extrajo una obligación generalizada de respeto entre los hombres, a la que le atribuyó carácter universal y eterno: de la misma se desprendía un rechazo hacia todas las formas de violencia y situaciones de dominación de unos hombres sobre los otros. La máxima “no causar daño a nadie” se constituía como el deber más general, que aseguraba la pacífica convivencia entre los seres humanos, asegurando su seguridad³⁷⁹. Pufendorf traslada así, de forma clara al ámbito jurídico, la larga tradición heredada en torno a la dignidad humana junto con sus nuevas propuestas o enfoques. Convierte así, la igual dignidad de todos los seres humanos, en base a su valor inherente como hombres, en el eje central del Derecho: esta dignidad del hombre desemboca en el derecho de cada uno de disfrutar, en sociedad, de un espacio de seguridad, entendido como un ámbito donde queden protegidos sus bienes naturales: la vida, la libertad, el honor, la reputación; y otros convencionales, como la propiedad. En consecuencia, se podían extraer una serie de derechos naturales, cuyos titulares son todas las personas, pues todas son inherente e igualmente dignas: derecho a la vida, a la integridad personal, a la propiedad, etc..., son, en definitiva, prolongaciones prácticas de la idea de respeto por el valor del ser humano. Empieza aquí a forjarse en Europa un importante cambio de conciencias, que comienza a sustituir las obligaciones del hombre con Dios y con el príncipe por la defensa de los derechos individuales. Éstos, a su vez, prescinden de desigualdades

³⁷⁸ De ahí elogio de Welzel al pensamiento de este autor: “*La idea de dignidad humana, fundada en la libertad ética, se halla en el centro del sistema de Derecho de Pufendorf. Esta idea llena la noción de sociabilidad con contenido propio, determina el juicio de todas las relaciones jurídicas en el sistema de Pufendorf, y por la fuerza ética de su exposición, encendió y robusteció los corazones de los contemporáneos y de las generaciones sucesivas en la lucha por los derechos del Hombre (...) Pufendorf es el primero que, antes de Kant, expresará con palabras tan impresionantes la idea de dignidad del Hombre como ser éticamente libre, haciendo de ella el soporte de su sistema de Derecho Natural y deduciendo también de ella la noción de derechos del Hombre y de la libertad, que determinará el curso del siglo siguiente*” WELZEL, H., *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Madrid, Aguilar, 1971, p. 146. Sin embargo, tal y como también indica este autor, la idea de dignidad que maneja Pufendorf no es enteramente nueva, sino que se trata de un nuevo desarrollo de la misma, cuya andadura comenzó con la filosofía clásica. Con este filósofo reciben una nueva “vuelta de tuerca”, hacia su concepción actual.

³⁷⁹ Clara influencia del pensamiento de Cicerón y su aguda crítica a la crueldad de sus contemporáneos.

sociales y políticas existentes, al asociarse inmanentemente a la sola idea de ser humano. Y en este sentido, Pufendorf, también “emocionaliza” la dignidad humana: el honor de sentirse miembro de una determinada casta o condición noble, se sustituye por el honor-orgullo de sentirse portador de una dignidad que otorga la propia condición humana. En definitiva, *“realizó un desplazamiento de este “orgullo”, desde el honor de ser distinto y superior, al honor de ser humano”*³⁸⁰.

Por eso, en la medida en que Pufendorf defendió efectivamente una igualdad natural entre los hombres, rechazó la legitimidad de la esclavitud y las tesis naturalistas de Aristóteles justificadoras de la misma. Para este filósofo, no existían hombres que por sus cualidades innatas estaban predispuestos a dominar legítimamente a otros. Tampoco hombres destinados, por su naturaleza, a servir a los demás. De esta forma, y al hilo de esta injusticia, Pufendorf va introduciendo nuevamente la importante cuestión de la individualidad de la dignidad humana. La esclavitud es ilegítima porque ataca la dignidad de la que cada ser humano concreto es portador. Es cada ser humano quien sufre sus consecuencias. Y aunque su pensamiento es heredero del humanismo renacentista, y en cierta medida contempla también la dignidad como un ideal de la naturaleza humana, ciertamente lo supera, al considerar a todo humano digno, al margen o no de que alcance ese ideal moral. Universalidad, necesidad, centralidad de la dignidad humana en el Derecho, son las valiosísimas aportaciones que Pufendorf realizó a la evolución moral humana.

f. El siglo XVIII.

f.1 Kant

La importancia y valor de las aportaciones de este filósofo al concepto moderno de dignidad son incuestionables. A ello obedece la inclusión de este epígrafe, que precisamente intenta un desarrollo algo más minucioso del pensamiento kantiano. De hecho fue él quien permitió formular la concepción moderna de dignidad humana, como piedra angular sobre la que descansan los sistemas jurídicos y valores subyacentes de las sociedades occidentales³⁸¹. Podemos decir que todas las semillas que la historia de la

³⁸⁰ PELÉ, A., *Filosofía e Historia en el fundamento...*, op. cit., p.858.

³⁸¹ “En relación con el ámbito jurídico-político, Cattaneo considera que la concepción kantiana del valor de la persona representa la más elevada expresión filosófica de la doctrina jurídico-política de la

evolución ética humana fue sembrando en torno a la dignidad florecen definitivamente con Kant: su famosa formulación que implica tratar al hombre no sólo como medio, sino como un fin en sí mismo, supone culminar ese proceso de individualización de la dignidad, camino que ya había comenzado Pufendorf. Se trata, en definitiva, de reconocer un valor propio e inherente a cada persona por el simple hecho de serlo. Alejarse así, ya de forma decisiva, de las concepciones de dignidad que la contemplaban como un ideal moral predicable de la naturaleza humana.

Por eso, el concepto de dignidad que nos regala Kant constituye sin duda alguna un hito en la Historia del devenir ético humano: acertó con su visión del valor de lo netamente humano. Primero, porque reconoce un valor absoluto e incondicional al hombre, superando determinados aspectos de las antiguas definiciones de esta dignidad que como ya sabemos eran todavía incompletas. Por otra parte, y en base a esta valía, hace desprender un deber absoluto de respeto de cada ser humano individual. Los párrafos siguientes se ocuparan de desengranar estas dos ideas kantianas fundamentales.

Fue en su obra, *“La metafísica de las costumbres*, donde Kant aborda de lleno un tema de su máximo interés: la fundamentación de la moral, o mejor, la búsqueda del “principio supremo de la moralidad” que debe encontrarse en toda conciencia humana. Por ello decimos que la filosofía kantiana es esencialmente formalista: Kant no busca elaborar una nueva moral. No se ocupa del contenido de la ética, sino de buscar su justificación a través de un principio universal. Como escribió el filósofo francés Alain (o Émile-Auguste Chartier), Kant es *“ese profesor de geología que un día quiso saber qué era un Hombre honrado según el juicio de un zapatero”*³⁸². Efectivamente, para ello Kant parte de una postura escéptica hacia la metafísica tradicional: los clásicos fundamentos racionalistas de la moral (Dios, la libertad, el bien supremo, etc...) eran verdades impuestas al hombre, pero cuya demostración rigurosa le era imposible. La filosofía kantiana se inicia desde una crítica hacia las todas las bases de la metafísica tradicional: ésta parte de una serie de meta-conceptos, principios supremos,

*Ilustración*³⁸¹. En la misma línea, Janet considera que *“La teoría [kantiana] de la humanidad como fin en sí es (...) el verdadero principio del derecho: es en este principio que se encuentra la justificación y la razón de ser de la filosofía del siglo XVIII”*³⁸¹. En cuanto al segundo aspecto, Foucault consideró a Kant como el inspirador de la antropología moderna, haciendo del Hombre, *“una invención puramente kantiana”*³⁸¹. Rorty, por su parte, define el *“problema humano”* en torno a dos ejes: el deseo de inmortalidad y la definición de la dignidad humana por Kant.” PELÉ, A., *Filosofía e Historia en el fundamento...*, op. cit., p. 898.

³⁸² PELÉ, A., *Filosofía e Historia en el fundamento...*, op. cit., p. 899.

inalcanzables racionalmente por el hombre. Es necesario empezar desde el verdadero principio, cambiar el método de la filosofía y de la metafísica redefiniendo sus fundamentos. Los anteriores sistemas metafísicos de los filósofos que le precedieron eran “*castillos de humo de la razón cavilante*”³⁸³, contruidos idealmente en el vacío, sin ningún punto de apoyo serio. Por tanto, había que asentar bases más sólidas al conocimiento metafísico.

En este mismo sentido, Kant había demostrado años antes, en su obra, *Crítica de la razón pura*, que los límites inherentes a la razón humana impedían al hombre el acceso al conocimiento verdadero “de las cosas en sí mismas”. Él mismo así lo expresa: *¿No se cree que es de la más urgente necesidad el elaborar por fin una filosofía moral pura, que esté enteramente limpia de todo cuanto pueda ser empírico y perteneciente a la antropología?*”³⁸⁴.

Los fundamentos tradicionales de la moral, de carácter ontológico y religioso, comúnmente aceptados hasta ese momento, no servían a Kant a la hora de elaborar esa filosofía moral pura. Todos los marcos filosóficos en los que se había pretendido enmarcar la teoría del Derecho Natural o la doctrina de la virtud, le parecían insuficientes. Incluso fundamentaciones emocionales de la dignidad y su idea de sentimiento moral, que al principio llamaron su atención, quedan desechadas. Éstas no le proporcionaban ninguna seguridad intelectual³⁸⁵, para él la única fundamentación válida debía residir en la razón y en el valor de la persona. Como resume Höffe, para Kant “*El fundamento de la moral no se encuentra ni en el amor de sí (Rousseau), ni en el sentido moral (moral sense: Shaftesbury, Hutcheson y Hume), porque ambos expresan una situación factual del sujeto que es, por otra parte, fortuita y que por lo tanto no son universalmente validos y necesarios. La moral encuentra todavía menos sus raíces en un sentimiento físico (Epicúreo). Ni la perfección de las cosas (estoicos; Wolff), ni la voluntad de Dios (Crusius y los teólogos moralistas) pueden ser el principio último justificando las obligaciones morales*”³⁸⁶. Ello no significa, tampoco, que rechazara la idea de Dios. En este sentido, Kant defendía una religiosidad sin

³⁸³ *Ibidem*, p. 906.

³⁸⁴ KANT I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Ed. Encuentro, *opuscula philosophica*, nº 18, 2003, p. 13.

³⁸⁵ Se refieren, según Kant, a situaciones factuales de la persona, en las que no se puede encontrar la justificación última de la conducta moral. Por ello, la moral no puede fundarse en los sentimientos. Kant se aleja así de las doctrinas filosóficas de los moralistas ingleses Shaftesbury y Hutcheson. PELÉ, A., *Filosofía e Historia en el fundamento...*, op. cit., p. 904

³⁸⁶ *Ibidem*, p. 904

dogmatismos, criticando los abusos y paradojas de un Cristianismo, que había pretendido imponer su ley del amor con violencia³⁸⁷.

Este rechazo a las justificaciones tradicionales en torno a la dignidad, como antes esbozamos, parte a su vez de una importante consideración: el error de método y fundamentos de la metafísica tradicional. Y en este sentido Kant parte de una duda muy interesante: si bien el objeto de la metafísica (Dios, la libertad y la inmortalidad) es claro, lo que ya no lo es tanto, es, si efectivamente la razón puede llevar a cabo, con éxito, dichas investigaciones. Existe pues una evidente tensión entre los fines perseguidos por la ontología y los medios reales que tiene para conseguirla. Y aquí Kant, en una crítica antropológica, explica el por qué de estas dificultades: la limitación de la capacidad humana para conocer la esencia de las cosas: El hombre es incapaz de percibir con los sentidos la realidad trascendental, *las cosas como son*. Tan sólo accede a una parte de esta realidad, a una cara de la misma: sus fenómenos. Se trata por tanto de manifestaciones que producen en él impresiones; pero el acceso directo a la esencia de las cosas y a la misma naturaleza humana no es accesible a los sentidos humanos. Kant tiene por consiguiente una visión dual de la realidad, distinguiendo entre el “mundo inteligible” y “mundo sensible”³⁸⁸. Por eso niega la posibilidad de fundamentar la moral y la dignidad en conceptos metafísicos, cuya verdadera comprensión escapa a las posibilidades cognoscitivas de los hombres. Aunque aquí hay que hacer una observación: Kant no niega la existencia de una realidad trascendental, de la esencia de las cosas o de un mundo metafísico. Sin embargo, se trata de una realidad superior, que escapa de la aprehensión humana y, por tanto, no puede servir de fundamento a la moral ni a la dignidad desde la propia humanidad. Tampoco duda Kant de que el conocimiento empírico basado en los sentidos no constituya una fuente segura de conocimiento respecto del mundo sensible. Todo conocimiento comienza por la experiencia, pero es insuficiente en lo concerniente a la comprensión del mundo inteligible ¿Cómo salvar

³⁸⁷ En línea con sus predecesores, Kant realiza un análisis crítico-histórico de la Iglesia, acercándose así al Deísmo y en general, una concepción religiosa respetuosa con otros ámbitos de la vida humana y marcadamente delimitada respecto a los restantes campos del saber.

³⁸⁸ El ser humano participa también de esa doble naturaleza o dimensión de la realidad: es un ser sensible, un “ser fenoménico” y por tanto puede conocer perfectamente las manifestaciones de su naturaleza y el mundo físico que le rodea. En este sentido tiene el mismo valor que cualquier otro ser sensible. Pero también un “ser nouménico” o autodeterminado: un ser racional capaz de contemplarse en esta doble dimensión. Por tanto, aunque el ser humano con su razón, tal vez no pueda describir, comprender en toda su amplitud el mundo metafísico, sí puede concebirlo: la realidad, en última medida, no puede ser explicada lógicamente, sino sólo entendida, pues en toda ella existe una parte por su naturaleza inefable incognoscible. KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., p. 95.

esta limitación, este obstáculo a las capacidades humanas y poder construir un fundamento seguro a la moral y a la dignidad?

Es precisamente esta especie de frontera antropológica al conocimiento trascendente la que constituye el punto de arranque de su nueva propuesta. Le obligará necesariamente a dar un giro radical de perspectiva, al modo copernicano:³⁸⁹ de la misma forma que Copérnico desplazó el punto focal de sus investigaciones de los astros a la tierra, Kant hará lo propio con la metafísica, trasladando el punto central de la misma, de los objetos al individuo y a su modo limitado de conocer la realidad (*“El sujeto ya no buscaba las leyes del objeto sino que el objeto se adaptaba al sujeto, y más precisamente, a su punto de vista cognoscitivo. Los objetos debían conformarse al conocimiento racional humano”*)³⁹⁰. Es decir, si la moral ya no puede basarse en la trascendencia, por la insatisfacción que genera sus métodos y resultados, hay que darle la “vuelta a la camisa”. Kant supone un verdadero punto de inflexión a todos los niveles en el ámbito filosófico por varios motivos. Como punto de arranque, su primera gran crítica, que acabamos de esbozar, supone trasladar el punto de mira hacia las posibilidades de la propia filosofía, al situar al hombre frente al abismo de la metafísica. ¿Es el ser humano realmente capaz de alcanzar el objeto de la metafísica tradicional con sus herramientas intelectuales? Como hemos visto la respuesta de Kant es no³⁹¹. Esto supone, ni más ni menos, la negación de la concepción antigua de la sabiduría. También la oposición al racionalismo dogmático imperante y su teoría del conocimiento: si antes el sabio debía y podía acceder al objeto (sea la idea del supremo bien, o de Dios), ahora hay que admitir la imposibilidad del conocimiento para alcanzar lo absoluto, al no poder superar los límites que le han sido impuestos por la propia estructura *a priori* del entendimiento humano³⁹². Sin embargo esta crítica a la capacidad de conocer del hombre no significa que Kant concluya con una vuelta a una antropología pesimista aunque de fundamentación no religiosa, sino todo lo contrario: la antigua concepción

³⁸⁹ Y así, en su *Crítica a la razón pura*, hace referencia a Copérnico: *“Éste, viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes si aceptaba que todo el ejército de estrellas giraba alrededor del espectador, probó si obtendría mejores resultados haciendo girar el espectador y dejando las estrellas en reposo. En la metafísica se puede hacer el mismo ensayo, en lo que atañe a la intuición de los objetos”*. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, “Los Clásicos”, Alfaguara, 1998, p. 45.

³⁹⁰ PELÉ, A., *Filosofía e Historia en el fundamento...*, op. cit., p. 911.

³⁹¹ El resultado de este “criticismo Kantiano” es el pensar por uno mismo: los hombre no sólo son inducidos al error por la autoridad o por la tradición, sino por las propias ilusorias posibilidades de la razón, que inducen al hombre a someterse a una realidad objetiva, que no se discute, que viene dada de antemano.

³⁹² Superando, según Husserl, la ingenuidad del objetivismo. PELÉ, A., *Filosofía e Historia en el fundamento...*, op. cit., p. 921.

imperante desde la época clásica, en cuanto a la relación del hombre con la realidad (sujeto-objeto) y su forma de aprehensión, se basaba también en una especie de subordinación del individuo a esa realidad, cuyas coordenadas metafísicas venían dadas de antemano. Esa especie de sumisión del hombre a un orden, a las leyes del objeto, se invierten en Kant: es el objeto quien debe adaptarse a las capacidades cognitivas humanas.³⁹³ Ello supone salir de la cárcel del objetivismo ilusorio y asumir la verdadera libertad y conciencia moral: el hombre escapa por fin de la imposición de unas ideas que no podían ser firme y rigurosamente demostradas. En otras palabras, Kant *“nos fuerza a darnos cuenta de que vivimos, en cierto modo, encerrados en la cárcel de la escisión de sujeto y objeto, en el espacio y en el tiempo y en las formas de nuestro pensar, sí, pero nos muestra cómo esta conciencia al mismo tiempo se trona liberación de la cárcel conocida”*³⁹⁴.

Con esta visión Kant se opone tanto a la metafísica tradicional, pero también al escepticismo. Si bien es cierto que muestra la condición trágica del hombre en cuanto a las posibilidades de la razón, también concluye en una fe en la misma, en cuanto que sí considera posible encontrar un fundamento válido y una esperanza de futuro para la moral, la dignidad y el progreso humano³⁹⁵. Lo que en definitiva Kant propone es construir una ética a partir del hombre y para el hombre³⁹⁶. El centro de la especulación

³⁹³ En el fondo el problema crítico planteado por Kant entorno a las limitaciones de las capacidades cognitivas humanas deviene en una cuestión fisiológica, genética, puesto que realmente la psicología o a neurología se constituía como fundamento de la crítica kantiana del conocimiento. PELÉ, A., *Filosofía e Historia en el fundamento...*, op. cit., p. 918.

³⁹⁴ JASPERS, K., *Los grandes filósofos. Los fundadores de filosofar: Platón, Agustín y Kant.*, Madrid, Tecnos, 1995, p. 210.

³⁹⁵ El bello y conocido pasaje escrito por Kant, constituye toda una celebración de la naturaleza humana y la prueba de su fe en el hombre: *“Dos cosas colman el ánimo con una admiración y una veneración siempre renovadas y crecientes, cuanto más frecuente y continuadamente reflexionamos sobre ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí. Ambas cosas no debo buscarlas ni limitarme a conjeturarlas, como si estuvieran ocultas entre tinieblas, o tan en lontananza que se hallaran fuera de mi horizonte; yo las veo ante mí y las relaciono inmediatamente con la consciencia de mi existir.(...) El primer espectáculo de un sinfín de mundos anula, por decirlo así, mi importancia en cuanto criatura animal, habiendo de reintegrar a los planetas (un simple punto en el cosmos) esa materia que durante un breve lapso (no se sabe cómo) fue dotada de energía vital. En cambio el segundo espectáculo eleva mi valor en cuanto persona infinitamente, gracias a mi personalidad, en donde la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad e incluso del mundo sensible en su conjunto, al menos por cuanto cabe inferir del destino teleológico de mi existencia merced a esta ley, la cual no se circunscribe a las condiciones y los límites de esta vida, sino que dirige hacia lo infinito”*. En las palabras resaltadas en negrita se oyen, por cierto, las de su antecesor Cicerón, lo que muestra una vez más, que nada es enteramente nuevo. El concepto dignidad humana, también desde el punto de vista filosófico, supone una construcción histórica que se va forjando con elementos y concepciones heredados, a los que cada nueva generación de pensadores va uniendo nuevos matices. KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, pp. 293- 294.

³⁹⁶ Lo que se ha venido a denominar una “metafísica de la tragedia”, que parte de estas limitaciones cognitivas humanas, aunque, como vemos, las supera, sin caer en el nihilismo ni en el cinismo.

filosófica ya no eran las imperantes ideas trascendentales que de antemano imponían al individuo su propia realidad y el mundo que le rodeaba. Ahora el centro es el hombre mismo, como ente racional. Se abre paso a una concepción antropocéntrica y laica de la moral, independiente de Dios, *etsi Deus non daretur*³⁹⁷, y con ella, de forma definitiva, a la filosofía moderna³⁹⁸.

La pregunta que nos viene a la mente es obvia, y además, no está exenta de cierta expectativa: ¿Cuál es entonces dicho fundamento que nos permite construir firmemente una teoría filosófica que soporte sin fisuras, es decir rigurosa y demostrable, la moral y la dignidad humanas? En el centro de la cuestión se va a situar naturalmente la razón humana: mediante sus estructuras innatas y peculiares el hombre aprehendía la realidad. Kant entonces pretendió encontrar un fundamento puro, lo más incontingente posible y a la vez lo más alejado de aquella.

En el ámbito moral, Kant, aunque reconoce en el hombre una superioridad frente al resto de criaturas, por ser sensible y ser moral, no deriva su dignidad en base a estas tradicionales justificaciones. El centro de la justificación se encuentra precisamente en su capacidad de formular y seguir leyes morales universales, incontingentes, y de valor absoluto, que una vez aprehendidos por el hombre se constituían en deberes. Es el imperativo categórico. En sus tres formulaciones orientaban a su vez la conducta humana, hacia lo más puro posible. El propio cumplimiento del deber moral en sí mismo, sin perseguir ningún otro interés, inclinación o motivación, constituye la fuente de la felicidad humana. Como indica Schopenhauer, “*Kant tiene el mérito de limpiar a la ética de todo eudeumonismo. La ética de los antiguos era una doctrina de la felicidad; la de los modernos, por lo general, una doctrina de la salvación eterna*”³⁹⁹.

³⁹⁷ PELÉ, A., *Filosofía e Historia en el fundamento...*, op. cit., p. 923.

³⁹⁸Según Goldmann, “*Antes de él, casi todas las filosofías importantes podían reducirse a dos tipos básicos: el primer tipo hacía referencia a los pensadores griegos y a la mayoría de los que vivieron desde el final de la Edad-Media. Veían en el Hombre un ser autónomo e independiente, que como tal, podía acceder a lo absoluto o al menos, a un máximo de valores humanos. La comunidad, el todo, era sólo una realidad secundaria, resultando de las influencias mutuas de los individuos autónomos. El segundo tipo hacía referencia a las visiones cristianas del mundo en la Edad-Media, que consideraban al Hombre como un ser imperfecto, que formaba parte de un todo más grande, de una comunidad humana real y empírica, una imagen imperfecta del reino de Dios. Pero el todo perfecto, el reino de Dios eran algo real y existente, a pesar de su trascendencia en relación con el Hombre. Su fe era un saber o una intuición, una certeza y una consolación, pero no como la de Kant, que consistía en una esperanza y una razón de actuar.*” PELÉ, A., *Filosofía e Historia en el fundamento...*, op. cit., p. 923.

³⁹⁹ SCHOPENHAUER, A., *Los dos fundamentos de la ética*, (vol. II), Buenos Aires, Madrid, México, “Biblioteca de Iniciación Filosófica”, n° 95, 1965, pp. 25-26.

Por otra parte, ya en el terreno práctico, establece un principio básico de la acción moral humana: la buena voluntad, que constituye el motor de la misma. Para Kant es la intención del sujeto en la realización de la acción moral, la que determina la bondad o no de la misma. Aquí Kant vuelve a cuestionar toda la filosofía anterior: desde la Antigüedad los distintos pensadores se habían preocupado de jerarquizar “lo bueno”, *summum bonum*; como por ejemplo, la Verdad, el Placer, la Virtud, etc... Eran valores externos al hombre, ya impuestos de antemano, que debía alcanzar para obtener su dignidad. Ahora Kant pondrá el acento en el propósito de la acción moral: la moralidad de un acto depende de la pureza de su intención⁴⁰⁰. Por ello Kant, al prescindir, tanto de la presión de inclinaciones del sujeto como de la previsión de los resultados, rompe con la primacía de la razón teórica; el propósito de la acción se convierte en el eje central de la moralidad.

Sin embargo, la voluntad se encuentra siempre situada, contextualizada en una realidad condicionada. Siempre rodeada de obstáculos, dificultades que emergen de las propias características antropológicas humanas: el deseo, el egoísmo, la ambición. Por ello, el individuo debe adecuar su comportamiento a esa especie de norma moral que es el imperativo categórico. El cumplimiento del deber era la guía de las acciones humanas hacia lo más puro posible⁴⁰¹. El hombre se convertía así en un ser moral: mediante la pureza de su voluntad, que lograba cumpliendo el imperativo categórico, realizaba los mandamientos de una razón pura práctica. La razón no era sólo la fuente imprescindible para el conocimiento, sino también el motor de la conducta humana. Por ello se le considera protagonista del racionalismo ético: el punto de partida y el punto de llegada en la construcción Kantiana lo constituye sin duda la razón: la ley moral que debía guiar las razones de la actividad humana surgía a su vez de las propias facultades del hombre.

⁴⁰⁰ Es este punto del pensamiento de Kant, el que desata más críticas de otros filósofos: Scheler, quien indica que la filosofía kantiana se reducía a una mera ética de la intención. Broad, que señaló que Kant no consideraba las consecuencias de una acción para calificarla de moral. Frankena definió efectivamente la filosofía kantiana como deontologismo, considerando que ésta falló en determinar cómo una acción podía moralmente ser válida, en la medida que la moral no podía asentarse en la mera pureza de la voluntad. M. Weber, definió la “ética de la convicción” como una “ética absoluta” que no se preocupaba por las “consecuencias” sino sólo de que “no se apague la llama de la pura convicción. Fue Marx quien llegó más lejos con su crítica, al definir la filosofía de Kant como representativa de la impotencia, pequeñez y miseria de los burgueses alemanes. PELÉ, A., *Filosofía e Historia en el fundamento...*”, op. cit., p. 929.

⁴⁰¹ Kant aquí parece activar nuevamente el antiguo principio delfico, en el sentido de autoconocimiento moral; el despertar de la conciencia individual: “*conócete a ti mismo (exáminate, sondéate)...según la perfección moral, en relación a tu deber, - examina si tu corazón es bueno o malo, si la fuente de tus acciones es pura o impura y qué puede atribuirse al Hombre mismo (...).El autoconocimiento que exige penetrar hasta las profundidades del corazón más difíciles de sondear (el abismo), es el comienzo de toda sabiduría humana*”. KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, op. cit., pp. 306-307.

La pregunta central y punto de partida de alguna crítica, es, ¿Dónde queda en este esquema la libertad de hombre? Definitivamente en Kant la libertad humana se contempla en su aspecto moral: es en la voluntad entendida como la capacidad humana de determinarse a sí mismo, conforme a unas leyes universales, donde reside la libertad del hombre. Se trata de un ser sensible, regido en esta dimensión por las leyes naturales; pero también un ser nouménico, capaz de racionalizar un conjunto de normas morales abstractas y universales, que motiven su querer hacia acciones morales. Ese mismo imperativo categórico es el que proporciona autonomía: el hombre es autónomo cuando motiva sus actos en cumplimiento de esa máxima universal que se constituye en deber⁴⁰². La libertad y voluntad en Kant adquieren una dimensión moral, entrelazadas por el deber⁴⁰³. La verdadera libertad en Kant (libertad positiva) es alcanzada por el hombre cuando actúa bajo el principio de autonomía: se trata de abandonar las propias inclinaciones naturales (libertad negativa), y seguir las propias leyes morales, trascendiendo del mundo obligado “de lo sensible”.

La siguiente pregunta también parece obvia, ¿Cuál es pues ese principio, este imperativo categórico, que motiva y dirige la acción humana hacia su moralidad y autonomía? Aquí Kant ciertamente nos vuelve a sorprender porque se aleja de las proposiciones filosóficas que le precedieron. Éstas trataban de dar una respuesta material, de contenido: se distinguen o catalogan acciones como morales o no a modo de decálogo de comportamiento. Como ya se dejó entrever en los párrafos dedicados a la filosofía moral cristiana, la propuesta de Kant es formalista, procedimental: no contenía a priori ninguna concepción del bien o del mal, ningún elemento contingente o empírico, que desvirtuase la condición de *conocimiento puro a priori* que debía tener el imperativo categórico para constituirse en una ley moral objetiva y universal. Se trata de más bien del camino racional, una especie de método formal que debe seguir el hombre para llegar a la acción moral correcta: “El imperativo categórico es, pues, único, y es

⁴⁰² Además en el cumplimiento del deber en sí mismo encuentra el individuo la felicidad. Este sentido de la felicidad humana tiene un claro eco estoico. Aunque en Kant, de educación luterana, el objeto del cumplimiento del deber no es la felicidad, sino llegar a un comportamiento moral puro *per se*.

⁴⁰³ “No existía ninguna diferencia entre la autonomía y el deber y Kant lo expresó tajantemente: “voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa” KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 90.

como sigue: *obra sólo según una máxima tal que pueda querer al mismo tiempo que se torne en ley universal*⁴⁰⁴.

Se trata de “la piedra de toque de toda autorización” en sentido moral, exenta de contenido material. Con ella Kant va más allá, al indicarnos que, para la evaluación correcta de una conducta en relación a los demás, no sólo es necesario preguntarse ¿Mi acción perjudica a los demás? sino “¿Será mi acto uno de un conjunto de actos, que, juntos, perjudicarán a otras personas?” Es precisamente la validez de esta norma para todos los hombres la que determina su necesidad y su universalidad⁴⁰⁵. Como tal se constituye en una ley moral universal, un imperativo categórico. Se trata de una vía práctico-racional por la cual le es posible al hombre penetrar en el mundo inteligible-nouménico, dado que como vimos no puede llegar a trascender completamente la realidad empírica. La universalidad de esta norma moral era evaluada bajo el prisma del principio de no contradicción, que en definitiva controlaba la rigurosidad de la misma. Ella actuaba también de puente a la hora de aplicar el imperativo categórico a la realidad práctica de los casos concretos⁴⁰⁶.

Como vemos, es la racionalidad la que acciona la dimensión moral y autónoma del ser humano. Es precisamente este rasgo el que determina la superioridad del hombre frente al resto de las criaturas: gracias al ejercicio ideal de la razón, el ser humano se sustrae de las limitaciones del mundo natural, elevándose sobre él al ser capaz de una actitud moral. La dignidad de la persona y autonomía se dan la mano en Kant: la dignidad reside precisamente en la capacidad racional de formular normas morales y

⁴⁰⁴ Ibídem, p. 57. Kant mencionó que el juicio moral debía tener como único método” la fórmula universal del imperativo categórico: “*obra según la máxima que pueda hacerse a sí misma al propio tiempo ley universal*”. En la *Crítica de la razón práctica*, definió la “ley básica de la razón pura práctica” como: “*Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal*”, KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, op. cit., p. 940.

⁴⁰⁵ Por ello tal vez sea demasiado dura la crítica de Schopenhauer que objetaba que según la proposición de Kant uno puede cumplir el deber guiado por el egoísmo o incluso el mal. La necesaria universalidad del principio moral en el sentido indicado, resiste a esta réplica. PELÉ, A., *Filosofía e Historia en el fundamento...*”, op. cit., p. 941.

⁴⁰⁶ Rawls también lo hizo a través del “procedimiento IC”. Éste se componía de cuatro requisitos esenciales: primero, la máxima del agente debía ser a la vez sincera y racional. Segundo, la máxima debía ser aplicable a todos según un precepto universal. Tercero, dicho precepto debía convertirse en una ley de la naturaleza. Por último, los individuos debían esforzarse a crear un nuevo orden, que Rawls denominó un “*mundo social ajustado*”. RAWLS, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, trad. Francisco A., (de), Paidós, “Básica”, Buenos Aires, 2001, pp. 180-186.

seguirlas y no en la sumisión a un código moral material y heterónomo: “*la dignidad de la humanidad consiste precisamente en esa capacidad de ser legislador universal*”.⁴⁰⁷

Ahondando en estas consideraciones, Kant expresó lo extraordinario de la dignidad humana: la exclusividad en la conciencia del hombre de su cualidad inteligente, la racionalidad autorreferente, la autoconciencia, la absolutidad de la razón en sí misma, como bases de la dignidad humana, constituyen un punto de inflexión que marcará el paso a la era moderna de la filosofía. La racionalidad es, en definitiva, la herramienta que permite al hombre tanto la elaboración de su mundo moral, de acuerdo a unas normas universales autónomas, y a la vez la conciencia de la exclusividad frente a otras criaturas de dicha posibilidad moral. Se trata de una racionalidad desvinculada de fuentes morales exteriores, interiorizada en el mismo individuo. Aparece así otro eje sobre el cual se articula la dignidad kantiana, la autodeterminación⁴⁰⁸. La misma descansa siempre sobre la vigilancia de nuestro propio “juez interior”⁴⁰⁹ como facultad reflexiva que nos permite juzgarnos en base a nuestra conciencia moral⁴¹⁰. Con Kant, es el individuo, la propia persona la que pasa a ser protagonista de su dimensión moral⁴¹¹.

⁴⁰⁷ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 81

⁴⁰⁸ El hombre como “legislador universal”: “*la relación entre el ser humano racional y la ley moral era triple. Primero, el Hombre no se sometía a ninguna ley externa, seguía solamente las leyes que se daba a sí mismo. Segundo, esas leyes solamente podían tener la forma de la máxima universal del imperativo categórico. Tercero, y como consecuencia, la dignidad del Hombre derivaba de esta capacidad de ser su propio legislador universal.*”, en Peces-Barba Martínez, G., Fernández García, E. & De Asís Roig, (ed.), *Historia de los derechos fundamentales, Siglo XVIII*, (II.2), Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, Dykinson, Madrid, 2001. p. 471.

⁴⁰⁹ Se le ha achacado a Kant un excesivo formalismo, pero sobre todo rigorismo, en su proposición moral. Incluso algunos autores la tachan de ser nuevamente creador una moral heterónoma, al convertir lo moral en el nuevo fundamento de su contenido, generando por ende precisamente lo que Kant quería evitar. Por ello Schiller, ya en su ensayo de 1793 titulado, *Sobre la gracia y la dignidad*, atacó esta excesiva dureza con que el deber se impone en Kant: “*En la filosofía moral de Kant, la idea del deber está presentada con una dureza tal, que ahuyenta a las Gracias y podría tentar fácilmente a un entendimiento débil a buscar la perfección moral por el camino de un tenebroso y monacal ascetismo*”. Fromm en parecido tono, también objeta a Kant que el gobierno de la conciencia puede llegar a ser más duro que el que se impone externamente. Esta autoridad interna, no deja de ser una especie de “super yo” implacable, disminuyendo el ámbito de libertad de la persona. FRÖMM, E., *El miedo a la libertad*, op.cit., p. 167. Esta severidad moral que se advierte en Kant, fue seguramente producto de la formal y rigurosa educación protestante que le fue inculcada por su madre. También por el *Colegium Fridericianum* del Dr. Schultz en el que estudió. En relación a su vida, ver la biografía autorizada, escrita por su discípulo Borowski: BOROWSKY, L. E., *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 18 y 19.

⁴¹⁰ Aquí Kant vuelve a darnos otra pincelada estoica: para cumplimiento del deber que nos impone la conciencia educada en el imperativo, el individuo debe cultivar la virtud en el sentido ascético. Ésta, debe ser entendida, como fortaleza moral del hombre, que deja de lado sus impulsos emocionales o irracionales. En definitiva, también fue heredero de la tradición estoica y cristiana del autodomínio o capacidad de control de uno mismo, que a su vez manifestaban la dignidad del hombre. PELÉ, A., *Filosofía e Historia en el fundamento...*, op. cit., p. 971.

⁴¹¹ Por ello su filosofía también se ha denominado de “individualismo trascendental”: los motivos y fines morales parten del propio individuo.

También se despierta su sentido crítico, pues esta visión implica abandonar el “seguidismo” de quien actúa en base a criterios morales y teológicos externos⁴¹². Así, la concepción moral de la persona como ente autónomo, aparecerá desde ahora como prerrequisito de toda argumentación ética, constituyendo la base de la dignidad y el fundamento *sine qua non* de los Derechos Humanos. Esta admiración que provoca la persona humana,⁴¹³ por su grandeza como ser que aspira al infinito, por su protagonismo en su vida moral, determinará su valor absoluto, como eje central del pensamiento kantiano, provocando la segunda formulación del imperativo categórico.

Pero Kant no sólo construye el fundamento de la dignidad humana en base a su facultad autoreflexiva: Kant “sentimentalizó” la dignidad a través del concepto de sublimidad, esbozándolo, en ocasiones, en un tono prerromántico. Cuando se refirió a las dos cosas que le llenan de admiración: el cielo estrellado sobre él y la conciencia moral dentro de él, precisamente expresa ese sentimiento de orgullo de sentirse humano. Con esta vinculación a la parte emocional del hombre Kant equilibra el rigorismo y la excesiva intelectualidad y racionalidad de sus fundamentos morales y de su visión de la dignidad, que en ocasiones se le achaca. Se trata de la conciencia de la dignidad como un sentimiento innato, que se despierta por la grandeza ante ciertos aspectos del hombre, y que lo convierten en el ser más valioso del mundo. La autonomía, como capacidad de proyectar la existencia, se convierte en el rasgo identificativo universal de lo humano, por encima de determinismos culturales, biológicos y fisiológicos⁴¹⁴. Es ésta también la forma kantiana de entender la igualdad humana⁴¹⁵.

La última formulación del imperativo categórico parece proyectarse en el ámbito social y político del individuo, tal vez acallando esta alusión a la filosofía kantiana de ser demasiado individualista. Esta última interpretación de la ley moral universal guarda estrecha relación con lo que Kant denominó “el reino de los fines”: se trataba de un

⁴¹² Como ya vimos, en ello se asemeja a la propuesta moral del primer cristianismo y de Jesús, aunque ésta con su imperativo del amor fuera una propuesta de máximos.

⁴¹³ Absorbiendo toda la tradición renacentista del hombre como objeto de admiración, de naturaleza excelente, sublime y noble linaje, pero prescindiendo de sus últimas fundamentaciones teológicas.

⁴¹⁴ “*Cuál es el origen digno de tí? ¿Dónde se halla esa raíz de tu noble linaje que repudia orgullosamente cualquier parentesco con las inclinaciones y de la cual desciende la condición indispensable del valor que únicamente los seres humanos pueden darse a sí mismos? (...). No se trata de ninguna otra cosa que no sea la personalidad, (esto es, la libertad e independencia respecto del mecanismo de toda la naturaleza)*”. KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, op. cit., p. 182. Véase en el mismo sentido ibídem p. 464.

⁴¹⁵ “*Con la idea de libertad hallase, empero, inseparablemente unido el concepto de autonomía y con éste el principio universal de la moralidad, que sirve de fundamento a la idea de todas las acciones de seres racionales*”, ibídem., pp. 97-98.

reino ideal al que pertenecían los seres racionales cuando se convertían en legisladores universales. Al usar su razón, el ser humano se volvía capaz de formular y seguir el imperativo categórico, integrándose en una comunidad de seres, cuya superioridad derivaba de los “fines” universales y racionales que perseguían: *“La existencia “de un mundo de seres racionales-mundus intelligibilis–como reino de los fines, por la propia legislación de todas las personas, como miembro de él. Por consiguiente, todo ser racional debe obrar como si fuera por sus máximas siempre un miembro legislador en el reino universal de los fines”*⁴¹⁶. Cuando Kant evoca este “reino”, nuevamente apela a un principio de identidad humana. No sólo la excelencia humana entendida como racionalidad y exclusividad en la misma marca este sentimiento de humanidad compartida sino que aquí adquiere un sentido más social, de pertenencia a un grupo determinado. Los hombres no sólo cohabitan en un mundo sensible, el reino de la naturaleza, sino que juntos son miembros de un orden superior, donde son realmente libres⁴¹⁷. El “reino de los fines” se convertía en el espacio moral de la dignidad del ser humano. Como indica Gómez Caffarena, a través de él Kant pudo realizar el tránsito del “yo trascendental” al “nosotros comunitario”, igualmente trascendental.

Por último es necesario realizar dos apuntes más en lo que respecta al modo de entender y perfilar la dignidad en el pensamiento de Kant. El primer matiz importante viene de la mano de su previa consideración del ser humano como un fin en sí mismo. Cada individuo es la finalidad absoluta, el fin objetivo e independiente. Su racionalidad, plasmada en la concreta facultad auto-reflexiva, era a su vez capaz de captar esa esencia racional y atribuirse esa cualidad de fin en sí mismo. Pero no se trata de una característica más, sino de una completa valorización del hombre⁴¹⁸. Cada ser humano como ser racional, autolegisador moral, autónomo y consecuentemente libre, es un ser que constituye, en base a dicha humanidad, su propia razón última de ser⁴¹⁹. Se trata, en

⁴¹⁶ *Ibidem*, p.79.

⁴¹⁷ Kant recibió también la influencia de Rousseau, según el cual, la obediencia a la ley que uno se daba a sí mismo no era sino libertad. PELÉ, A., *Filosofía e Historia en el fundamento...*, op. cit., p. 979.

⁴¹⁸ Los estoicos ya contemplaban esta idea del hombre como fin en sí mismo, pero más bien en el sentido del hombre que cultivaba las virtudes humanas. Estas se bastaban a sí mismas, en cuanto valía moral superior. Ahora Kant transfiere esa misma idea cargada de la tradición filosófica, histórica y política precedente, pero al ser humano mismo, como marca de su valor. La diferencia es evidente.

⁴¹⁹ Como buen resumen de lo que representa para Kant la dignidad humana, conectando todos sus elementos entre sí, las palabras de Bilbeny: *“(…) el valor más alto de la moralidad, el de la dignidad de un Hombre que se ha empezado a ver como fin en sí mismo, radica en la autonomía de la voluntad – fundamento de la ética kantiana - , autonomía que se pone a la vez que afirmamos nuestra naturaleza racional. Somos acreedores del valor intrínseco de dignidad, porque al ser racionales obtenemos asimismo nuestra condición de autolegisladores, condición por la que hay que deducir inmediatamente*

definitiva, de transferir esta dignidad a la esfera moral, por lo que la misma adquirirá con Kant un valor interno e intrínseco al ser humano. Además para Kant la dignidad humana tiene un carácter absoluto: por ello no podía encontrar ningún valor equivalente externo y material para su sustitución⁴²⁰. La existencia de cada uno de los hombres constituía un fin en sí mismo y no podía ser utilizada para otro propósito. El carácter absoluto de la dignidad humana significa la indisponibilidad de cada una de las existencias individuales en las que se concreta la naturaleza humana. El hombre ya no sólo piensa en su propia dignidad como criatura excelsa que cumple los designios divinos o se dirige al bien: ahora nosotros comprendemos que el valor de cada persona deviene de su mera existencia como tal, como valor incondicionable e incomparable, que se impone a los demás. Cada vida humana constituye un valor que no se puede impedir, sustituir o sacrificar. Con Kant la distancia existente entre la dignidad humana y el precio se convierte en infinita.

La siguiente conclusión en torno a la dignidad es evidente y nos da nueva cuenta del alcance práctico que la misma tuvo en el pensamiento kantiano: el respeto es la única conducta aceptable ante la dignidad. Es precisamente este profundo respeto de Kant a la globalidad de la humanidad, lo que le llevó a considerar que la misma no era para la filosofía un tema de investigación más: la filosofía debía encontrar y proporcionar los medios adecuados para que el hombre honrara al hombre⁴²¹. Esta actitud lleva inevitablemente implícita una incipiente igualdad entre todos los seres humanos: en la medida que cada persona se caracteriza por su misma naturaleza racional debe estimar a los demás como igual. Las personas humanas se respetan,

aquella dignidad y, consecutivamente, el valor absoluto de ser nosotros un fin en sí mismo” PELÉ, A., *Filosofía e Historia en el fundamento...*, op. cit., p. 101.

⁴²⁰ Kant utiliza la clásica comparación por contraposición, entre dignidad y precio, que ya realizaron en su día Epicteto y la filosofía estoica (concretamente Séneca en sus *Epístolas*): “(...) En el reino de los fines todo tiene o un precio o una dignidad. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad. Lo que se refiere a las inclinaciones y necesidades del Hombre tiene un precio comercial; lo que, sin suponer una necesidad, se conforma a cierto gusto, es decir, a una satisfacción producida por el simple juego, sin fin alguno, de nuestras facultades, tiene un precio de afecto; pero aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio sino un valor interno, esto es, dignidad”. KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 74.

⁴²¹ Y aquí Kant realiza una nueva conexión entre razón y sensibilidad, dotando al respeto de una importante dimensión emocional: el respeto necesita de la sensibilidad como condición previa de aparición del mismo. Ante la subjetividad e inestabilidad de este de este fundamento, Kant parece defenderse indicando que no se trata de un sentimiento primario, como el miedo o el placer, sino que es *sui generis*, pues nace de la razón: precisamente de esta capacidad auto-reflexiva humana, que entiende lo sublime de su esencia y por tanto, también de la esencia de los demás. ” PELÉ, A., *Filosofía e Historia en el fundamento...*, op. cit., p. 1018.

porque comparten igualmente el mismo valor, absoluto e interno, de la dignidad. Se produce entonces también en el ánimo un impulso moral y afectivo hacia la consideración de los demás, adquiriendo una dimensión emocional complementaria al fundamento racional.

La dignidad adquiere una aplicabilidad directa en cuanto que orienta las relaciones entre los hombres. Entonces la educación cumple un importante papel en este proceso: el hombre debe hacerse dueño de sí mismo y, sobre todo, ser consciente de su valor y del valor de los demás, siendo ciudadano del mundo y actor de su progreso y sintiéndose responsable del mismo. Como indica Pelé: *“la dignidad de la persona adquirió así una dimensión dinámica en su valoración absoluta: en un movimiento vertical, elevaba infinitamente a los Hombres de cualquier precio. A través de un segundo movimiento horizontal, acercaba ilimitadamente a los Hombres entre sí, disfrutando de una igual dignidad infinita”*⁴²².

Decididamente Kant supo formular un concepto puro, incondicional y absoluto de la dignidad humana. En definitiva, descubrió el concepto moderno de dignidad: se trata de reconocer una autonomía y un valor absoluto, inherentes a la persona, que debe tratarse como un fin. Un valor inherente al hombre en una concepción intemporal e infinita, que por la potencia de sus reflexiones, constituye la fuente de inspiración más relevante y un compromiso sin precedentes para la fundamentación actual de la dignidad humana.

f.2 Friedrich Schiller

Se trata de uno de los pensadores románticos que con más intensidad reflexionará sobre la dignidad humana. En su obra *De la gracia y de la dignidad*, escrita en 1753, expondrá su propia visión de lo que la misma debe significar. En este sentido, su pensamiento no puede ser ubicado ni en el plano ontológico ni en el axiológico, sino más bien en el ámbito de la estética y la creatividad. Sus ideas beben tanto del Clasicismo como del movimiento literario *Sturm und Drang*, que opone el culto a las pasiones frente a la frialdad del Racionalismo. Sin embargo, Schiller no cae en el pesimismo

⁴²² Ibídem, p. 1112.

romántico, anhelando también la posibilidad que tiene el ser humano de construir un mundo mejor y más bello.

Acercándonos más concretamente a su propuesta de la dignidad, comprobamos que se trata de “un fruto maduro de la filosofía kantiana” al que atribuye su propia idea de belleza de la condición humana. En su pensamiento, la tradicional dicotomía kantiana entre inclinación sensible y deber moral, alma y cuerpo o razón y naturaleza sensible, se resuelve a través de la famosa figura romántica del “alma bella”. Ella es capaz de armonizar instinto y ley moral, en una relación integradora entre ambas dimensiones humanas: la clave del pensamiento de Schiller se encuentra en la libertad humana. El hombre como único ser vivo indeterminado, en un mundo donde reina la ciega necesidad, es capaz de distanciarse de él y ser libre. La dignidad constituye por ello la fuerza moral del ser humano, la capacidad de dominar su dimensión instintiva mediante su voluntad libre y forjar su propio destino. Esta facultad de autodomínio le eleva frente al resto de seres vivos a un plano superior, confiriéndole dignidad⁴²³.

Esta reflexión se encuentra muy próxima al pensamiento kantiano: también para Schiller el hombre es capaz de vivir conforme al imperativo categórico superando sus inclinaciones. Es esta facultad la que confiere dignidad (lo nouménico) y no la belleza de la estructura humana (lo fenoménico). También oímos ecos estoicos en la reflexión romántica de este filósofo: la dignidad se exige y se demuestra en el padecer (*pathos*) y es “*expresión de la resistencia que el espíritu autónomo ofrece al instinto natural*”⁴²⁴.

Sin embargo la dignidad no es considerada por Schiller como una cualidad intrínseca al ser humano, sino como un mérito que surge en el obrar virtuoso humano, una conquista de quien domina sus instintos y padece con serenidad.

⁴²³ “En la dignidad el espíritu se conduce al cuerpo como soberano, porque tiene que afirmar su autonomía contra el instinto imperioso que, prescindiendo de él, obra directamente y trata de sustraerse a su yugo”. “En la dignidad se nos ofrece un ejemplo de la subordinación de lo sensible a lo moral, ejemplo cuya imitación es para nosotros ley”. SCHILLER, F., *De la gracia y de la dignidad*, Buenas Aires, Editorial Nova, 1992, pp. 50 y 66 respectivamente.

⁴²⁴ *Ibidem*, p. 75.

f.3 Johan Gottlieb Fichte

Como en el caso anterior este autor se acerca a la dignidad humana desde la herencia kantiana, aunque su concepción gira sobre la filosofía del “yo”⁴²⁵. Fue en una alocución pronunciada al final de su curso filosófico de 1794 donde expuso su propia visión de la dignidad humana: el “yo” es, efectivamente, el auténtico principio de todo; no simplemente observa, sino que se constituye en actor el mundo⁴²⁶. Este “yo” se constituye en fundamento de la dignidad humana y convierte al hombre en un ser radicalmente distinto al resto: el más espiritualizado de la Creación, quien, totalmente independiente de ella, subsiste a la materia pues contiene en sí mismo un principio de eternidad. El hombre actúa en la naturaleza a modo de demiurgo: como principio ordenador con beneficios para ella⁴²⁷.

Además, según este autor el hombre realiza en plenitud su dignidad cuando se relaciona con los demás. De hecho necesita al resto de la sociedad para convertirse en un ser humano pleno. Este “deber de humanidad” sólo puede realizarlo en la medida en que forma parte de una comunidad en la que debe ejercer su libertad, en la conciencia del respeto de la libertad de los demás. Surgen así el Derecho y el Estado. En sus últimas obras Fichte concibe al ser humano “*como expresión de la razón eterna, como vida y voluntad eterna*”⁴²⁸.

g. Concepciones contemporáneas

Siguiendo al profesor F. Torralba dividiremos las concepciones contemporáneas de la dignidad en tres grandes grupos o familias⁴²⁹: la *concepción ontológico-sustancialista*, que parte de una visión metafísica-sustancialista de la persona; la *concepción personalista-ética*, bajo la cual subyace una visión personalista-relacional,

⁴²⁵ Constituye uno de los máximos exponentes del Idealismo alemán.

⁴²⁶ “Sólo a través del yo se produce orden y armonía en la masa muerta y sin forma. Sólo a partir del hombre se expande regularidad en torno a él hasta el límite de su observación”. TORRALBA ROSELLÓ, F., *¿Qué es la dignidad humana?*, op. cit., p. 79.

⁴²⁷ “En su entorno se ennoblecen los animales, bajo su mirada de temor abandonan el estado salvaje y reciben una alimentación más sana de la mano de su señor”. *Ibidem*, p. 80.

⁴²⁸ *Ídem*.

⁴²⁹ El entrecomillado obedece a la matización de que la pretendida división no es tajante dado que muchas corrientes de pensamiento se mueven entre ellas o introducen ciertamente nuevas articulaciones filosóficas al margen de esta distinción o difícilmente clasificables en ella.

del ser humano; la *concepción teológica*; y, por último, las *filosofías materialistas, pragmático-empiristas*, que parten de una visión determinista y biológica del ser humano (negando el mismo concepto de dignidad y de persona como categorías cualitativamente distintas y superiores del hombre respecto del reino animal).

Se advierte de que se trata de una exposición sumaria, dado que volveremos a ellas nuevamente a lo largo de la exposición de este trabajo, cuando abordemos las distintas problemáticas que la genética plantea. Como el propio F. Torralba indica, estos tres sentidos de dignidad son los que subyacen en la discusión bioética⁴³⁰. A continuación se expondrán los principales premisas de todas ellos en un breve análisis que intentará aglutinar sus líneas argumentativas más importantes.

-Perspectiva ontológica: la persona como *substantia*.

Esta noción de dignidad se fundamenta en la idea esencial de que es posible un acceso racional a la metafísica del ser humano. El ser humano no es por tanto sólo un ser empírico, sino que existe un “ser” de la persona además de la forma concreta imperfecta y física del ser humano apreciable por los sentidos. Por ello, cada persona independientemente de sus actos concretos, en base a ese “ser” que le anima y sostiene, es poseedor de una dignidad intrínseca. La dignidad ontológica descansa sobre la idea de que el “ser” del individuo humano constituye el fundamento de que éste sea digno de respeto⁴³¹. “*La dignidad ontológica –dice Roberto Andorno– es una cualidad inseparablemente unida al ser mismo del hombre, siendo por tanto la misma para todos. Es el valor que se descubre en el hombre por el sólo hecho de existir*”⁴³².

De Miguel Beriaín distingue en este sentido, siguiendo al profesor Martínez Morán⁴³³, la dignidad fenomenológica, a la que denomina derivada o social, que depende de los actos morales concretos de cada ser humano y que se relaciona directamente con el obrar y la dignidad ontológica, que conecta con el valor esencial del hombre por el mero hecho de serlo. Esta dignidad descansa sobre tres hechos: la capacidad de emitir juicios morales, su libertad, y su intelectualidad. Estos caracteres

⁴³⁰ TORRALBA ROSELLÓ, F., *¿Qué es la dignidad humana?*, op. cit., p. 84.

⁴³¹ “*Desde esta perspectiva, dignidad significa, dentro de la variedad y heterogeneidad del ser, la determinada categoría objetiva de un ser que reclama –ante sí y para los otros.– estima, custodia y realización. En último término se identifica con el ser de un ser*”. Ibidem, p. 85.

⁴³² ANDORNO, R., *Bioética y dignidad de la persona*, Madrid, Tecnos, 1998, p 57.

⁴³³ DE MIGUEL BERIAÍN, I., “Consideraciones del concepto de dignidad humana”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, tomo XXI, 2004, pp. 197 ss.

convierten a la humanidad en algo incomparable y cualitativamente superior al resto de seres del que se desprende su dignidad.

Como vemos la dignidad ontológica se funda en una filosofía que descansa en “el ser” que sostiene la naturaleza del ente humano. Se parte de una concepción metafísica del hombre. Así, Schopenhauer afirmará que el ser humano es el único ser metafísico que existe. Éste, es algo más que un puro hecho empírico, más que lo que pueden apreciar nuestros sentidos. Sin embargo, ese acceso cognoscitivo al “ser” de la persona es lo que ciertamente plantea algunos problemas en el orden del conocimiento. De hecho, desde determinadas perspectivas modernas y contemporáneas se concluye que ese “ser” que da sentido a la dignidad humana permanece en el desconocimiento, al no ser posible acceder cognoscitivamente a él. Estas dificultades constituyen el punto de arranque de la mayoría de críticas que se realizan a la visión ontológica de la dignidad. Según éstas, desde el puro ejercicio racional, no es posible llegar a ese “ser” de la persona fundante de la dignidad en sentido ontológico. Esta evidente limitación fue salvada por la metafísica de Santo Tomás de Aquino: nuestra razón capta el ser del ente, pero acceso a ese “ser” más íntimo del ser humano, a lo más esencial en él, sólo puede ser un acceso analógico, aproximativo, sin que pueda ser totalmente concebido o abarcable por el entendimiento humano.

Autores como Spaemann o Millán-Puelles, introducen el elemento axiomático para salvar este obstáculo; y así Spaemann indica: *“Lo que la palabra dignidad quiere decir es difícil de comprender conceptualmente, porque indica una cualidad indefinible y simple”*. La dignidad constituye un axioma, una verdad objetivamente irreductible, una proposición evidente en sí misma que no necesita demostración. Para estos autores el fundamento Kantiano de la dignidad basado en la autonomía es de carácter subjetivo, subrayando que el ser un humano no es sólo “un fin en sí mismo para sí”, sino “un fin en sí mismo por antonomasia”⁴³⁴.

Otros autores como Deschamps, Andorno y Verspieren⁴³⁵, defienden la licitud de la dignidad ontológica: así el primero de ellos la hace coextensiva a la naturaleza espiritual del hombre. Verspieren en cambio, basa la misma en una fundamentación que a mi juicio debemos tener muy en cuenta: para dicho autor la dignidad ontológica se

⁴³⁴ APARISI, A., “En torno al principio de la dignidad humana”, Cuadernos de Bioética, Navarra, 2004, 2ª.

⁴³⁵ Tal y como indica Francesc Torralba en su obra *¿Qué es la dignidad humana?*

podría mantener filosóficamente sin necesidad de recurrir a una última explicación teológica, apelando a lo que él denomina una “ética de la memoria”, aunque tal vez esta idea se acerque más a una perspectiva personalista-relacional de la dignidad.

-Perspectiva personalista y dignidad humana.

Además de la concepción ontológica de la dignidad humana, a lo largo de la historia del pensamiento occidental se ha desarrollado también una visión relacional de la misma, según la cual la persona es considerada constitutivamente una relación. Esta comprensión de la persona y su dignidad ha sido desarrollada modernamente por Ludwig Feuerbach, Soeren Kierkegaard y posteriormente por los personalistas franceses y germanos del siglo XX.

Desde esta perspectiva, lo que confiere al hombre un valor especial en el orden de lo creado no es su ser, sino su capacidad relacional, su estructura esencialmente abierta. Por medio de ésta, no sólo es capaz de establecer relaciones con las entidades exteriores, sino también consigo misma, llegando de este modo a ser consciente de sí⁴³⁶. La concepción relacional de la persona, en última instancia profundamente arraigada en la relación trascendental con Dios, aparece ya en el pensamiento de Lutero y en la obra de Duns Scoto. Para Lutero, que antepone la fe a las obras, es la fe la que hace a la persona y le otorga su dignidad: *Fides facit personam*. Por tanto, es la tendencia a establecer comunidad de cada persona como concreción individual e irremplazable de lo humano en general, lo que constituye el fundamento de su dignidad.

También el filósofo alemán Martin Heidegger, niega el concepto sustancialista de persona. Para Heidegger, la persona se da siempre como ejecutora de actos intencionados, ligados por una unidad de sentido. La persona y su dignidad no descansan sobre una base sustancial, sino en cuanto que la misma es ejecutora de actos. El núcleo de la persona no es por tanto la substancia, sino la relación: ese ser relacional que constituye la persona, con capacidad de establecer vínculos de naturaleza muy distinta con los demás es lo que justifica su dignidad.

Desde la perspectiva personalista se distingue además a la persona como relación *ad intram*, sobre la que pone el acento Kierkegaard: este autor defiende la naturaleza espiritual del hombre, señalando que es el único ser capaz de una relación

⁴³⁶ *Ibidem*, p. 361.

reflexiva consigo misma. También la persona como relación *ad extram* que contiene el pensamiento de Feuerbach⁴³⁷ y que se sintetiza en una frase que ha sido considerada por algunos historiadores de la filosofía como “la revolución copernicana del pensamiento contemporáneo” y como la idea matriz de las concepciones personalistas actuales: “*El hombre individual no tiene en sí la esencia del hombre, ni como ser moral ni como ser pensante. El ser hombre se halla sólo en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre, una unidad que se apoya únicamente en la realidad de la diferencia entre el yo y el tú*”.

En ambos casos el núcleo de la persona no es la sustancia sino la relación: la persona es relación desde el principio. El ser humano, a diferencia del animal, tiene la capacidad de llegar a ser consciente de su yo. No es un ser enteramente limitado por la naturaleza, es un ser con posibilidades de obrar libremente y esa posibilidad determina su dignidad. Feuerbach responderá con un sentido estricto de la consciencia del hombre: la consciencia sólo existe allí donde un ser tiene como objeto su propio género, su propia esencialidad.

Para los filósofos de corte empirista como Peter Singer, sin embargo, la naturaleza relacional del hombre tampoco supone una diferencia cualitativa respecto del reino animal y, por tanto, tampoco la base y el fundamento de la dignidad humana, pues dicha cualidad de relación también se da en el reino animal.

-Perspectiva teológica y dignidad humana.

Desde esta perspectiva la persona es un ser teomorfo pues está creado a imagen y semejanza de Dios. El ser humano procede de Dios y se orienta hacia él como causa final. La razón de su dignidad no radica en sí mismo, sino precisamente, en su origen y destino divinos. Esta concepción exige tratar al hombre como realidad incondicional, como representación de lo Absoluto. La vida constituye pues una entidad sagrada de la que no se puede disponer libremente. Desde la perspectiva teológica, la dignidad humana se relaciona intrínsecamente con la idea de aceptación incondicional del otro, es decir, sin poner condiciones a su existencia. Dios acepta al hombre sin reservas, tal cual es, más allá de su situación y características personales. Cuando dicha premisa desaparece, desaparecen también, según la visión teológica, los obstáculos para su instrumentalización.

⁴³⁷ FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1975, p. 51-52.

La dignidad teológica es considerada como una dádiva divina, otorgada al ser humano por el hecho de haber sido creado a imagen y semejanza de Dios. Como indica Rahner esta dignidad, aunque “dada” de antemano, se encuentra también amenazada por doble vía, exterior e interior: el hombre se encuentra expuesto a diversos influjos externos que pueden resultar una amenaza para llevar una vida digna. Sin embargo, en última medida, es el ser humano, libre, quien tiene en su mano esta decisión: vivir conforme a esta dignidad acercándose a Dios, o trasgredirla, malográndose a sí mismo⁴³⁸.

No cabe duda que en nuestro contexto cultural actual, tal concepción, que descansa sobre la definición de la persona y su dignidad por referencia a Dios, resulta cuanto menos problemática y muy difícil de articular: la realidad de Dios constituye para muchos una cuestión de fe, al margen o no alcanzable desde un pensamiento filosófico. No negamos la misma, que puede resultar perfectamente complementaria a las anteriores visiones del hombre y su dignidad, pero entendemos que pertenece al orden de las creencias, dado que parte de presupuestos axiológicos como la existencia de Dios y su creación del mundo y del hombre, no explicables desde la racionalidad.

Sin embargo, ello no implica en modo alguno considerar que dicha visión del hombre es inválida: el concepto de dignidad occidental bebe sus raíces en ella; en nuestro imaginario social subsiste de modo inercial la idea de que toda persona posee una dignidad intrínseca, que ha permanecido desde su raíz cristiana, aunque la razón de dicha excelencia se fundamente de otro modo en el ámbito que nos ocupa. Con todo, existen propuestas filosóficas que desde el mundo de la fe (véase Russo, Seifert, Spaemann o desde el judaísmo la profesora Stein, etc.) sí que consideran racionalmente defendibles y demostrables estos axiomas.

-Perspectivas críticas a la idea de persona y dignidad humana.

En la actualidad nos encontramos también con planteamientos filosóficos que cuestionan la idea central del pensamiento occidental. Ésta, como sabemos, descansa básicamente en la concepción antropocentrista del mundo, según la cual el hombre, por ser cualitativamente superior al resto de seres vivos, posee una dignidad intrínseca. Dicha valoración del ser humano es defendida en sus líneas básicas por todas las anteriores perspectivas mencionadas, aunque con diverso fundamento. Los “nuevos

⁴³⁸ RAHNER, K., *Escritos de Teología II*, Madrid, Taurus, 1961-1969, p. 252.

pensadores”, sin embargo, no se ubican ya en la antropología ni filosofía de corte tradicional, poniendo en entredicho la racionalidad y validez de aquellas manifestaciones. La fundamentación de la ética no puede arrancar del concepto de dignidad, al tratarse de una cualidad que no es irrefutable. La dignidad se ha convertido además, según Singer, en una palabra vacía, un “*ornamento*” con función puramente retórica y “*de refugio*” en cualquier discurso o debate bioético⁴³⁹.

Esta constatación no es infrecuente cuando la filosofía se acerca al concepto de dignidad. Así también lo expresa J. P. Wills en su trabajo *¿Fin de la dignidad del hombre en la ética?: “dada la multiplicidad de aspectos que aparecen cuando se examina de cerca el concepto de dignidad humana, puede surgir el escepticismo respecto a la viabilidad de su empleo para la ética en general”*⁴⁴⁰. También Norbert Hoester se referirá a la dignidad con palabras parecidas: “*Cuan vacía es necesariamente la fórmula del principio de dignidad humana: no es nada más y nada menos que el vehículo de una decisión moral sobre la admisibilidad o no de formas posibles de la limitación de la autodeterminación individual*”⁴⁴¹. En nuestro país, el profesor Javier Sábada explicita las objeciones que suelen aducirse en torno al concepto de dignidad humana: el ser una vieja idea tradicional, con visos de convertirse en residual; también una cualidad espúrea, metafísica o teológica; y por último, hace referencia a las dificultades que la misma presenta a la hora de definirla sustancialmente, lo que la convierten en un simple adjetivo intercambiable por otro y, por tanto, metafórico⁴⁴².

Sin estar de acuerdo con dichas afirmaciones, lo cierto es que las mismas constatan las dificultades que encierra la dignidad humana en cuanto a su fundamentación, contenido y titularidad. Dificultades que sitúan a este concepto como una de las cuestiones más complejas de nuestro tiempo: sus distintas visiones o conceptualizaciones nos llevarán irremediablemente a soluciones totalmente dispares e incluso irreconciliables en el terreno práctico, especialmente en el campo de la biomedicina, como se comprobará en capítulos siguientes de esta obra.

Los máximos exponentes de esta corriente son: Peter Singer, John Harris y Hugo Tristram Engelhardt. Se expondrá más detenidamente su filosofía a lo largo de esta tesis

⁴³⁹ SINGER, P., *Desacralizar la vida humana: ensayos sobre ética*, Madrid, Teorema, serie mayor, 2003, p. 122.

⁴⁴⁰ TORRALBA ROSELLÓ, F., *¿Qué es la dignidad humana?*, op. cit., p. 57.

⁴⁴¹ *Ibidem*, pp. 53ss

⁴⁴² SÁBADA, J., *Diccionario de ética*, Barcelona, Planeta, 1997, pp. 88-89.

poniéndola en relación con problemáticas concretas que la genética origina. Sin embargo, daremos ahora unas pinceladas introductorias que permitan ubicar a estos pensadores y trazar las coordenadas esenciales de sus líneas de pensamiento.

Resumiendo en unas cuantas líneas las ideas mantenidas por Peter Singer se podría definir su filosofía como una “obra de deconstrucción”, pues trata de deshacer prejuicios muy arraigados en la cultura occidental y, a su vez, abrir la mente al lector a escenarios nuevos, conduciéndole a conclusiones a las que difícilmente hubiera podido llegar por sí mismo. Ésta y no otra es precisamente, según Singer, la tarea de la filosofía: “*la filosofía debe cuestionar los supuestos básicos de la época. Pensar en hondura crítica y cuidadosamente lo que la mayoría de nosotros da por sentado, constituye, creo yo, la tarea principal de esta disciplina, y lo que la convierte en una actividad valiosa*”⁴⁴³. Uno de los aspectos más originales y polémicos del pensamiento de Singer es la consideración de los animales, en el razonamiento moral, de un modo que difiere radicalmente de las clásicas deontologías zoológicas. Desde la perspectiva tradicional el animal no es sujeto de derechos y la naturaleza se encuentra al servicio del desarrollo y promoción del ser humano, precisamente por su superioridad respecto a la misma. Peter Singer cuestionará precisamente la arraigada diferencia entre hombre y animal y, por ende, la sublime dignidad humana, tesis que preside y sustenta toda la filosofía occidental. Todos los rasgos que llevaban a las anteriores concepciones a determinar la superior dignidad humana (racionalidad, autoconsciencia, autonomía moral, sensibilidad, relacionalidad, teoforma, etc.) no constituyen para este autor diferencias cualitativas sobre las que pueda descansar la superioridad del ser humano. A lo sumo se trata de desigualdades o distancias cuantitativas entre hombre y animal, pero nada más.

La filosofía tradicional, según Singer, parte de axiomas como la superioridad ontológica ética y jurídica del ser humano, defendida desde Aristóteles hasta Habermas, que son “*verdades supuestas*” que nadie se atreve a cuestionar en hondura y que, en realidad, al ser indemostrables empíricamente son totalmente inconsistentes como argumento. Además precisamente ellas nos han llevado a un *antropocentrismo* radical y a un *especifismo* (que él entiende como racismo hacia otras especies) que ha traído en la

⁴⁴³ SINGER, P., *Liberación animal*, Madrid, Trotta, 1999, p. 287.

práctica un mundo plagado de desastres naturales e injusticias humanas, fuente de sufrimiento para la mayoría de seres vivos.

La ética que propone Singer desecha la dignidad humana como soporte y pieza clave. Situándose en el marco del utilitarismo del pensamiento de Bentham, la hace girar en torno a una idea bien distinta: el sufrimiento. La constatación empírica del enorme padecimiento, tanto de los seres humanos como del resto de animales en el mundo actual, se constituye en el motor de la ética global de cambio propuesta por Singer: la exigencia de acabar con dicho sufrimiento y crear un mundo más justo que permita la vida digna tanto del hombre como de los animales; una distribución más equitativa de las riquezas en las sociedades es el imperativo moral más acuciante para el profesor australiano.

En cuanto a la propuesta filosófica de H. T. Engelhardt se caracteriza como la más escéptica en lo que respecta a las posibilidades de hallar un consenso ético. El núcleo de la reflexión filosófica de este autor gira en torno a la diversidad moral de la sociedad postmoderna. Él nos presenta la sociedad contemporánea como un mundo atomizado, fragmentado y disperso moral y socialmente, compuesto por un número de comunidades morales distintas y extrañas entre sí. Sus diferencias son irreductibles, sin que sea posible, en una sociedad que se pretenda laica y pluralista, que ninguna de ellas acabe predominando transformándose en ideología. Nuestra sociedad es un auténtico “puzzle moral” en el que no cabe pretender hablar de un concepto de dignidad humana, posible punto de encuentro de una sociedad pluralista. Para este filósofo, cada comunidad moral parte de unos presupuestos axiológicos y unos horizontes de felicidad tan diferentes, basados en parámetros éticos también tan radicalmente distintos e incluso opuestos, que dicha tarea deviene imposible⁴⁴⁴.

Sin embargo, no podemos catalogar a este autor dentro de los intelectuales a los que Fernando Savater denomina “*Apocalípticos*”. Más bien pertenece al grupo de los filósofos integrados: persigue una salida viable al “*reino de taifas*” de la moral, en que según él se constituye nuestra postmodernidad, buscando un principio transversalmente válido para todos que nos lleve a una convivencia pacífica. Él la encuentra en el “principio del permiso”: según esta máxima, la autoridad de las acciones que implican a

⁴⁴⁴ ENGELHARTD, H.T., *Los fundamentos de la bioética*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 31-40, 49-60.

otros exige el consentimiento de éstos y una moralidad del respeto mutuo basado en la regla “no hagas a otros lo que ellos no se harían a sí mismos”.

Por último John Harris, ampliamente conocido en el mundo anglosajón por sus polémicas conclusiones en ámbitos tan espinosos como la eutanasia o la intervención genética, llega a la reflexión bioética desde su condición de médico. Queda ubicado dentro de la corriente utilitarista al lado de nombres como Norbert Hoerster o Georg Meggle. Como Singer, Harris se pregunta qué es lo que verdaderamente hace a la vida humana merecedora de mayor consideración que el resto. La respuesta es tajante: esta tradicional idea constituye tan sólo un prejuicio carente de sentido crítico que simplemente se transmite de generación en generación. No existen, por tanto, razones de orden filosófico que permitan sostener esta superior valoración de la vida humana⁴⁴⁵.

Está claro que ninguno de estos autores integra el concepto de dignidad humana en su discurso filosófico, de tal forma que, a grandes rasgos, su concepto de persona coincide en la idea de que no todo ser humano para ellos es persona, porque no es posible defender una dignidad igual, demostrable empíricamente, de todo ser humano. Engelhardt es relativamente ajeno a la cuestión animal y a los derechos de los animales, pero ambos parten de una idea reduccionista y empirista del hombre, para llegar a la anterior conclusión. Engelhardt en base a la noción de autonomía, que le permite distinguir entre seres humanos no personas en sentido estricto (personas en sentido lato) y seres humanos sí personas en sentido estricto, poniendo como ejemplo de aquellos a “los fetos, los retrasados profundos y los seres humanos en coma”. Singer coloca el atributo de persona en la existencia de un “ser” (humano o no), locus de relaciones, racional y autoconsciente, realidad no circunscrible empíricamente de manera exclusiva al ser humano ni a todo ser humano y, por lo tanto, realidad que es susceptible de aplicación variable. En definitiva puede haber un primate que pueda ser considerado persona y un ser humano recién nacido que no merezca la misma consideración.

Harris determina que, si bien existe un individuo a partir de la fusión entre un gameto masculino y otro femenino, no existe todavía una persona. Para el bioeticista inglés el rasgo característico de la persona, que le hace ser tal, es la facultad de valorar su propia existencia. La persona es capaz de autoreflexión, de contemplarse a sí misma

⁴⁴⁵ Así lo determina en *The value of life*, Routledge, London, 1989, p. 7. TORRALBA ROSELLÓ, F., *¿Qué es la dignidad humana?*, op. cit., p. 286.

y enjuiciar si su existencia posee valor, tomando entonces las decisiones que sean consecuentes con dicha reflexión. La muerte no es para Harris un mal en sí mismo; sólo lo será para la persona que valora su vida de forma positiva. Tampoco para un individuo que no es persona constituye un mal, dado que éste no es capaz de valorar su vida. El suicidio no constituye una acción moralmente reprochable, siempre que se trate de una decisión tomada por una persona que no estima su vida como digna de valor. Significa, en definitiva, poner fin a un estado que no es aceptado positivamente.

Hemos esbozado a grandes rasgos las líneas filosófico-éticas básicas en las que se incardinan, a nuestro juicio, las principales propuestas bioéticas en la actualidad. Emergerán, como ya indicamos, al compás de los principales problemas que abordaremos cuando nos adentremos en temas concretos de la genética. Por ello y para evitar duplicidades y reiteraciones tediosas reservamos una mayor profundización en ellas para los siguientes capítulos, ubicación mucho más interesante, al quedar conectadas a la concreta reflexión bioética. Es precisamente a esta labor a la que destinamos los epígrafes siguientes.

CAPÍTULO II:
LA DIGNIDAD HUMANA
Y
SU RELACIÓN CON LA GENÉTICA

CAPÍTULO II. LA DIGNIDAD HUMANA Y SU RELACIÓN CON LA GENÉTICA

A. ¿DÓNDE CONVERGEN LA GENÉTICA Y LA DIGNIDAD HUMANA?

a. Introducción

Si preguntáramos a una persona anciana cuál es, a sus ojos, la transformación más significativa del mundo y la sociedad que lo vio nacer hasta la actualidad, casi con toda certeza contestaría que la revolución científico-tecnológica. Y ello es cierto: hoy, como nunca antes, nuestro mundo parece que marcha a una velocidad vertiginosa ante nosotros: la ciencia y la tecnología se desarrollan con una rapidez inusitada, incluso, para los propios científicos. El conocimiento se produce, supera y desecha, cada día, con mayor rapidez, fomentando desarrollos increíbles. Estamos siendo testigos de primera mano del parto de una nueva revolución científica y tecnológica⁴⁴⁶. Marcará el rumbo del próximo siglo, para entrar en lo que los expertos han denominado “la era o el siglo de la Biología”⁴⁴⁷ o incluso, de la Biotecnología⁴⁴⁸. En efecto, los descubrimientos

⁴⁴⁶ El término “revolución científica” acuñado fue acuñado por Thomas Kuhn en su libro, *Las estructuras de las revoluciones científicas*, donde lo define como: “*aquellos episodios de desarrollo no acumulativo en que un antiguo paradigma es reemplazado, completamente o en parte, por otro nuevo e incompatible*”. Véase KUHN, T. S., *Las estructuras de las revoluciones científicas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 149. Por ello resaltar que se ha utilizado en un sentido más bien impropio o inexacto, dado que la biotecnología no supone una ruptura con el conocimiento genético anterior, sino más bien un desarrollo acumulativo, que comenzó su andadura con Mendelson y sus investigaciones genéticas con guisantes.

⁴⁴⁷ MARTÍNEZ BULLÉ-GOYRI, V. (coord.), *Diagnóstico genético y su impacto en los derechos humanos*, Instituto de Investigaciones jurídicas de la UNAM, 2009, p. 1. Asimismo, varios autores señalan que si bien el siglo XX fue el siglo de la física y la química, el siglo XXI será el “siglo de la biología” CAREY J., FREUDLICH N., FLYNN J., GROSS N., “The Biotech Century”, *Bussiness week*, 10 de marzo de 1997, p. 79.

⁴⁴⁸ Como indica Rifkin la era o siglo de la biotecnología, en el que nos encontramos supone “*el nuevo paradigma global dominante en todos los campos del saber*”. Éste se estructura en torno a lo que él denomina como “*una nueva matriz operativa*”: la confluencia de siete elementos que configurarán una nueva era económica:

1) la capacidad de aislar, identificar y recombinar los genes hace que por primera vez podamos disponer del acervo genético como materia prima básica de la actividad económica futura; 2) la concesión de patentes sobre genes, líneas celulares, tejidos, órganos y organismos sometidos a la ingeniería genética y los procesos que se emplean para alterarlos da a los mercados el incentivo comercial para explotar los nuevos recursos; 3) posibilidad de crear una naturaleza bioindustrial producida artificialmente y destinada a reemplazar la pauta evolutiva de la naturaleza; 4) el conocimiento del mapa genético humano, los nuevos avances en el cribado genético, la terapia génica somática, la inminente ingeniería genética, etc., pueden preparar el camino perfecto para la alteración completa de la especie humana y el nacimiento de una civilización eugenésica, impulsada por la economía; 5) genética de la conducta humana: sociobiología, que antepone la naturaleza a la crianza; 6) conexión de la informática con la biotecnología,

científicos, sobre todo en el ámbito de la genética, han cambiado y cambiarán las circunstancias y los parámetros en los que va a desenvolverse la medicina, la Biología, y en general, todas las llamadas “ciencias de la vida”. Si se confirman los pronósticos, asistiremos en los próximos cien años, a las primeras reconstrucciones de tejidos y órganos a través de la utilización de la terapéutica de las células madre, a la modificación de genotipos patológicos mediante terapias génicas, o al nacimiento de los primeros seres humanos, modificados genéticamente para ser más perfectos ⁴⁴⁹.

Ciertamente, nunca, en la historia de la humanidad, y en tan corto espacio de tiempo, se ha producido un avance tan espectacular en el campo científico. Se posibilita así, el desarrollo de tecnologías que inciden directamente en todos los ámbitos y aspectos de la vida de los seres humanos. Comenzando por algo tan obvio como es el hecho de que vivimos más años y en mejores condiciones físicas y de salud; en definitiva, con menos sufrimiento. Esta nueva realidad científica causa, cuanto menos, admiración, pero sobre todo, perplejidad: la incredulidad se apodera de nosotros cuando supera, incluso, nuestro mundo soñado de ciencia ficción. Los descubrimientos genéticos, como el hallazgo de la estructura helicoidal de ADN, suponen la revelación del secreto mismo de la vida: la vida viene comprimida en esa doble hélice y contiene, junto con la clave de la herencia, el mantenimiento y reproducción de lo vivo, las huellas del pasado evolutivo y la información sustantiva sobre el futuro. El ADN se constituye pues como “sustrato universal de la vida”, de toda vida, de modo que la organización y estructuración de sus genes tiene carácter universal en todos los organismos. Es el elemento unificador de la Biología moderna, que permitió precisamente, el nacimiento de la Ingeniería Genética⁴⁵⁰. Con ello, por ejemplo, se abre camino a una nueva realidad genética, no exclusivamente natural, sino también artificial. Camino, en definitiva, para que el hombre emprendiera una nueva forma de dominio, control y manipulación de la vida sin precedentes: está en sus manos alterar, nada menos que el curso de la evolución de las especies. El científico ya puede jugar a

hasta el punto de que “las técnicas de la computación y las genéticas se funden en una nueva y poderosa realidad tecnológica”, 7) por último, nos encontramos con una nueva concepción cosmológica de la evolución, que nos ofrece un marco de legitimidad al siglo de la biotecnología al sugerir que, esta nueva forma nuestra de reorganizar la economía y la sociedad es una ampliación de los principios y prácticas de la propia naturaleza y, por lo tanto, está justificada. RIFKIN, J., *El siglo de la biotecnología*, Barcelona, Crítica, 1999, pp. 26 y 46 ss.

⁴⁴⁹ DE MIGUEL BERIÁIN, I., “Ingeniería genética de mejora: una perspectiva ético-jurídica”, *Moralia*, nº 28, 2005, p. 34.

⁴⁵⁰ BOLÍVAR ZAPATA, F., *obra científica IV. La genética moderna, fundamentos y horizontes*, México, 2002, p. 120.

ser “dios”, modificando a su antojo la realidad natural y su propia naturaleza humana. Las nuevas situaciones que ofrece el conocimiento científico y tecnológico generan múltiples posibilidades de elección y de intervención en la naturaleza y la vida, antes insospechadas. Así es célebre la frase de Watson “*Sólo con el descubrimiento de la doble hélice y la consiguiente revolución genética hemos tenido fundamentos para pensar que los poderes tradicionalmente pensados como propiedad exclusiva de los dioses puedan ser algún día nuestros*”⁴⁵¹.

Estas óptimas condiciones de vida a las que hacíamos referencia (o la comodidad, que diría nuestro anciano), son sólo la cara más visible, más superficial, de esta evolución tecnológica. Las transformaciones que ha provocado este “despegue científico”, van mucho más allá de las propias posibilidades futuras, que cada campo científico ya vislumbra, o de nuestro propio disfrute material de las mismas. Ciertamente, traspasan su propio ámbito científico, irrumpiendo de lleno y con fuerza revolucionaria en el campo de la filosofía, la ética y la antropología. Las sacuden, haciéndolas casi zozobrar, desde sus propios cimientos. Imponen dudas radicales que ponen en tela de juicio, incluso, su propia concepción tradicional de lo netamente humano, la esencia del hombre, su lugar en el mundo y su propia condición ética.

Ya sabemos entonces por qué la genética traspasa su propio ámbito científico, permeando en el todo social: se encuentra ineludiblemente cargada de los grandes interrogantes y dilemas éticos, pues, las posibilidades que la misma encierra, afectan a la vida humana en su concreción social y moral. Alteran nuestras concepciones de la vida, nuestras ideas acerca del hombre, de la salud, de la enfermedad, de nuestra propia naturaleza; llegando a trastocar muchas de nuestras arraigadas creencias y valoraciones⁴⁵². “*Ninguna rama de la ciencia ha creado más agudos o más sutiles e interesantes dilemas éticos que la genética*”⁴⁵³. Y es que el ámbito ético del hombre, vertebrado entorno a conceptos tradicionales como libertad, autonomía, superioridad y dignidad, quedan opacados y ensombrecidos por el destello de los nuevos descubrimientos genéticos. En definitiva, parece que todo lo humano puede leerse, explicarse y entenderse en su espacio genético. Existe por lo tanto una evidente propensión a realizar una lectura del mismo de reduccionismo naturalista. También,

⁴⁵¹ WATSON, J., y BERRY, A., *DNA. The Secret of Life*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 2003, p. 95.

⁴⁵² GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y Dignidad humana*, Barcelona, Antrophos Editorial, 2005, p. 35.

⁴⁵³ BURLEY, J., Y HARRIS, J., *A companion to genetics*, Nueva York, Blackell Publishers, 2002, p. 1.

consecuentemente, una lectura determinista: el hombre es su cuerpo, puro empirismo, un ser dominado por sus genes y los procesos fisiológicos y neurológicos, oscureciendo así el reino de la libertad y la autonomía moral humanas.

Por otra parte, la genética y la posibilidad de desciframiento de nuestro ADN nos hermana con el mundo sensible de la naturaleza: el hallazgo de la realidad genómica revela la semejanza profunda que el hombre tiene con todos los seres vivos en general, con los cuales comparte la misma sustancia vital del ADN. La visión tradicional filosófica del propio hombre, como centro del universo y la creación, como un ser superior ajeno al mundo animal y vegetal, queda fuertemente trastocada por estos descubrimientos científicos. Ya lo dijimos, Freud hablaba de tres “humillaciones” a la soberbia humana del mundo moderno: Copérnico, Darwin y él mismo. A dicha afirmación habría que sumarle, sin lugar a dudas una cuarta: la revolución genética⁴⁵⁴.

En definitiva, el nuevo hombre genético impone, de la misma forma que hicieron en su día Nietzsche y Freud,⁴⁵⁵ la duda radical sobre la veracidad de la condición ética del hombre y su pretendida superioridad, poniendo definitivamente en tela de juicio la significación del ámbito de la libertad y del espíritu humanos. Se abren, sin duda, un gran número de interrogantes: ¿Los nuevos avances genéticos, suponen el derrumbe de la condición ética del hombre, su pretendida dignidad? ¿Nos encontramos ante una zozobra ética, consistente en que la única explicación del ser humano es la explicación genética, empírica? ¿Pone la genética en tela de juicio su condición de “ser libre”, “de ser moral”, en definitiva el espíritu humano ensombrecido y opacado por su realidad genética? ¿Nos hace también la genómica, sospechar, del universo humano de lo sublime? ¿En qué se cifra la humanidad del hombre y su dignidad? ¿Existe todavía un espacio para la ética, la filosofía, o todos los aspectos que encierran la condición humana pasan exclusivamente por una explicación científica⁴⁵⁶?

Aquí encontramos el *quid* de la cuestión: las biotecnologías, la manipulación e ingeniería genética, cuestionan, en definitiva, la definición misma del ser humano, su identidad, la legitimidad de sus intervenciones, el análisis de las consecuencias y los

⁴⁵⁴ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., op. cit., p. 10.

⁴⁵⁵ Los llamados “pensadores de la sospecha”, pretendieron desenmascarar el mundo de la moralidad, de la cultura, la racionalidad y la espiritualidad humana, en una actitud de cuestionamiento total de los parámetros tradicionales en que se desenvolvían las mismas. *Ibídem*, p. 9.

⁴⁵⁶ *Ibídem*, p. 10.

principios que deben regir sobre su actividad⁴⁵⁷: ¿Qué es la vida?, ¿Estamos autorizados a modificarla en algún sentido? ¿Podemos alterar de algún modo nuestra descendencia? ¿Es correcto aprovecharse económicamente de la información genética? ¿Puedo tener derecho a tener clones de mí mismo? Son muchas preguntas...⁴⁵⁸

Por ello, no es posible ya pensar en una ética del presente sin su asociación a la biología, y en especial, a la genética. La ética, y con ella su concepto clave, la dignidad, no puede permanecer ajena e indiferente a unos conocimientos y transformaciones que recaen sobre el universo de la vida, máxime cuando dichos avances, como acabamos de bosquejar, son de tal significación y trascendencia: sus dilemas llegan a las zonas más profundas; plantean irremediamente cuestiones que son el fundamento de la vida humana; constituyen cuestiones vitales, inherentes al ser humano, de los que tradicionalmente se ha preocupado la filosofía y la ética.

Precisamente a todas estas cuestiones que se acaban de poner sobre el tapete, de corte más teórico, pero ya unidas irremediamente a la ciencia, en su ámbito genético, se dedicará este capítulo. Se trata de abordar la espinosa cuestión de si a la luz de los nuevos avances genéticos debemos desechar el humanismo y la dignidad y sucumbir al reduccionismo naturalista y a una lectura determinista del ser humano, o si, por el contrario, existe la posibilidad de una armonía y coexistencia entre la explicación biológica del ser humano y la comprensión ética.

Adelantando ya algo la contestación diremos que, efectivamente, la genética ha obligado a la filosofía y a la ética a replantearse muchas de las cuestiones sobre el hombre, cuestiones que habían quedado sacralizadas a modo de dogmas inamovibles. Pero esto, a mi juicio, es bueno y necesario en la evolución ética humana. Sería bastante ingenuo pensar que hemos llegado a nuestro destino ético, que ya no hay nada más que aportar desde el ámbito moral y filosófico. Sólo echando un vistazo al mundo y al sufrimiento que todavía padecen demasiados seres vivos, humanos o no, nos damos cuenta que no puede ser así. Precisamente creo que la ciencia, y su impetuoso y a veces soberbio avance, nos brinda también una magnífica oportunidad de cambiar algunos parámetros éticos obsoletos. Comenzando, tanto por nuestra propia auto-percepción y

⁴⁵⁷ FEITO GRANDE. L., “Gén-ética”. Conciencia moral e ingeniería genética”, en G^a Gómez-Heras, J. M^a, (coord.), *La dignidad de la vida y manipulación genética. Bioética. Ingeniería genética. Ética feminista. Deontología médica*, Madrid, biblioteca Nueva, 2002, p.106.

⁴⁵⁸ OSSET FERNÁNDEZ, M., *Ingeniería genética y derechos humanos*, Barcelona, Icaria Editorial, 2000, p. 12.

forma de concebirnos como hombres, como nuestra relación con la propia naturaleza. Éstos a su vez constituyen una fuente más de la innumerable problemática a la que se enfrenta el ser humano en su futuro: la sostenibilidad del medio ambiente, de la que a su vez depende nuestra propia pervivencia, nos viene a la mente de forma inmediata.

La primera cuestión que debemos afrontar ante la información que nos da la ciencia es “repensarnos”⁴⁵⁹ como humanos. Es cierto que la misma ha angostado las posibilidades de libertad del hombre. En cierta medida las ha relativizado, poniendo así en tela de juicio nuestra propia visión tradicional, que arrancó en el Renacimiento. Un ser considerado “semidios”, que provoca admiración porque se eleva hacia lo sublime, hacia lo divino, compartiendo sus rasgos. Un ser de naturaleza inacabada, no doblegado por el yugo de la ley natural, que se completa en su libre albedrío, perfeccionándose con su racionalidad y autonomía. Es el centro de la Creación, el “rey”, bajo el cual queda sometida la naturaleza. Es, en definitiva su destinatario y espectador. El ser humano daba así la espalda al medio natural, encerrado en una concepción dualista de sí mismo, materia-espíritu. Lo que verdaderamente eleva al hombre es su dimensión espiritual. Por ello, la visión antropológica tradicional e imperante hasta ahora, contempla la “animalidad”, la corporeidad del ser humano de forma casi siempre peyorativa o por lo menos en dicotomía con su racionalidad y autonomía. Asimismo la naturaleza se concibe como un producto al servicio del hombre, cuyos secretos debe desentrañar y doblegar. Está claro que en relación a estos parámetros nos encontramos en un momento de crucial necesidad de cambio. Los acuciantes problemas globales que sufre la mayoría de la humanidad y el resto de seres vivos, lo están pidiendo a gritos.

Estos paradigmas ciertamente se encuentran en plena zozobra: la ciencia nos aporta cada vez más conocimientos acerca del ser humano, desde campos tan divergentes e interesantes como la propia genética o la neurología, que directamente atacan, poniendo en entredicho, nuestra propia concepción y valoración clásica como hombres: la genética nos demuestra que somos más parecidos al resto de seres vivos de lo que tal vez nos gustaría. La neurología y la psiquiatría, por ejemplo, nos revelan las pulsiones internas e inconscientes del ser humano, un mundo subterráneo complejo, que ciertamente nos influye, incluso a veces domina, estrechando también nuestra percepción clásica de seres libres y autónomos. El hombre soberbio, que se percibía

⁴⁵⁹ En la conocida terminología que emplea Peter Singer.

esencialmente distinto al resto de seres vivos y se creía capaz de dominarse a sí mismo y a la naturaleza mediante su razón y su voluntad, ciertamente se encuentra en plena crisis. El hombre actual cada vez se siente menos centro de la creación, pero tal vez, y aquí está el quid de la cuestión, más parte indisoluble de ella.

Sin embargo esta crisis en torno a lo que significa ser hombre, no supone, en absoluto, adoptar una valoración negativa y catastrofista respecto a las nuevas revelaciones científicas. Significa, en definitiva, un conocimiento de lo humano valiosísimo y fundamental para nuestro propio autoconocimiento. Por ello, anclarse en la antropología tradicional y en lo que hasta ahora constituían los valores clásicos de lo humano, intentando “salvar los muebles” a toda costa, no me parece la postura correcta. Maquillar la visión tradicional a la luz de los mismos, forzando determinados presupuestos que decididamente han quedado obsoletos, tampoco. A partir de estos nuevos conocimientos científicos, hay que atreverse a revisar en profundidad los fundamentos de nuestra ética, pues en ello consistió y consiste la evolución moral del hombre. Como vimos, todas las propuestas filosófico-éticas y científicas que ha dado la historia, y que fueron verdaderamente productivas, así lo hicieron: rompiendo tabúes, cuestionando lo que se consideraba incuestionable hasta el “sacrilegio”, planteando, en definitiva, verdaderas revoluciones al orden y moral imperantes. Pero, por eso precisamente, hemos llegado hasta aquí. Es necesario coger este testigo sin miedo y realizar nuevas propuestas que concilien nuestro saber científico con nuestro bagaje cultural y moral. Para ello es necesario replantearse el mundo ético dándole un nuevo “giro vitalista”. Hay que hacer reformas en el edificio moral. Esto no significa derribarlo enteramente, pero sí adecuarlo a una realidad que no podemos obviar. Ésta será la propuesta que se lanza: renovar a fondo la comprensión de la moralidad y de significado de hombre, y ello mediante un giro hacia las raíces vitales de la ética. Una comprensión del ser humano que pasa por abandonar definitivamente el dualismo: la idea de un mundo espiritual cortado y separado del mundo sensible. Por el contrario, se propone una visión del hombre en armonía y no en exclusión o escisión de sus diferentes dimensiones: la natural y la cultural; la genética y la ética. Todas conforman un “uno” indisoluble y constituyen la realidad de lo que es el ser humano. Ello supone adoptar decididamente y sin consideraciones negativas, una “nueva idea de hombre”: que acepte sin complejos y con madurez su pertenencia al mundo animal, como una especie más, integrada en una continuidad indisoluble al todo de la vida genética

universal. En definitiva, se trata de bajarse del pedestal y asumir lo que somos, como indicó Freud. A pesar de ello, no se pretende negar en absoluto la condición moral, libre y autónoma del hombre. Como veremos más detenidamente a lo largo de esta exposición, la genética no sólo no las invalida, sino que se constituye en su primer fundamento o condición de posibilidad biológica.

Respecto a la anterior cuestión, y contestando definitivamente a la pregunta de si la nueva realidad del genoma nos sitúa más allá del mundo ético humano, invalidándolo en un nuevo determinismo científicista, desde estas líneas diremos decididamente que no. Incluso más bien todo lo contrario: el nuevo conocimiento genómico nos lleva inevitablemente a una concepción renovada del ser humano, sí, pero también nos da las claves científicas, las raíces vitales de la condición ética del hombre. Esto quiere decir que la genética, en sí misma, no sólo no constituye una amenaza para la concepción del hombre como ser moral y libre. Más bien todo lo contrario, pues precisamente ella nos da más fundamentos, en este caso científicos, que validan y apoyan la dimensión ética humana. Ella nos dará las claves biológicas de la libertad del hombre, de la singularidad de cada individuo dentro de la especie humana. También de la igualdad de todos los seres humanos por encima de catalogaciones racistas. Y este “sustrato común humano” nos permitirá superar el relativismo ético y filosófico al que parece abocarnos el panorama actual. Efectivamente, como más detenidamente veremos, más allá del saludable pluralismo moral y ético, nos proporciona un nuevo fundamento universal sobre el cual construir una ética material a través de la concepción moderna de dignidad y derechos humanos. A la vez constituye otra prueba más de la tesis central mantenida desde estas líneas: ese sustrato común humano camina en la dirección de considerar que más allá de las diferencias es más lo que nos une: *“cuando los seres humanos se libran de la miseria, de la ignorancia, del miedo del dogmatismo y del odio, elementos claramente interrelacionados-evolucionan de manera muy parecida hacia la racionalidad, la libertad individual, la democracia, las seguridades jurídicas y las políticas de solidaridad”*⁴⁶⁰.

Lo que de verdad debe producirnos mayor inquietud no es la genética en sí, aunque indudablemente la misma no puede resolver sola cuestiones cruciales que su propio desarrollo y avances plantea. Entonces, y volviendo a la pregunta sobre los

⁴⁶⁰ MARINA, J. A.; DE LA VÁLGOMA, M., *La lucha por la dignidad*, op. cit., p. 15.

peligros que se vislumbran entorno a la genética, el primero lo constituiría el desarrollo de una biotecnología que, como un “caballo desbocado”, se “produzca” sin el previo análisis, debate y consenso éticos necesarios para llegar a buen puerto. Sin él, el hombre se convierte otra vez en una marioneta a merced de un nuevo destino genético que irremediamente se le ha ido de las manos. Pero también encontramos un grave peligro en las lecturas distorsionadoras de sus hallazgos, de tipo determinista y monista. Es por tanto el científicismo exacerbado o fanatismo genético, que consume la explicación del hombre en su dimensión genética, lo que nos debe poner en alerta. De su mano se vislumbran nuevas formas de dominio, de discriminación y de alienación, que son las que verdaderamente suponen un ataque a la dignidad humana. Además, se constata, que estas propensiones reduccionistas no son el fruto del propio avance del conocimiento genómico. Como ya se advirtió, éste, precisamente, lo que hace es confirmar el no determinismo de la dinámica efectiva de los genes, y por lo tanto, la absoluta compatibilidad entre genoma humano y dignidad humana. La cuestión es mucho más simple, fea, y además, una vieja conocida del hombre: la ignorancia y el fanatismo tecno-científicos, unidos a los intereses del poder y del mercado, constituyen ciertamente el verdadero origen de la amenaza genética para la humanidad y su dignidad, pues efectivamente encuentran en la genética una nueva forma de poder, de dimensiones insospechables. La solución, a mi juicio, se encuentra en contraponer lo que representan los valores éticos, la dignidad y los derechos humanos.

Por todo ello, y si como dice la profesora Valenzuela, los problemas son “*la fuente nutricia*”⁴⁶¹ de la filosofía, puede decirse que la misma ha encontrado en la genética un manantial inagotable que la remueve y vigoriza, por la profundidad y perturbadora problemática que la misma plantea. Es ya célebre y trillada la frase de Toulmin de que “*la nueva medicina vendría a salvar a la ética*”. Esta idea, que pretendió ser en un determinado momento una llamada de atención, a modo de sacudida, a una ética anquilosada, formal y alejada de la praxis, debe leerse ahora en un doble sentido, pues la salvación sería recíproca. Por una parte la genética redimensiona la idea de lo humano hacia una comprensión renovada de lo que la misma significa. Por otra, la ética aplicada a la genética nos convierte en verdaderos dueños del proceso histórico tecno-científico, conduciéndolo hacia metas racionales y humanizantes.

⁴⁶¹ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., op. cit., p. 36.

Constatamos la imposibilidad de la ciencia de contestar los dilemas éticos que las posibilidades genéticas plantean, de fijar sus límites, su idoneidad, sus beneficios y sus riesgos. Éstos, precisan de otra metodología y disciplinas, lo que nos lleva a la conclusión de que, precisamente, es el humanismo, la ética, la dignidad humana y finalmente el Derecho, quien tiene el relevo de dicha función salvífica, pero esta vez de forma acuciante y eminentemente práctica. En este sentido, precisamente hace su aparición la Bioética: como una ética aplicada que intenta dar contestación a toda la problemática aquí expuesta, una ética de la vida, y por lo tanto, una ética que entiendo debe ser sensible a toda vida, pues a ella el hombre está unido irremediabilmente en una bioesfera común⁴⁶². Así pues, la relación entre la ciencia y su ámbito genético, por una parte, y la filosofía ética, por otra, culminan con la Bioética, como punto de encuentro y manifestación de esa vinculación ineludible entre la ciencia y la sociedad a la que se dirige. Ya no es posible mantener esa dicotomía ciega entre la ciencia y la ética. Esa distinción a modo de “estratificación de planos”, que suponía el considerar la ciencia pura⁴⁶³, libre de todo mal, por encima de cualquier tipo de moral, debe quedar definitivamente obsoleta. La ciencia debe tener conciencia. Si no, corre el riesgo de cumplir una función de subterfugio, de descargo de los escrúpulos científicos. Como indica Núñez de Castro, *“los científicos están envueltos en un entramado social del cual difícilmente pueden salir”*⁴⁶⁴.

En este sentido también Luhman nos advierte de que la investigación tecnocientífica no puede quedar aislada en círculos cerrados o concéntricos: *“la ciencia sólo puede comunicarse y cumplir son su propia función al participar en la sociedad. Haga lo que haga es siempre una realización de la sociedad”*⁴⁶⁵. Se trata en definitiva de romper con una concepción de lo científico, heredada, que en una ingenua soberbia exigía sustraerse de la reflexión ética y por ende del Derecho. Nada más lejos de la realidad que pretendemos, dado que el Derecho, tal y como se entiende actualmente, no

⁴⁶² GAFO FERNÁNDEZ, J., *10 palabras clave en Bioética*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1998, p. 10. (Introducción).

⁴⁶³ *“Ya no es posible una visión de la actividad científica en la que la ciencia, como transmisora de conocimiento es pura, bella, noble y desinteresada, cuyo único fin es el conocimiento y desvelar la entraña de la naturaleza. Tampoco es válida la afirmación de que la técnica, (...) es, en sí misma ambivalente, puesto que puede servir para el bien o para el mal, siendo la política la que de alguna manera pervierte y corrompe a la técnica”* MORIN, E., *ciencia con conciencia*, en BLÁZQUEZ RUIZ F. J., “Nueva genética, regulación jurídica y privacidad” en, Blázquez Ruiz, F. J., *10 palabras clave en nueva genética*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 2006, p. 40, (cita 15).

⁴⁶⁴ BLÁZQUEZ RUIZ F. J., “Nueva genética, regulación jurídica y privacidad” en, Blázquez Ruiz, F. J., *10 palabras clave en nueva genética*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 2006, p. 40.

⁴⁶⁵ *Ibidem*, p. 44.

es sino el cauce de expresión de la voluntad popular. Precisamente refleja los intereses, expectativas, y sobre todo, los valores de una determinada sociedad. De ahí su virtualidad y legitimidad.

¿Dónde se encuentra ese peligro que realmente percibimos todos cuando oímos hablar de genética? Palabras como clonación, eugenesia, terapias génicas de mejora, alimentos transgénicos, células madre, actúan como una especie de resorte automático a toda una gama de encendidos debates, no sólo científicos o filosóficos. Éstos se producen en el conjunto de la sociedad, a la que por su magnitud han trascendido, y comportan en su fondo una diferente manera de entender a la persona y su dignidad. Nos hemos convertido en gigantes científico- tecnológicos, desbancando el reinado de la física. El cetro de la ciencia se encuentra ahora en los grandes proyectos biológicos, que no sólo descifran y describen el material genético, sino que también lo manipulan y alteran. El nuevo poder es, como dijimos, enorme. Pero la responsabilidad también. Nos encontramos en definitiva en una época que trae inevitablemente consigo grandes e ineludible reflexiones filosóficas, éticas y antropológicas. Pero también una oportunidad para la reunificación de saberes: si la filosofía nació precisamente como pregunta a la realidad, ella misma era ciencia, tal vez ahora asistamos a un nuevo y feliz reencuentro entre ellas, pues ambas se necesitan. La nueva relación entre la filosofía y las ciencias debe ser de interdisciplinariedad bajo un objetivo común: la responsabilidad, pues sólo bajo esta perspectiva será posible continuar con éxito la aventura genética que se abre ante nosotros. Responsabilidad significa: *“la capacidad de tomar decisiones razonadas y razonables, atendiendo con prudencia a los riesgos, peligros y consecuencias, beneficiosas o nefastas, de la actividad genética, justificando tales decisiones y valorando su idoneidad o inviabilidad”*⁴⁶⁶. Sabiendo de nuestra falibilidad, sí, pues en ninguna actividad humana hay riesgo cero. *“La condición humana es incompatible con la certeza”*, advirtió Primo Levi⁴⁶⁷, pero, bajo el horizonte de una actitud que se exige siempre dar razón, ahora y en el futuro, también debe permitirse el necesario dinamismo y cambio. No es tarea fácil. Y volvemos a una recurrente reflexión de este trabajo: la historia de la humanidad nos muestra inequívocamente que el progreso y evolución, sólo son posibles bajo la sombra de la inquietud y la duda que siempre la acompañan:

⁴⁶⁶FEITO GRANDE, L., “Gén-ética”. Conciencia moral e ingeniería genética”, en G^a Gómez-Heras, J. M^a, (coord.) *La dignidad de la vida y manipulación genética. Bioética. Ingeniería genética. Ética feminista. Deontología médica*, Madrid, biblioteca Nueva, 2002, p.107.

⁴⁶⁷ BLÁZQUEZ RUIZ F. J., “Nueva genética, regulación jurídica y privacidad” en, Blázquez Ruiz, F. J., *10 palabras clave en nueva genética*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 2006, p. 47.

innovación va unida al riesgo. La ponderación entre ambas, constituye ciertamente una de las más difíciles tareas que se le han encomendado a la Bioética, aunque como indica Hölderlin “*ahí donde crece el peligro crece también lo salvífico*”⁴⁶⁸.

¿Desde qué postura analizar todos estos aspectos? No debemos olvidar, como nos indica Junquera de Estéfani que, “*cuando nos introducimos en el campo de la genética nos encontramos en un terreno en el que además se despiertan tabúes ancestrales*”⁴⁶⁹. Estos miedos y temores del ser humano se escenifican en forma de fantasmas y seres terroríficos. Esta visión maléfica y misteriosa, ha sido alimentada por el cine, la literatura y las revistas pseudocientíficas: figuras como *Frankenstein* o el *Golem*, obedecen al sueño/pesadilla del ser humano de crear seres artificiales, “homúnculos”. Un deseo prohibido que existía ya desde la práctica de la alquimia y la cabalística⁴⁷⁰. En la mente popular ya no son éstas, sino la genética, la que intenta dominar la vida del ser humano, creando vida a su capricho. Produciendo, en definitiva, aberraciones que nos llevarán a una irremediable destrucción del mundo y de nosotros mismos. El lugar que antes presidían los saberes secretos y mágicos, ha sido ahora ocupado definitivamente por la Genética. Aunque estas posturas son ciertamente exageradas, en el fondo de ellas subyace una advertencia que no debemos pasar por alto. El llamado “factor Frankenstein”⁴⁷¹ significa haber utilizado la “varita mágica” de la genética, abierto la “Caja de Pandora”, sin haber calculado antes, sosegadamente, su alcance y consecuencias. El clásico mito de Prometeo, parece cobrar una relevancia y significación especial en nuestra era de maravillas tecnológicas. La sabiduría clásica ya nos advierte: los enormes riesgos que se ciernen sobre los hombres como consecuencia de la nueva *techné*, las biotecnologías, como actual forma de “apropiación del fuego”,

⁴⁶⁸ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., op. cit., p. 12. Del poema *Patmos*.

⁴⁶⁹ JUNQUERA DE ESTÉFANI, R., “Dignidad humana y genética” en, Blázquez Ruiz, F. J., *10 palabras clave en nueva genética*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 2006, p. 364.

⁴⁷⁰ Así, Junquera de Estéfani hace referencia a ello recurriendo a varias obras de la literatura clásica: *El Golem* de Meyrink: “*vuelve a despertarse calladamente en mí la leyenda del Golem espectral, de ese hombre artificial que hace tiempo construyera de materia, aquí en el guetto, un rabino conocedor de la cábala, que lo convirtió en un ser autómatas y sin pensamiento*”. También se refiere a Borges, quien refiriéndose a esta misma experiencia, titula uno de sus poemas, “*El golem*”. En la obra *el péndulo de Foucault*, de Umberto Eco, se describe la creación de criaturas humanas a través de artificios: “... y finalmente se abrieron los moldes y aparecieron dos figuras pálidas y graciosas”. Nombra la famosa y siempre referenciada obra de Huxley *un mundo feliz*, *Gattaca* o *los niños del Brasil*... para acudir a la bibliografía concreta de todas estas obras vid, JUNQUERA DE ESTÉFANI, R., “Dignidad humana y genética” op. cit., p. 364, nota del autor nº 41.

⁴⁷¹ FEITO GRANDE, L., ““Gén-ética”. Conciencia moral e ingeniería genética”..., op. cit., p. 110.

no pueden desarrollarse sin una previa ponderación y reflexión sobre sus consecuencias⁴⁷².

A estos miedos a lo desconocido, hay que unirles la lamentable experiencia de lo que muchos hallazgos científicos han supuesto real y finalmente para el ser humano. También se les añade la inseguridad y angustia existencial de los desastres naturales y el “cambio climático” anunciado. Todos ellos provocan reacciones radicales de rechazo a todo tipo de avances genéticos, y posturas, tanto popularmente como a nivel filosófico, de enfrentamiento y oposición, que los profesores Feito y Junquera consideran de exagerado fundamentalismo⁴⁷³. Desechan las posibilidades fomentadoras de un mejor desarrollo integral del ser humano que también implica la genética, y que pudieran suponer nuevas conquistas llevadas a la realidad en el terreno de su dignidad.

Tampoco podemos dejarnos llevar por un cientificismo exagerado, basado en una fe ciega en la ciencia y sus posibilidades. Esta visión “tecnocrática” del mundo en la cual la ciencia ocupa el status de “nueva religión” capaz de dar explicación a todo, y lo que resulta aun más peligroso, al margen del bien y del mal, tampoco resulta una postura adecuada. “*La ciencia es neutral*”, “*si es posible debe hacerse y se hará*”, “*no se le pueden poner vallas al campo*”, son expresiones comunes entre los profesionales del campo científico, y responden a esa idea heredada de ciencia que ya hemos avanzado. La ciencia no deja de ser una actividad humana, no exenta de subjetivismo e intereses, y como tal, y precisamente por los enormes riesgos que genera en la sociedad a la que pertenecemos todos, exige la presencia de la Bioética como “encrucijada de diálogo”. Ciencia y sociedad se unen en la Bioética para la determinación de sus fines y propósitos, en definitiva, la fijación de su sentido para la sociedad.

Por lo tanto, tal y como indican nuevamente Junquera De Estéfani y Feito, creo que una correcta postura desde la cual abordar los avances genéticos sería la alejada de los extremos antes señalados. Buscando un *tertium quid*: ni paralizada e inmovilizada por el miedo, ni excesiva o ingenuamente optimista⁴⁷⁴. Así, la dignidad del ser humano,

⁴⁷² Precisamente la versión del mito de Prometeo que Platón pone en boca de Protágoras basándose en Hesíodo, hace hincapié en esta cuestión crucial: Zeus a través de Hermes, debe otorgar al hombre otro magno poder para su salvación, pues la técnica, en sí misma, con todas sus maravillosas posibilidades, no es suficiente. El sentido de respeto y justicia deben salvar al hombre. Precisamente el significado de Prometeo es “conoce antes”, “prevee”.

⁴⁷³ FEITO GRANDE, L., “Gen-Ética, conciencia moral e ingeniería genética”..., op. cit., p.106.

⁴⁷⁴ *Ibidem*, p. 107.

más que constituir un límite o cortapisa al avance de las ciencias, sería considerado como el principio orientador de dicha actividad: limitando todas aquellas prácticas genéticas que degraden a la persona, que la cosifiquen o instrumentalicen. Promocionando a su vez aquellas que, por su enorme potencial, reviertan positivamente en la propia conquista de dignidad ya que ofrecen al hombre la posibilidad de una mejor calidad de vida⁴⁷⁵.

Entonces la Bioética, como cauce o vía de expresión, ponderación y debate de las cuestiones éticas que surgen en el ámbito genético, no debe considerarse como la respuesta de una moral anquilosada en el pasado. Así, McCormick escribía que la Bioética no debe entenderse como uno de estos carteles que se colocan en las entradas de las casas y que rezan, “cuidado con el perro”⁴⁷⁶. Como nos indica Callaghan, “*debería ser una fuerza amiga, no hostil dentro de la medicina*”⁴⁷⁷. Sin embargo, también es cierto que la Bioética no puede acallar preguntas, a veces duras. No por querer ser turbadora en sí misma, sino porque ésta es precisamente su función. La Bioética se constituye desde su nacimiento en un saber esencialmente controversial.

Por ello, al hilo de la reflexión anterior, se constata también la necesidad ineludible de aumentar la presencia y consideración de la Bioética en el campo de las ciencias de la vida. Es necesario educar a sus profesionales en habilidades éticas. Éste será precisamente otro de los nuevos desarrollos que se le están exigiendo. En este sentido, entiendo que se ha producido un evidente desfase entre la preparación académica y técnica y la adquisición de hábitos morales para llevarla a cabo. No se trata tanto, de dar una enseñanza académica teórica sobre valores, lo que podría llegar a considerarse una intromisión o una redundancia. En teoría, la mayoría de nosotros aprendimos los imperativos éticos básicos de no matar, no mentir, no robar, etc. Fuimos educados para ser libres y hacer el bien, practicando la justicia y la compasión. Se trata más bien de saber gestionar estos valores ante las realidades tan sensibles que se nos presentan en el campo de las ciencias de la vida. No sólo hay que estar preparado para trabajar bien técnicamente, hay que aprender también a saber actuar éticamente. La

⁴⁷⁵ JUNQUERA DE ESTÉFANI, R., “La dignidad.....” en, *10 palabras clave...*, op. cit., p.p. 365-366.

⁴⁷⁶ GAFO FERNÁNDEZ, J., *10 palabras clave en bioética*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1997, p. 36.

⁴⁷⁷ *Ibíd.*, p. 37.

“ciencia de hacer el bien”⁴⁷⁸ se aprende en la propia realidad: con la convivencia, con la conciencia que otorga el conocimiento, los códigos deontológicos profesionales, en el ejercicio real de los derechos personales y cívicos.

Se han puesto sobre el tapete los principales puntos de conexión entre la ética y la ciencia. Las cuestiones éticas y problemáticas más cruciales que en torno a la genética se vislumbran y exigen una contestación urgente. Nuevos paradigmas y nuevas formas de entender qué es ser hombre, en ocasiones ciertamente desconcertantes, pero sumamente interesantes. Al compás de los avances en el ámbito genético surgen nuevas realidades, conceptos y valores que también se abordarán a lo largo de estas líneas: el nuevo paradigma “biotecnético” que surge ante los desafíos biotecnológicos, la “biotecnocracia” como nuevo poder en el ámbito político y de la administración pública⁴⁷⁹, la “genmanía” o vuelta a la eugenesia, el nuevo mercado genético, las tecnologías convergentes, etc...

Todos estos puntos son, en definitiva, los que se abordarán a lo largo de las páginas siguientes. Más concretamente, en este capítulo, se analizarán cuestiones de corte más teórico, cuyo telón de fondo lo constituirían dos preguntas cruciales. La primera: la posibilidad o no de seguir manteniendo la esfera moral humana y su concepción de la dignidad y libertad, a la luz de la nueva verdad genómica. La segunda, la exposición de un análisis más pormenorizado entorno a las nuevas posturas y paradigmas que se están gestando alrededor de la genética y que podrían suponer nuevas formas de amenaza a la dignidad humana entendida en términos absolutos y universales. Posicionamientos y reflexiones, como son nuevos tipos de determinismos, monismos y reduccionismos; o la eugenesia, ahora ingeniería genética de mejora, se perfilan como nuevos retos a la dignidad, integrando este segundo epígrafe. Ciertamente entorno a la genética se enarbolan todo tipo de propuestas filosóficas novedosas, que también serán analizadas: desde las representadas por el posthumanismo filosófico, que abogan por la creación de un nuevo ser humano mejorado genéticamente, en una nueva evolución dominada por el hombre, hasta recientes posturas de conservadurismo naturalista que parecen predominar en el campo filosófico, representadas en el

⁴⁷⁸ RODRÍGUEZ MERINO, J. M^a., *Ética y derechos humanos en la era biotecnológica*, Madrid, Dykinson, 2008, p. 141.

⁴⁷⁹ Términos acuñados por Rodríguez Merino. Ver obra *Ibidem*, pp. 25, 645 y 125 ss.

pensamiento de filósofos de la talla de Habermas, o Jonas, que culminan o tienen su máximo exponente en otras denominadas tecnocienciafobia.

b. Un previo enfoque sobre la postura de la filosofía ética y la bioética ante la realidad científica

Habíamos comenzado lanzando una propuesta en forma de visión de la dignidad como creación histórica humana, en las primeras páginas del capítulo anterior. En el último epígrafe del mismo, tras desarrollar históricamente esa evolución moral, se formula concretamente la concepción de la dignidad que se defiende en este trabajo: una visión ética de la dignidad humana, en la que la misma pierde su significación ontológica, para concebirla como un valor absoluto que surge en la relacionalidad humana. En efecto, a partir de unas condiciones de posibilidad, compartidas por todos los seres humanos, como son: la sociabilidad, la racionalidad, la empatía, y la vulnerabilidad, que constituye su antropología fundamentadora subyacente, se va desarrollando este devenir ético moral hasta su significación actual.

Pero antes de entrar de lleno en estas interesantes cuestiones, me parece necesario realizar una previa reflexión crítica sobre una serie de premisas, que, como condiciones previas, debe plantearse el quehacer filosófico antes de abordar las cuestiones y problemáticas bioéticas más concretas. Implican un cambio de perspectiva en cuanto a la valoración de la propia actividad filosófica y su relación con el mundo científico. Además, nos conectan ineludiblemente con la pregunta que se encuentra en el trasfondo de esta cuestión: *¿Es realmente necesario acudir a una filosofía o corriente determinada para fundamentar la Bioética? ¿No bastaría con recurrir al acerbo común del análisis racional y científico para alcanzar una bioética racional sin apelativos, sin etiquetas, es decir, una Bioética, sin más?*⁴⁸⁰.

Vayamos por partes analizando primero estas condiciones previas que se debe exigir la filosofía en cuanto a autopercepción y valoración propia. Con ello además contestaremos a esta pregunta crucial. Resulta sumamente interesante ante la

⁴⁸⁰ BURGOS VELASCO, J. M., "¿Qué es la bioética personalista? Un análisis de su especificidad y sus fundamentos teóricos", *Cuadernos de bioética*, XXIV, 2013, 1ª, p. 21.

preponderancia que han adquirido en la actualidad los valores subyacentes al paradigma científicista. Ante esta realidad de verdadero arrinconamiento del saber filosófico y ético, se propone:

-Una filosofía sin complejos. Un saber que asuma abiertamente lo específico de su quehacer, que ciertamente no es de carácter científico. Admitir por tanto, que su desarrollo se realiza bajo otras metodologías diferentes a las científicas, sin perder por ello veracidad, rigor y sobre todo valor. En este sentido se debe partir de una constatación previa que ya nos advirtió Kant (aunque no estaría de acuerdo con la segunda parte de la frase): la propia condición un tanto trágica de la filosofía, los propios límites de la inteligencia humana convierten en tarea imposible la comprensión total pura e inmutable de la esencia de las cosas y de lo que constituyen las principales cuestiones filosóficas, su objeto, en definitiva. Sin embargo, Kant y toda la reflexión ética del proyecto filosófico moderno e Ilustrado, bajo cuyas coordenadas vive todavía nuestra cultura occidental, sí consideraban posible la construcción de una ética racional y universal. La modernidad ha afrontado desde entonces la tarea de explicar y fundamentar el ámbito ético humano desde esta perspectiva: se trata en definitiva de *“racionalizarlo todo, de reducir la realidad al pensamiento metódico que tiene como referente el modelo empírico-matemático y, como objetivo posterior, la modificación de estas realidades con un pensamiento aplicativo, una técnica que permita conseguir objetivos útiles de la forma más eficiente posible”*⁴⁸¹. Pero la trasposición del método científico al mundo ético no ha resultado del todo exitosa: el ámbito moral humano no discurre al modo predecible e imperturbable que descifran leyes físicas y empíricas gobernadoras del mundo natural. Todo lo contrario: es precisamente lo contingente, lo cambiante y lo contextual, lo habitual y lo esencial en toda cuestión ética. Y es que cuando hablamos de ética no sólo hay una respuesta única, verdadera e inmutable, al modo científico. Lo ético no se percibe empíricamente, no se demuestra matemáticamente, pues su condición de posibilidad es precisamente la libertad del hombre, su “inacabamiento” en su concepción Habermasiana⁴⁸² y como tan bien percibieron los filósofos renacentistas. La razón teórica tiene serias dificultades para poder abarcar el fenómeno ético humano exclusivamente desde sí misma. Necesita a la razón práctica y sus argumentos; y necesita la dimensión emocional y empática del ser

⁴⁸¹ PASTOR, L. M., “De la bioética de la virtud a la bioética personalista: ¿Una integración posible?”, *Cuadernos de bioética*, XXIV, 2013, 1ª, p. 51.

⁴⁸² GONZÁLEZ VALENZUELA, J., op. cit., p. 190 ss.

humano, so pena de quedarse, como realmente así ha pasado, en una visión parcial y limitada de la ética. Ello se evidencia en el ámbito bioético en la constatación de un extremado “principialismo” de corte utilitarista, bajo el que subyacen valores netamente americanos o anglosajones. Una especie de “minimalismo ético”⁴⁸³, hijo del formalismo kantiano, que aunque ha sido valioso y útil en la primera etapa de la corta vida de la bioética, es necesario redimensionar a la luz de sus evidentes limitaciones. Y aquí es necesario también un cambio de rumbo en el del objetivo del proyecto filosófico moderno: se trata de dar carpetazo en el empeño de varios siglos de encontrar, al modo kantiano, la certeza ética y resolver los sus cuestiones como si de problemas matemáticos se tratara. *“La bioética, en tanto que ética se mueve en un plano prescriptivo y no puede fundamentarse, en último término, en los lenguajes de la ciencia que son, básicamente descriptivos”*. Por tanto, es necesario partir de esta especie de “maldición” de la filosofía moral, que paradójicamente la convierte en una materia tan fascinante y compleja: nunca estas cruciales cuestiones se podrán afrontar y sobre todo resolver de forma totalmente aséptica, neutral, o puramente racional. La actividad filosófica nunca se desprenderá por ello de su sesgo eminentemente subjetivo, sin perder por ello un ápice en su valor y su necesaria presencia. Aceptar este punto de partida sin complejos, ante una ciencia que parece todopoderosa y todo explicativa constituiría un buen comienzo.

-Una filosofía conformada por tradiciones éticas. Que admite entonces un cierto perspectivismo epistemológico. Así lo han demostrado McIntyre⁴⁸⁴ y, más en general, la hermenéutica. Y aquí quedará contestada la pregunta sobre si era posible, al hilo del proyecto ilustrado, construir una filosofía moral y una Bioética estrictamente racional y aséptica, es decir, sin etiquetas. Para contestar a esta pregunta volvemos a la trágica constatación kantiana: los límites de nuestra propia inteligencia. También el hecho que la reflexión filosófica se realice (por ahora) por seres humanos situados en tiempo y espacio determinado, de cuyas coordenadas valorativas no es tan fácil sustraerse. Por muchos y valiosos esfuerzos que se realicen. Ello se constató de forma evidente en la recapitulación histórica del capítulo anterior: concretamente en relación a la institución de la esclavitud, o cómo no, la propia consideración de la mujer, por ejemplo. Los “mitos de legitimación” hacen bien su trabajo. Volviendo a nuestro hilo

⁴⁸³ PASTOR, L. M.,” De la bioética de la virtud..., op. cit., p. 49.

⁴⁸⁴ MCINTYRE, A., *Tres visiones rivales de la ética*, Madrid, Rialp, 1992.

discursivo comprobamos que la complejidad y tal vez inabarcabilidad de los dilemas éticos y bioéticos, nos llevan a sostener que sólo es posible enfrentarse a ellos a través de un trabajo de generaciones. La filosofía ética constituye también entonces un producto evolutivo. Es ingenuo pretender generar, como la Ilustración ambicionó, un discurso nuevo a partir de un individuo aislado que sea capaz de crear todo un sistema conceptual universal aséptico, intemporal e inmutable. Este tipo de pensamiento sencillamente no existe⁴⁸⁵. A la hora de abordar la complejidad del fenómeno ético resulta entonces inevitable partir de una determinada tradición histórica que también da un sesgo específico y particular a los conceptos. Pero entiendo que no hay otro modo. La propia evolución histórica que entorno a la dignidad humana se desarrolló en el capítulo anterior constituye el mayor ejemplo. Como vimos, los filósofos de cada momento histórico que abordaron el tema de la dignidad, no lo hicieron con el contador a cero. Partieron de las reflexiones de la generación de pensadores que les precedieron. Entonces, cada generación se enfrenta a esta cuestión a partir de los logros de la generación anterior. Aportando su propia visión personal, que a su vez se nutre de las nuevas perspectivas de cambio, anhelos y reivindicaciones de su época. La mayor de las veces, mejorando, purificando y puliendo su perspectiva, a la luz de las nuevas posibilidades que el propio marco de su realidad les permitía. Otro ejemplo: el camino ascendente en cuanto a protagonismo, de la razón humana, que vivió sus horas más bajas en la Edad Media: como elemento esencial determinativo de la superioridad del hombre. También herramienta mediante la cual capta su propia esencia y alcanza la comprensión de su valor⁴⁸⁶. La dignidad entonces se concibe desde nuestra perspectiva, ya lo sabemos, como un producto del devenir ético, que se forja a modo de superposición de capas, que redimensionan, profundizan, expanden la dignidad, hasta lo que es hoy en día. Resulta pues inevitable partir de un sistema de pensamiento, de una corriente filosófica determinada. Se necesita el trabajo de generaciones, como la propia historia lo demuestra, para llegar hasta donde hemos llegado, que no es poco. Ello no supone mantener un relativismo extremo, sino una toma de conciencia de las propias limitaciones humanas y la necesidad de asumirlas⁴⁸⁷.

⁴⁸⁵ BURGOS VELASCO, J. M., "¿Qué es la bioética personalista?...", op. cit., p. 21.

⁴⁸⁶ Precisamente esta fue una de las claves argumentativas del capítulo primero: el lento pero decisivo papel cada vez más preponderante de la racionalidad humana en todos los ámbitos de la vida.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, p. 21.

La constatación de la existencia de diversas corrientes de pensamiento en la filosofía y la Bioética, permite además la valoración correcta de nuestra propia perspectiva filosófica en relación con las demás: fomentando una actitud de diálogo con otras tendencias y alejando posturas de “enrocamiento” y “autoclausura” en nuestra propia concepción filosófica. El mundo ético no tiene esencia sino historia. No somos creadores o receptores de una realidad ética estática e inmutable. Más bien seguimos encontrándonos en el camino, en el devenir ético, que es dinámico, cambiante y evolutivo.

-Se defiende una bioética laica, abierta y esencialmente controversial. Ante el actual panorama de pluralismo de toda índole, la bioética laica se debe caracterizar, ante todo, por su naturaleza plural, polémica y procedimental⁴⁸⁸. Se opone por ello a todo intento de buscar y encontrar verdades absolutas, inmutables y universales, que a modo de dogma no estén sujetas a la incertidumbre, a su necesaria evolución y a su “contrastación dialógica”. Sin embargo, ello tampoco nos aboca a un completo escepticismo moral. Analicemos esta cuestión con más detenimiento.

Ha sido H. Tristram Engelhart Jr. quien mejor ha descrito este panorama actual⁴⁸⁹. Desde una postura posmoderna, este autor nos describe de forma incomparable el reino de los dilemas y controversias, y de las insuperables discrepancias que existen en el panorama ético y bioético de las sociedades del siglo XXI. Efectivamente, frente a etapas históricas antiguas, dominadas por una única cosmovisión y creencia religiosa, se contrapone nuestra realidad actual. Ésta se caracteriza precisamente por la pluralidad, la diversidad y la “multiculturalidad”, fruto de las diversas libertades que disfrutamos hoy en día. Vivimos en un mundo interconectado a todos los niveles, que permite la convivencia de las más variadas culturas y religiones. Ante este colorido panorama ético, Engelhart, sin embargo, constata el fracaso del proyecto ilustrado de la modernidad y su intención de proporcionar los principios racionales y seculares de una ética universal. El proyecto, según este autor, ha fracasado precisamente por la realidad multicultural, multiética y multireligiosa, que no ha permitido la implantación de una sola ética verdadera. En ocasiones ciertamente choca con integristas, yo diría que con mitos de legitimación y

⁴⁸⁸ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., op. cit., p. 51.

⁴⁸⁹En la obra que a continuación se cita: ENGELHART, H. T., *Los fundamentos de la bioética*, Barcelona, Paidós, 1995.

posturas de relativismo cultural, que son inaceptables. Pero realmente, también es necesario admitir que no existe un argumento totalmente definitivo sobre el cual imponer la exclusividad de una sola visión moral.

Ante esta situación pluralista este autor nos describe como “extraños morales” en una especie de desdoblamiento de personalidad, de cinismo, que nos obliga a vivir nuestras vidas en dos dimensiones éticas. Sin embargo, Engelhart rescata todavía de este derrumbe de la Ilustración un fundamento común y trascendental que sí permite construir una bioética secular: existe una “gramática absoluta”, un núcleo conceptual secularmente objetivo que es el respeto a la libertad. De él emana la búsqueda del consenso bioético, a través, no de la imposición o la fuerza, sino mediante el consentimiento voluntario⁴⁹⁰. La bioética que surge bajo estas coordenadas es la única dotada de autoridad moral, pues permite tender puentes entre los extraños morales. Crear lazos propiciando virtudes, como la tolerancia, el respeto, el liberalismo y la prudencia, para que estos “extraños morales”, como él mismo indica, puedan ser amigos⁴⁹¹.

La aportación de Engelhart desde esta perspectiva ha sido muy fructífera y valiosa, aunque a mi juicio limitada. La visión de este autor de una bioética esencialmente abierta al diálogo, plural, y sobre todo en permanente evolución como lo está su objeto, las ciencias de la vida, constituye, una reflexión sumamente acertada. De la misma se extrae nuevamente la conclusión, ahora bajo otro fundamento, de que es imposible construir una ética totalmente universal y racionalmente inmutable. La evolución humana y la evolución de las propias ciencias, con nuevos hallazgos y potencialidades lo hacen imposible. También la variopinta realidad de nuestro mundo y la diferente manera de entendernos y vivir nuestra humanidad, que es en definitiva la diversidad cultural.

Es cierto que el ámbito ético en general está llamado a buscar consensos, a constituirse en saber dialogante. La reflexión de Engelhart es por ello, en esta medida,

⁴⁹⁰ “*Todavía se dispone por medio del cual crear de forma pacífica una autoridad moral común (...) Personalmente creo que puede seguir teniendo validez una parte del sueño de la Ilustración: la posibilidad de una moralidad general mediante la resolución de las controversias por mutuo acuerdo*”. ENGELHART, H. T., *Los fundamentos de la bioética*, op. cit., p. 95.

⁴⁹¹ “*El justo medio entre la imposición dictatorial de un determinado punto de vista sobre la vida buena y la apatía nihilista que abandona toda preocupación por lo correcto y lo bueno. Hay que estimular una virtud que afiance a hombre y mujeres en la dedicación perdurable de tolerar la pacífica búsqueda de muchos modos, incompatibles entre sí, de entender la vida buena*”, *Ibíd.*, p. 95.

de gran valía al invitar a promover la comunicación entre extraños, la tolerancia y el respeto por la diferencia. Se trata de actitudes imprescindibles, ineludibles en nuestra función, pero por otra parte, convierten a la bioética nuevamente, pero ahora por otra vía, en una disciplina meramente formal, instrumental, al no poder atender a sus fundamentos reales que se diluyen en dicho relativismo. ¿Cómo salir entonces de este *impasse* si admitimos este carácter inequívocamente subjetivo y plural de nuestra disciplina? ¿Significa esto que “toda ética es posible” y que no queda más remedio que declarar como única posibilidad para la misma una postura totalmente subjetivista? ¿Estamos abocados entonces al vacío moral y al escepticismo?

Aunque considero que la libertad es, como indica Engelhart, un fundamento trascendental desde el cual construir una bioética sólida (por cierto, de origen kantiano), éste no constituye a mi juicio la única raíz o base consistente y universal, sobre la cual construir una bioética. Esto significaría, ni más ni menos, abocar todo lo demás a un frustrante y desengañado nihilismo, postura que además es antagónica con las tesis que se mantienen desde este trabajo. Desde ellas, y reforzadas por la propia genética humana, extraemos una conclusión más amplia y analizamos otro de los rasgos que debe acompañar a la bioética en su camino genético. Esta conclusión nos permite a su vez fundamentar con mayor profundidad la postura inicial aquí mantenida cerrando algo más el círculo de nuestra propia visión ética y bioética.

Nuestra tesis central, la idea de un devenir ético común del hombre, nos da las claves para entender también los derroteros que va a tomar nuestra reflexión bioética, ante la evidente tensión que sin duda existe entre su propia vocación y la pluralidad como marco social general del que no puede sustraerse. ¿Por qué sostenemos esta afirmación? La constatación histórica fue nuestro primer fundamento. Evidenciamos entonces una evolución en el devenir ético de la humanidad, que aunque renqueante, lenta, desigual y todavía inacabada, es ascendente. El argumento *ad negationem* nos vino de gran ayuda: esta evolución nos ha llevado a formas de entendernos, relacionarnos y gobernarnos más humanas, más dignas. Ya lo dijimos: la Historia es, en materia probatoria, la probeta del científico, la evidencia del letrado. De su mano, extraemos una conclusión fundamental: No existe el atomismo moral. No somos, como afirma Engelhart, “extraños morales”, no reina unilateralmente una relación incommunicable y hostil entre las diversas manifestaciones culturales. Si es posible, como lo demuestra la Historia, tender puentes, lograr consensos, avanzar y evolucionar, lo es

no sólo por nuestra buena educación en tolerancia y respeto. Es porque existe algo en común, algo que nos convierte en semejantes, próximos: nuestra condición humana. Por ello, la pluralidad en materia ética no es absoluta, porque no puede invalidar un hecho irreductible: la unidad y comunidad interhumanas. Éstas comienzan en el propio sustrato biológico del hombre, como fundamento originario, posibilitando la aspiración ética común: todos, al margen de nuestra propia biografía en forma de cultura, educación y experiencias, participamos de este sustrato común, que, como indica Valenzuela, nos hermana más que las discrepancias. La “otredad” no es absoluta, pues se conjuga con la “mismidad”⁴⁹². Y este sustrato común lo encontramos en nuestra propia biología, en nuestra propia genética. Ella, por sus especiales características, constituye como veremos, la primera condición de posibilidad, del reino de la libertad, de la igualdad y de la ética humanas.

Entonces, en contra de esta primera apariencia, que parece abocarnos a un total relativismo moral y subjetivismo inherente a un mundo plural, encontramos el producto de nuestra propia evolución ética: los Derechos Humanos. Ellos constituyen la evidencia, el resultado de estas condiciones de posibilidad de la moral, que comienzan en nuestro sustrato biológico. Son el resultado de nuestra manera de concebirnos como hombres: el último puerto al que hemos llegado en nuestro devenir ético. Constituyen por tanto el sustrato ético irrenunciable ante el cual se frena cualquier ansia de relativismo posmoderno. El paradigma ético de nuestro tiempo, conseguido a base de un esfuerzo intergeneracional inmenso, invalida las excesivamente críticas voces hacia la dignidad y los derechos humanos. Ahí está la historia de este camino de humanización, plagado de esfuerzos e injusticias, horrores y escarmientos, como testigo. El consenso ético que constituye, en definitiva, la Declaración de Derechos Humanos y su pilar central, la dignidad, constituye entonces una conquista humana irrevocable. Un sustrato ético sobre el que deberían construirse todas las sociedades de nuestro tiempo.

Si comprendemos los Derechos Humanos como conquistas de este camino ético, estaremos en mejor disposición de afrontar los ataques relativistas que proceden tanto de la evidencia del pluralismo ético y la imposibilidad de construir una única ética inmutable y universal, como del multiculturalismo y su reprobación hacia una visión demasiado occidental de los mismos.

⁴⁹²GONZÁLEZ VALENZUELA, J., op. cit., p. 55.

En primer lugar porque los Derechos Humanos, así entendidos, no constituyen principios estáticos e inamovibles, “ganchos trascendentales”, sino solamente el resultado de un estadio en la evolución moral humana susceptible de nuevos desarrollos. La historicidad, el hecho de constituir una creación humana dinámica y abierta a nuevas conceptualizaciones, como nota esencial de su carácter, permite también asumir las críticas de ser limitados, controversiales, y no del todo universales. Son, como la filosofía, creaciones humanas sujetas a los propios límites de nuestras facultades intelectuales, nuestro quehacer subjetivo. Por ello no son estrictamente universales, es cierto, pero sí universalizables. Manifiestan los valores de una determinada cultura, la occidental, pero innegable es también que se trata de los parámetros más laicos, humanistas, generales y racionales que ha podido elaborar el ser humano⁴⁹³. No en vano son el resultado de varios cientos de años intentándolo. Bajo esta perspectiva es perfectamente asumible que la dignidad y los derechos humanos no han acabado su camino, sino que pueden y deben revisarse, remodelarse y expandirse ante nuevas expectativas emergentes y también nuevas críticas. Ellas constituyen, como ya vimos, uno de los motores de búsqueda, el sueño de que algo mejor es posible, y de avance en el mundo moral humano. Pero tampoco hay que olvidar que nada es seguro, que el retroceso es también posible: una crítica radical y belicosa hacia esta maravillosa conquista humana constituye un acto de irresponsabilidad que no comparto. Sobre todo porque dichas críticas la mayoría de las veces se producen desde voces que se encuentran disfrutando de las libertades y garantías de un marco jurídico desarrollado a partir de los mismos. El argumento de racionalidad práctica vuelve a ser útil en estos casos: imagínese un mundo sin dignidad, sin derechos humanos. Un mundo dominado por la ley del más fuerte, que puede encontrarse aún en muchas partes del planeta. Ahora hay que imaginarse viviendo en él. Ciertamente es que la dignidad y los derechos humanos no son elaboraciones “perfectas”, pero sin duda, y ante la alternativa, nos quedamos con ellas. Por eso son desarrollables, mejorables, por supuesto; pero también son victorias humanas, con toda la magnitud de esta palabra, y por ello ganancias irreversibles e irrenunciables.

⁴⁹³ “(...) la pretensión universalista vinculada a nuestra profesión de los derechos humanos se encuentra ella misma transida de particularismo (...) lo cual no quiere decir que en esta pretensión no se canalicen auténticos universales, sino únicamente que sólo una amplia discusión intercultural, apenas comenzada, hará aparecer lo que de verdad merece ser llamado universal (...) otros universales en potencia se encuentran asimismo incluidos en las culturas consideradas exóticas...”. RICOEUR, P., “Ética y moral” en Gómez, C., *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2007. p. 252.

-La bioética puede apoyarse en la genética para encontrar las raíces primeras de la moralidad. La siguiente fundamentación de nuestra tesis central, la idea de evolución moral humana común, procede precisamente del ámbito genético. Constatamos entonces que la Genética no sólo pone ante la mesa de trabajo de la Bioética problemas y amenazas; críticas y soberbias, sino un verdadero regalo, una prueba constitutiva y además científica, de este sustrato común que nos permite evolucionar éticamente. Este punto constituirá una de las ideas centrales que se desarrollará en los epígrafes siguientes, pero lanzamos ya la idea: los hallazgos genómicos, neurofisiológicos y biológicos, constatan los orígenes biológicos universales de la ética y la virtud humanas. El carácter abierto al otro y al mundo que tiene la vida de los genes no hace que éstos actúen de forma mecánicamente predecible, forjando por sí mismos el destino del cuerpo. No abarcan, no explican todo. La propia ciencia, como veremos con más detenimiento ha constatado el carácter maleable, dúctil e indeterminado de la mecánica genética. Este margen de indeterminación o de desprogramación del hombre, hacen viable, ya en su sustrato biológico, aspectos que constituyen el núcleo central sobre el que se apoya la filosofía moral: el reino de la posibilidad y la libertad, la acción consciente, intencional y creadora del ser humano, que construye su mundo, ético, histórico, social y cultural. El reino de su intrínseca autonomía y libertad⁴⁹⁴.

Los nuevos hallazgos genéticos también nos corroboran el anterior fundamento filosófico de unidad interhumana, que ya se fue forjando en la primera filosofía clásica. La genética humana así nos lo presenta a nivel biológico: la igualdad de todos los seres humanos queda demostrada con base genética. También la indisoluble unidad del hombre con el mundo de lo vivo y el resto de criaturas. Podemos decir entonces que la genética nos ha demostrado que en la corporeidad del ser humano se encuentran los primeros las raíces vitales de la moralidad.

-Hacer filosofía moral, bioética, en un sentido dinámico contribuyendo a la evolución moral humana. Ser conscientes de cómo se construye históricamente el mundo ético humano, mediante esta aportación que cada generación histórica de filósofos ha realizado, nos lleva a dos actitudes que considero primordiales e imprescindibles en la tarea filosófica.

⁴⁹⁴ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., op. cit., p. 25.

La primera sería partir de una actitud agradecida y valoradora del esfuerzo y la genialidad de todo el conjunto de filósofos y en general de personas que posibilitaron efectivamente con su pensamiento y reivindicaciones llegar al estado actual de nuestro desarrollo ético. También esta actitud nos permite redimensionar la valoración de las aportaciones de cada generación: en tanto que “peldaños ascendentes” en el camino evolutivo ético humano. Desde esta perspectiva de conjunto, seremos capaces de valorar más justamente su trabajo: sin caer en apreciaciones demasiado modernas de sus ideas, muchas veces sacadas de contexto. Ni tampoco en una crítica mordaz, también aisladamente analizada, por causa de la persistencia de mitos de legitimación que en nuestra actualidad causan verdadero estupor, pero que no dejan de ser comprensibles desde la perspectiva histórica.

En otro orden de cosas, la necesaria presencia de la filosofía moral en el mundo humano y especialmente en el científico, surge igualmente en una constatación histórica: porque ella misma fue originalmente ciencia, posibilitando como efectivamente lo hizo, crear el marco de valores sociales y políticos necesarios para su advenimiento y desarrollo espectacular. Entonces, se torna necesario dar un toque de atención a estos aires un tanto soberbios, que a veces percibimos desde el ámbito científico: esta lenta o lentísima transformación humanizadora, orquestada también desde la filosofía, fue precisamente la condición de posibilidad del desarrollo de la ciencia. Precisamente, esta idea constituye el eje central, bajo el que se vertebra la explicación de la evolución moral humana en torno a la idea de dignidad, que se dio en el capítulo anterior. En otras palabras: sin filosofía no habría habido ciencia. Ésta sólo fue posible desde la preparación de un terreno abonado, libre de prejuicios y de costumbres irracionales e indignas, que perpetuaban un poder asentado en ellas. Un nuevo terreno que permitiera al hombre avanzar en el uso libre de su racionalidad, hacia mayores y mejores comprensiones del mundo. Precisamente la filosofía, fue uno de los principales motores de cambio en esta feliz dirección, y esto, convendría no olvidarlo, desde el campo científico.

Ello redundará a su vez en una revaloración de la labor filosófica, que debe efectuarse, no sólo sin complejos, como ya se dijo, sino todo lo contrario: desde la seguridad que otorga la constatación de la absoluta necesidad de seguir haciendo filosofía moral: como sistema de valores que alumbra una determinada cultura y sus ordenamientos jurídicos. Construyendo las bases o la primera raíz de una determinada

organización social, política y jurídica que nos permita el disfrute real de nuestra dignidad en todas sus facetas (libertad, igualdad, etc...). Para quien minimice tal importante e ineludible labor, en la concepción de un mundo que ya no necesita de reflexión ética ni de compromiso político, puede realizar nuevamente un fácil ejercicio de racionalidad práctica: que traslade sus actividades habituales y normales a un país como Siria, por ejemplo. Por eso, casi cualquier acto de nuestra vida puede a modo de rebobinado de película retrotraerse a un determinado valor o concepción ética que la sustenta y protege. Nuestro mundo es de todo menos amoral.

A su vez, nos torna consecuentemente responsables en cuanto a que esta labor contribuya efectivamente a lograr redimensionar los valores de nuestra cultura y sociedades hacia una expansión objetiva y subjetiva de su paradigma central, la dignidad humana. Por eso se comparte con Antonio Marina esta primordial actitud filosófica: primero, de agradecimiento y respeto hacia el pasado, en cuanto “proporcionador” de nuestro presente. Personas que se comprometieron con esta labor de humanizar al hombre, desafiando las coordenadas imperantes. Después, en una actitud que, aunque crítica, es esencialmente constructiva: de confianza y convicción en las posibilidades de un ser humano que nuevamente demuestre estar a la altura de las expectativas de su propia realidad. Tan erróneo sería caer en un absurdo e ilusorio “buenismo”, como llegar a los tintes catastrofistas de muchas propuestas filosóficas de la modernidad en forma de nihilismos y relativismos extremos. Y volvemos a rescatar la tesis principal ya enunciada: es un camino que no discurre con baches, con retrocesos, dubitativo y decididamente lento. Porque es un camino emprendido por los hombres que son libres, indeterminados y complejos. Se trata de coger el testigo y llevarlo hacia nuevas formas de pensarnos más humanas, desarrollando su contenido en esta dirección. De no encerrarse complacientemente en un determinado sistema filosófico desechando nuevas propuestas éticas.

-La filosofía como tarea “radical”. Al hilo de la anterior cuestión surge la siguiente: Se había dicho que la actitud que debe exigirse al filósofo es una postura despierta y concienciada hacia las nuevas demandas y paradigmas emergentes. Las mismas deben provocar esa necesaria evolución o reforma en su propia reflexión filosófica, convirtiendo su labor en significativa en cuanto contribuidora de nuevas ampliaciones del significado de dignidad humana. Si entendemos que ésta es la función filosófica, entonces, como indica Lydia Feito, se constata una demanda extensible a

toda tarea filosófica: la radicalidad. El complejo y el miedo a acusaciones de fundamentalismo, ha llevado a la reflexión filosófica a encerrarse en tibias propuestas basadas en “*discursos pobres, desfundamentados y avergonzados de su propia realidad*”⁴⁹⁵. Los nuevos interrogantes científicos brindan entonces a la filosofía ética una nueva oportunidad de volver a una filosofía que, admirada por la realidad, no cesa en su empeño de interrogarse, en un quehacer que con el nacimiento de la bioética se ha demostrado sobradamente que no es inútil, sino más bien absolutamente necesario. Esta actitud interrogativa exige, como indica también Peter Singer, poner en tela de juicio el sistema de preconcepciones y prejuicios de una determinada época. “*La filosofía, -indica Peter Singer- debe cuestionar los supuestos básicos de la época. Pensar en hondura crítica y cuidadosamente lo que la mayoría de nosotros da por sentado constituye, creo yo, la tarea principal de esta disciplina y lo que la convierte en actividad valiosa*”⁴⁹⁶. Las propuestas históricas estudiadas, en buena medida, lograron lo que Peter Singer exige a la tarea filosófica. Es precisamente en este sentido en el que debe entenderse la “radicalidad” de la tarea filosófica.

-La complementariedad, como nueva forma de entender la necesaria articulación entre las diversas corrientes filosóficas, bioéticas y científicas. Este nuevo maridaje redundaría en beneficio de todos al proporcionar una comprensión de la realidad que, desde la óptica de múltiples perspectivas, se torna más profunda y con mayores elementos de juicio. Es necesario comprender, tanto desde la perspectiva científica como desde la filosófica, que el abordaje del ámbito de reflexión bioético exige necesariamente esta actitud. Es cierto que históricamente la ciencia se ha visto seriamente limitada por una autoridad similar a la paternal: una línea roja, que aunque cada vez más delgada y menos poderosa, le marcaba la frontera de su quehacer, con consecuencias terribles, el dogma y la explicación teológica. A ella debían supeditarse el resto de saberes, so pena de graves riesgos para sus protagonistas: *philosophia est ancilla theologiae*. En este marco tan constreñido de posibilidades de aprehensión de la realidad, es comprensible esa especie de “rebeldía científica” de quien se ve limitado en su quehacer por una fuerza que, a modo de espada de Damocles, se sitúa peligrosamente sobre su cabeza. Sin embargo, a medida que estas coordenadas imperantes y sus valores

⁴⁹⁵ FEITO GRANDE, L., “Gén-ética”. Conciencia moral e ingeniería genética”, en G^a Gómez – Heras, J. M^a., (coord.) *La dignidad de la vida y manipulación genética. Bioética. Ingeniería genética. Ética feminista. Deontología médica*, Madrid, biblioteca Nueva, 2002, p. 106.

⁴⁹⁶ TORRALBA ROSELLÓ, F., ¿Qué es la dignidad humana?, op. cit., p. 20.

subyacentes fueron perdiendo fuerza, se produjo un lento cambio de tornas, precisamente, hacia la dirección contraria⁴⁹⁷. El “mito cientificista” comenzó a forjarse, y con él, un nuevo paradigma que otorga un valor absoluto a las respuestas científicas, como única posibilidad de verdad. Todo pasa por la explicación que nos da la ciencia. Ella parecía entonces que se bastaba a sí misma; la pureza de sus intenciones, la verdad de sus revelaciones y el progreso que significaban sus aplicaciones, constituían suficientes motivos para pensarlo así. Sin embargo, las graves y crueles consecuencias que padeció la humanidad en el pasado siglo XX, en forma de experimentos inhumanos, nuevas armas de destrucción masiva y largo etcétera de horrores indescriptibles, hicieron despertar a la ciencia, con una pesadilla, de un sueño soberbio en el que ella era la única protagonista. También y en clave futura, las posibilidades y graves consecuencias que ella provocó le hicieron sentir el miedo y la responsabilidad, pero sobre todo, la incapacidad de contestar a sus propios dilemas. Así, esta especie de “ciencia adolescente” se da cuenta de que necesita a la Filosofía, aunque en una nueva forma de trato más maduro, más abierto y dialogante. Y así nació la bioética y más concretamente aún, la gen-Ética. Se trata de un nuevo encuentro, una nueva oportunidad de relación, que tras el fracaso anterior, debe discurrir por otras vías, buscando maneras de relacionarse. La nueva bioética estuvo históricamente a la altura, con una formulación de principios sorprendentemente práctica y efectiva, que constituyó una verdadera revolución en el ámbito de la filosofía. La ciencia empezó a reconocer las propias limitaciones, lo que supone el ejercicio de una actividad que sigue siendo humana y, por tanto, sujeta al error, a la subjetividad, pero sobre todo, a la ambición de los hombres.

Si al principio dijimos que la ciencia bajó al hombre y su humanismo filosófico, de su pedestal, ella misma, finalmente, no tuvo más remedio que comenzar a bajarse resignadamente también de esa especie de trono en el que ingenuamente se había instalado. Y en este punto de la relación nos encontramos en la actualidad. Decididamente somos “enanos a hombros de gigantes” aunque en un sentido añadido: primero, porque no debemos olvidar el esfuerzo pasado como condición *sine qua non* de nuestro propio presente. Pero también, porque comenzamos a entender que no existe ningún saber humano todopoderoso, autosuficiente y omnipresente, sino que todos, en

⁴⁹⁷ Desde la psicología psicoanalítica Freud, tal vez nos contestaría que se trata una forma de “matar al padre”, necesaria para el alcance de la madurez.

definitiva, constituyen explicaciones parciales o unidimensionales de la realidad. Pero precisamente en esta nueva auto-comprensión se encuentra la clave del éxito de la relación entre los distintos ámbitos de desarrollo de la racionalidad humana.

-Bioética como verdadero diálogo. Como indica Francesc Abel la bioética es constitutivamente diálogo que no debe desenvolverse en el plano de la superficie. Esta reflexión efectivamente constituye una de las críticas al “principalismo bioético”. Éste, con su evidente sesgo utilitarista se tornó efectivo en el ámbito de unas problemáticas concretas, como las que originaron, por ejemplo, el informe. Pero la discusión bioética, y muy especialmente la Gen-Ética, se produce también en un nivel más profundo, fundamental, donde emergen como telón de fondo, cosmovisiones y tradiciones religiosas y éticas a menudo irreconciliables. Por ello, este mismo autor nos invita a indagar en una cuestión más bien instrumental, pero fundamental para éxito de la empresa bioética: las condiciones de posibilidad de diálogo. Efectivamente, en muchas ocasiones éste no llega a buen puerto por la propia actitud de los interlocutores. Se produce entonces entre ellos una especie de diálogo de sordos, como él mismo lo describe, que bloquea toda posibilidad de éxito. Lo que ocurre, en definitiva, es que éstos no cumplen con los mínimos requisitos para la “práctica dialógica”, que quedan sintetizados por este autor en una serie de condiciones de posibilidad de diálogo.

La primera condición sería una actitud de competencia profesional, que implicaría comenzar a abordar la bioética superando, tanto la visión científicista de la ciencia como la consideración moralista de la ética. Difícil pero indispensable actitud. Después Abel enumera una serie de conductas como “*son el respeto ante el otro, la tolerancia y a la vez fidelidad a las propias convicciones, la escucha atenta, una actitud interna de humildad y el reconocimiento de que nadie puede monopolizar la verdad y que todos tenemos que cuestionar las propias convicciones desde otras posiciones*”⁴⁹⁸. Entonces, aunque los diversos interlocutores partan de perspectivas éticas muy dispares, es posible llegar a acuerdos. La dignidad humana y su centralidad y omnipresencia sosteniendo el ámbito ético y jurídico (la cultura occidental, constituye un claro ejemplo de ello). Como fácilmente podemos constatar, se encuentra presente tanto en las propuestas bioéticas cristianas, como en otras de corte secular o, incluso, inspiradas en otras tradiciones religiosas. Y aquí otro alto en el camino. Como ya se ha expuesto, esta

⁴⁹⁸ TORRALBA ROSELLÓ, F., *¿Qué es la dignidad humana?*, Barcelona, Herder editorial, 2005, p. 28.

tesis se decanta por una defensa de la dignidad de naturaleza ética no esencialista y una bioética laica. En este punto diverge de la fundamentación tradicional cristiana-católica de corte teológico o por lo menos metafísico-trascendental. Sin embargo, la fuerza de sus argumentaciones no sólo procede de su dogma y su influencia en el mundo. La colosal tradición filosófica forjada durante siglos, que abarca desde la asimilación de la filosofía clásica griega y el estoicismo al Cristianismo, su propio mensaje moral, como ya expusimos, transformador y radical, la formidable construcción de la escolástica medieval y los enfoques metafísicos actuales, como la neo-escolástica, son verdaderas fuentes de sapiencia, con una hondura y complejidad filosóficas difícilmente superable. La extensión del anterior capítulo primero corrobora la importancia *sine qua non* que considero que tiene lo que fue “el enfoque” original. Él precisamente nos ha permitido llegar aquí. Nuevamente se cumple la sentencia, “somos enanos a hombros de gigantes”. Además, como ya quedó reflejado, incluso las propuestas seculares, como la propia, parten, beben, son reflejo o hijas, como casi toda reflexión occidental, de este formidable conglomerado de saber filosófico-moral, aunque desprendidos de su última explicación trascendental, metafísica o teológica. Ello no es óbice para que dicha dimensión conviva y pueda superponerse y ser compatible con la propuesta que realizo, pues este último fundamento espiritual no se niega, más bien se recoloca en el ámbito de la creencia personal. Por ello, en este sentido, son también muy significativas las palabras de C. S. Campbell: “*Las tradiciones y comunidades religiosas aportan a estas cuestiones sumamente difíciles conceptos importantes, forjados en el curso de la historia, de la naturaleza y el destino de los seres humanos y de las normas morales a las cuales deben ceñirse. El valor de los conceptos religiosos para la bioética, no es que proporcionan respuestas que todos deben aceptar, sino que plantean preguntas que debemos abordar*”⁴⁹⁹.

-Una bioética enmarcada en la responsabilidad. Como horizonte y guía de la reflexión bioética, debe situarse indudablemente el compromiso con el valor del ser humano. Ello implicó en un primer momento una comprensión del término responsabilidad que surgió precisamente al hilo de una problemática bioética concreta: la investigación con seres humanos. La responsabilidad se entendía más bien en un sentido práctico y utilitarista como la capacidad de tomar decisiones razonadas y

⁴⁹⁹ TORRALBA ROSELLÓ, F. “Bioética: conceptos fundamentales” en, Gómez de las Heras, J. M^a. (coord.), *Dignidad de la vida y manipulación genética*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 55.

razonables, atendiendo primordialmente al cálculo riesgo/beneficio, a las consecuencias beneficiosas o nefastas que puedan derivarse de un acto circunscrito a las ciencias de la vida. Dar razón bajo las coordenadas de viabilidad, riesgos, idoneidad, etc...

-Una bioética de personas para personas. Esta afirmación que en principio parece una obviedad, no lo es tanto. Como veremos enseguida, con mayor profundidad, aquí precisamente podemos encontrar una posibilidad de desarrollo de la Bioética hacia contenidos más dignificantes del ser humano. Me explico mejor: la sensibilidad y apertura hacia los emergentes valores y anhelos de las sociedades de nuestro tiempo, como actitud filosófica imprescindible, nos lleva a constatar una demanda de cambio en lo que respecta al significado de este valor. Este requerimiento encierra a su vez una importante crítica que no podemos desdeñar si queremos contribuir al desarrollo de la bioética: el paradigma ilustrado que todavía nos alumbraba y con él su anhelo de construir principios racionales y universales, también tuvo una enorme influencia positiva en la configuración de la primera bioética y sus principios. Sin embargo, esta visión de la responsabilidad en términos tan “asépticos”, aunque eficaz, resulta insuficiente. Emergen nuevas voces en el panorama social y filosófico que apuntan a la necesidad de ampliar su significado, a la luz de nuevos valores emergentes, asociándola a paradigmas como la solidaridad y el compromiso. Me parecen propuestas muy interesantes, pues navegan en la dirección que estoy describiendo como significativa y que entiendo debe seguir la bioética. Se trata en definitiva de ahondar una vez más en lo que significa responsabilidad, llevando a la misma hacia comprensiones más humanizadoras. Entonces, no sólo el cálculo concreto en términos coste/beneficio debe integrar la comprensión de la responsabilidad en este ámbito, sino también contenidos que amplíen esta visión. Esto se consigue escuchando e incorporando las nuevas propuestas que intentan dar voz y forma filosófico-ética a nuevos importantes paradigmas, que emergen en la actualidad como renovadas visiones que faciliten el entendimiento. La solidaridad como forma de relación humana, el compromiso más allá de la fría reciprocidad, el cuidado de los demás, la idea de un mundo que es aldea global, están siendo articulados por ejemplo desde la ética feminista, el personalismo y parte de la filosofía posmoderna (como el propio Peter Singer, Engelhardt, etc...) hacia nuevas propuestas de hacer bioética que considero imprescindible abordar. Además, el campo genético que nos ocupa, exige ineludiblemente esta profundización: el “*warning*” se ha encendido hace tiempo en materia de responsabilidad genética, y algo habrá que hacer al respecto.

Esto es lo que se intentará realizar a continuación. Pero primero considero necesario introducir la Bioética y contemplar, aunque sea brevemente, sus comienzos y su primera formulación bajo un modelo principialista. Sólo así entenderemos las nuevas perspectivas de cambio y su necesidad de trasladarlas al ámbito genético.

c. Un acercamiento a la Bioética

c.1 Introducción

Las posibilidades de intervención humana se han abierto a campos insospechados, con profundas imbricaciones a todos los niveles, incluso irreversibles. El hombre ya no sólo aspira a dominar una realidad que le viene dada, paradigma que, como se vio, tuvo su decisivo arranque en el Renacimiento. Ahora, puede transformarla a su antojo, pues ha descifrado las claves de la vida, el código con el que la misma se construye. Ante la consciencia de esta nueva realidad científico-técnica, la enorme responsabilidad que asume el hombre en su uso y la preocupación, cada vez más extendida, sobre su idoneidad, límites, y finalidad, surge la bioética, como un modelo mediador entre ciencia y técnica. Como indica Francesc Torralba todas estas especiales y trascendentes condiciones la han llevado, a pesar de su juventud, a adquirir una asombrosa madurez como disciplina, que se traduce en forma de desarrollos significativos, tanto de aspectos formales como materiales. Éstos, por otra parte, han sido transportados a otras éticas aplicadas como la ecoética o la ética de la tecnología. Por eso precisamente este autor la considera motor de reflexión de la ética contemporánea⁵⁰⁰.

En el mismo sentido Diego Gracia indica: *“la bioética no constituye sólo la aplicación de los principios de tal ética científica al análisis de los problemas morales propios de las ciencias biomédicas, sino que supone en alguna medida el desarrollo paradigmático del modelo de la ética científica. Esto explica quizás el sorprendente desarrollo que ha experimentado en los últimos decenios, hasta el punto de haberse*

⁵⁰⁰ TORRALBA ROSELLÓ, F., “Bioética: conceptos fundamentales” en, Gómez de las Heras, J. M^a., (coord.), *Dignidad de la vida y manipulación genética*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 42 ss.

convertido en el cuerpo de doctrina más importante de la moral civil de los países del capitalismo avanzado”⁵⁰¹.

La bioética nace por lo tanto de la perplejidad⁵⁰² ante una nueva realidad científica y tecnológica que pide dar contestación a las dudas que plantean, y en las que subyace la esencial cuestión de fondo de si todo lo científicamente posible es éticamente aceptable⁵⁰³. La ciencia abre sus puertas a la ética y a la filosofía, consciente de esta nueva urgencia⁵⁰⁴. Estas especiales características: asombro, premura y sentido práctico, constituyen en definitiva las primeras notas que configuraron la bioética. Ésta se construye entonces como un saber que es “metamorfosis” o “simbiosis”⁵⁰⁵ entre diversas ramas del conocimiento: ante la constatación de que las herramientas filosóficas tradicionales, de origen escolástico⁵⁰⁶, no resultan adecuadas para abordar esta nueva problemática, es necesario encontrar un nuevo punto de encuentro, de reconciliación entre dos lenguajes, dos culturas, que se habían alejado hasta casi la enemistad: la científica y la humanística. Por eso, si verdaderamente urgía dar contestaciones, esta nueva ética aplicada debía configurarse esencialmente como un verdadero diálogo racional, crítico y respetuoso. Por ello también, la bioética, no constituye un corpus cerrado y hermético⁵⁰⁷, sino más bien todo contrario: nació para dar contestación a problemáticas muy concretas, pero pronto su objeto fue ampliándose en la misma medida que los desarrollos científicos. Como nos indica nuevamente F. Torralba, puede decirse que la bioética es esencialmente una disciplina *in fieri*⁵⁰⁸: cualquier propuesta de la misma que la conciba como acabada o cerrada, desoye este

⁵⁰¹ GRACIA, D., “Introducción a la bioética” en, *Lecciones de bioética*, Valladolid, 1987, p. 32.

⁵⁰² TORRALBA ROSELLÓ, F., “Bioética; conceptos...”, op. cit., p. 43.

⁵⁰³ *Ibidem*, p. 44.

⁵⁰⁴ Y así efectivamente fue en realidad: de manera casi espontánea se reúnen un conjunto de médicos e investigadores en el *John Hopkins Hospital* de Baltimore, para discutir este tipo de cuestiones. También un grupo de profesores universitarios de *Hasting-on-Hudson* y en la Facultad de Medicina de la Universidad de Wisconsin. En estas reuniones pronto entrarán a formar parte filósofos y teólogos. Es por ello que en la bioética, sobre todo en sus orígenes estuvo muy presente la voz de la teología, tanto católica como protestante. Más tarde la Bioética se producirá una cierta secularización de la misma en lo que ha venido llamándose bioética secular o laica. Volviendo al hilo anterior, en el *Hasting-on Hudson* se crea el *Institute of Society, Ethics and life Science* en 1969. Por otra parte en la *Georgetown University* se crea el *Joseph and Rose Kennedy Institute of the Study of Human Reproduction and Bioethics*, en 1971. Pronto veremos cómo se convertirán en los centros de referencia, pioneros en cuestiones bioéticas, con un trabajo en esta materia muy fructífero que dejó una herencia extraordinaria. *Ibidem*, p. 47.

⁵⁰⁵ Exactamente “simbiosis” es la palabra que emplea Francesc Torralba en la obra anteriormente citada. *Ibidem*, p. 45.

⁵⁰⁶ *Ibidem*, p. 43.

⁵⁰⁷ *Ibidem*, p. 49.

⁵⁰⁸ *Ibidem*, p. 50.

carácter original suyo, una ética siempre abierta a nuevos desafíos y desarrollos. Veamos con más detenimiento estas primeras pinceladas.

c.2 Historia de la bioética

El término bioética es joven, pues fue utilizado por primera vez por el cancerólogo estadounidense Van Rensselaer Potter en su libro, *Bioethics a brigde to the future* (1971)⁵⁰⁹. Pocos, y menos él, iban a imaginar la relevancia que iba a adquirir este concepto en los años futuros. Esta trascendencia ha llevado incluso a pensadores de la talla de Toulmin a proclamar que la Bioética, sería la tabla de salvación de la Ética⁵¹⁰. El mismo Potter propone la siguiente definición de su neologismo: la bioética “*puede definirse como el estudio sistemático de la conducta humana en el área de las ciencias humanas y de la atención sanitaria, en cuanto se examina esta conducta a la luz de valores y principios morales*”⁵¹¹.

Como reza el propio título del libro, Potter aspiraba a crear una nueva disciplina que constituyera un puente entre dos “culturas”, la científica y la humanista. Su preocupación lo constituía especialmente la pervivencia de la especie humana y sus diversas culturas. Su finalidad era crear un medio ambiente en el que pudiera realizarse una óptima adaptación del ser humano⁵¹². Se trataba por tanto de una visión antropocéntrica, centrada en el hombre, y no biocéntrica. Es la supervivencia de toda la biosfera, del medio natural en el que vive el hombre y del que ahora más que nunca somos conscientes que él mismo depende irremediabilmente.

Sin embargo, el posterior auge y florecimiento de la bioética se producirá a través de los cauces propuestos por Hellegers. Y aquí es necesario una pequeña aclaración histórica de la mano W. T. Reich⁵¹³: existe una controversia en torno a la “paternidad” de la bioética. Aunque finalmente “gana” Potter, pues fue quien primero

⁵⁰⁹ GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G., “Bioética: saber y preocupación” en Junquera de Estéfani, R, *Bioética y bioderecho*, Granada, Comares, 2008, p. 5.

⁵¹⁰ TOULMIN, S., “How medicine saves the life of Ethics” en, *Perspectives in Biology and Medicine*, nº 25, 1982, p. 736 ss.

⁵¹¹ GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G., “Bioética: saber ...”, op. cit., p. 14.

⁵¹² GAFO FERNÁNDEZ, J., *10 palabras clave en bioética*, Estella, (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1997, p. 16.

⁵¹³ Como dice Reich existe un *bilocated birth* de la bioética: por una parte en Madison Wisconsin y por otra en el centro universitario de los jesuitas en Georgetown, *Ibidem*, p. 15.

utilizó el término, no hay que olvidar la aportación que realizó en cuanto al contenido y desarrollo posterior, André Hellegers. Obstetra holandés que trabajaba en la Universidad de Georgetown, utiliza el término seis meses más tarde que Potter, para dar el nombre al Centro Joseph and Rose Kennedy, *Institute for the Study of human Reproduction and Bioethics* en dicha universidad. La cuestión no es trivial, porque la bioética, tal y como se desarrolló posteriormente y la concebimos en la actualidad, seguirá el “legado de Hellegers”: asimismo como un “puente”, pero no desde las grandes publicaciones, sino estimulando el diálogo, la interacción entre ambos campos del saber, el filosófico-ético y el científico. Su intención es provocar el interés de los profesionales de la ética por lo biológico. Se trataba más bien de una visión de la bioética como una rama de la ética aplicada, y no como una nueva disciplina fruto de la combinación de conocimiento científico y filosófico; esta visión más amplia, en sentido ambiental y evolucionista, era la propia de Potter.

La bioética se desarrolla así como un lugar común, ante la repercusión ética de los problemas específicos que el avance científico plantea a la filosofía moral, al derecho, e incluso, a las propias religiones. Ante la constatación de que dichas cuestiones cada vez resultan más difíciles de solventar desde la ética tradicional, las mismas exigen un espacio propio, un nuevo punto de encuentro donde vertebrar un discurso moral exclusivo, específico.

Por ello, volviendo a su sentido etimológico debemos referirnos nuevamente a la categoría de *bios* (vida): ella constituye el objeto específico sobre el cual reflexiona esta nueva modalidad de saber moral. La vida constituye por lo tanto el escenario o lugar filosófico de la bioética. Bajo la misma subyace la esencial preocupación por la supervivencia del ser humano y su calidad de vida⁵¹⁴. Con ello entroncamos directamente con las razones que convierten a la bioética en el “modelo de conversación privilegiado” y uno de los ámbitos más fructíferos de la teorización moral que explicarían su enorme desarrollo.

Encontramos una serie de razones externas que se pueden resumir en una creciente sensibilidad social hacia las diferentes prácticas científicas. Algunas son históricas, como el descubrimiento de los experimentos del nazismo, llevado a cabo con una crueldad y cosificación del cuerpo humano que causó hondo estupor. También la

⁵¹⁴GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G., “Bioética: saber ...”, op. cit., p. 6.

toma de conciencia por parte de la opinión pública, del poder que puede suponer el control de las biotecnologías. La lectura del mapa genético y la sospecha cada vez más infundada de su posible mercantilización, la clonación, las terapias génicas y su posible nuevo enfoque eugenésico, constituirían otras razones que dan cuenta de ese aumento de interés. Ello naturalmente repercute a su vez en el espectacular desarrollo de la bioética⁵¹⁵. Sin embargo, esto no dejaría de ser una moda o corriente más sin dos acontecimientos que verdaderamente la sostienen: la revolución biológica y la revolución terapéutica.

La primera de ellas, debe su nombre al espectacular avance de las biotecnologías en el concreto terreno de la biología molecular. Más allá de una descripción pormenorizada de la misma y su estado actual, lo que ahora interesa destacar son las cuestiones filosóficas que indudablemente llevan aparejadas estas nuevas técnicas. Aquéllas se resumen en: las consideraciones y ponderación de las posibilidades que se le presentan al hombre de transformar el medio natural, e incluso, su propio cuerpo y vida hasta límites insospechados. El enorme poder y responsabilidad que dicha nueva manipulación lleva consigo. Por último y en consonancia con lo anterior, la idoneidad o no de comenzar una nueva etapa histórica dominada por el “Imperativo Tecnológico”⁵¹⁶, que a su vez lleve a consideraciones radicalmente nuevas sobre nuestra idea de ser humano, de dignidad, en definitiva, de progreso moral.

⁵¹⁵ El nacimiento y desarrollo de la bioética “*asimismo se produce en consonancia con otros tantos acontecimientos verdaderamente sustantivos y también revolucionarios en la historia de la civilización occidental, como son las luchas por la igualdad de los seres humanos y por los derechos de la mujer, de los negros, de los pueblos indígenas, y de cuantos carecen de ellos; el progreso de la democracia y el auge de los valores de la libertad y de la dignidad; la conciencia ecológica, así como la defensa ética de la vida animal. A todo lo cual habría que añadir, entre otros tantos hechos, la revolución de la moral sexual, las nuevas ideas de la educación y los afanes contemporáneos por afirmar la vida y la reconciliación con la tierra*”. GONZÁLEZ VALENZUELA, J., op. cit., p. 45. En similar sentido se expresa D. Callahan: “*la bioética en tanto campo de estudio, no podría haber emergido de manera tan firme o insistente si no fuera por los desarrollos culturales paralelos. La década de los sesenta fue el semillero (spawning ground) de un sorprendente conjunto de esfuerzos de reformas sociales y culturales. Vio un renacimiento, dentro de la disciplina de la filosofía moral, de un interés en la ética aplicada o normativa (...) fue la era del movimiento por los derechos civiles (...) fue la era que vio el renacimiento del feminismo como movimiento social potente, y la extensión a las mujeres de derechos que antes se les negaban. Fue la era que vio un renovado auge del individualismo (...) y la transformación de muchas instituciones tradicionales, incluida la familia, las iglesias y las escuelas. Fue una era que llegó a ver las enormes posibilidades que las ciencias de la vida ofrecen para combatir las enfermedades y la muerte y no menos de realizar las posibilidades de la ciencia para cambiar la manera en que los seres humanos pueden vivir sus vidas*”. CALLAHAN, D. “Bioethics” en, *Encyclopedia of Bioethics*, Mc Millan, 2003, p. 279.

⁵¹⁶ GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G., “Bioética: saber ...”, op. cit., p. 8.

Por otra parte, la revolución terapéutica debe su nombre al enorme avance en materia de salud que ha supuesto la aplicación de los nuevos logros tecno-científicos a áreas tan relevantes como los nuevos tratamientos a los que se someten los pacientes, la prevención y la investigación clínica. En todas estas áreas adquiere especial trascendencia la experimentación con seres humanos. Precisamente esta dimensión de la bioética clínica, constituyó históricamente uno de los primeros puntos de arranque de la misma. El Informe Belmont, de 1978, fue precisamente una reacción ética contra la constatación de experimentos con seres humanos llevados a cabo sin ningún control sobre sus condiciones de dignidad. En definitiva, lo que interesa resaltar es que todas las cuestiones éticas que han ido surgiendo en el contexto terapéutico (como el “encarnizamiento terapéutico”, el consentimiento informado, el testamento vital, etc.) han resultado trascendentales para el desarrollo de la bioética y para la configuración de sus cuatro grandes principios, en los que profundizaremos más adelante.

En cuanto a las razones internas, ya han quedado apuntadas más arriba: la profundidad, complejidad y especificidad, por una parte, y la preocupación que genera el debate bioético, por otro, es lo que ha provocado la necesidad de crear un espacio propio de reflexión moral. La urgencia en la contestación a toda esta problemática es la que ha llevado a la ética a “ponerse a trabajar” y además de una forma acuciante, pero sobre todo, distinta: urge dar contestaciones a todos estos nuevos interrogantes. Por ello se exige a la ética, convertida ahora en bioética, a prescindir de su versión más teorizante y a convertirse en una ética, más práctica, más efectiva en la resolución de problemas concretos. Y ello aun a riesgo de resultados relativistas, pragmáticos y empiristas. La especificidad de la Bioética también surge de este nuevo horizonte de realidad que se avecina: le obliga a intensificar las herramientas del diálogo, el punto de encuentro y la reflexión conjunta entre distintas posturas, convirtiéndose así en otra nueva marca de identidad de esta nueva ética aplicada. En ella resultará crucial (si la misma pretende realmente liderar el rumbo ético del proceso científico-tecnológico) que sus protagonistas generen debates verdaderamente fructíferos. Éstos deben avocar a soluciones consensuadas y no al estancamiento-enfrentamiento de posturas. Tal vez la envergadura de los hechos propicie este lamentablemente demasiado inusual “estado de gracia”. Precisamente en los cruciales momentos históricos de cambio político fue el que llevó a unir posturas, incluso enemigas: en el proceso de abolición del Apartheid, en

nuestra propia redacción de la Constitución Española o la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948.

c.3 Principales características de la bioética

En otro orden de cosas, y situada ya a la bioética ante la problemática que constituye su objeto y su quehacer específico, pasaremos a analizar sus principales características⁵¹⁷. La primera de ellas vendría constituía por la denominada **transversalidad**, que por otra parte constituye la marca casi distintiva de la dimensión moral. Significa llanamente que la ética como reflexión sobre el actuar humano indudablemente se encuentra presente en gran parte de las distintas actividades que realizamos los hombres y que resultan significativas: la economía, el derecho, la empresa, etc..

Precisamente esta transversalidad, fue la excusa de la que se valió el mundo moral para reclamar una presencia en el ámbito científico, donde se encontraba menospreciada. Su discurso era un mero susurro que encontraba verdaderas dificultades de escucha en un ámbito, el científico, en pleno auge cientificista. Sin embargo, los años venideros dieron al traste con esta auto-consideración: la ciencia no es tan pura, no está exenta de objetivos interesados, y sola no puede dar contestación sobre la idoneidad o no que sus propias posibilidades plantean, eso ya lo sabemos. La constatación de la urgencia de dar contestación ética fue entonces especialmente palpable en el campo científico, constituyendo la propia bioética el ejemplo más palpable de la necesidad de dicha transversalidad. Pero no entendida como arma reivindicativa en un ambiente hostil. Más bien transversalidad indicaría, desde nuestra orilla, la necesidad de abrir diálogos filosóficos con otros saberes. Desde la otra, la ineludible exigencia de la presencia de la ética como ámbito de reflexión de la actividad que produce, que además constituye un “derecho” de todos. Esto precisamente es lo que ha propiciado el llamado “giro aplicado” hacia el que ha virado la filosofía moral en la actualidad: el auge de la presencia de la ética en todos los campos significativos de lo humano, y en la que la bioética fue pionera.

⁵¹⁷ *Ibidem*, p. 10.

Estas consideraciones conectan de lleno con el resto de características de la Bioética: su **interdisciplinaridad**, que a su vez nos conduce a su **transdisciplinaridad**⁵¹⁸. La primera constituye la consecuencia del carácter transversal de la ética. Significa que, en el lugar filosófico de la bioética, confluyen necesariamente diferentes saberes, creando un espacio referencial desde el cual compartir sabiduría, aunar criterios y consensuar soluciones. Esta puesta en común resulta ineludible, si se quiere comprender de forma más amplia y exacta la realidad bioética. Aportar luz desde cada uno de estos ámbitos resulta necesario para conseguir ampliar las perspectivas, los ángulos desde los cuales acercarse a toda esta nueva temática con profundidad. Ello a su vez constata la insuficiencia del carácter multidisciplinar de la bioética y determina que debemos ya comenzar a hablar de transdisciplinaridad. No es suficiente la yuxtaposición de saberes, es necesario que la bioética se sitúe en un espacio fuera de los límites de cada ciencia particular como un “saber intersticial”, en palabras de Graciano González, *“que se ocupa de las cuestiones que quedan en los “intersticios” que se generan entre los diversos saberes, constituyendo así un lugar institucional y no sólo una exigencia metodológica”*⁵¹⁹.

c.4 Profundizando en una definición de la bioética

Ahondando en la definición de bioética, constatamos que se trata de una palabra ampliamente conocida y utilizada desde varios campos profesionales, por el carácter multidisciplinar de la misma: la medicina, la biología, el derecho, la filosofía, la antropología, etc. Ciertamente, la biología, se ha convertido en un tema estrella; continuamente salta a los medios de comunicación en forma de sorprendentes noticias, generando debates polémicos en torno a cuestiones tan suyas como la eutanasia, el aborto, la clonación... Esta amplia presencia en la opinión pública, por la diversidad y complejidad de cuestiones que plantea, unida a su juventud, hacen difícil poder ofrecer un concepto unívoco. Pero, como indica Graciano González, esta constatación no tiene por qué valorarse negativamente: más bien demuestra el carácter fecundo y en constante ebullición de la bioética⁵²⁰. Como él mismo indica la definición de bioética se ha

⁵¹⁸ *Ibíd*em p, 11.

⁵¹⁹ *Ibíd*em, p, 12.

⁵²⁰ *Ibíd*em, p, 14.

llevado a cabo a modo de círculos concéntricos ampliándose y reelaborándose, a medida que surgían nuevos planteamientos y cuestiones.

Por ello, tras esta primera etapa que supuso su aparición y su primera definición por Potter en la década de los setenta, podemos determinar una segunda, en la que la bioética sufrió una ampliación de las cuestiones éticas que llegaban a su puerta de la mano de la ciencia. Recogiendo esta nueva circunstancia, la Enciclopedia de Bioética define la misma como *“el estudio sistemático de la conducta o de la acción humana por relación con la biología y la salud, siguiendo valores y principios morales”*⁵²¹. También la Asociación internacional de Bioética entiende la misma como: *“El estudio de los temas éticos, sociales, legales, filosóficos y otros relacionados, en el cuidado de la salud y en las ciencias biológicas”*.⁵²² Esta considerable ampliación del objeto de la misma, ha llevado a considerar que es necesario desplegarla en cuatro ramas más específicas dentro de su tronco común. Éstas son:

-Ética Biomédica: se ocupa de las cuestiones éticas que surgen en el área de la medicina, concretamente en las áreas de la práctica asistencial y de la investigación clínica. Por ello también se ha venido denominando, ética de la medicina y de la enfermería. Sin embargo, la diversidad de los problemas que van surgiendo son tan amplios, que ha propiciado, que incluso bajo esta especialidad de la bioética, se hayan desmembrado dos sub-ramas con cierta autonomía: la **ética de la investigación clínica** y la **ética asistencial**. La primera se ocupa, sobre todo, de toda la problemática que genera por ejemplo la elección de sujetos para la investigación clínica, las condiciones en que la misma debe producirse, etc. La segunda, a grandes rasgos, se dirige a solucionar los problemas éticos que surgen en el tratamiento de los pacientes en los distintos centros de salud.

-Ética de los animales. En un primer momento surgió como respuesta al tratamiento que se daba a los animales en las investigaciones y experimentos científicos y médicos. Más adelante ha ampliado su objeto a la relación hombre-animal, (o animal humano y no humano, como se prefiere en este campo) en los distintos medios en los que dicha relación se produce: ámbito doméstico, granjas, medio natural, investigación, etc. El evidente aumento de sensibilidad hacia el mundo animal y la constatación del

⁵²¹ *Ibídem*, p. 14.

⁵²² *Ibídem*, p. 15.

sufrimiento que el hombre le genera, ha provocado el encendido debate sobre un posible reconocimiento más amplio de derechos. Pionero en esta cuestión fue Peter Singer y su conocidísimo y controvertido libro *Liberación animal*⁵²³. Publicado hace más de veinticinco años, puede considerarse la “biblia” del movimiento de defensa de los animales, corrientes que están teniendo verdadero auge en el mundo anglosajón⁵²⁴. En él, a *grosso modo*, se defiende la existencia de un “especifismo”, que Singer considera análogo al racismo y al sexismo, como uno de los paradigmas clásicos del pensamiento occidental: la consideración de los seres humanos como esencialmente distintos al resto de criaturas vivas. Bajo el mismo se ha producido una verdadera discriminación animal, que ahora urge invertir al modo de otras conquistas históricas de derechos. Se trataría de un “extensionismo ecológico” que busca ampliar el círculo de la consideración moral, incluyendo al mundo animal. Este pequeño inciso no es baladí: analizaremos más profundamente las propuestas del filósofo australiano, porque, aunque es verdad que pueden considerarse en algunos puntos exageradas, ciertamente en ellas subyace la necesidad de cambio de paradigma que se está gestando en torno a nuestra propia concepción de lo humano y aquí precisamente encontramos dos reflexiones importantes que se sostienen desde esta tesis. Se constata con preocupación la urgente necesidad de un cambio de paradigmas de valores en la relación hombre-naturaleza. Ésta como es más que evidente no puede discurrir ya por las vías de un dominio destructivo que puede llegar a ser finalmente auto-destructivo. La clave la encontraremos en las propias revelaciones genéticas, que nos devuelven al mundo de la vida, como seres de la naturaleza que somos. Una readaptación de lo que significa ser hombre en armonía con el medio natural, sin perder en ello un ápice de humanidad. Reconciliarse con el medio natural adoptando una nueva visión del ser humano que abandone el dualismo cartesiano, la idea soberbia de superioridad humana y su uso y abuso ¿Somos entonces sólo otra especie animal? ¿Los desarrollos extensivos de la dignidad que se propugnan, nos deben llevar entonces a romper las barreras del “especifismo”, como postula Peter Singer⁵²⁵? Interesante tema apuntado, cuyo desarrollo y posicionamiento se retomará más adelante.

⁵²³ SINGER, P., *Liberación animal*, Madrid, Trotta, 1999.

⁵²⁴ SUNSTEIN, C. R., and NUSSBAUM, M., *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford, University Press, 2005.

⁵²⁵ Entre sus temas destacan también otros como: el propio concepto de personalidad no humana, el bienestar animal, cognición animal, ley animal, conservación de la fauna, historia del uso animal etc...

-Ética del medio ambiente: dedica su objeto a la relación del hombre con el medio que le rodea, contando en su haber temas tan importantes como la calidad de vida, la contaminación, el medio ambiente, y como no, el cambio climático.

Surgió como desarrollo del trabajo de los primeros científicos que fueron conscientes de esta nueva problemática, como Rachel Carson. Con su libro *Primavera Silenciosa* (1962)⁵²⁶, Carson denunciaba el efecto medioambiental de los pesticidas de uso agrícola. La publicación del Informe del Club de Roma *Los límites del Crecimiento* (1972)⁵²⁷ o el Informe Brundtland⁵²⁸ (1987), constituyen otros hitos que propiciaron el nacimiento de esta rama de la bioética. Me parece además muy importante destacar una certera disertación que a mi juicio da con el *quid* de la cuestión: trasladar la problemática medio ambiental al ámbito filosófico. Se trata del influyente ensayo de Aldo Leopold *A Sand County Almanac. The Land Ethic*⁵²⁹, escrito incluso antes, en 1949, donde el autor expone precisamente que las raíces de la crisis ecológica son fundamentalmente filosóficas. Y volvemos a la misma cuestión: urge una revisión de valores, también en lo que respecta a la relación del hombre con la naturaleza. Constituyó uno de los valores centrales del Renacimiento, cuyas raíces se encuentran en

⁵²⁶ CARSON, R., *Primavera silenciosa*, Ed. Crítica, Barcelona, 2010.

⁵²⁷ *Los límites al crecimiento (The Limits to Growth)* es un informe encargado al MIT por el Club de Roma que fue publicado en 1972, poco antes de la primera crisis del petróleo. La autora principal del informe, en el que colaboraron otros 17 profesionales, fue Donella Meadows, biofísica y científica ambiental, especializada en dinámica de sistemas. La conclusión del informe de 1972 fue la siguiente: “*si el actual incremento de la población mundial, la industrialización, la contaminación, la producción de alimentos y la explotación de los recursos naturales se mantiene sin variación, alcanzará los límites absolutos de crecimiento en la Tierra durante los próximos cien años*”. En 1992, 20 años después de la publicación original, se actualizó y publicó una nueva versión del informe titulado *Más allá de los límites del crecimiento*, en la cual, con base en los datos recolectados desde entonces, se exponía que la humanidad ya había superado la capacidad de carga del planeta para sostener su población. El 1 de junio de 2004 se publica en español por *Galaxia Gutenberg* la versión actualizada e integral de las dos versiones anteriores, con el título *Los límites del crecimiento: 30 años después*. En esta publicación se aborda la discusión sobre el imparable crecimiento de la población mundial, el aumento de la producción industrial, el agotamiento de los recursos, la contaminación y la tecnología. Entre otras cosas se señala que: «*no puede haber un crecimiento poblacional, económico e industrial ilimitado en un planeta de recursos limitados*». En 2012 se edita en francés el libro *Les limites à la croissance (dans un monde fini)*, última edición de *Los límites del crecimiento*. En esta edición los autores disponen de datos fiables en numerosas áreas (el clima y la biosfera, en particular), según los cuales ya estaríamos en los límites físicos. Los autores destacan la importancia de las inversiones que tendrán que comprometerse con la necesaria transición hacia una sociedad que consuma recursos sostenibles.

⁵²⁸ Llamado originariamente *nuestro futuro común* (our common future), fue elaborado en 1987 para la ONU. Participaron distintas naciones, a través de la formación de una comisión encabezada por la entonces primera ministra noruega, Gro Harlem Brundtland. Este informe fue el que utilizó por primera vez el relevante término “desarrollo sostenible”. Este informe se encuentra digitalizado en el sitio web de los documentos oficiales de las Naciones Unidas: <http://www.un.org/es/comun/docs/2symbol=A/42/427> (consultado por última vez el 1 de julio de 2015)

⁵²⁹ LEOPOLD, A., y RIECHMANN, J., *Una ética de la tierra*, Los libros de la catarata, 2000. Constituye una de las obras más influyentes, junto con *la primavera silenciosa* de Carson, en el desarrollo del movimiento ecologista en Estados Unidos.

la filosofía clásica griega. Esta urgente necesidad de cambio viene de la mano de la constatación del grave desequilibrio medioambiental que ha ocasionado la rápida industrialización humana, y que precisamente tiene su origen en el anterior paradigma. En este sentido, fue Bertha Nate quien, en 1993 en la *Revista de Filosofía Aplicada*, acuñó y expuso la idea de “equilibrio ecológico”: éste necesariamente debe existir entre las entidades vivientes y los seres inanimados.

Aunque toda esta temática excede los límites de este trabajo, determinadas cuestiones sin embargo sí aparecen estrechamente vinculadas al ámbito genético: en primer lugar coinciden en el tratamiento y consideración de todas las cuestiones éticas que surgen con la posibilidad de manipulación genética de determinadas especies de animales y plantas, con aplicaciones en la agricultura y la ganadería, en forma de alimentos transgénicos. Ello supone la posible eliminación irreversible de la diversidad biológica y la agravación del desequilibrio ecológico ya introducido por el ser humano, conectando inevitablemente estas dos ramas de la bioética a través de dos valores éticos de nueva construcción que sí les afectan de lleno y bajo cuya problemática además, se van fraguando: el valor fundamental vertebrador de la ética ambiental que se puede resumir en la necesidad ineludible de preservación del medio ambiente; y el nuevo “Principio Bioético de Responsabilidad”⁵³⁰, que en ámbito genético cobra especial trascendencia por el carácter irreversible de muchas de sus técnicas. El tema relativo a la Genética y “Generaciones Futuras” constituiría otra especificación en el ámbito genético de este principio de la Responsabilidad, que genera otros tantos encendidos debates: éstos se cristalizan en posturas filosóficas de amplio espectro. Desde la científico-tecnofóbica, pasando por el conservadurismo naturalista de Habermas y Jonas, posturas algo más abiertas a las posibilidades de progreso de la manipulación genética, e, incluso, verdaderos partidarios de la revolución tecno-científica, más numerosos en el ámbito científico, pero también presentes en la filosofía, como el polémico Sloterdijck. Analizaremos con más detalle y donde corresponde todas estas interesantes propuestas.

-Gen-Ética: La gen-Ética surge precisamente como contestación pormenorizada de los principales problemas éticos que suscitan el conocimiento y desarrollo tecnológico en esta área de la biología. Constituye el tema central de esta tesis, por lo

⁵³⁰GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G., “Bioética: saber ...”, op. cit., p. 31

que desarrollaremos su contenido a lo largo de lo que resta de exposición. Sin embargo, conviene ahora dar unas breves referencias. La Gen-Ética nace como respuesta a la constatación de la envergadura y especificidad de la problemática ética planteada por la genética, que necesita de un desarrollo más propio y definido. La genética ha provocado una especie de indigencia ética en orden a resolver los dilemas que al hilo de su desarrollo se planteen⁵³¹. En este sentido también se pronuncian Peter Singer y Abdulah Daar: ambos creen necesario elaborar una nueva ética *ad hoc* que aborde los problemas genéticos, eso sí su propuesta se incardina dentro del marco del pragmatismo ético y el utilitarismo⁵³². Tal y como lo define la *Nouvelle Encyclopedié de Bioéthique*, que incorpora en concepto *généthique* en su compilación, ésta constituye “un neologismo con el fin de distinguir específicamente o más simplemente evocar el conjunto de problemas éticos suscitados por la investigación genética y sus aplicaciones”⁵³³. En este sentido evoca, como metáfora, la propia recombinación propia de la manipulación genética. Su uso se expande después de ser utilizado por el autor alemán, Kurt Bayertz, en su libro *GenEthik*⁵³⁴. En la lengua inglesa la diferencia entre Genetics y Genethics es fácilmente diferenciable por la presencia de la letra h. En castellano, precisamente para establecer esta distinción se ha optado por la forma Gen-Ética, tal y como realiza Federico Mayor en su obra con este mismo título⁵³⁵. A pesar de que la problemática ética que suscita la genética será abordada con mayor detenimiento a lo largo de estas líneas, adelantaremos que en el fondo de las mismas subyace la cuestión clásica y fundamental de la naturaleza humana. De ahí la hondura y complejidad de la tarea filosófica en esta especial materia.

c.5 La Bioética. Una ética de principios

La diversidad de puntos de vista éticos, por otra parte propia de una sociedad democrática y liberal, unida a la novedad y complejidad de los problemas bioéticos, han

⁵³¹ FEITO GRANDE, L., “Gén-ética”. Conciencia moral..., op. cit., p. 131.

⁵³² GONZÁLEZ VALENZUELA, J., op. cit., p. 48.

⁵³³ *Ibidem*, p. 37.

⁵³⁴ BAYERTZ, K., *GenEthik*, Rohwot Taschenbuch Verlag, 1987. En versión inglesa: BAYERTZ, K. *GenEthics, Technological Intervention in Human Reproduction as a Philosophical Problem*, Cambridge University Press, 1994.

⁵³⁵ MAYOR ZARAGOZA, J., ALONSO BEDATE, C., *Gen-Ética*, Barcelona, Ariel, 2003. En el mismo sentido ver, SUZUKI D., KUTSON, P., *Gen-Ética. Conflictos entre la ingeniería genética y los valores humanos*, Madrid, Tecnos, 1991.

llevado a la bioética a desarrollarse de una forma también específica y peculiar. Bien es cierto que la dignidad de la persona y los Derechos humanos aparecen como horizonte de referencia. Sin embargo, la peculiaridad de las cuestiones surgidas al compás del desarrollo biotecnológico, hacen poco más que imposible su aplicación directa bajo su formulación clásica. Ha sido necesaria su reconversión en una serie de principios específicos que lógicamente derivan de ellos, pero que en su formulación se adaptan mejor a las particularidades del campo de la ética aplicada.

Los primeros en ofrecer este “arsenal ético”⁵³⁶ que a modo de guía, pudiera aportar luz a los problemas bioéticos, fueron Beauchamp y Childress⁵³⁷: un filósofo y teólogo, que con su obra *Principios de ética biomédica*⁵³⁸, escrito en 1979, sentaron las primeras bases de estos clásicos Principios de la Bioética. Sin embargo, el antecedente de esta propuesta lo encontramos en el famoso *Belmont Report*, el informe Belmont, que constituye otro hito en la historia de esta rama. Se trata de las conclusiones elaboradas por la *National Comision for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research*, encargada por el congreso de los Estados Unidos para elaborar una serie de principios que deben de regir la investigación llevada a cabo con seres humanos. Se trataba de dar una respuesta ética urgente ante el espectacular avance biomédico que se estaba gestando en este país. Este informe ya aludía a una serie de principios que fueron enunciados más explícitamente por la Comisión de Presidencia. La importancia de este hecho se debe no sólo a la propia elaboración material de los mismos, sino también a la constatación del nuevo dinamismo que debía regir esta nueva ética aplicada: la ética debía dejar de lado su reflexión eminentemente formalista, para descender al terreno concreto de una problemática que necesitaba sin dilaciones respuestas concretas. De hecho, los especialistas de dicho país se encontraban centrados en el estudio de las cuestiones formales de la ética, sin dar una respuesta clara a temas tan sangrantes como el racismo, las consecuencias de la Guerra del Vietnam,

⁵³⁶GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G., “Bioética: saber ...”, op. cit., p. 17.

⁵³⁷BEAUCHAMP, T. L., y CHIDRESS, J. F., *Principles of biomedical Ethics*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1994. Se trata de dos figuras excepcionales, que representan diferentes líneas de teorización moral. El primero sigue la tendencia deontológica y el segundo se decanta más por una visión utilitarista de la bioética. De ambas perspectivas han surgido estos principios de trascendencia universal. Un buen ejemplo del carácter plural, controversial pero dialogante y fructífero en que se debe constituir el saber bioético. Otro apunte más en este sentido: en la cuarta edición, traducida al castellano, los autores incluyen las críticas al principialismo bioético que ellos mismos construyeron.

⁵³⁸BEAUCHAMP, T. L., *Los principio de la ética biomédica*, Bardelona, Masson, 1998.

etc...⁵³⁹ De ahí que en la cuestión bioética se prescindiera, por parte de la Comisión, de consideración metaéticas o metafísicas justificantes, lo que demostró su mayor operatividad; mecánica que asumió la bioética desde entonces. Por otra parte, la formulación de estos principios *ex profeso*, contribuyó a dotarle de mayor autonomía, dándole el espaldarazo definitivo: la misma ya no debe acudir a los códigos deontológicos en busca de las soluciones éticas al contar con un contenido ético propio y unos procedimientos específicos derivados de éste. En su primera formulación histórica, son concretamente tres los principios considerados ineludibles: el principio de respeto por las personas, el principio de la beneficencia, el principio de la justicia. El primero incluye la idea básica de la voluntariedad de las personas que van a ser objeto de una investigación. También la necesidad de que hayan sido correctamente informadas sobre las circunstancias, límites y objetivos de las mismas. La autonomía de las personas subyace, como criterio de referencia, así como la protección de aquellos individuos cuya autonomía esté disminuida. El segundo criterio se dirige hacia la idea de fijar el objetivo de la actividad médica, el bien del paciente. Se trata de una relectura del antiguo Juramento hipocrático de “no hacer daño”, a cuyas versiones históricas se ha hecho referencia en líneas anteriores. El último criterio se dirige más bien a cuestiones que guardan relación con la distribución de los beneficios y cargas de la investigación. Tiene su fundamento en la constatación histórica de que eran los pacientes pobres los que se sometían a las investigaciones. Sin embargo, los beneficios de las mismas repercutían en los pacientes ricos. Por ello esta pauta se dibuja o concreta a su vez en la aplicación de estos cuatro puntos: 1) una persona una participación igual, 2) a cada persona de acuerdo a sus necesidades individuales, 3) a cada persona de acuerdo a sus esfuerzos individuales, 4) a cada persona de acuerdo a su contribución social, 5) a cada persona de acuerdo con sus méritos, 6) a cada persona de acuerdo a las reglas de intercambio en un mercado libre⁵⁴⁰.

Con todos estos antecedentes Beauchamp y Childress propondrán ya los cuatro principios clásicos de la bioética, que constituyen el referente universal de su teoría: el principio de respeto de la autonomía, la no-maleficencia, la beneficencia y por último el principio de justicia. A ellos se le añadirán dos nuevas propuestas más recientes y novedosas: el principio de responsabilidad, y el principio de solidaridad. Por su

⁵³⁹ Es por ello que J. Drane también afirmara la que la bioética había salvado a la ética de su país. GAFO, J., *10 palabras clave en bioética...*, op. cit., p. 24.

⁵⁴⁰ GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G., “Bioética: saber ...”, op. cit., p. 19.

importancia en general, pero también en orden a dilucidar los problemas que se abordan en el capítulo siguiente, los analizamos con algo más de detenimiento.

-El respeto a la autonomía

Sin detenernos demasiado en el sentido etimológico de la palabra, sí que conviene decir, que autonomía es un término de origen griego que originariamente hacía referencia a la capacidad de una “ciudad –estado” para organizar su vida y gobernarse por sí misma. Lentamente, y como ya vimos, comenzó a adoptar en su seno un claro matiz moral, al hacer referencia a la capacidad de un individuo de darse a sí mismo sus propias leyes. Fue Kant, quien situó la autonomía en el eje central de su teoría moral y de la consideración de dignidad moderna, al significar voluntad y libertad del hombre. Beauchamps y Childress trasladan este concepto al ámbito bioético otorgándole virtualidad propia. Así definen al individuo autónomo “*como aquel que actúa libremente de acuerdo con un plan escogido*”⁵⁴¹, incluyendo las condiciones de libertad, en el sentido de ausencia de coacción y acto intencional del sujeto. Sin embargo y a la luz de los casos prácticos que se les plantean, comienzan a establecer grados de autonomía, y en consecuencia, a distinguir entre autonomía y acción autónoma, considerando a esta segunda más adecuada en el ámbito bioético. El concepto clásico de autonomía tal y como lo expresaba por ejemplo Dworkin⁵⁴², constituía según ellos un “ideal de autonomía”, que en la realidad de la práctica clínica no se daba en la mayoría de pacientes. Una acción autónoma era aquella cuyo individuo ejecutante la lleva a cabo a) intencionadamente, b) con comprensión, y c) sin influencias que determinen su acción. Si bien la primera no admite modulaciones, la especificidad de la autonomía, tal y como la contempla la bioética, viene de la mano de cómo abordar las características b y c. Éstas sí admiten grados, por lo que para saber si una acción es autónoma o no, deberemos analizar en qué medida esta acción supera el umbral del nivel considerado sustancial de comprensión y de libertad de coacciones. Por ello podemos encontrar acciones que en el ámbito de la bioética se consideran sustancialmente autónomas, aunque no completamente autónomas, quedando bajo el paraguas de respeto de la misma. Estos dos autores determinarán además, en una mezcla de tradición kantiana y utilitarismo, dos límites, por arriba y por abajo. Así enunciarán este Principio de

⁵⁴¹ Todo lo referente a la autonomía se encuentra en el capítulo tercero de la obra de estos autores, *Los principios de la ética biomédica*, ya citada anteriormente.

⁵⁴² GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G., “Bioética: saber ...”, op. cit., p. 20.

Autonomía como “*la obligación de respetar los valores individuales de una persona, siempre que eso no dañe a otras personas*”⁵⁴³.

Por otra parte, este Principio en sus últimas lecturas, subraya la necesidad de respeto a la persona en sus convicciones, opiniones y elecciones, que deben ser aceptadas, e, incluso, protegidas especialmente, al tratarse de una persona en una situación vulnerable. Su primera concreción a nivel práctica lo constituye el denominado consentimiento informado del paciente. Supone una superación de las viejas concepciones paternalistas en el ejercicio de la medicina. Ciertamente, en el ámbito de la praxis sanitaria, se tendía a mantener al margen de las decisiones, a quien de lleno afectaban, es decir al propio paciente, al que se trataba como una especie de menor de edad. No es fortuito que fuera en Estados Unidos donde se gestara dicho cambio, país que, por su propia tradición cultural, valora muy especialmente la independencia, produciéndose una relación marcadamente tensionada con el principio de beneficencia. En este sentido y como indica Diego Gracia, en el ámbito médico, el Principio de Autonomía ha sido posterior al Principio de Beneficencia. Por ello se le considera un descubrimiento propio de la modernidad⁵⁴⁴.

La profesora Marcos del Cano realiza al respecto otra interesante reflexión: así como en el campo de la Filosofía y del Derecho la autonomía se configuraba como la reivindicación de los derechos del individuo frente a un poder superior, en el ámbito de la medicina esta autonomía parece desempeñar un papel similar: se trata de una autoafirmación del enfermo frente al poder, en ocasiones desmesurado, del médico.⁵⁴⁵ Como Marcos del Cano también indica, “*la autonomía supone un reconocimiento del actuar autorresponsable, de que cada ser humano tiene derecho a determinar su propio destino vital y personal, con el respeto a sus propias valoraciones y a su visión del mundo*”⁵⁴⁶.

La autonomía exigirá, ya en el ámbito práctico, el reconocimiento de un espacio de libre decisión del paciente sobre sus propios intereses, bajo el límite de no perjudicar los intereses de terceros. El llamado *consentimiento informado* constituiría uno de sus

⁵⁴³ *Ibidem*, p. 20 y 21.

⁵⁴⁴ MARCOS DEL CANO, A. M^a., “La investigación clínica: potencialidades y riesgos”, en Junquera de Estéfani, R., *Bioética y bioderecho*, op. cit., p. 53.

⁵⁴⁵ *Ibidem* p. 53.

⁵⁴⁶ *Ibidem*, p. 53.

concreciones prácticas, siempre que se dé bajo los parámetros de información, comprensión y voluntariedad⁵⁴⁷.

-El principio de no-maleficencia y beneficencia

Se trata del Principio “por antonomasia” de la ética médica clásica. Junto con el Principio de no-maleficencia constituye el fundamento de los Códigos médicos históricos, como el Juramento Hipocrático. Por lo tanto, valor por excelencia en la práctica médica, como indica Gafo, es el que primariamente se aplica a los pacientes y a todos aquellos que puedan beneficiarse de un avance médico⁵⁴⁸. Este principio contiene a su vez dos mandatos éticos: el primero, “no causar daño”, se remonta a un principio ético enunciado en latín, de origen incierto: *primum non nocere*. El segundo, en sentido positivo, vendría constituido por la obligación de hacer el bien. Como indica Marcos del Cano, consiste en maximizar los beneficios posibles y disminuir los posibles daños. Aunque se contemplan conjuntamente, Beauchamps y Childress consideran, sin embargo, que el principio de no-maleficencia es independiente y contiene un nivel de exigencia y obligatoriedad superior al de beneficencia, al tratarse en definitiva de “no dañar” al paciente. Se trataría por tanto de un deber primario del médico, de no utilizar su saber y su situación privilegiada, en relación con la persona enferma, para infligirle daño. El Juramento hipocrático lo expresa también: “*Evitando todo mal y toda injusticia. No accederé a pretensiones que se dirijan a la administración de venenos ni induciré a nadie a sugerencias de tal especie; librándome de cometer voluntariamente faltas injuriosas o acciones corruptoras y evitando sobre todo la corrupción de mujeres y jóvenes, libres y esclavos*”⁵⁴⁹.

El principio de beneficencia, por el contrario, se formula positivamente. Implica, en su sentido etimológico, hacer el bien. Se incluye a su vez en el Juramento Hipocrático y exige al médico esta obligación moral respecto a los pacientes, pero también a sus propios familiares y maestros: “*En cualquier casa que entre, no llevaré otro objetivo que el bien de los enfermos*”⁵⁵⁰. La Declaración de Ginebra también expresa rotundamente este principio tradicional médico cuando determina que “*la salud*

⁵⁴⁷ Ibídem, p. 53.

⁵⁴⁸ Ibídem, p. 56. También en GAFO, J., *diez palabras clave en bioética...*, op. cit., p. 42.

⁵⁴⁹ GAFO, J., *diez palabras clave en bioética...*, op. cit., p. 25.

⁵⁵⁰ Ibídem, p. 25

de mi paciente será mi primera preocupación”⁵⁵¹. Por otra parte, el Informe Belmont no distinguía claramente entre estos aspectos que encierra el principio, limitándose a determinar la exigencia de no hacer daño por un parte, y maximizar beneficios y minimizar los posibles riesgos, por otra.

Como ya se ha hecho referencia con anterioridad, en el ámbito médico-científico, las tensiones se producen lógicamente entre este clásico principio y el moderno principio de autonomía. Ello es así porque el principio de beneficencia ha jugado un papel determinante a la hora de configurar la figura del médico en nuestra cultura occidental, amparada en una superior carga ética. Se concebía al médico como una especie de sacerdote, que debía de poner tanto sus conocimientos científicos, como sus valores éticos y su dedicación al servicio del enfermo. Esta especie de exigencia de “virtud” al modo clásico, convertía a la práctica médica en una profesión con una fuerte carga vocacional. La situación especialmente vulnerable de la persona enferma, que vive este trance con dolor y angustia, es otra de las causas de este “plus” de humanidad que se le exige al médico. Su consecuencia más directa es ese conocido paternalismo con el que se practica la profesión que, por otra parte, también se ha dado históricamente en nuestra cultura, de forma muy marcada, en el ámbito familiar, político y religioso. Así por ejemplo, las relaciones familiares seguían los esquemas propios de la sociedad patriarcal, y la figura dominante del *pater familias*. En el ámbito político, la evolución de sus estructuras, implicó precisamente abandonar ese paternalismo reinante bajo la fórmula “Todo por el pueblo, pero sin el pueblo”. Las revoluciones democráticas y sociales precisamente acabaron con dicha visión “caritativa” pero soberbia, para implantar la llamada Justicia social y, en definitiva, la voz de la sociedad en la toma de las decisiones⁵⁵². El principio de autonomía vendría a jugar un papel parecido en el ámbito médico: otorgar un papel protagonista al paciente, en la toma de decisiones de cuestiones que le afectan precisamente a él mismo.

Estas tensiones que se dan entre los dos principios, se intentan resolver con distintas propuestas bioéticas, por ejemplo, Diego Gracia o Javier Gafo, en España, quienes indican que es necesario una relectura del Principio de Beneficencia. Éste debe continuar siendo uno de los valores éticos en el ejercicio de la medicina, pero

⁵⁵¹ *Ibíd.*, p. 25.

⁵⁵² MARCOS DEL CANO, A. M^a., “La investigación clínica: ...”, *op. cit.*, p. 55.

articulándose con la necesidad de contar con el consentimiento del paciente⁵⁵³. Beauchamp y Childress lo reciclan bajo parámetros utilitaristas: el principio de beneficencia, en su formulación clásica, describe una situación ideal que lleva incluso a exigir a los profesionales el asumir riesgos en la lucha contra la enfermedad⁵⁵⁴. Sin embargo, la obligatoriedad del principio exige previamente una ponderación entre riesgos y costes, por una parte, y beneficios, por otra. Sin embargo, como afirma Marcos del Cano, la aplicación de este principio bajo estos parámetros tampoco es fácil al revelarse otros factores en juego, como la ponderación de las consecuencias individuales y sociales, los propios valores e intereses de los afectados, etc... Un caso en el que estas controversias y dificultades se muestran de forma palpable sería la cuestión de investigación médica llevada a cabo con niños, en la que se asume más que un riesgo mínimo sin una perspectiva inmediata de beneficio. Éste se encuentra más bien en el horizonte del futuro, e incluso, de la actualidad aunque no tan inmediata. Difícil elección.

-Principio de Justicia

Especialmente válida en bioética, es la formulación de este principio por parte del jurista romano Ulpiano: *Ius suum unicuique tribuens*. Dar a cada uno su derecho. En el ámbito bioético, la formulación de este principio obedeció a la constatación histórica de las desigualdades que se producían en el acceso al cuidado de la salud, por parte de los distintos colectivos. De ahí que en nuestro ámbito venga cargada de una connotación de justicia distributiva o social. Se encuentra más o menos insinuado en el Juramento hipocrático cuando especifica la no distinción entre libres y esclavos, que se ha mencionado. La Declaración de Ginebra, en cambio, sí que la contiene expresamente, cuando establece que “*no permitiré consideraciones de religión, nacionalidad, raza, partido político o categoría social para mediar entre mi deber y mi paciente*”. Por otra parte, el Informe Belmont también hace referencia al mismo, cuando indica que el principio de Justicia implica “*la imparcialidad en la distribución entre riesgos y beneficios*”. Sin embargo bajo esta visión de la Justicia se plantea el problema de que la definición parece igualar a todos los individuos, cuando entre los seres humanos existen diferencias de todo tipo. Parece referirse a un umbral mínimo bajo el cual todos deben

⁵⁵³ *Ibidem*, p. 56.

⁵⁵⁴ Esta exigencia se puso en seria duda y precisamente motivó el debate público tras la irrupción del VIH. GAFO, J., *diez palabras clave en bioética...*, op. cit., p. 26.

considerarse iguales, planteamiento por otra parte más afín al modelo norteamericano de sanidad. Así Beauchamp y Childress la definen como: “*la distribución imparcial, equitativa y apropiada en la sociedad, determinadas por normas justificadas que estructuran los términos de la cooperación social*”⁵⁵⁵. Este principio adquiere mayor protagonismo en materia de política sanitaria; pues efectivamente, es en dicho ámbito, donde despliega su labor, mediando en los conflictos que genera la distribución de cargas y el reparto de los recursos limitados de que se dispone.

Estos problemas de justicia distributiva se agudizan en situaciones de escasez de medios: revierten en más carga retributiva sobre las clases medias y acomodadas y en recortes sanitarios que afectan especialmente a las clases más vulnerables. Esto genera verdaderos problemas de clase, como indica Daniels⁵⁵⁶. En las evidentes tensiones que suscita el modelo europeo de sanidad como modelo redistributivo, subyace la pregunta del por qué los cuidados de la salud deben repartirse de un modo más igualitario que otros bienes. La respuesta de este autor, que se acoge a la acepción de justicia como equidad de Rawls, es clara: la sociedad tiene la obligación de garantizar la igualdad de oportunidades de todos sus miembros. En el ámbito de gestión y política sanitaria, esta máxima de Justicia cobra mayor significación al considerarse la salud como un bien de especial relevancia. Ella es determinante en el funcionamiento normal de los individuos. A su vez condiciona la posibilidad de acceso de las personas, en igualdad, a otros bienes y derechos, como puede ser en el mundo laboral, etc. En atención a todo lo expuesto, se puede concluir considerando que este principio, en definitiva, implica “garantizar la igualdad de oportunidades en el acceso igualitario a los cuidados de la salud.”

En su formulación más práctica significa que, en materia sanitaria, ni el paciente puede recibir menos de lo que una sociedad considera digno, ni tampoco, puede exigir más de lo que la sociedad puede efectivamente proporcionarle en el marco de la distribución equitativa de los recursos sanitarios⁵⁵⁷. Otro modelo de aplicación práctica de este controvertido principio, es el propuesto como Teoría del observador ideal: se trataría de imaginar una especie de “figura decisora ideal” que de forma omnisciente,

⁵⁵⁵ GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G., “Bioética: saber ...”, op. cit., p 24. El principio de Justicia queda desarrollado en el capítulo 6 de la obra clásica de estos autores.

⁵⁵⁶ *Ibíd*em, p. 24.

⁵⁵⁷ *Ibíd*em, p. 25.

omnipercipiente, desinteresada e imparcial (aunque empática) decidiera entre las opciones que los dilemas en torno a la distribución de los recursos sanitarios plantea⁵⁵⁸.

En cuanto a los mecanismos procedimentales de estos principios, señalar que pueden entrar en colisión ante determinada problemática; lo que plantea la duda de cuál de ellos debe considerarse privilegiado. Siguiendo a Diego Gracia diremos que cabe su jerarquización en caso de conflicto. Así, los Principios de Justicia y no maleficencia se situarían en un rango superior, al constituir una “ética de mínimos” que toda sociedad debe respetar. Bajo estos dos principios, subyacen, en definitiva, las exigencias de ética universal, aunque concretadas en el ámbito de las ciencias de la vida. Éstas serían: tratar al ser humano con dignidad y sin discriminaciones de ningún tipo; y por otra parte, la obligación de respetar los bienes y valores de la persona, a los que no se les debe infligir ningún daño. Sin embargo, en la cultura anglo-sajona, por su propia tradición cultural y jurídica, parece que prima el principio de autonomía sobre el resto de principios bioéticos. En este sentido, la libertad de decisión y elección, la privacidad, y la confidencialidad de las personas afectadas, también presentan una diferencia en cuanto su fundamentación: mientras que la tradición filosófica y jurídica estadounidense los ha formulado de manera más pragmática, en Europa, la reflexión sobre su justificación se encuentra en el centro de los debates, proponiéndose diversas teorías o modelos éticos que lo sustentan. En este sentido señalar que nunca habrá unanimidad en la fundamentación ética de los principios. Sin embargo, la experiencia bioética sí que nos lleva a la convicción de que los debates deben llevarse a cabo bajo unas premisas que lo conviertan en un diálogo fructífero. Cabe llegar a soluciones consensuadas bajo la perspectiva de diferentes fundamentaciones. Tampoco hay que olvidar que en el trasfondo de estos principios bioéticos se encuentran las concepciones modernas, las diferentes corrientes filosóficas sobre el modo de entender la dignidad del hombre y los derechos humanos. Se trata, en definitiva, de una transferencia al ámbito científico (aunque con especialidades propias) de las exigencias éticas que rigen la vida social y política del hombre, para lograr una convivencia más humana y justa. En ese sentido, y como indica Gafo, la bioética no debe de olvidar el rango universal de su discurso: no tiene que reducirse a la biomedicina. A la vez, no puede independizarse del tronco común de la Filosofía a la que pertenece, so pena de quedarse en un puro tecnicismo. Por último, tampoco puede olvidar que es más que simple interdisciplinaridad, pues

⁵⁵⁸ GAFO, J., *diez palabras clave en bioética...*, op. cit., p. 31.

posee también un discurso formal propio, que debe ser desarrollado de forma teórica y práctica. Articular todos estos acordes bajo los que se mueve la bioética constituye un verdadero reto: como indica Graciano González, no es tarea fácil⁵⁵⁹. Por eso decíamos al principio que la bioética era esencialmente controversial.

c.6 Nuevas perspectivas bioéticas

Ciertamente, las especialidades de la bioética, sobre todo, la urgencia de respuestas concretas que su problemática plantea, le obligan, como vimos a dar un giro práctico a su contenido. Ello a su vez ha llevado a la misma, a formularse bajo estos principios específicos, que constituyen ya “un clásico” de esta ética aplicada⁵⁶⁰. Por ello, sería difícil encontrar una teoría o propuesta bioética que no se refiriera a ellos, aunque fuera con voluntad crítica. Sin embargo, el desarrollo de la Bioética bajo estos principios, no zanja en absoluto la problemática que plantea⁵⁶¹. Ello supone que esta “ética aplicada de principios” se encuentre en constante revisión y permanente crítica. Al hilo de la constatación de las limitaciones de la propia configuración bioética bajo el principialismo, se han propuesto desarrollos alternativos: ya se puede hablar, con cierta entidad, de la ética del cuidado, la ética de las virtudes, la ética comunitarista, la ética del permiso de Engelhardt o la propuesta bioética utilitarista de Peter Singer. Pronto entraremos con algo más de detenimiento en ellas, pues contienen reflexiones sumamente interesantes, que no deben dejar de pasarse por alto por la bioética, digamos, clásica. Asimismo, en el marco del programa *Biomed II*, financiado por la Unión europea y dirigido por el profesor danés Dr. P. Kemp, se han desarrollado, de forma incipiente, cuatro principios fundamentales que constituyen un contrapunto a la visión clásica bioética: vulnerabilidad, dignidad, autonomía, e integridad. Suponen una visión más europea, en consonancia con sus valores, que la tradicional formulación de corte norteamericano⁵⁶².

⁵⁵⁹ GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G., “Bioética: saber ...”, op. cit., p. 25.

⁵⁶⁰ *Ibidem*, p. 25, nota nº 28.

⁵⁶¹ *Idem*.

⁵⁶² TORRALBA ROSELLÓ. F., “Bioética; conceptos...”, op. cit., p. 64.

- El principio de Responsabilidad como nuevo desarrollo bioético

Una de las más poderosas reflexiones en este sentido, viene de la constatación de que la misma, atendiendo precisamente al carácter urgente, concreto y práctico de sus respuestas, haya primado la deliberación sobre los medios, en detrimento de los fines. Así lo indica el Hasting Center, en concreto Callaghan, cuando diagnostica que: *“La intensidad de las discusiones técnicas ha oscurecido, paradójicamente, la pobreza de la discusión sobre el contenido y la dirección de la medicina... (las respuestas dadas por la Bioética) están dirigidas primariamente a los medios de la medicina y la asistencia sanitaria, y no a sus objetivos y fines”*⁵⁶³.

Así resulta patente que en materia bioética, y muy especialmente en el tema que de lleno nos ocupa, la genética, dado su carácter irreversible y global, resulta ineludible la pregunta teleológica. Precisamente, en la actualidad, la evidencia de las deficiencias de la filosofía utilitarista ante las graves problemáticas a las que hoy se enfrenta el hombre, como por ejemplo, la medioambiental, han hecho resurgir el paradigma de la responsabilidad como “nuevo”⁵⁶⁴ referente moral, con un peso muy específico en el ámbito de la bioética. En general, la filosofía contemporánea ha sufrido una gran revisión bajo las coordenadas finalistas, ahora bajo la forma del análisis de las consecuencias. El desarrollo de las tecnologías en el ámbito de las ciencias de la vida, y la dimensión de los riesgos y consecuencias que la misma plantea en orden a la consecución de un mundo habitable, o no, ha hecho resurgir necesariamente, y a mi juicio con gran acierto, el debate. Se ponen sobre el tapete preguntas sobre su idoneidad, fines, consecuencias y responsabilidad, redimensionando la bioética bajo esta nueva perspectiva. Estos interrogantes sencillamente no se pueden esquivar. Precisamente, como veremos, cobran especial relevancia en el ámbito Gen-Ético: ante las nuevas posibilidades de manipulación, terapia e ingeniería genética que se vislumbran, la “ética de la responsabilidad” cobra significativa virtualidad, pues la misma encierra un inmenso poder transformador del medio natural, e incluso, del propio ser humano en su configuración actual. Sin esta primera reflexión sobre el sentido de la misma, que a modo de “stop” debe imponer la Gen-Ética, la genética corre el riesgo de desarrollarse a

⁵⁶³ GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G., “Bioética: saber ...”, op. cit., p. 25.

⁵⁶⁴ El entrecomillado obedece más bien al resurgimiento de un término olvidado por la tradición ética. *Ibidem*, p. 26.

golpe de visceralidad, o lo que es peor, al dictado del poder económico, con resultados imprevisibles e irreversibles⁵⁶⁵.

El problema que plantea el recurso a los planteamientos teleológicos de la bioética es que tampoco nos lleva a soluciones unívocas y generales. Intentar utilizar la responsabilidad, como referente generalizador que nos otorgue por fin “los criterios universales”, no va a ser posible. Porque la propia valoración de las consecuencias de las actividades tecno-científicas puede ser muy diferente, según la interpretación o tradición moral de la que se parta. Pero esta dinámica constituye una constante en el mundo de la ética, por otra parte consustancial a la misma. La naturaleza libre e indeterminada del hombre posibilita el mundo moral humano y con él, las distintas, visiones y elecciones éticas. Aunque la aspiración de la ética se mueve precisamente hacia el sentido contrario, buscando la unificación de criterios y soluciones, se trata de una pretensión o anhelo intrínsecamente contrario a sí misma. Recuperar el valor moral de la responsabilidad, aunque necesario, no va a destruir esta dinámica, si bien puede y debe aportar luz, soluciones, ante la complejidad genética que se avecina.

Por ello entiendo, tal y como afirma Graciano González, que la responsabilidad debe imponerse como uno de los criterios centrales de la bioética, y más concretamente, de la Gen-Ética. La peculiaridad de su problemática así lo exige. En torno al mismo, y bajo la nueva significación que este horizonte de responsabilidad otorga a los principios clásicos de la Bioética, los mismos deben encontrar nuevo acomodo. No se trata de caer en una crítica sustancial, o incluso, en la propia negación de su virtualidad en lo que ha venido a denominarse los problemas del principialismo de esta ética aplicada. Se trata más bien de una necesaria evolución de la Bioética, que en la renovada pregunta sobre lo que somos y queremos, otorgue un nuevo sentido y alcance a la puesta en práctica de estos principios.

Precisamente en la visión aquí mantenida sobre la dignidad humana cobra especial virtualidad la categoría de la responsabilidad: No somos dignos porque tenemos un “chip” que contiene esta dignidad⁵⁶⁶, sino que la misma nace y evoluciona en la relación con los demás. Somos dignos porque los demás nos reconocen esta

⁵⁶⁵ Como indica Kieffer: “*Lo que se sostiene es que los científicos tienen el hábito de saltar primero y mirar después, moviéndose demasiado rápido y sin el beneficio del debate público*”. KIEFFER, G., *Bioética*, Madrid, Alhambra, 1990, p. 10.

⁵⁶⁶ GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G., “Bioética: saber ...”, op. cit., p. 36.

dignidad, en definitiva, la sostienen. Así las palabras de Albert Schweizer son elocuentes: “*Ética es una responsabilidad extendida ilimitadamente hacia todo lo que vive*”⁵⁶⁷. Este modo de comprender la dignidad encaja sin rodeos con el paradigma de la responsabilidad. La acentuación del carácter relacional de la dignidad, en esta visión de la misma, potencia efectivamente la dinámica de la responsabilidad. Se trataría de que el individuo deba de responder ante los demás. Hablamos entonces de estructura responsiva como categoría de sentido de una persona. La misma ilumina entonces los principios bioéticos⁵⁶⁸. En el caso del principio de autonomía, la responsabilidad viene a dotar de nueva significación a ambos polos de tensión. Por una parte convirtiendo al paciente, que es plena vulnerabilidad y exposición, en el sujeto que tiene la última palabra, a la vista de unos conocimientos compartidos. Así debe entenderse el consentimiento informado y no como mero formalismo. En cuanto al profesional de la medicina, la responsabilidad le lleva a salir de la imparcialidad o mal llamada profesionalidad. El responder ante este otro, significa atender a las diferencias, dando primacía a lo particular por encima de la protocolización de actuaciones, en una igualdad sin rostro. Por otra parte, la nueva significación que adquiere el principio de beneficencia bajo el prisma de la responsabilidad implica suavizar los criterios utilitaristas como únicas coordenadas subyacentes para incluir la relación médico paciente en la llamada ética del cuidado y del respeto. No se trata sólo de resolver conflictos. Como vemos, el componente teleológico se está añadiendo como nueva dimensión, que imbuje los clásicos principios de la bioética, llevándolos a nuevos desarrollos fomentadores de la dignidad. Así, por ejemplo, también en lo que respecta al principio de justicia, cuando entra en juego el planteamiento moral de la responsabilidad -el tener que responder ante otro-, éste principio debe abandonar posicionamientos demasiado neutrales de la razón que ante la nueva exigencia no puede dejar de responder ante los demás. Este destinatario final de la Justicia, que son los otros, obliga a la razón a dar cuentas que avalen la opción planteada. La justicia se redimensiona como la necesidad de dar una respuesta razonada, adecuada y justa a los demás y no sólo como una racional contestación a los intereses en juego, en una propuesta netamente utilitarista. Como vemos, mediante la aplicación de este concepto al ámbito bioético, volvemos a conectar la bioética al tronco central de la filosofía moral, es decir,

⁵⁶⁷ Estas bellas palabras las hace suyas Javier Gafo en su introducción al libro *10 palabras clave en bioética*, op. cit., p 10.

⁵⁶⁸ GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G., “Bioética: saber ...”, op. cit., p. 37.

a una ética global en la que la Justicia, como espacio de reflexión ética, se convierte en la cuestión primera. Efectivamente, la bioética se forjó históricamente en torno a una serie de principios que constituyen especialidades o concreciones del valor central de la dignidad humana y sus derechos. Sin embargo, la necesaria exigencia de operatividad de los mismos favoreció lecturas muy utilitaristas, lo cual por otra parte aportó dinamismo y practicidad al discurso ético, tal vez demasiado anquilosado. La irrupción del valor moral de la responsabilidad en el ámbito ético podría ser la solución a la crítica al principialismo de la bioética, que en definitiva ha dejado algo aparcada su dimensión teleológica. Preguntarse por el sentido, el camino o los fines de la Bioética a través de la categoría de la responsabilidad, supone, sin duda un nuevo avance, una acertada apuesta. Contribuirá positivamente a constituirse en un saber verdaderamente reflexivo, plural, y crítico. En definitiva, hacedor de filosofía moral.

Con todo es necesario realizar una aclaración. Como ya se ha apuntado, la principal crítica que se le ha venido realizando a la bioética en los últimos tiempos viene a ser, en resumidas cuentas, su tal vez excesivo pragmatismo, tecnificación y casuismo, que ha revertido negativamente en el carácter eminentemente ético que debe tener este saber. Ciertamente, los desarrollos de la bioética bajo estos derroteros tienen su justificación: la necesidad de resolver de forma pragmática las problemáticas muy concretas, que desde el ámbito de las ciencias de la vida les iba planteando. Éstas realmente no podían ser contestadas de forma pacífica, sino era bajo la formulación de unos principios concebidos como mínimos, en forma de espacio neutral entre las distintas opciones éticas, que acogieran un nivel aceptable de consenso. De ahí su concepción utilitarista, hasta “fría”, en términos éticos. Sin embargo, sólo de esta forma la bioética consiguió alcanzar los retos que se le plantearon en su origen, y que en un primer momento se localizaban en el ámbito de la práctica médica y la investigación científica con seres humanos. Fue precisamente en el marco de esta problemática donde surgieron los primeros documentos al respecto, como el Informe Belmont. Ahora, la propia evolución de las ciencias de la vida, muy concretamente la genética, vuelve a poner a trabajar a la bioética, esta vez en el sentido opuesto: hacia preguntas, diríamos, de inicio o fundamentales, y por tanto, menos concretas y prácticas. Éstas vienen determinadas por el propio sentido, rumbo, finalidad y legitimidad de las distintas prácticas genéticas. Por ello se torna necesario dirigir la bioética y concretamente la Gen-Ética hacia la cuestión teleológica, abriéndola a nuevas categorías de sentido, como

la responsabilidad y la solidaridad. A ella precisamente como nuevo paradigma, se hará referencia en los párrafos siguientes.

-La solidaridad como Principio bioético del S. XXI

Efectivamente, otro nuevo horizonte que se abre ante la bioética contribuyendo a su evolución, viene de la mano de la solidaridad. Principio complementario al de Justicia, le otorga plenitud, pues solidaridad significa ir más allá del simple repartir ajustadamente. Sin embargo ha sido poco precisado o elaborado en el ámbito biosanitario, tal vez por el evidente sesgo emocional del concepto y porque aquel campo se encuentra como vimos muy influenciado por el utilitarismo⁵⁶⁹. Implica asimetría, dar lo que no es medible ni cuantificable, en una actitud que resume la esencia de lo verdaderamente humano⁵⁷⁰. Se convierte así en un valor de naturaleza dinámica y trasgresora, pues abre las fronteras del mundo ético, empujándolo hacia nuevas significaciones extensivas de la dignidad y los valores humanos.

En la década de los noventa ya se había puesto sobre el tapete la emergencia de este valor en nuestras sociedades, como “nuevo” principio ético. Así por ejemplo, Selli, habla de la solidaridad y el voluntariado, como los polos decisivos que pueden contribuir a la Agenda de la Bioética del S. XXI, llegándolo a considerar como uno de los nuevos paradigmas bioéticos⁵⁷¹. Tal y como también determina Benatar, este nuevo paradigma será el único capaz de traspasar verdaderamente las fronteras⁵⁷², pues implica una acción transformadora que intenta aplacar el sufrimiento del otro, con independencia de sus condiciones particulares: nacionalidad, raza, profesión religiosa, etc... Sin embargo, antes de entrar de lleno en esta posible nueva relación solidaridad/bioética, es necesario dar unas cuantas pinceladas al término.

Como siempre, comenzar por la significación etimológica, que en este caso nuevamente vuelve a ser de origen latino: *in solidum*, *solidare*, significa juntar o unir. Su origen más próximo a su sentido actual lo debemos buscar, sin embargo, en la lengua francesa del S. XVII, donde apareció por primera vez el adjetivo solidario. Quedó unida

⁵⁶⁹ RODRÍGUEZ MERINO, J. M^a., *Ética y derechos humanos en la era biotecnológica*, Madrid, Dykinson S. L., 2008, p. 135.

⁵⁷⁰ *Ibidem*, p. 135 ss.

⁵⁷¹ ROSAS-JIMÉNEZ, C. A., “La solidaridad como un valor bioético”, *Persona y bioética*, nº 1, 2011, p. 14.

⁵⁷² BENETAR, S. R., *Bioethics and Society: a view from South Africa*, Coimbra, Gráficas de Coimbra, 2005, pp. 377-380.

a los valores propios de la Revolución francesa y su archiconocido lema: *liberté, égalité, fraternité*⁵⁷³. Es necesario también reconocer, que fue el Cristianismo quien le dio su primer significado moderno, con su exigencia de la práctica de la fraternidad, la caridad, el amor al prójimo y el sentido de comunidad, como actitudes esencialmente cristianas. Más allá de sus raíces etimológicas e históricas, conviene preguntarse qué se entiende en la actualidad por solidaridad; y si dicho discurso o significación, tiene algo que decir a la bioética en su desarrollo futuro. Siguiendo a Aranguren podemos decir que los elementos que la definen serían, en primer lugar, la solidaridad como encuentro. Se trata de la confluencia de personas que salen en busca de otras subsumidas en un estado o condiciones de fragilidad. La solidaridad como acto, que a su vez constituye el vínculo que une a la persona con la realidad, es una actitud que pretende ser transformadora del sufrimiento o vulnerabilidad de los demás. Por último, el ejercicio de la solidaridad se concibe, a su vez, como ámbito de toma de consciencia de la realidad, que desemboca en sensibilización: “*movimiento emotivo, pero también volitivo, necesario para ver sin autocensuras ni prejuicios, la verdad de la realidad de quien sufre*”⁵⁷⁴.

La perspectiva antropológica de la solidaridad también nos resulta clara: a lo largo de toda la vida del ser humano, se evidencia su carácter de ente frágil y vulnerable. En la fragilidad del hombre, que necesita de los demás para su completo desarrollo,⁵⁷⁵ encontramos las raíces antropológicas de la intersubjetividad, y su evolución hacia modos más humanizadores de concebir la misma, como la solidaridad. El ser humano es por lo tanto un ser para el encuentro⁵⁷⁶. Una identidad de alteridad social⁵⁷⁷. Un ente relacional que abre y construye distintos caminos en dicho proceso, como la propia evolución histórica de la concepción de persona y dignidad, en cuanto a valor absoluto y fin en sí mismo. La constatación de la vulnerabilidad humana, que necesita de los demás para construir su humanidad, como sustrato antropológico de este nuevo paradigma, se reforzará en el epígrafe siguiente con la fundamentación, que en el

⁵⁷³ ROSAS-JIMÉNEZ, C. A., “La solidaridad como...”, op. cit., p. 14.

⁵⁷⁴ ARANGUREN, L. A., *Reinventar la solidaridad, voluntariado y educación*, Madrid, PPC Editorial, 1998. La satisfacción de las necesidades humanas, que constituyen la evidencia del carácter vulnerable y frágil del hombre, fueron ampliamente estudiadas y formuladas jerárquicamente por Maslow. Constituyen el fundamento de antropológico de la intersubjetividad humana. La solidaridad se erige entonces, en la forma más dignificante y humana, de entender la misma.

⁵⁷⁵ SUÁREZ HERNÁNDEZ, G., “La solidaridad como principio de la bioética” Resumen de la ponencia presentada en el IX congreso Internacional de la FIBIP, La Habana, mayo de 2013, p. 5.

⁵⁷⁶ *Ibidem* p. 5.

⁵⁷⁷ *Ídem*.

mismo sentido, nos dará la genética. Así encajamos las piezas del puzle de la visión de dignidad, del sentido de la bioética y gen-Ética que se defienden desde estas líneas. Un valor que surge del proceso de civilización humano, y que hunde sus raíces en la esencial vulnerabilidad del hombre. Esta condición esencial humana, ha llevado a este mismo hombre a entender que su relación con el otro debe conceptuarse y desarrollarse bajo la perspectiva de la dignidad. También la enorme capacidad empática humana, que desde estas líneas se considera un motor esencial del devenir ético, se esconde detrás de la solidaridad. Como indica A. Cortina, el ingrediente crucial consiste en “*revivir en sí mismo la experiencia del otro*”⁵⁷⁸. La solidaridad parte de esta conciencia de vulnerabilidad compartida que supieron ver Cicerón y Séneca. Vivir la propia experiencia de ser vulnerable despierta la sensibilidad hacia la vulnerabilidad ajena. Ahora, la solidaridad como valor emergente, se dirige a dos momentos de dicho camino: por una parte refuerza la conciencia del valor intrínseco que debe tener el otro al margen de la diferencia, y ello con especial sensibilización hacia sectores sociales especialmente vulnerables. La solidaridad, en este sentido, parte de la conciencia de convivir en un espacio multicultural, donde, al margen de que cada grupo pueda definir lo que considera favorable y llene sus expectativas, se promueva una “solidaridad transcultural” o “solidaridad orgánica”. Ésta, busca favorecer, más allá de la llamada solidaridad comunitaria o mecánica de una similitud de origen y pertenencia⁵⁷⁹, la humanización plena del ser humano y de su dignidad, que no puede hacerse sino es con los demás. Por otra parte promueve la acción consciente hacia una mayor humanización de los seres humanos, proporcionando dinámicas que rompen el inmovilismo de una determinada concepción de la dignidad, abriéndola en su significación hacia nuevas comprensiones de la misma. Así la acción solidaria se concibe también como un proceso educativo de toma de conciencia de la realidad; de asombro y preocupación por la misma; y, por ende, de sensibilización del ser humano hacia actitudes comprometidas con la consecución global de la Justicia. Su potencial transformador es evidente, porque fomenta la cultura de la participación. Se trata de despertar el dinamismo social, colaborativo y contributivo, que ahonde en compromisos reales con la dignidad humana y la difusión de la cultura democrática. En este sentido, el principio de la solidaridad se verifica, en la realidad, mediante la conjunción de seres humanos que con su trabajo,

⁵⁷⁸ CORTINA, A., *La moral del camaleón, ética política para nuestro fin de siglo*, Madrid, S. L. U, Espasa libros, 1991.

⁵⁷⁹ En la distinción que realizó el sociólogo Emile Durkheim: DURKHEIM, E., *Las reglas del método sociológico*, Fondo de Cultura Económica, 1986.

bienes y /o capacidades buscan contribuir al Bien común, entendido éste, como *el conjunto de condiciones sociales que hacen posible que todas y cada una de las personas consigan la perfección que les es propia*⁵⁸⁰. Por eso, la solidaridad se opone al individualismo, vinculándose más bien con la Justicia, la Igualdad, la Libertad y la Participación.

Como vemos, una vez abordado brevemente el significado de solidaridad, se puede concluir afirmando que es posible introducir la misma como emergente categoría bioética. Ella permitirá a la bioética evolucionar hacia desarrollos más dignificantes y humanizadores. En este sentido, se apuesta por una comprensión de la solidaridad libre de paternalismos o de cualquier otra forma de asistencialismo o autoritarismo. Se concreta en la posibilidad de proporcionar al “otro”, en situación vulnerable, la conquista de su autonomía, el ejercicio de su libertad tal y como la consagra la Declaración Universal de Derechos Humanos. Por ello, si queremos proponer la solidaridad como valor bioético, es necesario librarla de explicaciones exclusivas y excluyentes que monopolicen su sentido en determinadas direcciones éticas o religiosas. En primer lugar, porque el valor de la solidaridad tiende a situarse más allá de una determinada explicación moral o de posturas de rechazo moral, para alcanzar conductas de ayuda a los demás en el concreto vivir. En este sentido considerar la solidaridad como nuevo principio bioético redundaría o fomentaría el original carácter de saber interdisciplinario, encrucijada de diálogo y punto de encuentro entre diversas disciplinas y teorías éticas, que buscan la solución en el consenso. La solidaridad “radicaliza” en el buen sentido, el pluralismo religioso social y cultural, pues sitúa al ser humano más allá de cualquier apriorismo o etiquetamiento, en una toma de consciencia y sensibilización hacia la fragilidad humana en todas sus manifestaciones. Propicia vivir con la diferencia, pero con el horizonte de la democratización del valor absoluto del ser humano. En este sentido, se advierten las posibilidades que la solidaridad brinda a la bioética para incrementar e enriquecer los parámetros en que debe producirse su diálogo para que se torne realmente fructífero: se trata de promover su carácter de espacio donde se expresen las distintas concepciones del bien y también la duda moral, para buscar, sin sometimientos, soluciones. No se trata entonces de buscar el apaciguamiento de la conciencia personal al cumplir con los sagrados principios que incentivan las prácticas solidarias. Se renueva, por tanto, la concepción tradicional de la solidaridad en el

⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 6.

sentido que venimos expresando: como un nuevo puente, en forma de reflexión filosófica, de valor emergente, que nos permita ahondar y desarrollar más la dignidad humana, conectando este valor con la responsabilidad. Cada ser humano debe sentirse responsable y hacedor en la construcción del humanismo global.

Por otra parte, el valor de la solidaridad permitiría a la bioética centrar su discurso y su reflexión en lo que debe de ser su genuino objetivo: defender, valorar y dignificar toda vida humana. Así la solidaridad, por su evidente carácter sensibilizador y concienciador, también dinámico y transformador del *status quo*, constituiría uno de los valores que más directamente ayudarían a la bioética a la consecución de su fin: la centralidad del ser humano, tanto en sus reflexiones éticas, como en los juicios bioéticos que emite.

Por ello resulta crucial en el devenir y desarrollos futuros de la bioética no perder de vista estas nuevas perspectivas; tanto el discurso de la responsabilidad como el valor de la solidaridad empujan nuevamente en la dirección favorable. Así también permiten nuevas lecturas dinamizadoras de la dignidad humana de los clásicos principios bioéticos: el principio de Justicia y la distribución de los recursos sanitarios recibe, bajo el prisma de la solidaridad, un nuevo impulso hacia la llamada solidaridad institucional. También hacia concepciones de Justicia que caminen hacia la equidad y la justicia redistributiva: que lleven a compartir, y no sólo a repartir⁵⁸¹. No se trata ya de realizar solamente un cálculo frío en términos meramente utilitaristas. Estos llevan a una valoración del individuo exclusivamente en términos coste/beneficio. Es cierto que debemos de partir de la constatación realista de la escasez de recursos en el ámbito sanitario, que se ha agudizado como consecuencia de la crisis mundial: los recortes en materia de presupuesto sanitario en países desarrollados son evidentes. Sin embargo resulta preocupante la tendencia *in crescendo* del Estado del Bienestar de traspasar y ceder sus obligaciones sanitarias a gestores mixtos e incluso privados. La necesidad de “autogestión” de los diferentes centros de salud y hospitales, nos lleva directamente por la rampa de una concepción netamente economicista del paciente. Paliar esta preocupante tendencia sería posible desde una concepción bioética que al incluir entre

⁵⁸¹ RODRÍGUEZ MERINO, J. M^a., *Ética y derechos humanos en la era biotecnológica*, Madrid, Dykinson S. L, 2008, p.

sus valores guía la solidaridad, promueva, no sólo la justa administración de recursos, sino también la administración de valores humanos, en una ética del compartir.

Por otra parte, la solidaridad ahonda y complementa también las dimensiones éticas del principio de beneficencia y no-maleficencia, expresándose materialmente en el surgimiento de una propuesta llamada “la ética del cuidado”. La ética del cuidado surge recientemente enlazada con la visión personalista de la mujer y de la bioética, y con voces del feminismo, como una voz “alternativa” en el mundo de la bioética. Ciertamente, considero su propuesta muy interesante y valiosa: desde la postura que se mantiene en este trabajo y que se resume en una reivindicación de la necesidad de una reforma del clásico principialismo bioético, las aportaciones de esta nueva perspectiva se tornan imprescindibles. Y ello fundamentalmente por dos razones: tanto por la crítica hacia el modelo ético tradicional imperante, como por las propias propuestas, en positivo que se realizan desde la misma. Veamos en qué consisten y en qué medida y bajo qué parámetros se consideran

-Ética del cuidado

En primer lugar señalar, que la denominada “ética del cuidado” constituiría un contrapunto a la tradicional “ética de la Justicia”, como conjunto de teorías predominantes en la cultura occidental, que desde Kant, establecen como eje vertebral de su propuesta un conjunto de normas éticas, universales y abstractas. La reciente “ética del cuidado” propone, sin embargo, otra nueva perspectiva en la aproximación a la realidad bioética y su problemática. En este sentido, reivindica la importancia de la relación interpersonal, las emociones y la empatía, frente al desarrollo racional de unos principios éticos universales de justicia. Fue Carol Gilligan, quien desde el campo psicológico, introdujo el término en 1982, como otra perspectiva, desde la cual abordar el mundo moral humano⁵⁸². Según esta autora, el paradigma universalista actual, en el que se incluye el principialismo bioético, otorga el absoluto protagonismo al razonamiento moral y a la toma de decisiones en la construcción de su propuesta ética. La “ética del cuidado”, por el contrario, ofrece una visión diferente, pues define la moral en términos de relaciones interpersonales, en lugar de hacerlo centrándose en principios o reglas de carácter abstracto. Esta nueva propuesta ética enfatiza “..la

⁵⁸² GILLIGAN, C., *In a different voice: psychological theory and women's development*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

*importancia imperativa del vínculo afectivo, de comprender que las relaciones humanas son todas relaciones de dependencia, siempre frágiles y discontinuas. Estas relaciones son fundamentales para la adquisición de las competencias éticas y para convertirnos en seres humanos autónomos. La mayor aportación de Gilligan está en dar cuenta de que existe otra posibilidad de enfocar el desarrollo moral*⁵⁸³.

Desde el principio, en cuanto que la “ética del cuidado” nació con una vocación contestataria, los defensores de la misma sostienen que supone un desarrollo moral más completo que la visión tradicional, al tener como objetivo fundamental “el otro particular” y no una construcción moral teórica. En este sentido, se ha asociado la ética del cuidado al desarrollo moral femenino. Se trata, por tanto, de la forma de abordar el mundo moral desde la respuesta de las mujeres a la pregunta ética, voz que por otra parte siempre ha sido minoritaria, o peor aún, casi inexistente. Esta nueva voz, como indica Gilligan, estaría también presente en grupos étnicos minoritarios y colectivos en situación de exclusión social⁵⁸⁴. Lo cierto es que dicha constatación puede llevar, como en cierta medida ha hecho, a extrapolar la nueva propuesta hacia una cuestión de enfrentamiento: entre una hipotética “ética femenina” y otra de corte masculino. Y aquí es necesario detenerse para realizar una objeción, pues esta lucha no se comparte en absoluto. Sí que es cierto, y eso no se puede negar, que la voz de la filosofía moral ha sido predominantemente masculina y por ello tal vez predominen en ella unos mecanismos o dinámicas de elaboración (psicológicas, educacionales) propias de dicho género. En este sentido se considera evidentemente positiva la aportación al mundo ético que se realice desde una perspectiva femenina, incluso, feminista. Pero reducir o focalizar esta nueva voz a una cuestión de enfrentamiento entre ambos sexos, donde el hombre sea el enemigo a abatir, constituiría un paso totalmente equivocado al cortar las alas a este valioso y necesario enfoque. Entonces, si desde esta perspectiva quiere construirse un cuerpo teórico fuerte que tenga repercusiones reales en múltiples

⁵⁸³ CORTÉS PEREZ, S. A., “El cuidado como objetivo político-social, una nueva mirada desde la ética del cuidado”. Ponencia presentada en el Congreso REPPS de la Universidad Pública de Navarra, en noviembre de 2011, p. 4.

⁵⁸⁴ Quizás nadie mejor que Sofía exprese esta realidad:

“-¿Hay algo que has echado especialmente de menos?

-En primer lugar todos los filósofos de los que he oído hablar son hombres. Creo que los hombres viven en su propio mundo. A mí me interesa más el mundo de verdad. El mundo de animales y flores y niños que nacen y crecen. Estos filósofos tuyos hablan constantemente del “ser humano” y ahora me hablas otra vez de un tratado de la “naturaleza humana”. Pero tengo la sensación de que ese “humano” es un hombre de mediana edad. Al fin y al cabo la vida empieza con el embarazo y el parto. Me parece que ha habido demasiados pocos pañales y llanto de niños hasta ahora. Quizás también haya habido demasiado poco amor y amistad”. GAARDNER, J., *El mundo de Sofía*, Madrid, Siruela, 2007, p. 323.

contextos y ámbitos deberá trascender a esta simple reducción combativa. En este sentido encontramos propuestas de feminismo radical no compartidas, pues reducen la cuestión a una lucha en términos antagónicos, hombre-mujer. En su trasfondo se advierte una voluntad de simple reemplazo de “lo masculino predominante” por el protagonismo femenino, pero sobre las mismas bases tradicionalmente andróginas de autonomismo, individualismo y universalismo⁵⁸⁵.

Sin embargo, la evidente crítica que esconde la “ética del cuidado” hacia una visión filosófica política y moral en la que ha primado la visión masculina, tampoco puede ser desoída. En este sentido, es cierto que, históricamente, poco ha tenido que decir la mujer, y menos aún el resto de voces minoritarias, en los foros sociales y públicos. Pero el enfoque de esta realidad (que además se encuentra en plena transformación) en términos belicistas, constituiría desechar una oportunidad valiosa de cambiar definitivamente este signo. El innegable dominio masculino en todos los campos, incluido el filosófico, constituye una cuestión que debe abordarse desde una perspectiva más global: el “androcentrismo” constituye un problema social y no un asunto de género.

Desde esta inicial constatación de la necesidad de la bioética de renovar su discurso, se considera que la voz de la ética del cuidado constituye una propuesta acertada si la concebimos en términos de complementariedad. Se abre entonces la vía que proponen algunos filósofos contemporáneos, hacia una ética racional, sí, pero más centrada en lo personal y humano⁵⁸⁶. Se trataría de encontrar nuevas vías de diálogo entre la tradicional manera de entender la bioética y estas nuevas propuestas. Éstas abogan por ir más allá de la visión parcial y beligerante que contrapone y enfrenta la ética masculina y la ética femenina. Buscar la suma de ambas maneras de entender la ética en clave de diálogo sin abandonar la construcción de una ética racional, con vocación universal, que urge que se desarrolle bajo las nuevas perspectivas emocionales. Así, más allá de la autonomía de lo liberal, se propone la protección de los más vulnerables; y más allá del racionalismo de principios universales, la ética del cuidado. En este sentido, entiendo que las nuevas reflexiones actuales que caminan en esta dirección son sumamente acertadas, porque trascienden toda esta polémica, al

⁵⁸⁵ LEÓN-CORREA, F. J., “Ética del cuidado feminista y bioética personalista”, en *Persona y Bioética*, vol. 12, n°1, 2008, p. 6.

⁵⁸⁶ *Ibidem*, p. 1 (Introducción).

profundizar en el ser personal y comunitario del hombre. Existen puntos en común entre el personalismo, la ética dialógica y algunas corrientes del feminismo críticas a la posmodernidad⁵⁸⁷. Todas estas nuevas propuestas pueden ponerse a dialogar en busca de reflexiones valiosas para la bioética, y finalmente valiosas para nuevos avances en materia de dignidad. En el punto clave de sus teorías se sitúa la idea de la centralidad de la persona y el valor de su relacionalidad, más allá de cuestiones de lucha por el poder entre sexos. Entre los puntos más importantes que pueden facilitar el diálogo se encuentran las siguientes reflexiones compartidas, en lo esencial, entre las diferentes corrientes citadas:

-La importancia radical de la afectividad: Se trata de otorgar a la afectividad, la empatía, el lugar que se merece frente a las dimensiones que tradicionalmente han ocupado el lugar relevante en la definición de lo humano. Nos referimos a la voluntad y la razón. Bajo esta perspectiva una persona sin sentimientos no es una persona realmente humana⁵⁸⁸.

En este sentido estas propuestas se caracterizan por otorgar un significado relevante a la dimensión afectiva y empática humana, sin desechar, por supuesto, la importancia crucial de la vida racional y consciente de la persona, su adquisición de conocimiento y su ejecución de actos libres. Sin embargo, la fundamentación tradicional de la moral y la dignidad humana ha minimizado en su construcción la mayoría de veces, la importancia del ámbito afectivo y emocional del ser humano. Tal vez por el “miedo” a llegar a conclusiones no demasiado sólidas, a cimientos tambaleantes basados en un sentimentalismo cambiante a modo de veleta. Así, históricamente, la aparente solidez de un discurso racional sustentador de la ética parece la solución más segura. Por otra parte, la razón constituyó el elemento “rey” que determinaba la superioridad cualitativa del hombre frente al resto de criaturas. Le asemejaba a un dios, lo convertía en digno, le permitía alcanzar las normas morales universales y eternas. El personalismo y parte de las propuestas feministas constatan esta visión limitada, exclusivamente racional y con un evidente sesgo masculino, de la fundamentación ética,

⁵⁸⁷ *Ibíd.*, p. 5.

⁵⁸⁸ No olvidar que esta idea no es enteramente nueva. Fue Hume quien se rebeló contra el tradicional pensamiento racionalista que perseguía descubrir racionalmente las leyes naturales universales e inmutables de la moral. Contra ello, Hume defendía que son los sentimientos y su agudización hacia los demás quien nos guían moralmente en la bondad o la maldad. Y así decía que “*no va en contra de la razón preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en un dedo*”. GAARDNER, J., *El mundo de Sofía...*, op, cit, p. 338.

haciendo hincapié en la necesidad de dar relevancia de igual manera a la dimensión emocional. También la empatía constituye una parte central irrenunciable del ser humano. Crucial en la comprensión de lo que significa ser una persona. La educación y la experiencia emocional, como ya se apuntó en el primer capítulo, constituyen una de las bases clave en el desarrollo del mundo ético. Como una suerte de dinamismo extensivo llevó a evoluciones más comprensivas y humanizantes de lo que significa ser humano digno, y lo sigue haciendo también en la actualidad, precisamente con propuestas como la que analizamos ahora. Por ello considero imprescindible una revisión del concepto de persona y dignidad, de la comprensión del mundo ético y de la bioética bajo este nuevo prisma y coordenadas.

-La relacionalidad: otro de los puntos esenciales de estas nuevas propuestas, principalmente del personalismo, se encuentra en la idea de redimensionar al ser humano como ente esencialmente relacional. La persona se encuentra esencialmente ordenada a la relación interpersonal, familiar y social. En la relación con los demás es precisamente donde se desarrolla el ser humano como tal. Se trata de no abandonar la concepción del ser humano como ser autónomo y libre. Pero también concebirlo como un ser esencialmente social. El fundamento antropológico de esta reflexión, se encuentra, nuevamente, en una clásica idea renovada⁵⁸⁹: concebir al hombre como un “ser de carencias”. Un ser frágil y vulnerable, que se humaniza y desarrolla sus potencialidades en su relación con los demás. Precisamente para que las condiciones en que se produce dicha relación permitan la humanización del hombre, se torna primordial otorgar la importancia que se merece a la dimensión emocional humana en la construcción de valores morales. El hombre no sólo es naturaleza racional, conocimiento y voluntad, en la visión de la antropología filosófica tradicional. También es construcción cultural cultivada con educación y experiencia emocional, en la nueva visión postmoderna del hombre.

-La relevancia filosófica del amor. En la propuesta personalista destaca efectivamente el amor como valor primordial que da respuesta adecuada a la dignidad de la persona. Esta propuesta no es tampoco nueva. Como ya se abordó en su momento, fue la primera filosofía moral cristiana quien lanzó esta referencia del amor y de una

⁵⁸⁹ Esta idea es propia del estoicismo. Precisamente y como ya vimos con más detenimiento, igualaba a todos los seres humanos en base a una vulnerabilidad compartida, cuyo punto álgido era la propia conciencia de la muerte, como final necesario que todos llegaba.

ética que llamamos formal del amor. El primer principio del personalismo vuelve a recuperar dicho enfoque con la “*afirmación de la persona, por sí misma, como ente sujeto y objeto de amor*”⁵⁹⁰.

Si en estas propuestas la dimensión relacional de la persona cobra relevancia esencial, se torna imprescindible ampliar la perspectiva a partir de las coincidencias que mantiene con el comunitarismo: como corriente filosófica crítica con determinados aspectos del liberalismo centra precisamente su interés en las comunidades y en la importancia de las mismas en la tarea de definir y formar personas. En este sentido, se muestra especialmente crítica con la visión tradicional liberal de Justicia por no otorgar la relevancia necesaria a las comunidades y a la participación activa de la sociedad civil en las cuestiones públicas. Una de sus reflexiones centrales constituiría la constatación de que el ser humano debe ahondar en el servicio a los demás para construirse como persona⁵⁹¹. Estas reflexiones están teniendo amplias repercusiones en otros ámbitos de la vida social humana, como propuestas realmente valiosas en el horizonte de nuevas perspectivas y profundizaciones de la dignidad humana. En la bioética concretamente, se materializan en nuevas “*éticas de las instituciones de la salud*”, que abordan aspectos y problemáticas que aparecen en el ámbito de la salud Pública y las políticas de salud.

Efectivamente y recapitulando, la propuesta tradicional, con su punto álgido en la formulación kantiana, fomenta la abstracción de las relaciones sociales. La nueva propuesta que supone la “*ética del cuidado*” le lanza una especie de desafío, al demostrar que no es suficiente el abordaje racional y abstracto del mundo ético, enfatizando la importancia del contexto, la interdependencia, las relaciones y la responsabilidad hacia otras personas. Ciertamente, considero esencial una rectificación del rumbo de la bioética principialista hacia este nuevo enfoque: sobre la base de categorías como la responsabilidad y la solidaridad, se abre una nueva perspectiva, entre la que se incluye la ética del cuidado. Otorga un espacio propio complementario al desarrollo de la empatía y la sensibilidad, necesarias también para comprender a la persona de forma concreta y sus circunstancias de fragilidad y vulnerabilidad. La tradicional teoría ética imperante queda así re-enfocada por esta nueva ética, que nació

⁵⁹⁰ LEÓN-CORREA, F. J., “*Ética del cuidado feminista ...*”, op. cit., p. 5.

⁵⁹¹ Entre las repercusiones que todas estas nuevas orientaciones éticas están teniendo en otros ámbitos, destaca por ejemplo, la aportación de Juan Antonio Sarmiento: como impulsor del llamado comunitarismo financiero, sus propuestas ha sido valorada muy positivamente por miembros de la Society of advancement of Socio-Economics, como lo es Adela Cortina.

precisamente como respuesta a la misma, porque consideraba que relegaba la orientación de las relaciones interpersonales a un nivel inferior. Minimizaba el carácter relacional de la ética y la dignidad humana: la ética se construye racionalmente, en una visión del hombre como un ser libre y autónomo, que alcanza los principios éticos universales tomando decisiones a partir de los mismos⁵⁹². Sin embargo, en la dinámica que propone la ética del cuidado, la cuestión moral se enfoca desde la perspectiva opuesta: en un primer plano de la construcción ética se sitúa la dimensión empática y afectiva del ser humano. Se trata más bien, no de alcanzar unos principios generales de actuación ética, sino de adquirir unas competencias éticas sobre la base de la concienciación de la dimensión relacional humana y la fragilidad de la misma. Detrás de esta propuesta, se encuentra la reflexión crucial de que las personas no son entes aislados, autónomos y abstractos, como parece describirlos la teoría tradicional, sino seres conectados a los demás en todos los ámbitos de la vida⁵⁹³. Además, esas maneras o formas de relación en todas esferas, como la política, determinan a su vez los valores, las políticas, las instituciones, en definitiva, las condiciones, bajo las cuales dicha vida se llevará a cabo. En el marco de estas consideraciones, entiendo, como indica Fombuena, que ambas propuestas pueden integrarse y actuar de forma complementaria⁵⁹⁴. Se trata de dos dimensiones de la esencia humana, la racional y la emocional que históricamente caminaron muchas veces en sentido opuesto.

La “Ética del cuidado” nació como mirada microsocial para atender a aspectos concretos de las relaciones entre los individuos en situación vulnerable en el ámbito sanitario, por ejemplo. En la actualidad, esta perspectiva se está ampliando en lo que se refiere a los contextos de aplicación de la misma: se trata de lanzar esta propuesta extendiéndola a otros ámbitos, en una mirada macrosocial: “*desde lo moral a la esfera política, desde lo personal a las relaciones públicas, de lo local a lo global (...), de las cuestiones de género a las cuestiones de poder y opresión en general*”; explorar la posibilidad de integrar esta teoría moral del cuidado en las relaciones internacionales y en el contexto mundial; enfocarla a los temas más urgentes y serios que se presentan en el panorama global, como una nueva perspectiva desde la cual poder ofrecer otras soluciones. Precisamente, una de las limitaciones que se le achacaron a esta nueva propuesta, es que la misma nació en un contexto personal, dirigida a la atención de las

⁵⁹² CORTÉS PÉREZ, S. A., “El cuidado como objetivo político-social...”, op. cit., p. 4

⁵⁹³ *Ibidem*, p. 5.

⁵⁹⁴ *Ibidem*, p. 4.

necesidades inmediatas del otro, como alimento, resguardo o compañía, etc. Mantenerse exclusivamente en esta visión, sin realizar este salto a otros contextos, convertiría a esta ética del cuidado en una valiosa pero simple práctica asistencial. Como indica Alison Jaggar operaría como una solución de parche a los problemas sociales, más que como un esfuerzo para resolverlos institucionalmente. Por ello, propuestas como la de Fiona Robinson transforman esta primera visión cerrada o circunscrita, en una “teoría ética del cuidado”: *“la ética del cuidado en la política se extiende del ámbito de lo personal al ámbito político y de ahí al contexto global de la vida social. Propone una ética del cuidado crítica, que de pistas a la naturaleza moral de las decisiones políticas y lleve al debate de la ética económica, las relaciones internacionales, más allá de sus estrechas fronteras”*⁵⁹⁵.

En este sentido Robinson, advierte de la posibilidad de considerar la situación actual de crisis económica global como una oportunidad de revisión de los parámetros neoliberales e individualistas que sustenta la clásica ética de la justicia⁵⁹⁶. Se trataría de lograr que esta nueva perspectiva pudiera ofrecer luz a las propias limitaciones de la construcción clásica teórica del yo, la autonomía, la justicia y la igualdad, que con esta visión se redimensionan en términos relacionales. Lo que se pretende resaltar, en definitiva, es el importante desarrollo que está viviendo esta propuesta a través de nuevas voces que se agregan a ella y que se traduce en nuevas lecturas teóricas y desarrollos prácticos en otros campos: en la bioética naturalmente, pero también en otros asuntos como el terrorismo, violencia de género, pobreza, crisis del modelo económico, globalización, etc...⁵⁹⁷

Ello redundaría en la propia concepción del significado de cuidado, que trasciende de esta primera connotación asistencial, para comprender de forma amplia todo aquello

⁵⁹⁵ *Ibíd.*, p. 5.

⁵⁹⁶ Y al respecto Robinson indica: *“La relacionalidad, la interdependencia y las responsabilidades al respeto y prácticas de cuidado que surgen de ella, son aspectos fundamentales de la vida moral y lugares de contestación política que han sido sistemáticamente atropellados y ocultados bajo el liberalismo”*. *Ibíd.*, p. 5.

⁵⁹⁷ Otras propuestas que no vamos a desarrollar pero que se dejan apuntadas son, por ejemplo, la de Berlinguer y su “bioética de lo cotidiano”, que se aleja de los grandes temas tecno-científicos, resaltando el papel de la experiencia y perspectiva particular. Agnes Heller y su búsqueda de nuevas legitimaciones éticas desde la posmodernidad. También Benhabib, quien desde su feminismo crítico con la visión posmoderna, propone que “el otro concreto” sustituya al “otro generalizado” en el razonamiento moral. Se trataría de tener en cuenta realmente a los individuos, con su propia historia e identidad, desde un criticismo situacional y comunitarista. LEÓN-CORREA, F. J., “Ética del cuidado feminista ...”, op. cit., p. 6. Ver también, BENHABIB, S., *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 255-258.

que realizamos para mantener, reproducir y reparar nuestro mundo, de tal manera que podamos vivir en él de la mejor manera posible. Esta nueva visión desarrollada del término, que prescinde de su connotación más convencional, permite efectivamente conducir a la ética del cuidado a una formulación teórica más sólida y aplicable a un mayor número de contextos y problemáticas. Se trataría de dar un paso más en el significado de lo digno: superar el imperativo kantiano, que se formula como un deber de tratar al otro no sólo como un medio, sino como un fin, a través de propuestas que sitúen la centralidad de la persona y el amor a los demás, como respuesta ética exigida, ante la dignidad absoluta de cada ser humano.

Todas estas aportaciones que las nuevas propuestas lanzan a la visión tradicional de la dignidad y el mundo ético humano, deben entenderse, y así se conciben desde estas líneas, como el valioso producto de una tarea filosófica que ha entendido cual es su labor: sin negar el valor de lo conseguido en el devenir ético humano, busca nuevos desarrollos humanizadores para el hombre. Se trata de huir de posturas estáticas, encerradas en círculos dogmáticos que se profundizan verticalmente en sentido descendente, pero no extensivamente hacia nuevas posibilidades de ser más humanos y más dignos. Por ello, no sólo el contenido material de estas propuestas es valioso, sino también la actitud filosófica de la cual emergen, que afrontan el desafío de los nuevos problemas y realidades a partir de la premisa de la necesaria dinámica evolutiva que debe tener el quehacer filosófico para ser realmente fructífero. Ello no es nuevo: si en nuestro largo camino de humanización, de evolución ética, hemos llegado hasta aquí es precisamente porque encontramos protagonistas de esta actitud en todos los ámbitos de la actividad humana. En el filosófico, la pretendida breve reseña histórica no lo fue finalmente tanto por esa admiración personal hacia posicionamientos y propuestas que intentaron un cambio dinámico y extensivo en la manera de entendernos, valorarnos y respetarnos como hombres. Y ello, en la mayoría de ocasiones, en un clima nada favorable e incluso verdaderamente hostil a este tipo de posicionamientos. Otra vez constatamos que fuimos y seguimos siendo “enanos a hombros de gigantes”. Atreverse a mirar desde lo ya conseguido hacia el horizonte de nuevas posibilidades, y también exigencias, de nuestro devenir ético, constituye el camino correcto. La trasposición de todas estas reflexiones al ámbito bioético abre nuevos puntos de desarrollo para la Bioética sumamente interesantes, que luego intentaremos trasladar al ámbito genético.

-Bioética desde el cuidado: Tal y como desde el feminismo propone M^a Teresa López de la Vieja⁵⁹⁸, una ética del cuidado que parta de un reconocimiento de todos los puntos de vista, buscando ir más allá de las diferentes propuestas. Se trata de elaborar una alternativa que intenta dar la mano a las diferentes perspectivas actuales, constituyéndose en una alternativa global: resaltando la complementariedad entre la racionalidad neokantiana y la ética dialógica, entre el individualismo y el comunitarismo. Como ella misma indica: “una ética feminista que no interese sólo a las mujeres”. También F. Torralba en su obra *Antropología del cuidar*⁵⁹⁹ ahonda en esta nueva significación de la bioética: considera una de las piezas clave de lo esencialmente humano, su arte de cuidar, de curar⁶⁰⁰.

Otra alternativa en este sentido, es la de Philippa Foot: desde una concepción naturalista de la ética propone de nuevo la bondad natural partiendo de reconocer las estructuras de normatividad naturales. Así es posible construir una antropología del cuidar como base de una nueva ética del cuidado centrada en la persona⁶⁰¹.

-Bioética de la hospitalidad y vida frágil o vulnerable: Esta propuesta parte de la emergente consciencia global de la situación de fragilidad del ser humano en el mundo. Fenómenos como la Globalización, la imperante modernización, tecnificación y crecimiento en términos estrictamente económicos en los que se diluye el individuo, le llevan a esa experiencia de fragilidad, superando la primera constatación de la especial vulnerabilidad de la mujer o de grupos étnicos minoritarios. Se trata entonces de ir más allá de la mera defensa de la interculturalidad, para construir una ética común: comienza a percibirse una sensibilidad creciente hacia una ética que concibe las relaciones con los demás, con la sociedad, no sólo en términos de defensa. Precisamente, al hilo de la vulnerabilidad, construye un nuevo significado de ética que, ante dicha experiencia,

⁵⁹⁸ LÓPEZ DE LA VIEJA, T., “Ética y género”, en Gómez de las Heras, J. M^a., *Dignidad de la vida y manipulación genética ...*, op. cit., p. 141 ss.

⁵⁹⁹ TORRALBA ROSELLÓ, F., *Antropología del cuidar*, Madrid, Mapfre, 2005.

⁶⁰⁰ “Concibo el cuidar como una actividad fundante y fundamental del ser humano, no sólo esencial en el orden teórico, sino absolutamente necesaria para su subsistencia y desarrollo. Parto de la idea de que el ser humano es constitutivamente frágil y que, como consecuencia de su indigencia ontológica, requiere ser cuidado desde el momento mismo de su génesis hasta el momento final, pues sólo así puede desarrollar sus potencialidades”. Y sigue: “En este sentido, el ejercicio de cuidar no es concebido como un verbo adyacente a la condición humana, sino como uno de los verbos esenciales que, inevitablemente, todo ser humano debe conjugar para ser lo que está llamado a ser. (...) De lo dicho se deduce que no concibo el cuidar como una actividad tangencial o accidental, o como un verbo que se desarrolla exclusivamente en los ámbitos de la atención sanitaria estrictamente considerada, sino como una actividad constitutiva del ser humano”. TORRALBA ROSELLÓ, F., “La esencia del cuidar. Siete tesis”, *Sal Terrae*, n° 93, 2005, pp. 885-894.

⁶⁰¹ FOOT, P., *Bondad natural, una visión naturalista de la ética*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 77 ss.

propone cuidar un tejido social como presupuesto necesario para el desarrollo como persona de cada ser humano, que necesita de los bienes relacionales para construirse.

-Bioética de la solidaridad: como ya hemos desarrollado, algunos autores contemporáneos están profundizando en la solidaridad como principio bioético que acerque distintas reflexiones filosóficas, como la ética del cuidado feminista, el comunitarismo y el cuidar de la enfermería, hacia una visión global de la atención y del servicio concreto al otro como persona.

-Bioética de las virtudes: resaltan en esta propuesta las reflexiones de Alasdair MacIntyre que se recogen en su conocida obra *Tras la virtud*⁶⁰²: su eje central gira en la necesidad de recuperar la tradición aristotélico-tomista, y su visión moral, donde la *areté* ocupaba el lugar central. Esta idea de la virtud ética sufrió sin embargo un eclipse casi total, sobre todo de la mano de Maquiavelo y Hobbes. Resurgirá a finales del S. XX de la mano de MacIntyre⁶⁰³. Exponentes de esta línea son también Pellegrino y Thomasma. El punto de partida de ambos consiste en reconocer, primero, la realidad de una naturaleza humana común, como factor posibilitador del diálogo en el panorama contemporáneo donde conviven distintas tradiciones y propuestas morales. Esta nueva realidad se opone a la existente en la Grecia Clásica y en la Cristiandad medieval, donde el asentamiento firme de una única cosmovisión, permitía desarrollar, como se hizo, una ética de las virtudes “robusta”. Esto ya no es posible en nuestra sociedad, compuesta por diversas comunidades morales con su propia idea de “bien” y “vida buena”. Sin embargo estos autores sí creen posible construir una ética de las virtudes en el ámbito de algunas profesiones como la médica (también sacerdotes, docentes o jueces), porque las mismas, por sus especiales características, constituyen comunidades morales dentro de la sociedad pluralista contemporánea. Desde sus comienzos, el ejercicio de la medicina bajo el juramento hipocrático se dirige a una fin concreto, a un *thelos*. Se resume en

⁶⁰² MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2001; *Animales racionales y dependientes. Por qué los humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona, Paidós, 2001.

⁶⁰³ Para una profundización y ampliación en lo que respecta a esta propuesta de la ética del cuidado, se sugiere la lectura de TORRALBA ROSELLÓ, F., *Filosofía de la medicina. En torno a la obra de E. D., Pellegrino*, Madrid, Intituto Borja de Medicina y Fundación Mapfre de Medicina, 2001. Un resumen se encuentra en, QUINTANA, C., “La virtud en la ética médica” disponible en formato virtual en: <http://www.bioeticadesdeasturias.com/2011/11/epellegrino-la-virtud-en-la-etica>. (Consultado por última vez el 3 de julio de 2015)

poner los conocimientos médicos al servicio del bien común. De ello devienen una serie imposiciones o responsabilidades morales que se imponen a quien quiera practicarla⁶⁰⁴.

Aquí ambos autores dan primacía al Juramento hipocrático, como condición simbólica de ingreso en la profesión médica, más allá del propio título académico. Realizar la promesa pública de poner el propio quehacer profesional al servicio del bien del paciente es lo que implica el ingreso en la comunidad moral médica. En el marco de las sucesivas relaciones médico-paciente, se construirá esa relación de confianza prometida, de la que surgirán ya nuevas obligaciones morales específicas.

Todos estos factores que definen al acto médico y lo orientan teleológicamente permiten una nueva reelaboración o lectura de los clásicos principios de la bioética aplicados a la ética asistencial o médica. Éstos se redimensionan, humanizándose, en la propuesta que estos autores han denominado “beneficence in trust”: se trata de reorientar la actividad médica a la luz de la teoría de la virtud, para que se redirija a lo que constituye su fin originario: la naturaleza del servicio al enfermo y a la sociedad. La constatación del cambio de rumbo hacia concepciones de la profesión médica marcadamente utilitaristas, donde el médico se convierte en un gestor de salud, ya sea empresario o asalariado, constituye una realidad de nuestra actualidad. Frente a esto proponen esta visión del cuerpo médico no sólo desde la profesionalidad estrictamente

⁶⁰⁴ Tres son los factores o características que según Pellegrino y Thomasma convierten a la medicina en una comunidad moral:

-La naturaleza de la enfermedad: la constatación de la enfermedad como un fenómeno humano que sitúa a la persona en un especial contexto de fragilidad y vulnerabilidad, es especialmente percibida por el médico de forma cotidiana. De ello deviene un deber general de cuidar a la persona enferma, intentado procurarle la salud perdida, o por lo menos, si esto no fuera posible, el alivio y el consuelo necesarios.

-el carácter social de los conocimientos médicos. *“Los conocimientos médicos, adquiridos a través de la formación, la experiencia clínica y la investigación, son un verdadero privilegio que se debe poner al servicio de los enfermos, de la sociedad y del progreso biomédico. No son propiedad privada ni deberían ser utilizados jamás para obtener lucro personal, prestigio o poder. Forman parte del patrimonio de la humanidad.”*

-El acto jurado de profesar la medicina. La consideración del conocimiento médico como un bien patrimonio de la humanidad y las consiguientes obligaciones que se puedan hacer derivar en forma de “virtudes” o bajo otra categoría, constituye a mi juicio una observación muy valiosa con amplias posibilidades de trasposición en el campo de las profesiones relacionadas con la Genética. Volveremos a ello. *Ibíd.*, p. 3 ss.

técnica, sino como comunidad moral cuyo fin es poner su conocimiento y habilidades buscando no sólo el bien terapéutico del paciente, sino el bien integral del mismo. Precisamente su propuesta “beneficence in trust” gira en torno a estas proposiciones: se trata de un modelo que, en definitiva se vertebra alrededor de la noción de virtud médica⁶⁰⁵. Se exige al profesional de la medicina la práctica de la virtud en el ejercicio de su profesión, dirigiéndose a la consecución del fin de su actividad, que es el bien integral del paciente. En la medida en que la autonomía forma parte de este bien integral, esta propuesta también huye del paternalismo. Por ello, la relación médico-paciente debe enmarcarse siempre en el respeto a la autonomía del enfermo, al formar ésta parte inseparable de este bien⁶⁰⁶.

Ciertamente el ejercicio de las virtudes no convierte a quien las practica en un héroe infalible. Está claro que tampoco garantizan la infalibilidad en el ejercicio profesional: la posibilidad de error es consustancial al ser humano, pues nunca hay riesgo cero. Pero sí constituyen una eficaz herramienta en orden a la consecución, en el campo de las ciencias de la vida, de unas prácticas y modo de entender las diferentes profesiones que la integran, impregnadas de un fuerte compromiso ético. Urge volver a concebir este campo como una actividad de servicio al bien común, dada la evidente

⁶⁰⁵ “Un rasgo del carácter que dispone habitualmente a la persona que lo posee a la excelencia, tanto en la intención como en la ejecución, en relación con el fin propio de una actividad humana”. *Ibidem*.

⁶⁰⁶ A continuación Pellegrino y Thomasma proponen más específicamente una enumeración de virtudes médicas:

-Fidelidad a la promesa: el juramento hipocrático viene asociado aquí a la idea de lealtad que el médico debe al paciente en la relación que se establece entre ambos y que no puede ser traicionada.

-Benevolencia: este principio se concibe en términos similares al clásico principio bioético de beneficencia, no –maleficencia. Sin embargo el finde que todos los actos sirvan al bien del enfermo se concibe como una inclinación del querer, de la voluntad del médico y no como un mandato externo.

-Abnegación: Esta virtud significa que el médico debe subordinar sus propios intereses como el prestigio, el éxito, el poder y la riqueza al bien del enfermo como fin supremo de la medicina.

-Compasión: Ser capaz de entender la experiencia de dolor y sufrimiento del paciente, sintonizar con su realidad concreta para poder adaptarse mejor a ella.

-Humildad intelectual: significa tener el coraje de reconocer las propias limitaciones en el ejercicio de la profesión.

Prudencia: constituye la virtud del discernimiento moral y la deliberación moral; la *phrónesis* de Aristóteles o la *recta ratio agibilum* de Tomás de Aquino. Significa saber elegir, de manera razonada y razonable, entre diversas alternativas de diagnóstico y tratamiento, en ocasiones ciertamente complejas. *Ibidem* p. 5.

tendencia hacia la mercantilización de cada vez más ámbitos de la vida humana. La creciente propensión a concebir al paciente como un cliente más, un consumidor de productos de salud; las posibilidades de negocio que en torno a ella abre la progresiva privatización de los servicios sanitarios; la crisis económica y su consecuente política recortadora de recursos asignados a ella, facilitan peligrosamente la concepción netamente utilitarista de este campo. Por ello la propuesta de Pellegrino y Thomasa cobra especial virtualidad: *sólo la preservación del ideal de la medicina como profesión dedicada al bien de cada persona enferma puede salvaguardar con fuerza los intereses de la sociedad, o sea, los intereses de cada uno de nosotros, porque nadie puede o podrá evitar la situación de enfermedad y consiguiente vulnerabilidad, que irremediablemente padeceremos en alguna fase de nuestra vida.* Entonces, apostar como indican estos autores, por unas profesiones que encuentran su razón de ser en el servicio virtuoso a los demás, parece una visión por la que merece la pena seguir apostando⁶⁰⁷.

Ahora bien, la propuesta de la ética de las virtudes, vuelve a redimensionar o reorientar los principios bioéticos, permitiéndola avanzar en su evolución ética: a lo largo de estos años de aplicación se evidencian los peligros que corre esta última de quedarse reducida a un puro formalismo abstracto. Únicamente serviría para determinar la rectitud de los actos, pero prescindiría de la formación del carácter ético de las personas. Las coordenadas de la bioética, aunque han desempeñado un papel imprescindible, deben reajustarse hacia las nuevas realidades que le devienen. En este sentido, la propuesta de la ética de las virtudes consiste en convertir sus principios, originales, universales y abstractos, en valores personalizados, materializados en realidades vivientes. Este argumento se incardina entonces en esta reflexión más general de concebir la bioética, no sólo en términos racionales, sino relacionales. Se trata, en definitiva, de no quedarse satisfecho con la búsqueda de criterios generales y abstractos, orientados a calibrar la rectitud de las acciones en el ámbito de las ciencias de la vida;

⁶⁰⁷ Alguna de la crítica que se realiza a esta ética de las virtudes, queda reflejada en las palabras de sus propios creadores y nos conduce además al centro de nuestras propias reflexiones y posicionamiento respecto a estas nuevas tendencias en el ámbito bioético: se trata de una crítica “constructiva” a las limitaciones a la bioética formulada bajo el principialismo, pero no un rechazo al mismo. En este sentido, los autores realizan una autocrítica de su propia propuesta, señalando la insuficiencia de la misma a la hora de elaborar una teoría ética suficientemente fundada y global. Ciertamente, necesitan de otros conceptos normas reglas y valores, so riesgo de quedarse anclada en una argumento circular entorno a la virtud. Para salir de esta circularidad es necesario admitir la validez y referencia general de otros principios éticos generales, como los clásicos bioéticos. *Ibíd*em, p. 5 ss.

sino promover la bondad de las personas. Impregnar su quehacer profesional de repercusión ética, que no es otra cosa que impregnarlo también de responsabilidad, concienciación y sensibilidad ante los demás.

Esta propuesta se torna significativamente relevante, como veremos, en el ámbito genético. Sabemos que las posibilidades que encierran las nuevas técnicas genéticas constituyen un horizonte de futuro con efectos irreversibles y difíciles de calibrar. Sería necesario, entonces, exigir a sus protagonistas una formación, tanto científica, como ética, que suavizara ese excesivo “fervor científico”, ese “cientificismo” que en ocasiones roza el fanatismo, y que concibe su actividad por encima del bien y del mal. La actividad científica no deja de ser una actividad humana, dirigida a humanos. Se encuentra por tanto sujeta, irremediabilmente, a la reflexión sobre su valor, idoneidad, fines, etc. Es decir, debe repensarse también éticamente. Y sobre todo, como indica esta propuesta, debe “ejercerse” éticamente por personas, para personas.

B. GENÉTICA y GEN-ÉTICA

a. Introducción

Sin duda, este nuevo rumbo que debería tomar la bioética, se torna especialmente ineludible en el ámbito de lo que constituye una de sus mayores fuentes de reflexión: la genética. Las especiales y profundas consecuencias que sus aplicaciones futuras se vislumbran, en todos los ámbitos de lo humano, así nos lo hacen saber. Las posibilidades de transformación de nuestra propia realidad biológica, hasta límites, que se han venido a denominar de “posthumanización”, afectan a nuestra tradicional concepción de lo esencialmente humano. Por ello, y en la medida que dichos cuestionamientos constituyen el objeto de la filosofía y la ética, obligan a las mismas a “repensarse”, como bien expresa Peter Singer: lo que hasta ahora manteníamos, no basta ante las nuevas encrucijadas que nos plantea el saber genómico. La primera, como ya se expresó en la introducción a este capítulo, exige una respuesta crucial, pues pone “en

jaque” incluso a la propia validez y necesidad de mantenimiento de la filosofía y la ética, a la que por cierto, vaticinan, una “muerte anunciada”. Esta inicial e inaugural gran encrucijada, en la que parece ponerse en juego, incluso, la propia pervivencia de todo nuestro sistema de valores vertebrados en torno a la dignidad humana, constituye la primera gran interrogación-desafío. El ataque viene en forma de un nuevo y emergente determinismo naturalista, organizado ahora alrededor de la genética y su capacidad de dar contestación a la eterna pregunta de qué es el hombre. Bajo esta perspectiva se entiende entonces que aquélla puede dar la contestación definitiva: una forma de explicación global y exacta, al ser científica, y unas posibilidades de evolución orquestadas bajo su nuevo “reinado”, que intentan dar un empujón “al vacío” a la filosofía y éticas humanistas: minimizando, tanto sus logros, a la luz de las diferentes y graves crisis que asolan al mundo, como poniendo en tela de juicio su capacidad de lograr la plena humanización del hombre. Los valores que subyacen a esta visión son antagónicos a lo que representa el sentir y los valores humanistas: el cientificismo alumbra esta nueva perspectiva de posibilidad de evolución humana, lo que significa, mantener *a priori* una visión de la ciencia omnipresente, productora únicamente de verdad y progreso y, por tanto, exenta de reflexión y revisión éticas. Entonces, su cortapisa la constituye, únicamente, los propios límites que en cuanto a las posibilidades reales su misma actividad le plantea; y nada más que eso.

¿Qué postura adoptar desde nuestra orilla? ¿Sucumbir ante los cantos de sirena de la nueva genética y sus futuras aplicaciones, como la última y definitiva forma de evolución humana hacia la perfección? Parece que las actuales revelaciones científicas y sus posibles futuras aplicaciones constituyen la estocada definitiva de este paso del mito al logos. El tramo final hasta la cima. Un largo camino que, en efecto, comenzó en Grecia, y que ciertamente supuso el pistoletazo de salida de la humanidad hacia su humanización. Ya lo dijimos al principio de este trabajo: salir de la caverna, de la explicación mágica del mundo, sujeta al capricho de fuerzas poderosas que juegan con el destino de los hombres. La búsqueda de la explicación racional del mundo y del hombre mismo, supuso poner el cerco a una cosmovisión dominada por el misterio, la magia y la superstición. Esto fue en definitiva la filosofía en su estado original: un desafío desde la razón humana a concepciones del mundo y del hombre dominadas por el miedo a lo desconocido y, por tanto, gravemente aniquiladoras de todo lo positivamente humano. Por eso, la misma, posibilitó otra manera de entendernos como

hombres, cada vez más alejada de la explicación dominadora, que era mítica, absurda y culpable. Pero, sin embargo, el giro que hemos dado ha sido de tal magnitud que ahora lo que se pone en tela de juicio, en cuanto a su virtualidad y necesidad, es precisamente el saber que dio origen a la ciencia y posibilitó su desarrollo. Además no sólo esto: de la mano del cientificismo y su lectura unívoca y determinista del hombre, camina un nuevo yugo para la humanidad: la fatalidad genética. Si el ser humano ha luchado para desprenderse del caprichoso destino que le dispensaban los dioses, como forma alegórica de entender este “yugo antiguo”, ahora resulta que porta en sí mismo, un nuevo “sino”, hasta ahora desconocido: su propio sustrato biológico. Predestinación que ahora sí puede ser descifrada y conocida por él y por los demás. Bajo esta perspectiva, la herencia genética, hasta ahora oculta, parece ser un nuevo “dios” que juega a convertir nuevamente al hombre, en una marioneta en manos de un código ineludible, que él mismo lleva escrito.

Y aquí, alejados de la pregunta causante de este pequeño resumen, volvemos a ella: ¿Cuál es el nuevo papel de la filosofía moral y de la bioética ante un cambio tan trascendental de escenario, en cuanto a la posible realidad futura? ¿Debemos considerar que la evolución ética humana, por los derroteros del humanismo y la dignidad, son ya, un producto histórico? ¿Sucumbir ante una nueva forma de humanización que trastoca las hasta ahora inalterables bases biológicas del hombre, propugnando una nueva forma de humanidad que busca la perfección?

Decidida y rotundamente seguimos diciendo que no. Desde este trabajo se mantiene la absoluta necesidad de seguir apostando por el humanismo: por la defensa de la dignidad humana como paradigma esencial y condición indispensable para seguir desarrollando nuestra esfera ética y completar nuestra humanización. Ahora bien, la cosa no es tan fácil como parece. Los nuevos hallazgos y descubrimientos científicos trascendentales que se han venido produciendo, ciertamente nos permiten una mejor comprensión de nuestra realidad biológica. Por ello también obligan a la ética y a la bioética a una revisión profunda de sus valores y parámetros tradicionales, so riesgo de quedar efectivamente anquilosadas en un discurso, tan “pagado de sí mismo”, que coarta toda posibilidad de un nuevo empuje y evolución en nuestra construcción de lo humano. Si históricamente somos capaces de constatar que la dignidad humana es una construcción del hombre para el hombre, que va desarrollándose y perfeccionándose mediante diversas aportaciones desde innumerables ámbitos, como el filosófico, sería

demasiado soberbio pensar que con nosotros se ha cerrado el círculo: se ha conseguido llegar hasta el final de lo que significa dignidad humana. Menos aún y más peligroso todavía sería realizar este mismo juicio en el terreno que nos ocupa, la genética, donde la cuestión no ha hecho más que empezar. Por lo tanto, ética y dignidad deben seguir su camino evolutivo al compás de los nuevos anhelos y desafíos humanos. Sólo así seremos capaces de entregar un testigo renovado y adecuado a la siguiente generación. Es necesario ahora elaborar reflexiones que, en línea con el desarrollo histórico de la dignidad humana, planteen un desafío al orden y valores imperantes, y ello en forma de una nueva posibilidad más humanizada de entender al hombre. Esta actitud nos permite ahora disfrutar de un marco de valores y un elenco de derechos sin parangón en la historia del hombre. Ésta es, como indica Lydia Feito, la auténtica misión de la filosofía y de sus hacedores⁶⁰⁸. Ahora, el reto y la problemática que conforman nuestro escenario son obviamente otros bien distintos: la constatación, cada vez más evidente, de las injusticias de un sistema económico de liberalcapitalista extremo, bajo el que sufren millones de personas; los graves problemas medioambientales que el mismo provoca, y en el que se enmarca el fenómeno del “calentamiento global”; la explosión demográfica, los nuevos integristas y fundamentalismos de corte religioso y su cara más cruel en forma de terrorismo, el nuevo bioterrorismo y, en el caso que directamente nos ocupa, los nuevos retos éticos que las ciencias de la vida plantean, concretamente en el ámbito genético. Éste es ahora, a *grosso modo*, nuestro escenario. Por eso decimos sí rotundamente, a la dignidad y al mundo ético humano: en la constatación de que nuestra realidad es una oportunidad más de llevar esta dimensión moral hacia desarrollos más humanizadores. Por ello también es necesario adoptar una postura crítica, o si se prefiere, dada la negatividad del término, revisionista, sensible y adaptativa a esta nueva realidad, buscando nuevas alternativas como horizontes de posibilidades para el hombre.

b. Genética.

Desde que nuestra especie ha sido capaz de elaborar un pensamiento complejo, el ser humano se ha preguntado de forma constante sobre el por qué, el cómo y el

⁶⁰⁸ FEITO GRANDE, L., “Gén-ética”. Conciencia moral e...”, op. cit., p. 106.

sentido de su propia existencia y del mundo que le rodea: ¿Qué somos? ¿De dónde venimos? ¿Por qué nos comportamos como lo hacemos? ¿Cómo funciona nuestro cuerpo cuando enfermamos? ¿Por qué nos asemejamos tanto entre nosotros, y a la vez, somos tan diferentes en esa fascinante individualidad?

El hombre ha buscado incesantemente contestación a todas estas preguntas, y ello en forma de filosofía, medicina, antropología y religión. Éstas nos dieron, y nos dan, por supuesto, respuestas de gran valor y utilidad, legítimas y aún vigentes en nuestros días, que nos permiten una mejor comprensión de lo que realmente somos. Pero era una respuesta parcial. Nos faltaba la pieza angular, una de las más fundamentales claves para contestar mejor (que no exclusivamente) a este conjunto de interrogantes: el conocimiento de nuestro código genético.

La genética es una ciencia joven. Sólo han transcurrido 50 años desde que Crick y Watson descubriera “el secreto de la vida”⁶⁰⁹: la estructura de la molécula de ADN. Así, y aunque el primer borrador del genoma humano se publicó de forma incompleta en 2001, las implicaciones a todos los niveles que posee esta nueva rama del conocimiento humano ya son enormes. La demostración de la realidad de la evolución de la vida y la posibilidad de interferir en ella está cambiando de forma radical nuestra manera de autoconcernernos, de situarnos y de entender la vida en la tierra. Las repercusiones de la Genética caminan además en una doble dirección: hacia el pasado, permitiéndonos rastrear de forma precisa nuestros primeros orígenes⁶¹⁰.

Hacia el futuro, manifestándose no sólo en la obtención y lectura de datos genéticos, sino en la posibilidad de elaborar una nueva técnica (manipulación) genética: ésta nos permite (ahora limitadamente pero con enormes posibilidades de futuro) interferir y cambiar la propia realidad genética que hasta ahora nos venía “dada”. Se

⁶⁰⁹ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., op. cit., p. 25.

⁶¹⁰ “*Los huesos y las piedras no son el único registro de nuestro pasado. Cada uno de nosotros cargamos con otro registro, en casi cada una de las células de nuestro cuerpo. El ADN humano, la larga y compleja molécula que transmite la información genética de una generación a otra, lleva consigo la marca indeleble de la historia humana. Nuestro ADN guarda la evolución de un simio africano que comenzó a caminar con dos piernas hace más de cuatro millones de años. Documenta la aparición de los humanos modernos en las sabanas de África oriental hace 7.500 generaciones. Lleva la crónica de la diversificación de los humanos modernos en las “razas y los “grupos étnicos ue reconocemos hoy en día”.* Ibidem, p.

abre así un nuevo poder, ante la posibilidad que se la abierto al hombre “de *“recombinar” y rehacer al infinito la creación*”⁶¹¹. En este sentido, son elocuentes las palabras de M. Ridley: “*poder leer el genoma humano nos dirá más sobre nuestros propios orígenes, nuestra evolución y nuestras mentes que todos los intentos de la ciencia hasta la fecha. Revolucionará la antropología, la psicología, la medicina, la paleontología y prácticamente todas las demás ciencias. Con esto no estoy afirmando que todo está en los genes o que los genes son más importantes que otros factores. Está claro que no. Pero son importantes, eso seguro*”⁶¹².

b.1 Concepto

Se acudirá primeramente a su sentido etimológico. El soporte lingüístico en que aparece expresado un concepto suele darnos la aproximación inicial al propio contenido y significado del término⁶¹³. Genética procede del griego antiguo γενετικός /*guennetikós*/, ‘genetivo’, y este de γένεσις /*guénesis*/, es decir, origen o comienzo. Ciertamente, su primer significado da de lleno en el clavo: la molécula de ADN, que constituye su hallazgo más importante, constituye el sustrato universal de la vida, de toda vida (humana, animal y vegetal). Se trata de un lenguaje común, el lenguaje de la vida, que nos hermana con el resto de hombres y nos iguala en cuanto a nuestro fundamento biológico, con el resto de seres: “*el lenguaje genético es universal; nuestro ADN habla el mismo lenguaje que el ADN de una planta o de una mosca*”. Este sentido de origen también se expresa en la realidad de lo que constituye el lenguaje genético: esta universalidad de la estructura universal del ADN o del genoma constituye un hecho continuo en el espacio y en el tiempo; abarca a todos los seres vivos de la actualidad y ha pervivido desde sus más remotos orígenes, es casi una eternidad hacia el pasado⁶¹⁴.

Precisamente acudimos a este sentido etimológico porque el mismo nos da también las claves del propio significado y alcance de lo genético en el mundo humano;

⁶¹¹ *Ibíd*em, p. 28.

⁶¹² *Ibíd*em, p. 28.

⁶¹³ JUNQUERA DE ESTÉFANI, “Dignidad humana y genética”, en *10 palabras clave...*, op. cit., p. 348.

⁶¹⁴ “*Sin duda la doble hélice es una molécula excepcional. El hombre moderno tiene unos 50.000 años de edad, la civilización tiene apenas 10.000 años de existencia (...) pero el ADN y el ARN han existido durante miles de millones de años. Todo este tiempo la doble hélice ha estado allí, activa, y aún así somos los primeros seres de la tierra que hemos llegado a cobrar conciencia de su existencia*”. GONZÁLEZ VALENZUELA, J., op. cit., p. 22.

origen significa principio, comienzo, pero no determinación acabada. Por ello, y con este sentido como telón de fondo, la genética también constituye la clave de la diferencia y de la biodiversidad. De la singularidad de cada ser humano. En la genética como “origen”, entiendo se halla la primera intuición de la raíz biológica de la condición libre y cultural del hombre. El origen de la vida es universal, es cierto, pero como el lenguaje humano, expresa una estructura inicialmente estable, que sin embargo, se manifiesta en la realidad a través de innumerables lenguajes concretos, e incluso estilos y formas de expresión particulares y a veces genialmente únicas. Como indica Ridley decir que la vida es química es cierto pero incompleto: equivaldría a decir que el fútbol es tan sólo física. Se analizará esta cuestión del determinismo genético más adelante y en profundidad, pues constituye una de las claves que se expone y defiende desde este trabajo. Tan sólo quería dejar un apunte sobre la constatación de que la propia etimología del término parece que nos lleve en la dirección opuesta a un sentido monista reductivista del ser humano.

b.2 Historia de la genética

En el año 2000 la genética cumplió cien años de existencia. En 1900 De Vries descubrió las leyes de Mendel, que habían sido publicadas en el Boletín de Historia Natural de la ciudad de Brno, ciudad donde había vivido el sacerdote agustino en 1866. Sin embargo, éstas pasaron desapercibidas, sin que sus importantes hallazgos trascendieran al mundo de la ciencia. Gracias a ellos este campo de la ciencia se ha convertido en uno de los más apasionantes y cargados de expectativas, de nuestro tiempo.

Un paso muy importante en el avance de la genética, bautizada así por el biólogo inglés W. Bateson, en 1906, es la identificación del gen: factor biológico responsable de los mecanismos hereditarios. O.T Avery y sus colaboradores demostraron ya en 1944 que los genes, (nombre dado por W. Johannsen en 1909 al factor hereditario postulado por Mendel), era una sustancia llamada ADN, ácido desoxirribonucleico. Presente en los cromosomas, había sido ya descubierta por Miescher en 1869. Otro acontecimiento fundamental en la historia de la genética lo constituyó la muestra de la estructura de

ADN en doble hélice en 1953 por J.D Watson y F.H.C. Crick, lo que les valió el otorgamiento del premio Nobel⁶¹⁵.

Lo que se descubre ni más ni menos es que la “vida” viene comprimida en esa doble hélice. La hebra escalera es tan pequeña de ancho (5 trillonésimos de centímetros) como proporcionalmente enorme de largo (2 metros). Se halla enrollada en sí misma en espiral doble dentro de los 23 cromosomas humanos. La estructura de ADN es idéntica en todos los seres vivos. El ADN se compone de un número elevadísimo de nucleótidos. Cada nucleótido consiste siempre en una estructura fija que constituye los tramos verticales de la doble hélice o escalera de cuerdas y que se compone de ácido fosfórico y un azúcar, desoxirribosa. Los “peldaños” o bases son pares de nucleótidos de 4 clases (las 4 letras del alfabeto genómico): adenina (A), tiamina (T), guaniana (G) y citosina(C), sustancias que poseen la singular característica de combinarse invariablemente (la A siempre con la T y la G siempre con la C). A lo largo de la hebra espiral se van ubicando los genes. Éstos, no son sino secciones o fragmentos del ADN, cada uno con una localización específica en la escalera. Los genes o fragmentos de ADN llevan en sí la información hereditaria. Pero también las instrucciones para elaborar las proteínas: primera y principal materia biológica de la vida⁶¹⁶.

Ésta constituye la primera repercusión destacable a nivel filosófico: el hecho de que la molécula de ADN sea el sustrato universal de la vida, de todo lo vivo (animales, plantas, y hombres). Ello tiene, ya se anunció, consecuencias filosóficas enormes: la distancia entre el hombre y la naturaleza, de la que éste se creía separado se invalida, el hombre ya no constituye un *Imperio* en otro *Imperio*, como diría Spinoza. El corte o dualidad radical del hombre a la manera cartesiana queda revocada en esta revelación científica, importantísima a nivel filosófico, ya que llama a las puertas de los dilemas más controvertidos e importantes, invitando a la filosofía a repensarse a sí misma. Además constituye la puerta de entrada de las nuevas corrientes filosóficas y científicas de corte determinista y biologicista y el nuevo auge de la eugenesia. Esta cuestión se analizará más detenidamente en capítulos posteriores del trabajo, pero era conveniente

⁶¹⁵ GAFO, J., *10 palabras clave en Bioética*, Navarra, Verbo Divino, 1997, pp. 201 ss.

⁶¹⁶ *Ibidem*, p. 201.

dejar apuntada aquí una primera muestra de la trascendencia que los hallazgos genéticos tienen a nivel filosófico y por ende a nivel práctico ⁶¹⁷.

Siguiendo con el breve resumen, que pretende ser introducción histórico-explicativa de los principales hallazgos y nociones genéticas, se apuntará otra fecha clave en el desarrollo de esta materia. Los años sesenta marcarán un punto de inflexión en el conocimiento de los mecanismos genéticos, llegándose al llamado dogma central de la biología molecular. Se trata de la explicación de cómo acontecen los mecanismos por los cuales se traduce el mensaje, la información genética contenida en el ADN y expresada en la cuatro bases nitrogenadas, en la síntesis de las proteínas. El ADN tiene el poder de auto-copiarse o auto-reproducirse, dando lugar a una nueva-vieja cadena de ADN. Ello se logra fundamentalmente a través del ARNm, constituyendo las complejas y muy diversas estructuras de los seres vivos. Se producirá grosso modo en tres fases: en un primer momento el ADN realiza la replicación por la cual se desdobra y se copia a sí mismo. Una segunda fase aparece con la transcripción por la que el ADN transmite al ARNm una copia molde; y en un tercer término, la traducción, mediante el cual el ARNm se recompone, incorporando la cadena de ADN que se une al ribosoma en el citoplasma de la célula y logra, mediante un complejo mecanismo, consumar la síntesis de las proteínas. Mediante este complicado proceso, el código de cuatro letras del ADN se traduce al alfabeto de 20 letras de las proteínas ⁶¹⁸.

Otro nuevo hallazgo decisivo es que el copiado no siempre es perfecto: es posible que en el proceso de traslación de información se produzcan errores, dando lugar a las mutaciones genéticas (por adición, sustitución o supresión) y por ende cambios en la secuencia del genoma; así se produce tanto la diversidad biológica, la evolución como la enfermedad ⁶¹⁹.

En la década de los 70 se va a producir un paso esencial en la historia de la genética: el paso de la teoría a la praxis. Efectivamente, la genética deja de moverse a

⁶¹⁷ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano...*, op. cit., pp. 20 ss.

⁶¹⁸ “Las proteínas son los ladrillos de la vida: dan la arquitectura estructural a sus células y los tejidos, las enzimas para las reacciones químicas esenciales y las señales para las moléculas de coordinar las actividades celulares” *Las proteínas son pues las herramientas de los genes, el brazo ejecutivo de la maquinaria celular; todo lo que existe en la biosfera resulta, en consecuencia, del trabajo concertado y regulado de las proteínas, dirigidas e interactuando con los genes y con el entorno*. *Ibíd.*, pp. 32 ss.

⁶¹⁹ “A finales de 1966 se había descifrado el código genético entero: sesenta y cuatro posibles triadas de un alfabeto de cuatro letras que contenía las instrucciones para veinte aminoácidos, además de las señales para iniciar y cesar la síntesis de proteínas”. *Ibíd.*, p. 27.

un nivel teórico del conocimiento, dedicada a estudiar, a modo de espectador, los mecanismos más recónditos de la vida. Comienza a ser también una ciencia manipulativa, una tecnología. El punto de inflexión para poder hablar de la “nueva genética”, tal y como la denomina el Premio Nobel Nathans, es el descubrimiento de las enzimas de restricción y las enzimas ligasas. Los primeros cortan el ADN en lugares específicos, a modo de tijeras; los segundos producen la acción contraria de “pegar” los cabos de ADN que han quedado sueltos después del corte realizado. Estas enzimas ofrecieron, ciertamente, las condiciones para el surgimiento de la ingeniería o manipulación genética: se abre la posibilidad de comenzar a articular técnicas que permitieran trocear el ADN en lugares específicos e introducir fragmentos de ADN procedentes de otros seres vivos. En palabras de Lacadena la genética había comenzado a “tocar gen”.

En 1973 se llevará a cabo un experimento histórico en el campo de la genética. Utilizando herramientas moleculares, se extrajo ADN de una rana para insertarlo en el ADN de una bacteria (*Escherichia coli*), dando lugar a la primera “quimera” real creada por el hombre, el primer transgénico. La biotecnología comienza su andadura, y con ella, un nuevo y formidable poder para el hombre de intervención en el universo de los genes y poder alterar la vida según su voluntad. El potencial de transformación de la naturaleza es enorme, naciendo, de hecho, una “nueva realidad genética” cargada de consecuencias, y por ello también de una enorme responsabilidad, que precisa la ayuda de la Ética, la Filosofía y el Derecho para solucionar y encauzar los dilemas éticos que este nuevo poder plantea⁶²⁰.

La revolución biológica constituye un largo camino, como casi siempre, un proceso cargado de momentos culminantes con nombres propios: Darwin, Mendelson, Watson y la doble hélice, la biotecnología y ahora la secuencia del genoma humano. Así se ha dicho que el desciframiento del mismo constituye el hito más importante en la historia de la humanidad. Hacia 1985 se comienza a vislumbrar su secuenciación, es decir la posibilidad de desvelar el orden y el significado genético del ADN humano. Es en 1990 cuando comienza formalmente este Proyecto Internacional del Genoma Humano, HGP por sus siglas en inglés. Este acontecimiento estuvo plagado de controversia y polémica: es bien sabido que se iniciaron dos vías diferentes para la

⁶²⁰ *Ibidem*, pp. 201 ss.

secuenciación, la HGP financiada con fondos públicos a través del Instituto Nacional de Salud Americano, que oficializará dicho programa en 1998, y otro proyecto de naturaleza privada emprendido por la compañía Craig Venter, con la Organización Internacional del Genoma Humano, encargada de coordinar la investigación a este nivel.

Lo esencial de esta competencia es la distinta perspectiva (en principio) bajo la que se abordaba la secuenciación: la HGP como proyecto público, buscaba mejorar el conocimiento de la biología y la genética desde el punto de vista no sólo científico, sino también social. Ello implicaba que los hallazgos serían puestos a disposición de la comunidad científica para beneficio de todos, con la clara conciencia de que el genoma es Patrimonio Universal de la Humanidad, y como tal, su conocimiento no puede quedar en manos de unos pocos. El proyecto Celera Genomics se concibió en cambio con finalidad exclusivamente privada. Sin embargo, la carrera hacia la secuenciación del genoma humano estuvo marcada por el comportamiento menos ético de Celera Genomics, que buscaba una explotación comercial de todo el proyecto a través de la posibilidad de patentar test genéticos cuyos beneficios económicos redundarían lógicamente en las compañías privadas financiadoras del proyecto. Tampoco se salvó en este sentido la HGP, dado que el descubrimiento de implicaciones y conexiones entre científicos del proyecto y *compañías* biotecnológicas privadas motivó la dimisión del propio Watson, como director del proyecto. Se inició una competición entre ambas, con intercambio mutuo de acusaciones incluido, que acabó con un acuerdo en la Casa Blanca el 16 de junio de 2000⁶²¹.

El 15 de febrero de 2001 el HGP publicó la secuencia del genoma humano en la revista *Nature* y otro tanto hizo Celera con su versión en *Science*. La publicación mediática de los resultados en la revista *Science* y *Nature* no equivale, sin embargo, a resultados definitivos: esta versión preliminar del documento se corresponde con cerca del 95% del genoma pero con un alto grado de errores de secuenciación, estando lejos de la tasa de error esperada: una base por cada mil.

⁶²¹ SUSANNE, CH., “Proyecto genoma humano, un punto de vista antropológico”, en Blázquez Ruiz, F.J., *10 palabras clave en nueva genética*, Ed. Verbo divino, Navarra, 2006, p.84.

Lo cierto es que a través de este proyecto se han obtenido un conjunto de datos muy relevantes del genoma humano, hallazgos que conllevan consideraciones éticas y filosóficas que se expondrán en los siguientes epígrafes del trabajo.

Sorprendentemente la secuencia del genoma humano ha revelado que éste contiene sólo entre 30.000 y 45.000 genes, muchos menos de lo que los científicos esperaban (100.000). Esta reducida cantidad no nos sitúa tan lejos de la mosca, que tiene 13.000 genes, del gusano 18.000, resaltando el hecho de que la constitución genética humana apenas le distingue del chimpancé entre un 1% y un 1,5%⁶²².

Los genes se localizan por secciones dentro del ADN distribuidos en distintos tramos. Parece además que hay una distribución irregular de los mismos a modo de concentraciones de genomas que codifican proteínas, siendo sólo el 2% del genoma humano estrictamente codificador. El resto llamado “ADN basura” o genes egoístas es todavía bastante inexplicable aunque se le adivinan otras importantes funciones. ¿Cuáles son los beneficios prácticos de determinar la secuenciación del genoma? Desde el punto de vista científico dos citas resultan reveladoras: *“Para los científicos enormes e inmediatos: Virtualmente todo campo de la biología, de la bioquímica a la psicología conductual, de la paleontología a la parasitología, de la conservación a la investigación del cáncer, ganarán intuiciones. Una aplicación de la secuencia será abrir una ventana a nuestra historia, dando un pergamino que cuente cómo nuestros ancestros se dispersaron y colonizaron el mundo”*. *“Poder leer el genoma nos dirá más sobre nuestros orígenes, nuestra evolución, nuestra naturaleza y nuestras mentes que todos los intentos de la ciencia hasta la fecha. Revolucionará la antropología, la medicina, la paleontología, la psicología y prácticamente todas las demás ciencias”*⁶²³.

El Proyecto Genoma Humano pretende pues mejorar el conocimiento básico de la biología en general y de la genética en particular. Adquirir un mejor conocimiento de la dimensión genética del hombre, pero a su vez con un fin práctico de aplicación de dichos conocimientos al campo de la medicina o de la alimentación, mejorando las condiciones de vida humanas, contribuir al conocimiento de numerosas patologías hereditarias mediante la localización y secuenciación genética, que promete considerables futuros progresos médicos en el campo diagnóstico o terapéutico a través

⁶²² GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano...*, op. cit., p.31.

⁶²³ *Ibíd*em, p. 145.

de las terapias génicas. El proceso se está completando con el análisis de las funciones concretas de cada gen, para introducirse en el complejo trabajo de la fisiología del conjunto del organismo y comprender mejor el proceso de las enfermedades, incluso las monofactoriales, dando paso a la nueva medicina personalizada, mucho más efectiva en atención a las características genómicas de cada paciente. También se abren las perspectivas a la utilización de órganos clonados o de órganos de animales en los xenotrasplantes.

Se vislumbran importantes interrogantes éticos, responsabilidades, peligros derivados del poder que dichas nuevas técnicas suponen en sí mismas o que de un irresponsable uso se pudieran derivar. La primera y principal, en cuanto afecta al mismo concepto de dignidad humana y su pervivencia, lo constituye las inevitables posturas reduccionistas o monistas que se derivan de considerar al hombre exclusivamente como un conjunto de genes, genes que explicarían toda su realidad. El “boom genético” lleva implícito el peligro de considerar al ser humano únicamente desde una perspectiva empirista y biológica: Todo lo explica el gen. Se vislumbra asimismo una posible vuelta a la eugenesia y la voluntad de mejorar la especie humana en busca de un modelo de hombre cada vez más perfeccionado que nos situaría en la llamada “posthumanidad”.

La postura radicalmente contraria de rechazo sistemático hacia todo “lo genético”, en una vuelta al conservadurismo naturalista, de corte ecologista radical, que hunde sus raíces en la legitimidad moral de la naturaleza (lo natural es bueno, lo artificial es malo), en cuanto que priva al ser humano de una potente capacidad y posibilidad de que la genética cumpla el fin de dignificar más al ser humano, aportándole unos conocimientos y técnicas que le procuren mejores condiciones de vida y “deshacerse” de enfermedades, también puede llegar a constituir un atentado contra la dignidad y una grave irresponsabilidad en este sentido⁶²⁴.

El propio tratamiento de los datos genéticos abre multitud de interrogantes a la ética y al derecho, por poder constituirse nuevos ataques a la intimidad de las personas y nuevas formas de dominación. Además las nuevas terapias y técnicas genéticas también merecen un debate ético en cuanto a sus fines, límites y posibles vulneraciones a la dignidad y derechos humanos. En los siguientes epígrafes del trabajo se analizará, en primer lugar, las consecuencias que el nuevo conocimiento genómico lleva consigo en

⁶²⁴ FEITO GRANDE, L., “ “Gen-Ética” conciencia moral...”, op. cit., p. 123.

orden al propio concepto de dignidad y la comprensión de la naturaleza humana, para más adelante abordar específicamente las concretas técnicas y terapias que la genética pone o va a poner a disposición del hombre para analizarlas a la luz de aquella y sus concretas manifestaciones (autonomía, libertad, igualdad); en definitiva los enormes dilemas que plantean, ya en la práctica, las tecnologías de la vida.

c. Primeros problemas gen-Éticos: el determinismo y el monismo como formas de ataque a la filosofía moral

Habíamos dicho ya que en la mayoría de problemáticas de carácter ético, que surgen al compás del avance y desarrollo genéticos, subyacen verdaderas cuestiones de fondo, que precisamente han constituido históricamente los grandes dilemas e interrogantes filosóficos. Preguntas fundamentales y vertebradoras de su quehacer: la eterna pregunta “qué es el hombre” o la oposición natural / artificial, constituyen, sin lugar a dudas, el fondo de la cuestión, que en su superficie, aparece bajo la forma de clonación, manipulación genética, eugenesia, ingeniería genética de mejora, etc...

Lo que se quiere evidenciar con esto es lo siguiente: la dinámica genómica plantea problemas tan profundos, de tanto calado, que no sólo obligan a la ética a ponerse a trabajar orientando el quehacer científico hacia metas válidas y dignas. Por otra parte ésta ha sido la dinámica tradicional de la bioética, que nació, no lo olvidemos, para resolver problemas muy concretos surgidos en el ámbito de la experimentación científica con personas. Ahora, la genética también pone en evidencia una cuestión fundamental que constituye otro punto de apoyo a nuestras tesis centrales: si los hallazgos de la biología y la genética son realmente de tal alcance y radicalidad, que sacuden nuestras certidumbres básicas sobre las cuales hemos construido nuestra propia idea de humanos. Ciertamente se pone en evidencia la necesidad de revisar dichos fundamentos, así como volver a preguntarnos, sinceramente, sobre la posibilidad o no de la condición ética del hombre.

En otras palabras: es absolutamente necesario atender al impacto que dichos nuevos hallazgos han tenido en sedimentos tan básicos y universales como nuestra propia auto-comprensión de lo netamente humano. Entonces, no sólo es necesario,

como proponen Peter Singer y Abdullah Daar, “*la creación de una nueva ética para la genómica*”⁶²⁵. Ellos, efectivamente, abogan como ya vimos por una genética *ad hoc*, de corte pragmático y utilitarista, que permita tomar decisiones rápidas ante el panorama de “indigencia gen-ética” y la urgente necesidad de respuestas. Se comparte esta postura muy parcialmente: en la consciencia de la necesidad de una mayor y más fructífera participación de la ética en el mundo genético; y en la necesidad de desarrollar con más profundidad y especificidad el debate ético en esta materia, dada su especial trascendencia. Sin embargo, lo que más perentoriamente necesita la Gen-ética, si quiere de verdad constituirse en un desarrollo de la bioética significativo, es atender primero a cuestiones de fondo. Éstas, incluso ponen en entredicho su propia validez y eficacia; pretenden relegar al olvido, como reliquias de un pasado histórico, las ganancias humanistas que consideramos irrenunciables. Además la problemática genética adquiere dimensiones irreversibles a escala planetaria. Ello sin duda promueve una nueva forma de entender y analizar las cuestiones éticas, que va más allá de la tradicional dinámica bioética de resolución de conflictos. Entonces, no podemos elaborar una gen-ética que no acalle primero estas serias amenazas, pues conllevan el riesgo de constituir nuevos paradigmas y valores que encuentren un amplio acomodo en la sociedad, anclándose como “nuevas guías” de otros modos de ser hombres, como propone el transhumanismo⁶²⁶.

Las preguntas son esencialmente las siguientes: Ante los nuevos hallazgos genéticos ¿Debemos renunciar a la condición libre y moral del hombre, pues toda su realidad se consume en la explicación biológica y genética? ¿Debemos también renunciar al proyecto humanista, que en la actualidad pretende seguir caminando hacia nuevos desarrollos de su idea de dignidad y su máxima conquista, los derechos humanos?

⁶²⁵ Singer y Daar se expresan así al respecto: “*queremos desarrollar la bioética como una búsqueda abstracta, describiendo y explorando las soluciones morales que la sociedad está construyendo alrededor de la genómica o queremos proporcionarle guía moral pragmática a todos cuantos son afectados por la genómica? Puesto de manera más brusca ¿Queremos la ética “como de costumbre” o debemos definir una nueva bioética que promete soluciones mundiales reales a los problemas reales del mundo real?(...) un ética pragmática que tienda a maximizar ventajas y minimizar riesgos genómicos?* SINGER, P., y DAAR, A., “Defending a new Bioethic”, *Nature Genetics*, 28.04.2001.

⁶²⁶ “*Son aquellas que apuestan por un uso ético de la tecnología para extender las capacidades humanas. En lo que denominan “Humanity+” se defiende la creencia y apuesta por la superación de las limitaciones humanas a través de la razón la ciencia y la tecnología*”. JUDEZ GUTIÉRREZ, F. J., “mejora” (ético) en, Romeo Casabona, C. M^o., *Enciclopedia de Bioética y Bioderecho*, Granada, Comares, 2011, pp. 1120 ss. Se trataría en definitiva de dirigir la evolución humana racional y selectivamente hacia un futuro post-humano.

Si algo nos demuestra la pequeña reseña histórica sobre la genética es que hemos pasado del enigma del gen a la sacralización del mismo. De la consideración de que los rasgos genéticos eran poco menos que incomprensibles, a la convicción de que todo lo relacionado con las especies vivas, incluida la humana, se agota en una explicación genética. Es cierto que la genética y la biología han aportado un sinfín de datos valiosísimos, que permiten comprender el funcionamiento biológico de nuestro organismo. Incluso nuevas revelaciones logran establecer una relación, más o menos relevante, entre la herencia genética y los rasgos conductuales de los seres humanos.

El espectacular impacto social y el asombro científico que conlleva el descubrimiento de la dimensión genética de la vida, provocó la exaltación de la estructura helicoidal del ADN como nueva verdad científica, como “icono” de la ciencia moderna, equiparable a la Mona Lisa⁶²⁷. Esta especie de “genmanía” o “genlocura” encontró en el mundo científico, dominado por el paradigma científicista, y por tanto, por una soberbia concepción de sí misma, un campo abonado. El asalto a la filosofía, e incluso, al mundo de la espiritualidad y las creencias fue rápido. Así la frase de un eminente científico es corta, pero resume esta idea a la perfección: la nueva genética, según un proyecto de corte biológico, supone “la conquista del espíritu”⁶²⁸.

El impacto del descubrimiento del ADN, sobre todo cuando logra obtenerse una imagen fotográfica del mismo⁶²⁹, se produce en todos los ámbitos sociales: su estructura helicoidal se difunde y vulgariza en incontables medios, apareciendo como soporte de

⁶²⁷ “La historia de cómo se descubrió el ADN, se reconoció su importancia y se reveló su estructura, es extraordinaria. Ha llenado libros enteros, ha fascinado a la gente tras la ciencia (y en ese camino) pasó de ser considerada una molécula “aburrida”, a ser aclamado como icono de la actualidad”. Así Francis Crick y J. Watson determinarán que “hemos descubierto el secreto de la vida”. GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y ...*, op. cit., p. 15.

⁶²⁸ “sólo con el descubrimiento de la doble hélice y la consiguiente revolución genética hemos tenido fundamentos para pensar que los poderes tradicionalmente pensados como propiedad exclusiva de los dioses puedan ser algún día nuestros”, *Ibíd.*, p. 20.

⁶²⁹ Fue Rosalind Franklin, cuarta figura involucrada en el descubrimiento del ADN (quien por prejuicios no recibió el Nobel junto con Watson, Crick y Wilkins) quien obtuvo unas memorables fotografías del ADN, donde aparece la estructura helicoidal tomada desde arriba. Pero hicieron falta veinte años más para que se pudiera ver directamente. En 1973, un biólogo del MIT llamado Alexander Rich, obtuvo imágenes de resolución atómica de la estructura de cristales del ADN. Después de verlas, Watson telefoneó a Rich para agradecersele porque “por fin había podido dormir como un tronco después de veinte años”. GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y ...*, op. cit., p.17.

anuncios publicitarios y espacios comerciales. Se convierte en un icono que trasciende al ámbito científico, con repercusiones en el mundo artístico y cultural⁶³⁰.

Por ello es impensable que la nueva genética pueda ser irrelevante a la filosofía, sino más bien todo lo contrario. De su mano percibimos ya nuevos desafíos y amenazas al proyecto humanista y al intento filosófico, social y político de construcción de un mundo éticamente mejor. No se trata de la genética en sí, sino de una lectura parcial y por ello equivocada que pueda hacerse de ella, en cuanto a su alcance real y significación de la misma en el conjunto de la vida humana. Una visión de la genética como la que hemos descrito, omnipresente en la vida del hombre, lleva por tanto inherente una propensión a la explicación de la realidad humana desde el reduccionismo naturalista o biologicista y de ahí, a un determinismo del propio concepto de ser humano, con graves consecuencias, en orden a la posibilidad de su libertad y su dignidad. El excesivo e ingenuo entusiasmo de un hallazgo, que ciertamente es profundamente revelador para la comprensión de lo humano y la vida puede ser el origen de esta nueva amenaza para el hombre. También lo es el de una ciencia alejada del mundo ético, y dominada por los paradigmas cientificistas. Lo cierto es que bajo dicha perspectiva, el ADN, como fundamento invisible pero eterno y fundamental de la identidad humana, ha adquirido muchos de los poderes que desde antiguo se otorgaban al alma inmortal. A modo de los textos sagrados de la religión revelada, explica y determina nuestro sitio en el mundo: nuestra historia, nuestra conducta, nuestra moralidad y nuestro destino.

Ante esta explicación genética que consume en sí misma lo humano, parece ciertamente que deba derrumbarse el edificio humanista. La libertad, la racionalidad, el mundo cultural humano y su dignidad, cuestiones casi irrefutables hasta hace bien poco en nuestra cultura y filosofía occidental, quedan en entredicho, se minimiza por los datos genómicos y, en general, biológicos que se van descubriendo en él. Parece entonces que todo lo humano, incluso su comportamiento, podría explicarse científicamente. El hombre, ante dichas evidencias que lo “resitúan” en el mundo de la naturaleza, y ante la semejanza genética que, por ejemplo, posee con algunos simios, se repregunta a sí mismo. Se baja, otra vez, de su pedestal, interrogándose sobre su propia

⁶³⁰ El siempre original y controvertido Dalí pintó un famoso cuadro donde aparece la estructura helicoidal rodeada de mariposas. Respecto al descubrimiento del ADN y en contra de la opinión cientificista del momento, dijo: “*Esta es para mí la prueba definitiva de la existencia de Dios*”. GERARD, M., *Dalí*, Barcelona, Blume, 1978, p. 67.

naturaleza humana, su lugar en el mundo, el origen de su dignidad. A estos interrogantes nos lleva sin lugar a dudas la genética de modo implacable. Y ciertamente, este espacio parece que queda opacado, oscurecido por el brillo de los nuevos descubrimientos genéticos, que pretenden dar una explicación, desde su ciencia, a toda la maravillosa complejidad del ser humano.

Efectivamente, según esta concepción, la naturaleza biológica o corporal del hombre, descifrable a través del método científico, constituye la única realidad del “Ser del hombre”. A partir de esta idea queda cuestionada toda su dimensión ética, histórica, cultural, amorosa, artística; no quedando espacio para la capacidad de trascendencia humana, para la autonomía moral, la condición libre y la dignidad del hombre fuera de esta explicación. Si los genes tienen una significación tan determinante sobre nuestras vidas, fijando de antemano nuestras características psicológicas, e incluso éticas, y prescribiendo por lo tanto, a modo de predicción, nuestras conductas y preferencias vitales, reducen lógicamente el ámbito de la libertad del hombre. Angostan el margen de indeterminación y desconocimiento que tiene cada vida, como función positiva de “sensación de dominio” que tenemos sobre nuestro destino, relativamente indeterminado. Nos sitúa, en cambio, en una visión tristemente monista y determinista de nosotros mismos. Nos encontramos, bajo esta perspectiva, a merced de nuestra genética. Cada vida humana está pues genéticamente escrita y programada. Parece que nos “libramos de los dioses” para ser dominados ahora por la genética.

El reduccionismo al que queda postrado el hombre llega a su máxima expresión, con propuestas como la sociobiología representada por E.O. Wilson y R. Dawkins⁶³¹, quienes comparten esta línea argumentativa. Se trata, en definitiva, de explicar los comportamientos de los individuos y de los grupos en función de razones biológicas, con datos científicos suficientes para sostenerla. También Skinner y su apuesta por el conductismo social propugna una determinación absoluta de los comportamientos de los individuos que anula completamente la idea de libertad. Ésta constituye una falsa ilusión de los seres humanos, pues en realidad somos hijos de lo que nuestra propia biología nos manda. Vivimos entonces engañados en el falso paradigma humanista de la indeterminación de nuestra naturaleza y la posibilidad de elección, creyendo que podemos decidir cuando en realidad nos comportamos conforme a un patrón

⁶³¹ WILSON, E.O., *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*, Barcelona, Salvat, 1993. Ver también: DAWKINS, R., *Sociobiología: la nueva síntesis*. Barcelona, Omega, 1980.

preexistente, previsible y controlable.⁶³² La pretendida libertad, como rasgo esencial de lo genuinamente humano, es sólo el nombre de nuestra ignorancia⁶³³.

Cierto es que en el texto genómico se encuentra escrito, tanto nuestro pasado evolutivo, la historia de dónde venimos, como nuestro futuro. Lo que somos genéticamente y lo que podemos llegar a ser, según nuestro condicionamiento biológico. Por una parte, las condiciones orgánicas, presentes y futuras, de salud o enfermedad, nuestro destino médico, parece esclarecerse ante la propia realidad genética individual y como pertenecientes a determinada población. Parece que la vida se encuentra escrita en el genoma, como una especie de libro, o mejor, código programador, cuyo plan sólo hemos de descifrar. Entonces la simple posibilidad de penetrar en la intimidad genética de cada persona, de desvelar ese plan escrito en su interior, hasta ahora oculto, secreto y desconocido por los demás, se torna una tarea inquietante y amenazadora; más aún si se pretende llegar a la conclusión de que el genoma contenga también la predeterminación de las características no corpóreas sino psicológicas y morales, en definitiva, no sólo marcará nuestras condiciones de salud, sino nuestro carácter, conductas y preferencias vitales.

Por eso en el ámbito de las neurociencias, estrechamente vinculadas a la genética y protagonistas de un desarrollo igualmente espectacular e interesantísimo (hablamos del cerebro humano), el biologicismo ha alcanzado posiciones de extremo determinismo⁶³⁴. En este sentido, existe un interesantísimo diálogo entre un neurofisiólogo y un filósofo, Changeux y Paul Ricoeur⁶³⁵, en el que subyacen las eternas preguntas entre la relación cuerpo y mente, materia y espíritu. Desde el punto de vista científico, lógicamente se defiende que todas las actividades psíquicas se encuentran en el cerebro: las emociones, la percepción de lo bello, la creatividad artística y científica, el pensamiento y también el sentido moral⁶³⁶. Todos constituyen hechos cerebrales susceptibles de constatación empírica. Se revela así lo que Changeux

⁶³² “Casi todo lo que hay en el cuerpo está hecho proteínas, o bien fabricado por ellas, desde el pelo a las hormonas. Cada proteína es un gen traducido”. RIDLEY, M., *Genoma. La autobiografía de una especie en 23 capítulos*, Madrid, Ed. Taurus, 2000, p. 21.

⁶³³ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y ...*, op. cit., p. 83.

⁶³⁴ “Tus alegrías y tus penas, tus recuerdos y tus ambiciones, tu identidad y tu libre albedrío, no son sino el comportamiento de un vasto conglomerado de células nerviosas” CRICK, F., *What mad pursuit. A personal view of scientific Discovery*, Londres, Penguin book, 1988, p. 22.

⁶³⁵ RICOEUR, P., CHANGEAUX, J. P., *Lo que nos hace pensar: la naturaleza y la regla*, Barcelona, Península, 1999.

⁶³⁶ *Ibidem*, pp. 25 ó 322, por ejemplo.

denomina la “encarnación del espíritu”, pero entendido éste, no en el sentido clásico, sino equiparable al término inglés *mind*. Este *mind* no es una realidad separada, extracorpórea. Tiene lugar en el mismo sustrato biológico humano: es experimentable e incluso visible, por medio de sofisticadas tecnologías como la micrografía electrónica. Se trata de procesos bioquímicos que se producen dentro de ese maravilloso universo que es el cerebro humano, compuesto por diez mil millones de neuronas. La neurobiología actual, determina entonces Changeaux, tiene por misión “*la conquista del espíritu*”: la asimilación de lo espiritual al mundo corporal-neuronal. Las nuevas tecnologías mostrarán entonces la ubicación, la presencia y la imagen, de las emociones, los pensamientos, las vivencias, y cómo no, también las actitudes morales. El desenlace de este diálogo lo utilizaremos para rebatir el determinismo extremo, así que habrá que esperar un par de páginas.

Se ha descrito a grandes rasgos las posturas de naturalistas deterministas que han traído consigo los avances en el conocimiento de la realidad biológica y genética del ser humano. Se trata, como indica Valenzuela, de un “determinismo fuerte o absoluto”⁶³⁷, que consume la explicación de la realidad humana en una especie de predicción biológica. Ante esta interpretación del mundo del hombre a través de las ciencias de la vida y en especial la genética, como un nuevo destino sin escapatoria, nos queda volver a la pregunta irremediable de si ello inevitablemente traerá consigo el derrumbe, la invalidación de la condición libre y ética del hombre. Entonces ¿Qué papel juega la ética, la dignidad en esta nueva realidad humana?

A todas estas preguntas contestamos otra vez y rotundamente a favor de una concepción del hombre, que aunque necesariamente debe ser renovada a la luz de la nueva genética, es esencialmente libre y capaz de una vida ética, real. ¿Por qué? Ya lo habíamos adelantado: existen poderosos argumentos en contra de aquella visión unívoca, reduccionista y, entiendo, que muy limitada de lo que significa el ser humano. La ética puede respirar tranquila: también desde la propia ciencia y con su valorado y, por eso, poderoso material probatorio, se rebaten e incluso niegan estas lecturas deterministas de la realidad genómica. Pero primero vayamos a una refutación filosófica

⁶³⁷ La autora indica que en relación a las revelaciones científicas y específicamente genéticas puede hablarse de dos determinismos: uno débil, que acepta e integra este nuevo conocimiento de la dinámica biológica humana y su evidente influencia en el la vida real, incluso en el comportamiento o dimensión psicológica de cada individuo; a este ella prefiero denominarlo “determinación”; y un determinismo fuerte o absoluto con la significación y consecuencias filosóficas y éticas que se acaban de detallar. GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y...*, op. cit., p 87.

que pasa por desentrañar o desenmascarar la dinámica determinista, pues en absoluto se trata de una argumentación nueva. Lo inédito sí es el contar con una nueva base desde la cual enarbolarla: los hallazgos genéticos y la posibilidad de acceder a las claves de la vida, a su orden profundo o *nomos*. Una nueva realidad genética ahora descubierta que permite otra vez fundamentar y en definitiva revalidar este antiguo discurso. La “pendiente resbaladiza” de este y otros determinismos consiste en identificar ese *nomos*, ese orden biológico, como el orden causal de la vida. Con ello desembocar en la tradicional identificación de la racionalidad con la causalidad: *causa sive ratio*⁶³⁸. La causalidad concebida de forma necesaria nos lleva a su vez al determinismo, es decir la propensión a interpretar la causalidad dentro de un círculo reduccionista cerrado. Ya en el *Fedón* de Platón se nos advierte de la posibilidad de confundir las “condiciones” con las “causas”⁶³⁹. Las condiciones no son siempre causas necesarias y únicas de un hecho. El problema es un viejo conocido.

Y precisamente la genética nos lleva en la misma dirección. Ahora vamos con los fundamentos que nos regala la propia ciencia para apartarnos de estas valoraciones de la genética en cuanto a su determinación de la vida humana. La pregunta central pasa por esclarecer, desde esta misma ciencia, el alcance real de esta aparente predestinación genética. ¿Se trata efectivamente de verdaderas e insoslayables predicciones? ¿Hasta dónde determina verdaderamente la genética la vida futura de cada ser humano, tanto en su dimensión biológica como psíquica y moral?

La respuesta a estas preguntas se encuentra en un amplio y significativo consenso en el mundo científico: en el orden genético no cabe hablar de un determinismo propiamente dicho. Incluso se llega a afirmar que el determinismo no es ciencia: *“El determinismo genético constituye un mito (...), una acción externa consciente o inconsciente, puede influir sobre la acción, la activación o desactivación*

⁶³⁸ “Causa igual a razón”.

⁶³⁹ “En este diálogo, Sócrates pregunta a sus discípulos si saben la causa de por qué se encuentra allí, sentado en la cama de su celda, a la espera de ejecución. Señala que una posible respuesta a su interrogante sería que está sentado porque tiene músculos, tendones, huesos y articulaciones, que le permiten flexionar sus piernas y doblar sus rodillas-en términos modernos se apelaría a que determinadas áreas motoras del cerebro están activas-. No obstante, dice que dicha respuesta confunde “la causa con la cosa sin la cual ésta no sería causa” (diríamos: confunde el motivo con el sustrato biológico sin el cual no podría haber motivo alguno); que la verdadera razón que esté allí sentado es su elección de enfrentar la muerte, para lo cual se ha preparado toda la vida”. RAMÍREZ GÓMEZ, C. A., *Relaciones psicología- psicoanálisis*, Bogotá, Ed. San Pablo, 2014, p. 118.

de los genes”⁶⁴⁰. El primer fundamento de esta crucial información invalidadora de lecturas reduccionistas se encuentra en la constatación de que el orden genético constituye una realidad compleja y dinámica. Se define esencialmente por la interrelación de los genes entre sí, y entre éstos y el medio ambiente. La genética no es absoluta, no constituye una programación ineludible, no sigue la norma causa-efecto. Así como no puede existir un ser humano sin su mundo, tampoco puede existir el gen sin el ambiente, sin entorno. Éste deviene imprescindible para el desarrollo de la vida humana, de tal forma que el determinismo queda relativizado por causa de la necesaria interacción genética”⁶⁴¹.

La realidad genética entonces, no puede concebirse como un sistema cerrado en sí mismo, autosuficiente y rígido; sino todo lo contrario: es esencialmente maleable, flexible, abierto y evolutivo. De una complejidad y movilidad que ciertamente bloquean todo tipo de discurso determinista que pretenda fundarse sobre él. La causalidad lineal que gobierna la reflexión reduccionista realmente no se da en el orden genético: se trata de una causalidad múltívoca, abierta y multifactorial. Tal y como señala el genetista Antonio Velázquez: “Cabe afirmar categóricamente que no existe el determinismo genético (...) y se puede utilizar la metáfora de un “principio de incertidumbre” en biología”⁶⁴². La genética es una realidad abierta al mundo y su devenir, ésta constituye la clave del “carácter heracliano” del ADN: la vida permanece y a la vez cambia. Se constata pues universalidad de todo lo vivo y al mismo tiempo diferencia la evolución, la biodiversidad biológica y la posibilidad de la valiosa unicidad de cada ser humano.

La genética deja entonces una especie de hiato, de abertura: un margen de indeterminación o inacabamiento, pues ella misma constituye un proceso inacabado. Su devenir se produce en tanto en cuanto se relaciona con otros genes y con el medio⁶⁴³. Estas revelaciones tienen una importancia trascendental en el ámbito ético y cultural humano, al validar ya desde la dimensión biológica del hombre, el reino de la libertad y

⁶⁴⁰ RIDLEY, M., *Genoma, la autobiografía de una especie en...* op. cit., p. 204.

⁶⁴¹ “El genoma humano no es un sistema estático, invariable, sino todo lo contrario. El genoma de los seres vivos, nuestro genoma, es un sistema dinámico interactivo, que se “rearregla” en cierta medida y cuyo propósito es el de generar un organismo que reaccione hacia y con el medio ambiente. Nuestro cerebro es el mejor ejemplo de lo anterior GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y...*, op. cit., p. 85.

⁶⁴² *Ibíd.*, p. 85.

⁶⁴³ “Mientras más descubrimos que los genes tienen influencia sobre la conducta, más encontramos que ellos trabajan a través de la cultura. La naturaleza humana proviene de una interacción de la naturaleza con la cultura”. *Ibíd.*, p. 24.

la moralidad humanas y, con ellas, el reino de su intrínseca autonomía y libertad. Sin libertad no hay moralidad ya lo decía Kant. Pues bien, la propia dinámica genética así lo avala: este carácter abierto e inconcluso del sistema genético permite la acción consciente, intencional y creadora del ser humano, quien construye su mundo simbólico, cultural, social e histórico. La genética entonces no constituye “la conquista del espíritu”, sino más bien todo lo contrario: en ella encontramos las raíces biológicas de la condición libre y cultural del hombre.

Dicho de otra manera: es el carácter interactivo que tienen los genes entre sí y de éstos con el ambiente, lo que determina el desarrollo concreto de una vida humana. Ésta, en efecto, va a depender de esa acción o trabajo recíproco que se produce tanto en el interior genético como de los factores externos: las mutuas influencias entre lo genético y no genético determinan el desenvolvimiento real y concreto de cada vida individual. El “*el yo genético -emulando a Ortega y Gasset- no es nada sin su circunstancia*”⁶⁴⁴. Las supuestas predeterminaciones genéticas son eso predisposiciones, tendencias, propensiones. Tendrán mayor o menor capacidad de expresión real, pero ello depende del intercambio de información y de la relación que finalmente mantengan con el ambiente.

Vayamos ahora a otro hilo discursivo de esta tendencia reduccionista del ser humano. Se constata que otro tipo de monismo naturalista, de fundamento genético, se presenta ante nosotros. Sin embargo, vuelve a pasar lo mismo que con el anterior argumento: lo que en principio se forjaba como una amenaza al carácter libre y ético del ser humano, al final se convierte en otro argumento que, lejos de aniquilar la dimensión moral del hombre, la revalida, permitiéndonos seguir apostando por la ética y la dignidad. Sin pretender realizar una disertación científica, entremos un poco más en detalle en esta cuestión. Para entenderlo mejor partimos primero de una constatación que en su día causó verdadero revuelo, dejándonos literalmente atónitos: hacia 1975 se descubre que el ADN del chimpancé se asemeja un 98,76 % al ADN humano. Además, este animal tiene mayor semejanza con nosotros que con el gorila. Volvemos a bajarnos del pedestal renacentista, pero esta vez subsumidos en una auténtica consternación: parece que se han trastocado todas las aparentemente seguras y tranquilizadoras coordenadas de nuestra propia auto-comprensión: seres superiores, semidioses,

⁶⁴⁴ *Ibidem*, p. 85.

esencialmente distintos y al margen del reino animal, creados para dominar la naturaleza. El hallazgo de los genes “hox” tampoco mejora la cosa: este gen actúa en los distintos tipos de animales y de ellos depende el “plan del cuerpo” para su desarrollo: dónde se sitúa la cabeza, las piernas, la cola... También, por supuesto, en el ser humano. El mundo genético se expresa por tanto en el mismo idioma en todos los seres vivos, incluido el hombre.

Otros datos nos ayudan a entender esta especie de “shock” al que nos ha llevado el descubrimiento de este nuevo parentesco con los primates⁶⁴⁵:

“-Tenemos apenas 450 genes de diferencia con el chimpancé.

-Los primates tienen un cromosoma de más.

-Los chimpancés tienen un tipo sanguíneo sólo de Ay O.

-Los genes “morfeo” son sólo humanos. Es una nueva familia de genes que surgió en el tiempo en que se produjo la separación de los seres humanos de los grandes simios, (hace menos de siete millones de años).

-La característica determinante y única en la especie humana es la ausencia de un azúcar, el ácido siálico, que sí existe en el primate. Resulta entonces que la diferencia principal la constituye una sustancia y encima por omisión, por ausencia. En cambio, en el resto de mamíferos se encuentra por todas partes menos en su cerebro. Se ha llegado a especular que el crecimiento del cerebro humano podría deberse a que éste tiene apagado el gen del ácido sálico en todo el cuerpo, no sólo en su cerebro.

-Existe una sección de ADN de 10.000 bases de largo, que está presente en el chimpancé y en otros simios africanos y ausente en el hombre.

-En el homo, los músculos masticatorios son considerablemente más pequeños que en los chimpancés y gorilas, lo cual parece ser la clave de su “acelerada encefalización”. Este cambio parece también tener un origen genético: una mutación del gen “myocina”, que se expresa en esos músculos y se desactivó”.

⁶⁴⁵ *Nature Encyclopedia of the Human Genome*, Nueva York, Nature publishing Group, 2003, vol I, p 805.

Todas estas revelaciones ciertamente han ocasionado nuevas lecturas unidimensionales del hombre, que se conceptúa de forma estrictamente biologicista: el hombre es un animal, y sólo un animal. A su vez han sido utilizadas por nuevas corrientes de pensamiento “proanimal” al que hacíamos referencia: movimientos de lucha por los derechos de los animales, capitaneado por Peter Singer. Se basan precisamente en estas revelaciones genéticas, y en general biológicas, para borrar las diferencias existentes entre los primates y el hombre y así diluir también la línea que los excluía de la dignidad y de los derechos “humanos”. El “especificismo” como barrera injusta, fundamentadora de la exclusión de otros seres vivos en el reconocimiento de su dignidad, debe caer a partir de estos datos. Hunde sus raíces en la consideración Darwiana de que las diferencias no son cualitativas, sino de grado. Este parentesco entonces determina la existencia de una simple gradualidad cuantitativa en las cualidades del hombre: el ser humano tiene más inteligencia, sólo eso.

¿Somos entonces simple y solamente monos? ¿Qué lectura final podemos dar a todas estas revelaciones científicas desde el ámbito de la antropología filosófica?

Vayamos por partes para rebatir, parcialmente, estas conclusiones. La primera viene, como no, de la mano de la propia genética: la diferencia, genética, no está tanto en la presencia o no del mismo material genético, sino en el juego de encendido y apagado de los genes: “*La fuente de la diferencia entre un chimpancé y un humano no se encuentra en los genes distintos, sino en el mismo conjunto de 30.000 genes usados en un diferente orden y patrón*”⁶⁴⁶. Lo determinante no es entonces la presencia o ausencia, de forma estática, de un determinado patrón genético, sino nuevamente, el dinamismo y la plasticidad como condición esencial de la dinámica genética: la activación o desactivación de los genes, su expresión o silencio, su encendido y apagado. Lo que la genética es o no es depende entonces de la información que recibe del exterior, y ante cuyo influjo van definiendo la identidad, el ser concreto de cada vida humana. De forma simple se podría describir como un encadenamiento de genes, proteínas (de transcripción), genes promotores, nuevos genes, en definitiva: el bagaje genético originario de un ser humano no se mantiene estancado e invariable. No constituye un sustrato fijo e inalterable, sino todo lo contrario: la vida genética constituye esencialmente una permanente actividad de interrelación con el medio

⁶⁴⁶ RIDLEY, M., *Genoma, la autobiografía de una especie en...*, op, cit., p. 31.

exterior. El gen entonces está concebido “para crear experiencia”: para apropiarse de la información del entorno y responder a él, permitiendo la adaptación y supervivencia de los seres vivos en el medio natural. “*Sólo un pequeño cambio en un promotor puede producir una cascada de diferencias para el organismo. Estos cambios pueden ser suficientes para cambiar especies completamente nuevas sin cambiar los genes*”⁶⁴⁷.

Por ello, la primera diferencia específica en el ámbito genético entre los primates y el hombre no se encuentra en la descripción genética, que puede ser muy similar. La cualidad o la cantidad de genes, no constituye entonces, la nota relevante que marca la diferencia y que en un principio causó verdadero estupor. Ya dijimos que el lenguaje genético es universal. Habla y se expresa de una única forma en todos los seres vivos. Es más bien, la “organización de estos genes”, ese juego ilimitado y complejo de encendido y apagado genético, lo que marca la diferencia entre nosotros y el chimpancé, a nivel genético. No nos distinguimos por nuestros genes en sí, sino, primero, por lo que hacen estos genes. Después por las propias posibilidades, abiertas indeterminadas que dicha configuración y dinámica genética posibilita al hombre⁶⁴⁸.

Es por ello que el gen se conciba también en el ámbito científico, tal y como determinan F. Jacob y Moore, como un *switch*, un interruptor, que activado constituye una unidad de desarrollo⁶⁴⁹. Increíblemente, la intuición renacentista del hombre, como un ser libre de naturaleza indeterminable e inacabada, un ser proteico que puede ascender o descender en su escala de ser, parece no morir del todo.

Es por ello que en el ámbito científico, y muy especialmente en el genético, se deseche la teoría de la causalidad lineal de origen newtoniano, como ley que rija de

⁶⁴⁷ Así indica Ridley: “*Los genes, en sí mismos, son pequeños e implacables deterministas, y producen mensajes completamente predecibles. Pero dada la manera en que sus promotores se encienden y se apagan en respuesta a instrucciones externas, los genes están muy lejos de tener acciones fijas. En lugar de esto, son aparatos para extraer información del ambiente. Cada minuto, cada segundo, el patrón de genes expresado en tu cerebro cambia, comúnmente en respuesta directa o indirecta a eventos fuera de tu cuerpo. Los genes son los mecanismos de la experiencia*” RIDLEY, M., *Genoma, la autobiografía de una especie en...* op. cit., p. 33.

⁶⁴⁸ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y...*, op. cit., p. 35.

⁶⁴⁹ “...*Los genes venían con switches de ADN, Ahora conocidos promotores o mejoradores, estos switches son la clave del desarrollo del cuerpo humano a partir del embrión. Muchos genes requieren que varios activadores se unan a sus promotores; los activadores pueden trabajar en distintas combinaciones: y algunos genes pueden encenderse por medio de distintos grupos de activadores. El resultado es que el mismo gen puede emplearse en distintas especies, en distintas partes del cuerpo para producir efectos totalmente distintos, dependiendo de que otros genes estén activos (...) esta es la razón por la cual es muy arriesgado hablar de un “gen para algo”, muchos genes tienen trabajos múltiple*”. *Ibidem*, p. 35.

forma absoluta e inequívocamente todos los procesos naturales. La realidad genética parece más bien regida por una “causalidad circular”: los efectos revierten a sus propias causas y las tornan a su vez en efectos. Ambas transforman la realidad: *“la respuesta transforma el mensaje”*⁶⁵⁰. Este hallazgo del “caos genético”, como una paradójica modalidad de orden en la naturaleza, fue decisivo para desechar el automatismo necesario, imperturbable, predecible y determinista⁶⁵¹.

En el ámbito matemático se traduce en la original teoría de los sistemas con comportamiento impredecible, objeto de estudio de los físico-químicos como Ilya Prigogine⁶⁵². Desde esta perspectiva, se reconoce la existencia en la naturaleza, en general, de procesos o devenires, no lineales sino más bien “quebrados” o “fractales”, que tienen una naturaleza caótica. El ejemplo más práctico es la propia meteorología. En ella nada es absolutamente predecible y lineal (por más que lo intentemos los humanos). Los fenómenos meteorológicos no se producen siempre de la misma forma automáticamente predecible, sino que cada año meteorológico es siempre único y distinto a los demás. Sin embargo siempre transcurren, dentro de este caos, las mismas estaciones del año, pues es un sistema que se auto-regula, se auto-organiza. Es pues un caos ordenado. El orden de la causalidad caótica. La realidad genómica sigue la misma pauta ilógica-lógica: la aparición de una molécula de la complejidad del ADN se comprendería en términos del proceso de auto-organización de la vida, conforme al dialéctico orden del caos⁶⁵³.

Son varias y muy significativas las conclusiones filosóficas que podemos extraer de la explicación científica del ser humano. Pero la primera y más tranquilizadora y feliz es, sin duda, la siguiente constatación: desde el ámbito científico no sólo se desecha el determinismo biológico, sino que se revalida y confirma una verdad que el saber filosófico ya contemplaba desde antiguo como uno de sus pilares básicos: el esencial carácter libre y ético del ser humano. Esta gran cuestión constituía, como ya

⁶⁵⁰ *Ibidem*, p. 96.

⁶⁵¹ Así determina Ridley: *“Puede que nosotros, los seres humanos, estemos determinados hasta un punto asombroso por los dictados de nuestros genes, pero estamos aún más determinados por lo que hemos aprendido durante nuestra vida”*. RIDLEY, M., *Genoma, la autobiografía de una especie en...* op, cit., p. 40.

⁶⁵² Premio Nobel de química en 1977.

⁶⁵³ *“Si los genes pueden afectar a la conducta y la conducta a los genes, entonces la causalidad es circular. Y en un sistema de respuestas circulares, unos simples procesos deterministas pueden provocar unos resultados enormemente imprevisibles. A este tipo de concepto se conoce con el nombre de teoría del caos”*. RIDLEY, M., *Genoma, la autobiografía de una especie en...*, op, cit., p. 351.

dijimos al principio de este capítulo, la primera pregunta, la inicial “zozobra” a examinar y rebatir, dado que ponía “en jaque” la propia existencia del mundo moral humano y su necesaria autonomía. Con ella la necesaria permanencia y revalorización de la filosofía, como saber que precisamente se ocupa de ellas: podemos decir que la comprensión lineal y no determinista del mundo genético desde el ámbito científico, abre la primera puerta, hacia el camino de la libertad del hombre y la posibilidad del mundo ético. En la genética encontramos entonces su primera razón: el sustrato biológico que valida y reafirma el carácter libre, indeterminado, moral, cultural, emocional, curioso, y técnico y transformador del ser humano. Si la ética, tal y como indica M. Foucault siguiendo a Kant, es la forma reflexiva que adopta la libertad, y ésta su primera condición ontológica, hemos encontrado en la genética su manifestación inicial, o mejor, su originaria e inaugural condición de posibilidad. Vamos cerrando poco a poco el círculo de las preguntas con que íbamos salpicando esta reflexión: es hora de terminar aquella conversación entre la neurofisiología y la filosofía, entre Changeaux y Ricoer. Como bien contestó el filósofo, la vida neuronal de una persona es sólo la condición de posibilidad, el punto de fuga, el sustrato de la experiencia vital, de la maravillosa realidad que es el hombre: *“La enorme riqueza de la experiencia que abarca entre otras cosas la experiencia estética, la experiencia mística, tiene como sustrato un funcionamiento neuronal increíblemente abierto a la multiplicidad de niveles y modalidades de experiencia. Sustrato significa entonces aquello sin lo cual no tendríamos esta experiencia”*⁶⁵⁴. Ricoer acepta que *“la ética hunde sus raíces en la vida”* pero advierte, tal y como se comentó más arriba, que no pueden confundirse “condiciones” con “causas”: la ciencia y la filosofía se ocupan del mismo fenómeno, la vida, pero desde muy distintas perspectivas. Para el mundo científico se trata del cuerpo-objeto de la ciencia. Estudia el funcionamiento del cerebro, las conexiones neurales, etc... La filosofía en cambio se ocupa del cuerpo-sujeto: de la experiencia vital que se produce desde ese cuerpo: conocimiento, acción, sentimiento, valores...

Sin embargo aquí hay que hacer un pequeño alto en el camino. Si habíamos dicho al principio que la filosofía debe adaptarse, evolucionar, atenta a la demandas de cambios procedentes, tanto de emergentes reivindicaciones, como de las nuevas revelaciones de la biología, aquí hemos encontrado un buen ejemplo de esto último. Después de esta dichosa constatación que consiste en la validación genética del mundo

⁶⁵⁴ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y...*, op. cit., p. 79.

ético humano y la necesaria presencia de la filosofía y la ética en el mismo, también tenemos que aceptar lo siguiente: el conocimiento de nuestro genoma y la dinámica genética sí ha ampliado el grado de determinación biológica del hombre, angostando, consecuentemente también, su margen de libertad. Ésta es una nueva realidad que la filosofía moral no puede dejar pasar por alto. Negar el determinismo, incluso desde el punto de vista científico no invalida la realidad de que desde el sustrato fisiológico humano existen poderosas predisposiciones e incluso determinaciones genéticas. Éstas pueden resultar decisivas en la configuración de la vida de una persona. Podríamos expresarlo con una especie de trabalenguas: Rechazar las lecturas monistas no implica minimizar las predeterminaciones, ni afirmar éstas implica caer en el reduccionismo. La tradicional concepción del libre albedrío ha quedado ya trastocada, empequeñecida ante la verdad científica que angosta su campo de acción. El programa genético parece que “gana tierras al mar”⁶⁵⁵ de la libertad del hombre.

No obstante, por perplejos que nos quedemos ante dichas revelaciones, no cabe en absoluto negar la esencial condición libre y ética del ser humano. Tan sólo reajustarla, remodelarla y adecuarla a este nuevo conocimiento que hemos adquirido de nosotros mismos. Labor que como ya apuntamos, considerábamos absolutamente necesaria: la nueva verdad que trae de la mano la biología no puede ser obviada por el filósofo, sino todo lo contrario. Debe pensarse filosóficamente, sin apriorismos o con los menos posibles (no somos absolutamente neutrales ya lo sabemos), de tal forma que integremos esta verdad en nuestro discurso, aunque haya que sacrificar algún peón. Ello pasa por un verdadero cambio conceptual en la tradicional forma de entender la libertad humana. Implica desechar concepciones de la misma en términos absolutos y totalmente incondicionados. Una libertad antagónica y opuesta al orden natural. Ésta precisamente había sido la idea predominante heredada del Renacimiento: el carácter esencialmente libre del hombre que se determina a sí mismo, perfeccionando su naturaleza a imagen de lo divino. Sin embargo la realidad genética nos obliga, por así decirlo, a reconocer que no podemos entender la libertad humana escindida de la causalidad natural. La libre acción humana se encuentra pues inscrita en el orden de las determinaciones biológicas y genéticas y actúa desde y sobre las mismas, en cuanto que éstas ofrecen un margen de indeterminación al hombre que se traduce en alternativas y posibilidades. Pero la voluntad no sólo queda relativizada por la realidad genética. No

⁶⁵⁵ *Ibidem*, p. 87.

olvidemos que las condiciones sociales, la educación y las posibilidades del ambiente en que vive cada persona, también resultan determinantes como elementos que influyen en las decisiones que toma un ser humano. Entonces incontables factores confluyen, en el ejercicio de la libertad del hombre: deterministas, volitivos, inconscientes, conscientes, etc....

Hemos dicho que la respuesta de la ciencia a qué es lo que determina la conducta humana, si los genes o la experiencia, la podemos concluir diciendo son las dos: naturaleza y cultura se interrelacionan constantemente transformando la realidad. Este sentido es el que busca expresar Matt Ridley con el término *narture*⁶⁵⁶: la cultura necesita de la naturaleza como punto de fuga, como condición primera para desarrollarse. La naturaleza recibe el impacto de la cultura, transformándose. Esta relación se produce ya en el ámbito genético provocando una causalidad circular, abierta a infinitud de posibilidades. Por ello ante esta realidad biológica, que se concibe como sustrato, como sedimento originario de lo humano, decimos que determinismo no pero determinación sí. Existe una enorme diferencia entre ambas palabras: la segunda posibilita efectivamente la libertad.

Pero existe un factor más, decisivo y determinante. Es el “yo”, el *self*, el agente moral, el individuo humano, que a partir de este sustrato biológico se convierte en un ser consciente y agente. El sujeto no es por tanto, solamente, el resultado pasivo de esta interacción entre los genes y el ambiente objetivo. Si así concibiéramos al hombre, caeríamos nuevamente en otro determinismo, tal vez de más amplio espectro, pero reduccionismo a fin de cuentas. Hay algo más, y ese algo más es el propio sujeto que surge de su sustrato biológico: él mismo es actor, ser causante de su propia vida: “este sujeto activo es el meollo”; está doblemente determinado: por su legado genético y por las diversas condiciones de todo tipo que ya hemos señalado. Pero trasciende de dichas condiciones porque él mismo es determinante, causante. El agente humano entonces, con su conciencia y acción, interviene en el curso de la determinación biológica, participando activamente en el diseño, en el devenir real de su propia vida. Es el cerebro quien le da este poder, la autoconsciencia, quien le permite dar este salto de ir más allá de su propia realidad biológica sin cortar el lazo, sin ruptura con la fuente, la materia viva, construyendo su mundo cultural, artístico, su mundo humano. Y aquí no hay

⁶⁵⁶ RIDLEY, M., *Nature via Nurture. Genes, Experience, and what makes us Human*, Nueva York, Harper Collins Publishers, 2003.

dualismo alguno, este “yo” no se concibe en términos esencialistas, porque ese sujeto no existe extra-materialmente, sino que existe en el propio proceso de su vida biológica, aunque lo trascienda. El hombre no sólo “espera” a su destino genético y ambiental. No sólo confía en que el azar le sea favorable. Es también capaz, si quiere, de intervenir en ellos, reaccionar y responder con actos volitivos a estas coordenadas marcadas. Y esta fuerza de voluntad es verdaderamente impredecible: abarca, desde el sometimiento pasivo hasta la lucha heroica contra el propio destino. Es el papel protagónico, creador y auto-determinativo humano, que ve el mundo no sólo como lo que es, sino como lo que puede ser. Acto y potencia. La libertad propia del hombre es “*aquella facultad de transformar el mundo, y al transformarlo, de transformarse y educarse a sí mismo*”⁶⁵⁷. Este “yo” es causado y causante al mismo tiempo. Un “yo” que tiene voz de mando en su propia realidad: no sólo a través de actos aislados, sino en la acción continuada que constituye un esfuerzo consciente: el empeño de vivir un determinado proyecto de vida. Por ello, retomando el sueño de las neurociencias de poder resolver el enigma de la libertad humana mediante el conocimiento empírico del cerebro, podemos concluir afirmando que ello no es posible. El “hombre neuronal” no puede disolver, a modo de falsa ilusión, de “conquista del espíritu” como indicaba Changeaux, el reino de la libertad del hombre⁶⁵⁸. Más bien lo contrario: ante el nuevo conocimiento del cerebro humano, las neurociencias no pueden sino aceptar que la dinámica neuronal, al igual que la genética, constituye sólo el punto de partida, la condición de posibilidad de lo esencialmente humano, sin agotarlo.

Entonces a pesar de que parece que caminemos en la dirección adecuada todavía no hemos contestado directamente a la controversia: ¿Somos entonces una especie más, incardinada dentro de los primates? En definitiva, ¿Somos sólo unos monos, más listos eso sí, gracias al azar genético y evolutivo?

Pues sí y no. Ambas cosas son ciertas, e intentando contestar a esta pregunta, volveremos a tomar posición, concretando los argumentos que defiende esta tesis. Ello implicará una vez más reformular y reorientar el concepto de lo humano, reajustándolo

⁶⁵⁷ FERRY, L., VICENT, J. D., *¿Qué es el hombre? Sobre los fundamentos de la biología y la filosofía*, Madrid, Taurus, 2001, p. 59.

⁶⁵⁸ Este yo, este sujeto humano puede incluso transformar su propio destino biológico neuronal: recientemente se ha comprobado que el escrito original del cerebro puede borrarse por desuso o enriquecerse mediante la utilización activa de la mente, creándose nuevas conexiones neuronales. Esto ya lo había intuido Piaget, quien propugnaba la importancia de la educación activa, no simplemente receptiva. GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y...*, op. cit., p. 97.

a verdades biológicas que deben incorporarse ineludiblemente, sin perder, claro está, la especificidad del discurso filosófico. No se trata de equiparar la filosofía al conocimiento científico, sino a que ambos discursos se concilien, convivan, se puedan superponer sin contradicciones. ¿Qué puede aportar la realidad genómica humana a la realidad ontológica? Vamos a ello.

La primera cuestión a la que nos lleva el conocimiento de la realidad genética humana es aceptar, de una vez por todas, la ineludible pertenencia del hombre, en continuidad indisoluble y como una especie integrada más, al todo que constituye la vida genética: ella es universal y se expresa en un lenguaje único y común. Esto ciertamente sí implica bajarse nuevamente del histórico pedestal en el que se había entronizado el hombre a sí mismo, como poseedor de una esencia independiente de la naturaleza corpórea, que justificaba su dominación. Dotar a la filosofía de un “giro vitalista” que comenzó con Darwin y se ha enriquecido con los hallazgos genéticos y su constatación de la semejanza intrínseca que el hombre tiene con el resto de seres vivientes, en especial con los primates. Significa por ello integrar, al discurso filosófico, una “nueva idea de hombre”, que deje definitivamente atrás los paradigmas tradicionales que lo situaban al margen o por encima de la creación. Se trata de una nueva mirada filosófica que vuelve sus ojos a las raíces vitales, a la tierra, para aceptar sin miedo que el ser humano es un ser de la naturaleza, pero también algo más, como ahora veremos. Ciertamente, la realidad biológica obliga a repensar la realidad ontológica humana. Ello implica dar carpetazo definitivo al dualismo filosófico, a ese “divorcio histórico”⁶⁵⁹ entre naturaleza y espíritu, que implicaba, en algún punto de la reflexión, una ruptura inexplicable con la continuidad de lo vivo, dando lugar a esa “otra” naturaleza humana. Efectivamente la especificidad del hombre se había entendido tradicionalmente, y desde muy distintos enfoques filosóficos, como una extra-naturaleza: ya sea como esencia intemporal, inmutable e incorpórea, en la “idea” platónica o la “substancia” aristotélica; o el pensamiento puro, *res cogitans* de Descartes; o en la voluntad pura y puramente racional de Kant; o por último en la libertad absoluta e incondicionada, el milagro de la “nada” de la libertad, de Sartre. Sin embargo, la constatación del *continuum* que constituye la vida, acaba con esta concepción dualista del hombre, por la cual, la naturaleza psíquica, autoconsciente y ética, constituía una realidad separada o separable, de la naturaleza biológica y corporal

⁶⁵⁹ *Ibidem*, p. 9. (Introducción).

del ser humano⁶⁶⁰. Desde estas líneas precisamente se ha mantenido y argumentado con la propia genética, que es posible entender y apostar por el mundo humano de la libertad y la moralidad sin romper la indisoluble unidad del hombre con el resto de lo vivo, más bien todo lo contrario: su sustrato biológico constituye el punto de partida, la condición de posibilidad de éste. Se trata de la realidad biológica humana primordial, que abierta, flexible e indeterminada, posibilita el surgimiento de lo netamente humano, Por ello, es igualmente posible, como hemos visto, explicar la dimensión biológica humana sin reduccionismos y sin monismos, reconociendo esta dualidad humana, que no dualismo; esta autonomía irreductible en que consiste su libertad.

Habíamos concluido el debate que se había originado en torno a la similitud entre el chimpancé y el hombre rebatiendo esta inicial e impactante realidad con argumentos procedentes de la propia genética. Este preliminar parecido genético no lo es tanto si se comprende la dinámica genética, su compleja interacción y funcionamiento, que incluye ese encendido y apagado de *switches*-genes en armonía con el ambiente. ¿Pero, es ésta nuestra única diferencia, unida a unos felices hitos evolutivos provocados por el azar, como la mutación del gen *myocina* que impidió el crecimiento de los músculos masticatorios y, por ende, la rápida “encefalización” humana? Si atendemos al discurso científico y, concretamente, a la antropología forense, parece ciertamente que ésta es la única explicación posible. Pero nos olvidamos de las acertadas palabras del filósofo Ricoeur: la ciencia se encarga del cuerpo como objeto, estudiando mediante métodos empíricos sus procesos y dinámicas y su evolución histórica. Por ello, ésta es la única contestación que, desde su perspectiva, puede darnos. Pero por eso también existe la filosofía, pues ella precisamente se encarga de analizar y estudiar el cuerpo–sujeto que surge del cuerpo-objeto: ese “yo” que emerge de él, como sujeto humano, autoconsciente, agente moral y cultural, que transforma su mundo. ¿Y qué tiene que decir la filosofía ante esta “desafiante” similitud del ser humano con los primates? Varias cosas, algunas ya las hemos adelantado, pero hemos de profundizar en su sentido y significación filosófica.

Al hilo de la anterior constatación del *continuum* en el que incardinamos al hombre, enhebramos la siguiente: si no es posible ya entender este “animal maravilloso”, en términos de sustancia o esencia extranatural que persiste más allá del

⁶⁶⁰ *Ibidem*, p. 72.

sustrato biológico, ¿En qué se cifra entonces lo humano? Aquí se encuentra verdaderamente el “quid” de la cuestión, el desafío filosófico: rechazar el dualismo sin caer en un nuevo reduccionismo. Y efectivamente ésta parece ser, en principio, la opción a seguir: decantarnos por la senda de una contestación de corte gradualista que consideraría la especificidad humana en términos cuantitativos y no cualitativos. Somos, simplemente, monos más listos. Sin embargo, ésta es una contestación parcial, no totalmente correcta.

Si habíamos concluido que la ontología tiene cerrada la vía del esencialismo existencial y también la del nihilismo existencialista, debemos encontrar otro modo de salir de este *impasse* filosófico en el que ciertamente nos encontramos. Y sí que hay un modo: si consideramos, como se propone desde estas líneas, que la propia evolución biológica y la genética humanas tienen en sí mismas, ya una carga ontológica, configurando entonces al ser. En contraste con la filosofía tradicional, esto significa que no es posible considerar en términos aristotélicos que el tiempo, el espacio, la relación, la cualidad, la modalidad, la situación sean meros accidentes de un “ser” que subyace detrás de ellos. Debajo de su realidad fenoménica y variable. Son ellos sustancia misma: la vida es tiempo, evolución, desarrollo, metabolismo y expresión genética; fuera de ello no hay esencia, pues el dinamismo y la diversidad, el cambio, en definitiva no son simplemente superficiales. No son accidentes de un ser, adheridos a la sustancia, son ya, verdaderamente esenciales. Bajo esta perspectiva, que implica un cambio en la manera de entender la dimensión ontológica humana, o incluso la misma ontología, en un sentido postmetafísico, sí que es posible mantener la existencia de una diferencia cualitativa entre el ser humano y el resto de primates. Ontología se equipara por lo tanto a naturaleza esencial, no a esencia misma, como parece indicarnos la concepción metafísica tradicional. La mismidad genética se diversifica en el “modo” humano, que constituye ya un cambio ontológico. El propio proceso es esencial en sí mismo.

Entonces, las condiciones primarias biológicas, que constituyen el sustrato corporal primigenio humano, evidencian la semejanza, incluso parcialmente, la mismidad entre el hombre y el mono. Quedarse aquí, sin embargo, constituye una lectura parcial de la realidad del hombre: el salto discontinuo dentro de la continuidad de la vida misma se produce cuando el hombre se eleva, cuando se produce el *Aufheben* hegeliano. El hombre se trasciende, desde su propio estadio evolutivo y contando con las condiciones privilegiadas de su especie, dejando atrás, transformando e innovando,

conservando e incorporando, creando su propio mundo humano. Se trata en definitiva de reflexionar sobre la naturaleza humana desde otros paradigmas: superar esa especie de “parálisis parmenídea”⁶⁶¹ que ha dominado tradicionalmente la ontología. Entonces esta mismidad genética no nos reduce, no nos equipara o asimila a otras especies. No nos quita lo netamente humano: somos en principio lo mismo, pero de otro modo y ese “otro modo”, esta variante de modalidad, lo es del ser: es “substancia”. La diferencia no es sólo de grado, es de modalidad y por ende de cualidad⁶⁶². Nuestro parecido no anula entonces nuestra diferencia. Ello implica reconocer nuestra profunda similitud con el resto de animales: animalidad y humanidad se encuentran mucho más cerca de lo que hasta ahora se había pretendido. Pero también, que no es necesario acudir filosóficamente a ese corte, esa escisión entre ambos, manteniendo la existencia de una esencia humana extranatural, para comprobar las diferencias. El hombre es cualitativamente distinto al animal, en efecto, pero dentro de la naturaleza.

Entonces podemos concluir diciendo que el rasgo distintivo humano, la clave de su “ser”, es su naturaleza esencialmente inconclusa. El hombre es ser en potencia, abierto a la multiplicidad de opciones. Dotado de un poder constitutivo sobre sí mismo le convierte en un ser libre: mientras que el animal “es lo que es” de acuerdo a su naturaleza, el hombre puede ser de infinitos modos: encerramos en nosotros mismos, y desde nuestro propio sustrato genético, diversas e ilimitadas posibilidades de ser, nunca predeterminadas. Cada uno de nosotros puede entonces negar su propia humanidad, ser inhumano; o reafirmarla, elevarla, hacia formas “más humanas” de ser humano. Como magistralmente expresó Pico della Mirandola, “*con tu libertad puedes ascender o descender a las formas más bajas de existencia*”⁶⁶³.

Estas afirmaciones filosóficas, que vuelven a hermanar al ser humano con la naturaleza, sin perder por ello su valiosa singularidad, nos obligan a mirar las propuestas englobadas dentro del Ecologismo, como las del controvertido Peter Singer, desde otra perspectiva. Las voces emergentes, que reclaman una nueva relación del hombre con el medio natural, deben ser seriamente tenidas en cuenta. Una propuesta bioética que quiera ser significativa, que pretenda integrar o armonizar los nuevos

⁶⁶³ PICCO DELLA MIRANDOLA, G., *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Barcelona, Textos universitarios 2, PPU, 1988.

conocimientos científicos con sus postulados y evolucionar, debe ser sensible a esta nueva demanda. Ésta, en definitiva, lo que exige es un cambio de paradigma, en una renovada visión de lo que debe significar la naturaleza para el ser humano. Las serias amenazadas que cada día, en forma de extinción de especies, desastres climatológicos, desertización, contaminación y un largo etc., constituyen de por sí un grave aviso. Y aquí la genética, con su ineludible verdad, viene a corroborar este necesario cambio en la valoración ética del mundo natural, que necesita de una renovación urgente.

Y aquí incardinamos la concepción que defendemos a lo largo de esta tesis sobre la dignidad humana. Así, este complejo sustrato genético y neuronal es el que posibilita al hombre el poder del lenguaje, la racionalidad, la creatividad, la imaginación, la construcción del mundo social y simbólico y, como no, la propia dignidad. Es esta auto-comprensión de lo que significa valorativamente ser hombre, construida a lo largo de la historia, la que nos va definiendo en nuestros caracteres distintivos. Y ello, como ya dijimos, no de forma accidental, como un suceder intrascendente, sino con verdadera “impronta ontológica”. Las conquistas humanizadoras se convierten en maneras irrenunciables de autocomprendernos, como seres libres, iguales: una vez adquiridas se integran como caracteres definitorios y constitutivos de lo humano. Además su condición de posibilidad originaria, no es otra que el propio genoma humano. Es esta humanidad compartida, que comienza ya en el sustrato biológico común de todos los individuos de la especie humana, la que nos permite dotar a esta concepción ética e histórica de dignidad, vocación de universalidad e irrenunciabilidad.

Al final resultó que el espacio opacado es el de la propia realidad genética: la misma ciencia admite esta especie de relativización del poder del ADN, que permite afirmar que lo que en realidad se ha descubierto, no es el secreto último de la vida, sino tan sólo su principio. Es cierto, como dijimos, que el icono de la doble hélice se puede comparar, por su trascendencia, a la Mona Lisa, pero más bien por su enigmática sonrisa: el misterio de la vida, abierto a múltiples posibilidades, permite decir que, en última medida, en el hombre, este misterio no ha sido ni puede ser revelado. Es precisamente la condición libre del ser humano, que comienza, ahora lo comprobamos, desde su propia realidad genética y neuronal, quien abre la puerta a estas alternativas. También al mal, a la guerra, a la esclavitud; la libertad puede ser también la “*terreur*”, como expresó Sartre. El Génesis de la Biblia narra como el hombre, al ser expulsado del paraíso, perdió su sitio determinado e invariable en el mundo, perdió la perfección. Pero

sólo es “perfecto”, la naturaleza acabada, aquel “ser” que es lo que es. Perfección implica determinación, renuncia a la libertad y con ella a la dignidad humana. ¿Es ésta entonces la última culminación, la gran meta de la Eugenesia, que nos promete el dominio del genoma humano? ¿Volvemos al paraíso perfecto, “de lo que es”, sin posibilidad del mal y del error? Entonces, ¿Qué es lo humano?...

d. La “nueva tentación eugenésica” y la dignidad humana.

d.1 ¿Qué es la eugenesia?

La eugenesia constituye una práctica humana que ha acompañado al hombre a lo largo de su historia, con manifestaciones de la misma en todo el planeta. Por ello ha sido abordada desde multitud de campos del saber humano: desde el punto de vista histórico, médico, antropológico, social, filosófico, político y bioético. Por eugenesia se entiende la aplicación de las leyes biológicas al perfeccionamiento de la especie humana⁶⁶⁴. Así, etimológicamente, el término procede de la lengua griega: *eu-genes*, *eugeneia* y también hace alusión a dicha acepción, significando “buena Raza”⁶⁶⁵. Aunque parezca un concepto relativamente moderno, se tienen noticias de prácticas eugenésicas desde el comienzo de las civilizaciones. La idea de mejorar la raza humana siempre ha estado presente en la historia de la civilización. Estas prácticas estaban encaminadas a desechar aquellos recién nacidos que presentaban alguna anomalía o característica no deseable. En este sentido, según la antropología cultural y la historia, existen amplias referencias de concretas prácticas eugenésicas desde tiempos inmemoriales⁶⁶⁶. Mediante

⁶⁶⁴ OSSET HERNÁNDEZ, M., *Ingeniería Genética y Derechos Humanos*, Barcelona, Icaria Ed. 2000, p.119. La Enciclopedia de Bioética y Bioderecho define la eugenesia como: “*El conjunto de métodos encaminados a mejorar la dotación genética de las poblaciones humanas o de los individuos, reduciendo al transmisión de los genes considerados perjudiciales (eugenesia negativa), o promoviendo la propagación de los genes considerados beneficiosos*”. En sentido jurídico: “*La eugenesia comporta los procedimientos científicos aptos para mejorar la especie humana. el pensamiento eugenésico suele basarse en consideraciones de tipo social (como las mejora de las condiciones sociales del ser humano y de la colectividad) y apoyarse en bases científicas con propósitos selectivos, de tratamiento y eliminación de enfermedades graves*”. SOUTULLO, D., “Eugenesia” (ético) y MENDES DE CARVALHO, E., “Eugenesia” (jurídico), en Romeo Casabona, C. M^a., *Enciclopedia de Bioética y Bioderecho*, Granada, Comares, 2011, p. 811.

⁶⁶⁵ CAMBRÓN INFANTE, A., “La eugenesia y sus sombras”, en Blázquez Ruiz, F.J., “*10 palabras ...*”, op. cit., p.236.

⁶⁶⁶ Desde el punto de vista histórico existen numerosas referencias a prácticas eugenésicas a lo largo de todo el planeta. Destaca en este sentido Esparta, entre los siglos V y III a. C.: los espartanos practicaron verdaderas políticas estatales de eugenesia, pues se consideraba necesaria para la supervivencia de este

ellas se pretendía mejorar la herencia de los seres humanos, o también, simplemente, elegir el sexo. En este sentido destacan las dos vertientes en las que se puede desglosar la eugenesia en función de su finalidad. La primera sería la eugenesia negativa, destinada a la eliminación de una descendencia no deseada por determinadas causas fisiológicas no deseadas, a través del aborto o la muerte del recién nacido. La segunda la constituiría la eugenesia positiva, en la que mediante distintas técnicas se fomentaría el nacimiento de nuevos seres vivos provistos de unas características fisiológicas que se considerarían mejores (*eu-gen*)⁶⁶⁷.

Como ya se abordó en el capítulo anterior, en el terreno filosófico, tanto Platón⁶⁶⁸ como Aristóteles⁶⁶⁹ se ocuparon de la eugenesia, justificando su práctica en aras del bien común y con una finalidad utópica. Más adelante en el pensamiento moderno de autores como T. Campanella o Francis Bacon encontramos también la génesis filosófica de estas medidas. Se incardinan en el llamado “utopismo técnico” propio de la modernidad, que consideraba que el dominio técnico del hombre sobre la naturaleza proporcionaría a este último las claves de su progreso integral. Destaca el pensamiento de Bacon en su obra *La nueva Atlántida*, escrita en 1624, en la que nos relata las maravillas de dicho desarrollo del saber y del dominio técnico de la naturaleza: “*Prologar la vida. Devolver la juventud en alguna medida. Retardar el envejecimiento. Curar las enfermedades tenidas por incurables (...). Aumentar la fuerza y la actividad (...). Transformar la estatura y los rasgos. Aumentar las funciones de cerebro. Fabricar especies nuevas. Trasplantar unas especies en otras (...). Hacer felices los espíritus y ponerlos en buena disposición*”⁶⁷⁰. En el pensamiento de Bacon, esta acción transformadora no debía encontrar obstáculo alguno, pues permiten al hombre desarrollar su esencial función dominadora sobre el resto de las criaturas⁶⁷¹.

pueblo. Era por tanto una práctica generalizada, dirigida a lograr un mayor número de soldados fuertes y sanos. Por ello también era habitual que las parejas espartanas ofrecieran concebir a su hijo a uno de estos guerreros más vigorosos.

⁶⁶⁷ *Ibidem*, pp. 119 y 120.

⁶⁶⁸ PLATÓN, *República*, Libro V, Diálogos, Madrid, Editorial Gredos, 1988, 457 b.

⁶⁶⁹ ARISTÓTELES, *Política*, libro VII, Madrid, Editorial Gredos, 1988, p 583b, 10-13.

⁶⁷⁰ CAMBRÓN INFANTE, A., “La eugenesia y sus sombras”, en Blázquez Ruiz, F.J., “10 palabras ...”, *op. cit.*, p. 239.

⁶⁷¹ En el mismo sentido Charles A. Vandermonde en 1756 en un ensayo cuyo propósito era encontrar la manera de perfeccionar al hombre: “*Puesto que se está obligado a perfeccionar la raza de los caballos, los perros, gatos, gallinas palomas y canarios, ¿Por qué no hacer la misma tentativa con la especie humana?* Otros defensores de estas posibilidades de mejora son pensadores ilustrados de la talla de Locke, o Concordey, Constant, Quéletec y Cabanis”, *Ibidem*, p. 240.

Llama poderosamente la atención este especie de “poder predictivo” que llevó a Bacon a describir, con tanta aproximación nuestra realidad, ya en 1624⁶⁷².

Como vemos este concepto tiene como referente las prácticas de eugenesia históricamente constatables, pero no es hasta el siglo XIX, cuando se produce su asunción por la propia ciencia biológica. Que se incardine el eugenismo dentro del pensamiento científico moderno es claro: el paso de la oscura Edad Media al siglo de las Luces, de la razón, hizo levantar el mito de la fe ciega en el progreso. Su objetivo, era la mejora de la humanidad y del ser humano mismo. Tres aspectos importantes se pueden extraer del enfoque histórico de esta realidad. En primer lugar, su dimensión práctica desde la cual se contempla la eugenesia como técnica dirigida a mejorar la raza humana, aceptada socialmente y regulada por la autoridad competente, en segundo lugar la eugenesia se incardinaria dentro de una determinada cosmovisión, sirviendo a la misma en la consecución de un determinado ideal o modelo de sociedad. Se trata del modelo teórico y político que se esconde detrás de la eugenesia, en base al cual esta misma queda autorizada. Es el caso, por ejemplo, de la argumentación justificativa que realiza Platón en su *República*. Por último, el hecho de que estas medidas se encuentren incardinadas en un programa social. En ellos, resulta imprescindible la intervención del Estado: “*Dictando las normas al respecto, vigilando su aplicación, y legitimando las medidas propuestas*”⁶⁷³.

Sin embargo, la eugenesia hace su aparición propiamente hablando, en la Época Moderna, siendo Francis Galton quien, en 1883, introduce este concepto en su obra *Inquires of Human Faculty and its development*: la define como “*la ciencia de mejora del linaje, no sólo mediante el apareamiento juicioso, sino mediante todo aquello que tienda a dar a las razas o linajes sanguíneos más adecuados mayores oportunidades de prevalecer sobre las menos aptas que las que de otra manera habrían tenido*”⁶⁷⁴. Los primeros eugenistas justificaron la razón de ser de esta ciencia con las aseveraciones siguientes: “*Todas las criaturas estarían de acuerdo en que es mejor estar sano que enfermo, vigoroso que débil, bien adaptado que mal adaptado para la participación en la vida*”. En 1913, la Academia Sueca otorgó el Premio Nobel de Medicina a Charles Richet, quien, en su obra cumbre, *La sélection humaine* dedicó un capítulo a “la

⁶⁷² *Ibidem*, p. 239.

⁶⁷³ CAMBRÓN INFANTE, A., “La eugenesia y sus sombras”, en Blázquez Ruiz, F.J., “10 palabras ...”, *op. cit.*, p. 239.

⁶⁷⁴ GALTON, F., *Inquires of human Faculty and its Development*, Macmillan, 1883, p. 24.

eliminación de los anormales”: “*Lo que hace al hombre es la inteligencia. Una masa de carne humana sin inteligencia humana no es nada. Hay mala materia viva que no es digna de ningún respeto ni de ninguna compasión. Suprimirlos resueltamente sería prestarles un servicio, pues jamás podrán otra cosa que sobrellevar una existencia miserable*”⁶⁷⁵. En este tipo de ideas encontramos sin duda alguna el germen de los horrores que en nombre de esta “ciencia” se ha realizado en nuestro pasado más reciente, en un intento de mejorar la raza humana e impedir todo lo considerado patológico.

Volvamos a Francis Galton, el verdadero padre de la eugenesia moderna. Impresionado por la teoría de la Evolución de las Especies de Darwin⁶⁷⁶ comenzó a estudiar linajes de familias, en la creencia de que determinados rasgos conductuales, como los físicos, podrían ser hereditarios. Estos fluyen en las familias a modo de “vicios” o “genialidades”. La síntesis de sus teorías, basadas en métodos estadísticos de las anteriores comprobaciones, se resume en las siguientes aseveraciones: estimular la reproducción de familias sin “vicios” e individuos con características hereditarias deseables; e impedir la reproducción de los individuos considerados ineptos. Todo ello con diversas medidas, tanto positivas como negativas: la esterilización, la prohibición de determinados matrimonios, etc.⁶⁷⁷

⁶⁷⁵ RICHET, CH., *La sélection humaine*, París, Félix Alcan, 1919. En el mismo sentido expresará: “Nos dedicamos a producir razas seleccionadas de caballos, cabras, cerdos, y aún de ciruelas o remolachas; pero no se hace ningún esfuerzo para crear razas humanas menos defectuosas, para dar mayor vigor a sus músculos, más belleza a sus rasgos fisionómicos, más penetración a su inteligencia, más agudeza a su memoria, más energía a su carácter, para aumentar su longevidad y robustez. ¡Qué incuria más asombrosa! ¡Qué deplorable incomprensión de las cosas! ¡Qué criminal negligencia para el porvenir!” RICHET, CH., Conferencia sobre selección humana, en la Universidad de Utrecht en 1921.

⁶⁷⁶ Hasta el Siglo XIX la explicación de la transmisión de la herencia se basaba en los estudios de antropólogos, filósofos y naturalistas del siglo XVIII, como George L. Lecler, J:F: Blumenbaech, Linneo etc. Se trataba de una nueva clasificación de las plantas y animales pero concebidas en términos “fijistas”. Esta idea sufrió un fuerte cuestionamiento y oposición de la mano de Charles Darwin y su teoría de la evolución orgánica de las especies, que desarrolló en su conocidísima obra: *La evolución de las especies*, de 1859. Se trata de otra alternativa a la concepción y explicación del mundo natural entonces imperante, que causó un hondo revuelo: frente a las tesis de Linneo, Darwin desplazó el punto de apoyo de la biología tradicional, desde el esencialismo a la variabilidad. Ésta se convirtió en la aportación más revolucionaria a la biología, y me atrevería a decir también, a la filosofía. Sin duda las tesis que se mantienen en este trabajo son parcialmente producto de ella. De la constatación de la variabilidad del mundo orgánico, a la pretensión de su perfeccionamiento, sólo hay un paso.

⁶⁷⁷ Galton establece: “*Encuentro que el talento se transmite hereditariamente en un grado extraordinario(...) justifico mis conclusiones por las estadísticas. Y voy a proceder ahora a exponer lo que considero que es ampliamente suficiente como para imponerse como convincente*”. CAMBRÓN INFANTE, A., “La eugenesia...”, op. cit., p. 242. A finales del siglo XIX, el matemático Karl Pearson, completó esta línea de trabajo sobre los caracteres hereditarios, dando lugar a una nueva disciplina, la

A principios del siglo pasado la eugenesia se “alía” definitivamente con la genética, al denominarse en 1909 por primera vez a esa partícula de la herencia “gen” y asociarse los rasgos hereditarios al genoma humano. En 1910 el biólogo T. H. Morgan identificó los genes de las estructuras materiales en las que recae la herencia, situándolos en el interior de los cromosomas. De hecho, uno de los padres de la genética y colaborador suyo, H.J. Muller, fue un convencido defensor del eugenismo. Siguiendo la estela de la teoría darwinista, los eugenistas creen que los mecanismos de selección y evolución de las especies se han paralizado en el seno de las sociedades modernas. Ello es debido a su filantropía, a su protección de los débiles y a las mayores capacidades que ella ofrece de sobrevivir, de tal forma que no logra los objetivos de eliminación de los peor dotados, retrasados e ineptos. Además estas sociedades han frenado el ritmo reproductivo de las familias superiores con menos seres ineptos, que las inferiores, con seres peor dotados genéticamente. Estos últimos por el contrario, tienden a reproducirse más, provocando la paulatina degradación de la sociedad, en definitiva la degeneración de la raza⁶⁷⁸. Detrás de estas abominables ideas, subyace nuevamente una concepción unívocamente biologicista y determinista del hombre, pues los rasgos psicológicos y conductuales, así también el talento y la condición moral, se transmiten necesariamente, en una relación causa-efecto o lineal, por la genética. A través de las políticas eugenésicas se puede compensar este déficit provocado por la interferencia social de la natural selección de los individuos más aptos. Se justifican así la implantación estatal de verdaderos planes eugenésicos, dirigidos a evitar esta degeneración y desviación de las sociedades. Estos programas se podían aplicar a todo individuo con alguna “patología” o simplemente con comportamientos considerados “anormales”, y ello, claro está, al margen de su voluntad.

Las ideas pseudocientíficas eugenésicas pronto se extendieron con gran rapidez por Europa y América, creándose Sociedades como la *Sociedad Inglesa para la Educación Eugenésica*, con Galton como presidente, o la *Sociedad Eugenésica*

antropometría, que permitía aplicar a los seres vivos los métodos de la estadística”. De la colaboración entre ambos nació el “eugenismo”, con vocación de máxima científicidad. *Ibidem*, p. 24.

⁶⁷⁸ Esta idea, que roza casi la obsesión por la degeneración de la raza, la encontramos también en las obras clásicas de los mejores literatos de la época. Thomas Mann y su primera parte de la obra *Die Buddenbrocks* o *Les Rrougons-Macquart* de E. Zola. En ellas laten las teorías que enunciaban una progresiva degeneración de las sociedades modernas. C. Lombroso (1835-1909), criminólogo italiano, constituye el máximo exponente de este ideario en materia de estudio de las causas del delito y el delincuente. Claro exponente de lo anterior es su famosa “teoría del delincuente nato”, como el más común de ellos, que debe este comportamiento a su herencia genética, *Ibidem*, p. 245.

Estadounidense, con gran respaldo social, incluso de científicos y hombres de negocios⁶⁷⁹. A su vez, comienza la andadura de la legislación eugenésica⁶⁸⁰. Ésta imponía distintas medidas encaminadas a erradicar a los degenerados e indeseables. Sus afectados eran, en definitiva, criminales, prostitutas, deficientes mentales, alcohólicos y epilépticos, a los que se les practicaba incluso obligatoriamente esterilizaciones y otras prácticas elitistas y racistas.

Este caldo de cultivo y la intensa acogida que las ideas eugenésicas tuvieron en Alemania⁶⁸¹, provocaron que la misma llegara a su máximo “esplendor”, intensidad y fiereza con el triunfo del nazismo: su objetivo utópico de un “mundo ario” dominado por una raza nórdica y superior, a través de programas como el de “higiene racial”, o el “*Lebensborn*”. Éstas, como todos sabemos, terminaron con el genocidio de millones de víctimas, en el tristemente conocido “Holocausto Nazi”. Dificilmente podemos encontrar un episodio histórico en el que la dignidad y los derechos humanos hayan sido tan aparcados y olvidados por el hombre. La genética, la psicología y la antropología se desarrollaron enormemente, sobre todo en su vertiente aplicada, con programas financiados por el gobierno, en los que participaron innumerables científicos del momento. La comunidad científica se alió con el nazismo en orden a un objetivo común: el logro de un nuevo orden mundial utópico gobernado por una raza nórdica y

⁶⁷⁹ En Estados Unidos estas teorías encontraron amplio apoyo, no sólo científico, sino también social. Hombres relevantes del mundo económico, como *Rockefeller* o los *Carnegie* las respaldaron: con apoyo financiero de éstos últimos, se creó la Oficina del Registro Eugenésico, a cuyo mando se encontraba Davenport. Su misión era recopilar información sobre linajes familiares. La eugenesia también se comenzó a estudiar en las universidades americanas. *Ibíd.*, p. 252.

⁶⁸⁰ Entre 1907 y 1937 se promulgaron leyes esterilizadoras en treinta y dos Estados. En 1913 fue aprobada la *Mental Deficiency Act*. Ésta prohibía el matrimonio entre personas con alguna enfermedad mental. En 1924 se aprobó la *Restriction Act*, que prohibía la inmigración del Sur de Europa. Medidas concretas eugenésicas, como esterilizaciones obligatorias, gozaron de amplio respaldo institucional. Uno de los más conocidos, fue el primer caso de esterilización obligatoria en Virginia, a Carrie Buck. Esta mujer víctima de una triste historia personal, fue adoptada por los Dobbs, quienes la ingresaron en un centro para débiles y enfermos mentales, por cierto, con su madre biológica, al comprobar que había sido violada a los 17 años por un sobrino suyo. Fue acusada de promiscua y débil mental y condenada a la esterilización. Buck recurrió ante la Corte Suprema de Justicia, quien finalmente confirmó la medida: “*El principio que justifica la vacunación obligatoria es lo bastante amplio como para dar cobertura al seccionamiento de las trompas de falopio*”, *Ibíd.*, p. 253.

⁶⁸¹ Ya en la República de Weimar la institucionalización de la eugenesia comenzó a ser un hecho: en 1905 se crea la Sociedad de Higiene Racial, que posteriormente dieron su apoyo al programa nazi. En sus filas se encontraban médicos y genetistas que habían trabajado en torno a Ernst Haeckel (1834-1919): éste declaraba que la sociedad no tenía por qué soportar las cargas que generaba el mantenimiento de débiles y enfermos mentales, alegando que había que eliminarlos. Dichos científicos proclamaron abiertamente su ideal de impulsar una nueva evolución biológica y social, para lo cual no desdijeron en apoyar la instauración de esterilizaciones no consentidas. Estas ideas fueron arraigando en la sociedad alemana, posibilitando también el triunfo del nazismo y la amplia aceptación de su ideario. *Ibíd.*, p. 255.

superior, seleccionada genéticamente⁶⁸². No había límites en orden de llegar a estos fines marcados de higiene racial. Las medidas eugenésicas fueron especialmente intensas y extensas, feroces y crueles, con gran número de esterilizaciones a los considerados ineptos. Culminaron con el horror del exterminio programado de millones de personas, en los tristemente famosos campos de concentración. Terminada la Segunda Guerra Mundial y transcurridos los Juicios de Nuremberg, parece que la voz de la eugenesia fue perdiendo fuerza, maquillando sus objetivos, cambiando sus eslóganes y volviéndose hacia fines y actividades, en principio, más respetables⁶⁸³.

El ejemplo de la eugenesia nos vuelve a demostrar lo falsa que resulta la idea ingenuamente mantenida por el mundo científico de una ciencia neutral, independiente del bien y del mal: la ciencia se practica por seres humanos concretos, en momentos históricos concretos. Constituye en definitiva una acción humana, y, como tal, está

⁶⁸² Destacar como colaboradores al sistema e ideario del nazismo a: Eugen Fischer, Fritz Lenz, Karl Binding, Alfred Hoche, Konrad Lorenz y Heinrich Himmler, entre otros muchos. Éste último, inspirador del programa *Lebensborn*, que pretendía fecundar a mujeres “arias” con espermatozoides de soldados de las S.S. Tal es así que terminada la Segunda Guerra Mundial, eran tantos los científicos y médicos implicados en todo tipo de experimentos crueles e indignos, que sólo había dos opciones: “*seguir, sin que ninguno testificara en contra de otro. O cancelar todos los campos de investigación genética humana y de la psiquiatría. Se prefirió la primera opción: la comunidad internacional en genética humana y en psiquiatría eligió no saber y cuando alguien conocía algo guardaba silencio y se estremecía. Los antropólogos alemanes, los especialistas en genética humana y los psiquiatras continuaron publicando, reuniéndose y enseñando, como si no hubiese pasado nada*”. MÜLLER-HILL, B. “La desigualdad genética y la injusticia social: una lección de la historia” en, *El proyecto genoma humano: ética*, Fundación BBVA, Bilbao, 1993, p. 391-403.

⁶⁸³ Se comprueba sin embargo, que el ideario eugenista clásico no se ha extinguido completamente. Por ejemplo en países escandinavos y en Estados Unidos se han venido practicando prácticas esterilizadoras hasta bien entrado el siglo veinte. Destaca en este sentido Raymond Cowles y su idea del *Non-Baby bonus*: Dar a las mujeres de sectores de población más pobres y menos educados, un abono de 600 dólares por no tener hijos. De esta forma se ahorraría los costes de la educación de la criatura no nacida. Otra prueba más reciente incluso, la constituye la aprobación, en 1992, por trece Estados norteamericanos de una ley sobre contracepción prolongada, para mujeres beneficiarias de la ayuda pública. Estas recibirían una indemnización por consentir aplicarse un dispositivo anticonceptivo, de cinco años de duración. Los partidarios de la eugenesia han seguido trabajando, más silenciosamente eso sí, por su causa. Destaca una iniciativa que desde nueva perspectiva histórica resulta grotescamente extravagante: Ya en los años sesenta, el biólogo francés Jean Rostand retomó el tema de Muller relativo a las inseminaciones artificiales con fines eugenésicos. Esta idea sirvió de inspiración a un hombre de negocios, Robert Graham, quien finalmente en 1971 (tras la muerte de Muller, con quien mantuvo controversias) creó la *Hermann J. Muller Repository for Germinal Choice*: la creación de un banco de semen de personajes ilustres. Lo más rocambolesco de la historia es que a instancias de W. Shockley se solicitó donación de espermatozoides de varios premios nobeles. Algunos laureados aportaron efectivamente sus gametos, que mediante la fecundación *in vitro* dieron lugar al nacimiento de niños. Medidas más drásticas incluso, fueron las esterilizaciones a mujeres y hombres, indígenas y pobres en Perú, durante el mandato de Fujimori (1991-2000). Lo más grave es que fueron presionados en tal sentido, por el Fondo Monetario Internacional y por el banco Mundial. Para llevar a cabo el proyecto contaron además con el apoyo de la Agencia Americana para el Desarrollo y del fondo de Población de las Naciones Unidas. El consentimiento informado aplicado a estos indígenas fue de muy dudosa legalidad, al ser, sobre todo la mayor parte de las mujeres, analfabetas, y expresarse en lengua quechua. CAMBRÓN INFANTE, A., “La eugenesia...”, op. cit., p. 260.

sujeta a los deseos, anhelos, visiones, perspectivas y ambiciones de quien la practica, al igual que la mayoría de actividades que realiza el hombre. La ciencia puede ponerse al servicio de las más disparatadas y peligrosas ideas políticas, religiosas o filosóficas. Imbuida por ellas, dirigir sus investigaciones y hallazgos, en principio empírica y asépticamente demostrables *a priori*, en la justificación de un ideario, que queda automáticamente amparado y escudado por lo irrefutable del método científico. La historia de la eugenesia demuestra los peligros que encierra esta visión de la ciencia. La misma puede, como efectivamente ya ha sucedido, poner su saber y su técnica al servicio del desarrollo de un determinado programa político, de una determinada población o grupo, concentrando el poder en dichas manos, una verdadera “Biopolítica”⁶⁸⁴. En las atrocidades que se cometieron bajo el paraguas de la neutralidad científica, que dejó atónito al mundo, encontramos una prueba más de la falsedad y el mito que constituye la creencia extendida en el mundo científico de que la ciencia es buena en sí misma.

Además, tal y como nos indica Cambrón Infante⁶⁸⁵, resulta simplistamente ingenuo identificar, como mucha literatura sobre el tema hace, nazismo con eugenesia: tal y como acabamos de comprobar, se produjo, de forma real, la implantación de programas eugenésicos en Estados democráticos, por ejemplo, en los Estados Unidos. La experiencia histórica no autoriza por lo tanto esta identificación, que resulta además peligrosa, dado que abre la posibilidad de pensar que es inimaginable que en un Estado de Derecho puedan volver a implantarse este tipo de prácticas. Según este autor, dicho enfoque de la doctrina, en cuanto a cuestiones eugenésicas se refiere, ignora un dato muy importante para la reflexión actual: hasta qué punto la nueva genética puede volver a caer en la tentación, o tiene ya la posibilidad de introducir prácticas eugenésicas a través de las técnicas y procedimientos de los que dispone hoy en día. Analicemos a continuación esta importante cuestión.

⁶⁸⁴ RICO CHAVARRO, D., “La dignidad humana frente a la eugenesia genética de mejora”, en *Persona y Bioética*, vol.5, nº13, 2001, pp. 44-54.

⁶⁸⁵ CAMBRÓN INFANTE, A., “La eugenesia...”, op. cit., p. 259.

d.2 La eugenesia hoy: ¿una nueva tentación eugenésica?

En la actualidad, la idea de un resurgimiento de este ideario eugenésico, tiene un origen y fundamentos muy claros: las nuevas oportunidades que se vislumbran vienen de la mano del espectacular desarrollo de la genética en todos sus campos. Tanto la facultad de leer el futuro genético de cualquier individuo, como el desarrollo de la ingeniería genética, abren ciertamente nuevos escenarios de acción para los partidarios de mejorar artificialmente al ser humano.

El debate eugenésico ciertamente se ha reactualizado ante estas nuevas perspectivas y ello a pesar del evidente balance negativo de la eugenesia para el hombre y su dignidad, fácilmente deducible de su propia historia. Desde diversos campos, como ahora mismo veremos, existen partidarios de mejorar genéticamente al ser humano. Estas posturas, que en un principio nos pueden sorprender, no lo harán tanto si atendemos a los fundamentos que se esconden detrás de ellas: la mejora genética humana, no sólo es una forma de eugenesia, sino que supone la adopción de toda la ideología eugenista que se esconde tras la posibilidad técnica. No deja de ser una nueva forma de monismo biológico; un naturalismo reduccionista que aboca a su vez a una visión del ser humano determinista y simple. Su mecánica de pensamiento ya fue “desenmascarada” en el anterior epígrafe: se trata de un error metodológico que conduce a interpretar el sustrato biológico del ser humano de forma rígidamente determinista en base a la adopción clásica del principio de causalidad: un gen produce necesariamente un fenotipo y un comportamiento. Después, un nuevo error formal, ampliamente conocido como “falacia naturalista”, llevó a deducir de un hecho o una determinada realidad genética un deber ser: la necesidad moral de evitar el deterioro del hombre y de promover la mejora de sus cualidades hereditarias. Estos “errores” llevaron a los “horrores” ya conocidos⁶⁸⁶. Destacar al respecto que los intentos de aplicar técnicas de mejora a los hombres, en las mismas condiciones que a los animales y plantas, constituye un planteamiento de entrada totalmente inservible. Como vimos, la mecánica genética humana es mucho más compleja, abierta y permeable, desligándose de toda explicación de sí misma bajo las coordenadas de una simple causalidad lineal⁶⁸⁷.

⁶⁸⁶ *Ibidem*, p. 268 y 269.

⁶⁸⁷ Por eso los intentos de crear bancos de espermias, entre por ejemplo, los premios Nobel, han sido tildados por los siempre sarcásticos pensadores anglosajones como de “contradicción performativa”: “en

A pesar de las refutaciones a la misma, tanto teóricas como prácticas, lo cierto es que la posibilidad de una nueva eugenesia o “neoeugenesia” es abrazada por numerosos científicos y filósofos. Encontramos, por ejemplo, a D. Cohen, genetista francés quien en su obra sugiere la posibilidad: “*Cada paso evolutivo nuevo de la saga de los homínidos ha permitido la emergencia de nuevas facultades mentales integradas en las precedentes. El lenguaje y el pensamiento consciente en sí mismos, sin duda, han escalado e integrado al hilo de esta evolución diferentes peldaños de agilidad y abstracción. Yo no veo por qué, tal y como somos actualmente, deberíamos ocupar el último escalón. El género humano debería poder hacerlo aún mejor*”⁶⁸⁸. En similar sentido se pronuncia Joseph Fletcher, quien en 1974 se declaró partidario de la neoeugenesia, como forma de reducir los efectos negativos del azar sobre la procreación humana. Según este bioético, el control genético podría terminar con la tradicional “ruleta reproductiva”⁶⁸⁹. Otros partidarios de la eugenesia en el ámbito filosófico son: el francés Pierre-André Taguieff, el bioeticista americano T. H. Engelhart, P. Sloterdijk y su famosa conferencia de Karlsruhe, Zimmermann, John Harris y Peter Singer. Analizaremos de forma general los principales argumentos “neoeugenistas”, salpicándolos con sus siempre controvertidas justificaciones.

El principal argumento, que ya se desprende de las palabras de Cohen, es tan simple como poderoso: ¿Por qué no? Y realmente ésta es la primera pregunta que desde una filosofía de carácter abierto y evolutivo uno debe hacerse. Con ello se pretende seguir por la senda del *tertium quid* y por las coordenadas que *a priori* determinamos como necesarias en el quehacer filosófico. Desterrar posturas “de armazón”, que bajo el temor nieguen sistemáticamente toda posibilidad de introducir transformaciones genéticas en el hombre. Pero volvamos a la pregunta: este argumento, a modo de “canto de sirena”, es expresado de múltiples formas por los filósofos pro-eugenesia. Y lo describo así, porque todas contienen una pequeña “trampa”: la del que pregunta intentando convencer a favor de determinada respuesta, asociando a la misma los efectos positivos. La postura, aunque enmascarada, no es entonces neutral: “*¿Qué tendría de malo que hubiese más gente con talento, la sociedad, no se beneficiaría a*

la que, la misma proposición dirigida a hacer triunfar la mayor inteligencia acaso no es sino un signo irrefutable de imbecilidad”. Ibídem, p. 270.

⁶⁸⁸ También expresa que “*el hombre del futuro podrá ser artesano de su propia evolución biológica y no el de su degeneración*”. Ibídem, p. 274.

⁶⁸⁹ SOUTULLO, D., “Eugenesia” (ético), op. cit., p. 815.

*largo plazo?*⁶⁹⁰” indica Zimmerman. Harris o Engelhart también se muestran a favor de la remodelación de la naturaleza humana por la genética, que consideran además inevitable, sin encontrar motivos morales para oponerse a ella. Más bien todo lo contrario: “*Los beneficios de producir algunos seres humanos transgénicos con funciones realizadas serían formidables y redundarían en beneficio de la sociedad en su conjunto como de los individuos mismos*”⁶⁹¹. En el mismo sentido Engelhardt, en su obra *The Foundations of Bioethics*, considera que la práctica del eugenismo positivo es perfectamente compatible con la práctica de una ética formal basada en los principios de beneficencia y autonomía.

Es E. O. Wilson, quien mejor describe esta disyuntiva, esta encrucijada de carácter esencial en la evolución ontológica de la naturaleza humana, que las nuevas posibilidades de la genética ponen sobre la mesa: “*Será posible realizar cambios evolutivos por medio de la eugenesia convencional, de modo que la especie humana podrá cambiar su propia naturaleza. ¿Qué escogerá? ¿Seguirá siendo la misma, titubeando al borde de una base construida sobre adaptaciones parcialmente obsoletas de la Edad de Hierro? ¿O se decidirá por moverse hacia niveles más elevados de inteligencia y creatividad, acompañados de mayor o menor capacidad de respuesta emocional?*”⁶⁹². Parece que todo son bondades si nos decantamos por la opción de mejorar artificialmente: seremos más altos, más guapos y más listos... Detrás de estas promesas se oye la inconfundible y vieja voz del mercado: de quien tiene un enorme interés en obtener ganancias y no nos ofrece también la realidad del “lado oscuro” que indudablemente tiene esta cuestión y que exige el ineludible debate público.

Otro fundamento que se arguye a favor de la eugenesia y que ya ha aparecido en palabras de Engelhart, es el carácter inevitable y forzoso de este proceso. La humanidad parece que no puede sustraerse de esta futura realidad: una especie de destino ineludible que el hombre no debe sino aceptar. Esta idea tampoco es nueva. Se trata, en definitiva, de una versión *ad hoc* de uno de los paradigmas clásicos del científicismo: el carácter independiente e implacable del devenir científico. En palabras más llanas y expresivas: “no se pueden poner vallas al campo”. El hombre parece ser un peón más de esa especie

⁶⁹⁰ LAMOTE DE GRIGNON, C., *Antropología Neurofilosófica, un estudio radical desde los automatismos neonatales al pensar reflexivo adulto*, Barcelona, Ed. Reverté, 2005, p. 23.

⁶⁹¹ HARRIS, J., *Superman y la mujer maravillosa. Las dimensiones éticas de la biología humana*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 253.

⁶⁹² Por cierto con el mismo “truco”: a nadie le gusta verse como un ejemplar parcialmente obsoleto de la Edad de Hierro. WILSON, E. O., *On Human Nature*, Boston, Harvard University Press, 2002.

de mecanicismo científico inexorable, que sigue su propio camino, sus propias normas. Éstas se pueden condensar en una: todo lo que es posible se hará. Una especie de necesidad histórica irreversible.

El tercer argumento que se esgrime a favor de la eugenesia constituye ciertamente una verdad, aunque parcial: el fracaso del humanismo, de la ética y de los valores de la Ilustración en la construcción de un mundo mejor. Nada esto ha ocurrido. El hombre ha dominado con todo su poder, tanto a los más débiles de su especie como al resto de criaturas vivientes. En este sentido se expresan principalmente Sloterdijk y Singer. El primero se pregunta: “¿Qué amansará al hombre humano, si fracasa el humanismo como escuela de domesticación del hombre? ¿Qué amansará al ser humano, si hasta ahora sus esfuerzos para auto-domesticarse a lo único que en realidad y sobre todo le han llevado es a la conquista del poder sobre todo lo existente?”⁶⁹³. Y precisamente en el pensamiento de Peter Singer, la constatación de esta realidad constituye una de sus tesis fundamentadoras centrales: el intenso sufrimiento al que están condenados la mayoría de seres vivos por causa de unos pocos afortunados, le lleva a la conclusión de que es necesario una intensa revisión de los paradigmas éticos tradicionales. En suma, el escenario tan poco acogedor que el ser humano ha impuesto en todo el planeta, en el que destacan los problemas globales más acuciantes como la pobreza, el hambre, la injusticia del sistema económico, la nueva esclavitud, la superpoblación, la contaminación medioambiental, las guerras, el terrorismo (también en su vertiente biológica), son causa suficiente para apostar por otro tipo de soluciones más eficaces. Sloterdijk apela entonces a la maravilla de la tecnología genética. Mediante ella podemos crear una “antropotécnica” que logre lo que el humanismo no ha conseguido: domesticar al hombre. Mejorarlo éticamente, sustituyendo la ética por la genética. Será a través de diversos procesos de selección y crianza, con los cuales acabaremos con la mediocridad humana. Resolviendo genéticamente lo que no ha podido hacerse educativamente⁶⁹⁴: idear y crear un hombre esencial y necesariamente bueno.

⁶⁹³ SLOTERDIJK, P., *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2001, p. 52.

⁶⁹⁴ Ya Sigmund Freud advertía de la incapacidad de domesticar totalmente al hombre. La moral y la cultura son artificiales, parches que caen en situaciones límite, como las guerras. Entonces el “suave barniz humanista” no es suficiente: “*se pone al descubierto al hombre primitivo que en nosotros alienta*”. “¿Por qué nos indignamos tanto contra la guerra, usted, y yo, y tantos otros? ¿Por qué no la aceptamos como una más entre las muchas dolorosas miserias de la vida? Parece natural; biológicamente bien

En cuanto a las comparaciones y advertencias que el pasado cruel, racista y discriminatorio de la eugenesia pone en boca de sus detractores, éstas son neutralizadas por la nueva eugenesia en base a los siguientes fundamentos. En una actitud defensiva, que intenta apartarse de la línea eugenésica clásica y sus horrores, sus partidarios prefieren incardinarla dentro del acto médico: se trata de un nuevo tipo de eugenesia desligada de todo tipo de connotación o finalidad política, al asociarse al siempre valorado campo de la medicina, en principio aséptico políticamente hablando. En definitiva, constituye un tratamiento, una alternativa terapéutica más. En este sentido y bajo este paraguas protector, se aduce: su carácter individual, desligado por tanto de cualquier tipo de programa racista o elitista que busca la eliminación de determinados individuos. A su vez, se encuentra desprovista de violencia o sufrimiento en su aplicación, notas características de su pasado: la eugenesia supeditada a la consecución de un determinado ideario, era capaz de sacrificar al individuo, como de hecho hizo. Ahora, en cambio, se trata de una eugenesia médica, o mejor, de una aplicación biogenética incardinada en la nueva medicina genómica. Con alguna carga eugenésica, sí, pero plenamente legitimada. Por último, y en todo caso, se ejerce dentro de los parámetros de voluntariedad y carácter informado que imbuyen las relaciones del paciente con la medicina.

Ciertamente, así visto, parece que la “neoeugenesia” se sustenta en serios, pero sobre todo, potentes argumentos justificativos a favor. No en vano se la ha tildado de “tentación”. Su fuerza argumentativa y su reconocible poder convincente, se puede reducir a dos cuestiones fundamentales: de un lado, la argumentación “de conciencia ética”. La promesa de un mundo mejor y más justo que la nueva genética nos puede proporcionar, dado el estrepitoso fracaso que hasta ahora ha demostrado tener el hombre en dicha empresa. De otro, un argumento verdaderamente tentativo, un canto de sirena: ¿Por qué no más y mejor? La innata ambición humana se despierta, ante esta

fundada; prácticamente casi inevitable. La respuesta es que todo hombre tiene derecho a su propia vida, que la guerra destruye vidas humanas llenas de esperanzas; coloca al individuo en situaciones denigrantes, lo obliga a matar a otros, cosa que no quiere hacer; destruye costosos valores materiales, productos del trabajo humano, y mucho más... Todo eso es verdad, y parece tan innegable que uno se asombra al observar que las guerras aún no han sido condenadas por el consejo general de todos los hombres” FREUD, S., *El por qué de la guerra*. Vol. III (edición 1973). Madrid, Biblioteca Nueva, 1973, p. 3214. *“Tuvimos que dar la razón a Freud cuando afirmaba ver en nuestra cultura y nuestra civilización tan sólo una capa muy fina que en cualquier momento podía ser perforada”* ZWEIG, S., *El mundo de ayer*, Barcelona, El Acantilado, 2003.

posibilidad, de no quedarnos reducidos a los caprichos del azar genético. No sólo las vidas condenadas genéticamente a la enfermedad y el sufrimiento pueden ver en la nueva genética una esperanza. También aquellas existencias limitadas por la fealdad, la escasa inteligencia, la violencia, las poco exitosas inclinaciones vocacionales...⁶⁹⁵ Alcanzar el ideal de la perfección; el anhelo, cumplido finalmente, de lograr para sí y para su descendencia las mejores condiciones físicas y aptitudes mentales. ¿Por qué no?

Ahora es el momento de posicionarse éticamente respecto a este hipotético nuevo proceso de evolución-opción biotecnológica. Para ello, la inicial pregunta que debemos hacernos la constituye el desarrollo real y efectivo de las mismas: si realmente el sueño eugenésico es técnicamente posible, y hasta qué medida el hombre puede, en efecto, diseñarse biológicamente, alcanzando incluso la “bondad genética”. Veamos en primera medida cuáles son concretamente las técnicas que la ingeniería genética nos ofrece en pro de este nuevo sueño eugenésico.

El mayor impacto de estos revolucionarios hallazgos genómicos, se produce y seguirá produciendo en el ámbito de la medicina, pues ciertamente es en este campo donde este saber alcanza las aplicaciones más relevantes, dado su enorme potencial terapéutico. En este sentido se hace notar que las anteriores lecturas deterministas-reductivistas del ser humano, partían de los conocimientos que progresivamente se iban adquiriendo en torno a la genética humana, especialmente a raíz del Proyecto Genoma Humano, que eran teóricas, de tipo descriptivo. Se trataba de mostrar la realidad del ser humano y sus mecanismos de acción. Sin embargo, la relación evidente entre la genética y la enfermedad, que evidenció esta secuenciación del genoma humano, aumentó y sigue aumentando la conexión, ahora ya profunda, entre la biología y la medicina, en lo que se denomina, biomedicina. La biomedicina se vale precisamente de la aplicación de esos conocimientos científicos y esas ingenierías genéticas a la materia viva humana, con la apriorística finalidad de paliar enfermedades de origen genético. Lo que se quiere evidenciar es que, cuanto a eugenesia se refiere, nos movemos ya en el exclusivo marco teórico de una valoración excesivamente científicista de unos datos o realidades biológicas o genéticas. El peligro de la nueva eugenesia viene de la mano de las nuevas vertientes técnicas surgidas a raíz de aquellos. Auguran un exitoso porvenir de esta unión que en el ámbito genético dará lugar a la nueva medicina genómica.

⁶⁹⁵GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y...*, op. cit., p. 196.

Ciertamente, como dijimos, los conocimientos genómicos en su vertiente aplicada, son los que han provocado el espectacular desarrollo de la biotecnología, marcando el rumbo de lo que se ha denominado la “biotecnología moderna” y en consecuencia, la nueva “era biotecnológica del S. XXI”⁶⁹⁶. Efectivamente, la nueva información y técnicas biológicas, incluidas las genéticas, van a desarrollar un papel protagonista en la lucha del ser humano contra la enfermedad. La medicina genómica se encuentra orientada a conocer previamente una serie de polimorfismos genéticos, con el fin de establecer la base biológica, tanto de las enfermedades monogénicas como de las enfermedades genéticamente complejas o poligénicas, que constituye el patrón genético de la mayoría de ellas⁶⁹⁷. La facultad de conocer el previo sustrato biológico que

⁶⁹⁶ Por ello Kaufmann, determina que por “moderna biotecnología” o biotecnología en sentido estricto, debemos entender una realidad más específica: aquella que persiga la modificación intencional del código genético de microorganismos, con su plan de producción, y así su patrimonio hereditario se fije en un determinado producto. En cambio biotecnología en un sentido más amplio, incluiría también las técnicas de reproducción asistida, en las cuales no se lleva a cabo ninguna manipulación de la dotación genética originaria. KAUFMANN, A., *Filosofía del Derecho*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 1999, p. 536. Sin embargo, el profesor Rodríguez Merino señala que la “era biotecnológica” comienza ya en el periodo de la Ilustración: “*el siglo XVIII viene marcado por una filosofía que además de ilustrar pone en movimiento esa ilustración, esto es, revoluciona y, como consecuencia, transforma. Esta filosofía de la transformación (artificial) se puede observar de un modo general en todos los campos científico-técnicos y de una manera especial en el biotecnológico*”. Siendo biotecnológico o la biotecnología: “*aquel uso racionalmente controlado de la tecnología y la ciencia experimental aplicadas a la transformación y explotación de la materia viva por lo vivo*” RODRÍGUEZ MERINO, J. M^a, *Ética y derechos humanos...*, op. cit., pp. 34 y 38, respectivamente. Por otra parte García López prefiere situar el nacimiento de la biotecnología en el siglo XIX, enmarcada en el hito científico del descubrimiento de la vida bacteriológica por parte de Louis Pasteur. La define recogiendo a su vez la primera conceptualización consensuada que ya en 1982 realizó la OCDE: “*consiste en la aplicación de los principios de la ciencia y la ingeniería al tratamiento de materias por agentes biológicos en la producción de bienes y servicios*”. GARCÍA LÓPEZ, J. L., “Biotecnología”, en Romeo Casabona, C. M^a. (Dir.), *Enciclopedia de Bioética y Bioderecho*, op. cit., p. 281. Tan sólo apuntar a la dificultad de conceptualizar y acotar este fenómeno en un consenso terminológico, dada la variedad de propuestas teóricas al respecto. Al margen de profundizar en esta polémica y decantarnos por un sentido más amplio o más restringido de biotecnología, lo cierto y fácilmente constatable es la absoluta relevancia en nuestro siglo, de la biotecnología precisamente bajo los desarrollos actuales. Tal es así que se utilizan colores para diferenciar los distintos sectores en los que la misma viene aplicándose: la biotecnología que se aplica al sector sanitario se distingue por el color rojo; el verde lógicamente se encuentra destinado a diferenciar las biotecnologías utilizadas en el ámbito agrícola; el azul distingue las biotecnologías marinas y acuáticas: las biotecnologías aplicadas a la producción industrial de sustancias químicas reciben el color distintivo blanco. Por último el gris se reserva a aquellas biotecnologías destinadas a la conservación del medio ambiente y la biodiversidad. GARCÍA LÓPEZ, J. L., “Biotecnología”, op. cit., p. 283. “*La biotecnología implica la aplicación de conocimientos de numerosos sectores científicos e ingenierías con el fin de desarrollar procesos productivos; dicho en otros términos, consiste en la aplicación de diversas técnicas sobre la materia viva. La biotecnología moderna, actual, se vale fundamentalmente de la ingeniería genética*” ROMEO CASABONA, C. M^a, “Los desafíos jurídicos de las biotecnologías en el umbral del siglo XXI”, en Martínez morán N., (coord.) *Biotecnología, Derecho y dignidad humana*, Granada, Comares, 2003, p. 46. También de nuevas ramas objeto de desarrollo: la proteómica y la farmacogenómica: “*La nueva medicina genómica revolucionará la práctica de la medicina, al ofrecer nuevas formas de diagnóstico y de tratamiento de las enfermedades humanas*”.

⁶⁹⁷ Las enfermedades monogénicas con herencia mendeliana se refieren a “*aquellas enfermedades hereditarias con unas características determinadas (fenotipo) que tienen su origen en la alteración de un solo gen, de ahí su nombre de monogénicas. Bajo este epígrafe se pueden incluir más de 5.000 trastornos*”

determina o posibilita, en mayor o menor medida, la manifestación de una enfermedad, permite a la medicina avanzar en su vertiente “predictiva” y “preventiva”⁶⁹⁸. Estas notas, junto con la personalización en las terapias médicas, de acuerdo a las características genéticas de cada paciente, son las que ciertamente otorgan a la medicina genómica su originalidad y su capacidad de constituirse como la gran apuesta del futuro.

Otro aspecto fundamental, lo constituye el hecho de que esta nueva medicina se revela como potencialmente efectiva para la mayoría de enfermedades comunes, al descubrirse que tienen un (mayor o menor) componente genético. En este sentido se aparta de la eugenesia clásica y su afán por descubrir en los distintos linajes familiares “*enfermedades mendelianas objeto de estudios de pedigrí*”⁶⁹⁹. Pero la mayor nota definitoria de la medicina genómica viene de la mano de sus posibilidades venideras. No son sólo los logros alcanzados hasta ahora, sino, y de forma muy relevante, las perspectivas que se auguran a esta nueva unión⁷⁰⁰. Esta nota definitoria de posibilidad futura no es irrelevante: constituye ciertamente una de las objeciones que se harán a la propuesta eugenésica más adelante. Hecha esta pequeña introducción aclaratoria, que en el capítulo siguiente se desarrollará más pormenorizadamente, ahora es necesario concretar las diferentes posibilidades técnicas que permiten o permitirán en el terreno de lo factible modificar genéticamente al ser humano. Los principales métodos eugenésicos que las biotecnologías aplicadas al ámbito médico ya brindan (o podría brindar en el

a fecha actual, que se heredan siguiendo los clásicos patrones mendelianos”. Por el contrario las enfermedades poligénicas y/o multifactoriales son enfermedades “que tienen en su origen mutaciones en varios genes, ubicados en distintos cromosomas, de efecto fenotípico aditivo y con una fuerte dependencia ambiental (de ahí el nombre de multifactorial)”. TEJADA MINGUEZ, M^a. I., Enfermedades hereditarias, en Romeo Casabona, C. M^a (Dir.), *Enciclopedia de Bioética y Bioderecho*, op. cit., p. 753.

⁶⁹⁸ Ciertamente la medicina tradicional, sobre todo en los últimos tiempos, también intentaba explotar esta vertiente, promocionando la llevanza de un “vida saludable” bajo los parámetros que todos conocemos (práctica de ejercicio físico, erradicación de hábitos poco saludables, la alimentación adecuada, etc.) Sin embargo, como indica Torralba Roselló la nota distintiva de la biomedicina será su conversión en una medicina “*eminente predictiva*”: su labor principal consistirá precisamente en adelantarse a la manifestación de la patología mediante el diagnóstico previo de propensiones genéticas. Por ello este mismo autor habla del carácter “*demiúrgico*” de esta nueva genética. TORRALBA I ROSELLÓ, F. “Preguntas éticas que suscitan las pruebas genéticas” en Masiá Clavel, J., (Ed.), *Pruebas Genéticas. Genética, Derecho y Ética*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, ICADE, Descleé de Brouwer, 2004, pp. 121 ss. También Rodríguez Merino determina que los nuevos avances biotecnológicos son los que provocan el nacimiento de la nueva medicina predictiva. RODRÍGUEZ MERINO, J. M^a., *Ética y derechos humanos en la era biotecnológica*, Dykinson, Madrid, 2008, p. 91.

⁶⁹⁹ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y...*, op. cit., p.110.

⁷⁰⁰ “El mayor objetivo de la medicina del siglo XXI es el desarrollo de nuevas medicinas mejor dirigidas (*better targeted*), y mejor toleradas (*better tolerated*): “*La interacción entre la susceptibilidad o patogénesis. Las diferentes drogas permitirá generar una verdadera medicina personalizada. “Medicinas confeccionadas para cada individuo”, como un traje a medida para mejorar el beneficio terapéutico o minimizar el riesgo de una reacción adversa*”*Encyclopedia of the Human Genome*. Ibídem, p. 111.

futuro próximo) giran en torno a dos núcleos de aplicación diferenciados. Por una parte las técnicas de reproducción humana asistida (TRHA) y por otro los conocimientos proporcionados por el Proyecto Genoma Humano han permitido el desarrollo de las distintas técnicas genéticas, tanto en el ámbito del diagnóstico como en el de la intervención genéticas, en las que la neoeugenesia puede encontrar un nuevo acomodo⁷⁰¹.

En el primer caso nos encontramos efectivamente en el ámbito de diagnóstico de enfermedades. Ciertamente el desciframiento del genoma humano ha permitido a la medicina la identificación de los genes “responsables” de enfermedades relacionadas con su aparición, obteniendo así una especie de mapa de ruta biológico pormenorizado y personal de cada individuo. Se abre una fuerte expectativa en cuanto a prevención y cura de posibles enfermedades que pueda padecer una persona en el futuro. En el marco de dicha aplicación práctica del conocimiento genético, y con este objetivo surgen las distintas posibilidades de análisis y test genéticos⁷⁰², con finalidad diagnóstica o

⁷⁰¹ Siguiendo la clasificación que propone D. Soutullo, se diferencian los principales métodos eugenésicos empleados a lo largo de la historia o que podrán ser empleados en un futuro a medio plazo, clasificados o no en función de su potencialidad de servir a una eugenesia positiva o negativa o a ambas, de la siguiente forma:

1. Métodos de eugenesia negativa:

-Métodos anticonceptivos (incluida la esterilización voluntaria o forzosa), para reducir o impedir la natalidad.

-Consejo genético

-Diagnóstico prenatal seguido de aborto provocado.

-Restricciones o prohibición del matrimonio.

-Segregación y/ o internamiento.

-Eliminación física (infanticidio o eutanasia).

2. Métodos de eugenesia positiva:

-Estímulos a la procreación

-Selección germinal mediante bancos de semen escogido.

-clonación reproductiva.

Partenogénesis (no realizada nunca en mamíferos; en el estado de conocimiento actual, hay serias dudas sobre su viabilidad práctica debido a los problemas de impronta genómica asociados).

3. Métodos de doble uso:

-Selección de embriones mediante diagnóstico preimplantatorio.

-cirugía genética (terapia génica germinal e ingeniería genética de mejoramiento).

SOUTULLO, D., “eugenesia”, en Romeo Casabona, C. M^a (Dir.), *Enciclopedia...*, op. cit., p

⁷⁰² “se trata del procedimiento destinado a detectar la presencia, ausencia o variantes de uno o varios segmentos de material genético, para la identificación del estado de afectado o de no afectado; de portador de un defecto genético determinado, o de variantes genéticas que puedan predisponer al desarrollo de una enfermedad específica” BAIGET BASTÚS, M., “Análisis genéticos (técnico)”, en Romeo Casabona, C. M^a (Dir.), *Enciclopedia...*, op. cit., p. 29. La Declaración Internacional sobre los Datos Genéticos Humanos de la UNESCO de 16 de octubre de 2003, en la que se entiende por análisis genético aquel: “procedimiento destinado a detectar la presencia, ausencia o modificación de un gen o cromosoma en particular, lo cual incluye las pruebas indirectas para detectar un producto genético u otro metabólico específico que sea indicativo ante todo de un cambio genético determinado.” Véase el art. 5 a) de la misma.

predictiva⁷⁰³. Ahora nos centraremos únicamente en aquellos que puedan constituir una práctica eugenésica, dado que en el próximo capítulo se abordarán pormenorizadamente las distintas técnicas genéticas biomédicas a la luz de su posible vulneración de aspectos o dimensiones concretas de la dignidad humana.

En primer lugar debemos acercarnos a un concreto tipo de análisis genético: el diagnóstico genético preimplantacional. Este diagnóstico, de aplicación clínica reciente, consiste en “*la realización de una biopsia o análisis in vitro de un corpúsculo polar, o de un blastómero, con el objetivo de prevenir trastornos genéticos en parejas con riesgo de tener descendencia afectada por una enfermedad genética*”.⁷⁰⁴ Este tipo de análisis genético-diagnóstico sólo puede hacerse dentro del proceso de una fecundación *in vitro*: una vez los óvulos han sido fecundados, se somete a este análisis a los embriones resultado de la procreación asistida. En función de los resultados obtenidos, se implantan en el embrión de la mujer los embriones sanos, desechando los defectuosos.

Otra técnica genética de tipo analítico es el diagnóstico prenatal. Su finalidad la constituye la detección de cualquier anomalía genética fetal, con la finalidad de que, en caso de que el feto analizado adolezca de una estructura genética “defectuosa”, los progenitores puedan decidir poner fin al desarrollo del embarazo⁷⁰⁵. Se trata del análisis más extendido en la práctica, comúnmente conocido como “amniocentesis”⁷⁰⁶. Consiste en la extracción de una muestra de líquido amniótico (sustancia en la que se encuentra inmerso el feto) sobre la que se realiza la prueba genética. Este análisis normalmente se viene utilizando cuando se evalúa que existe una probabilidad significativa de que el feto pueda padecer una anomalía genética por diversas causas: bien por herencia genética de sus padres; o bien, para el caso de gestantes, a partir de una determinada edad, que se considera “avanzada”, constituyendo un riesgo para el embrión. La información genética que se obtiene con dichas técnicas permite, en resumidas cuentas, adquirir

⁷⁰³ La finalidad depende del resultado de los test genéticos. Si de los mismos se puede obtener efectivamente la confirmación o no de que el individuo que se somete a ellos va a padecer una enfermedad genética, tendrán una finalidad diagnóstica.

⁷⁰⁴ EMALDI CIRIÓN, A., “Diagnóstico preimplantatorio (jurídico)”, en Romeo Casabona, C. M^a (Dir.), *Enciclopedia de Bioética y Bioderecho*, op. cit., pp. 630-631.

⁷⁰⁵ El diagnóstico prenatal comprende todas aquellas acciones (se entienden médicas) prenatales que tengan por objeto el diagnóstico de un defecto congénito. Véase EMALDI CIRIÓN, A., “Diagnóstico prenatal (jurídico)”, en ROMEO CASABONA, C. M^a, *Enciclopedia...*, op. cit., pp. 641-642.

⁷⁰⁶ ROMEO CASABONA, C. M^a, “Aspectos jurídicos del consejo genético”, en *Revista de Derecho y Genoma Humano*, n^o 1, 1994, pp. 163-164.

datos sobre un posible defecto congénito no previsto con anterioridad, es decir: una *“información acerca de una anomalía en el desarrollo morfológico, estructural, funcional o molecular presente al nacer (aunque pueda manifestarse más tarde), externa o interna, familiar o esporádica, hereditaria o no, única o múltiple”*⁷⁰⁷.

El riesgo eugenésico negativo de ambas prácticas puede establecerse en tanto en cuanto, en el primer caso de DGP, se desechan los embriones resultantes de la procreación asistida mediante la técnica FIV. En el caso del diagnóstico genético, tal y como advierten David Suzuki y Peter Knudtson *“mientras no existan tratamientos para la mayoría de las anormalidades genéticas, la capacidad de detectar un gen defectuoso “in útero” permitirá evitar el nacimiento del feto, mediante un aborto terapéutico”*⁷⁰⁸. Aquí se abre otro debate que, aunque no es objeto directo de la presente tesis, constituye otro de los temas candentes de la bioética: la valoración ética del aborto, que lleva precisamente a las voces contrarias al mismo, incluso a extender dicha consideración negativa a esta prueba diagnóstica prenatal.

La segunda modalidad de técnica genética que debemos abordar, en relación con la nueva eugenesia, se incardina dentro de las biotecnologías con finalidad terapéutica que implican una manipulación o intervención genética humana. Adoptando la clasificación elaborada por Juan Ramón Lacadena, diremos que el concepto general de *“manipulación genética”*⁷⁰⁹ engloba diferentes técnicas científicas, concretamente tres: la mejora genética de animales y plantas, la ingeniería genética molecular y la manipulación genética humana. Es precisamente dentro de la última categoría, donde encontramos una modalidad de ingeniería genética⁷¹⁰ que constituye su línea de acción más prometedora: la terapia génica⁷¹¹. Es en este campo donde están puestas las

⁷⁰⁷ OSSET FERNÁNDEZ, M., *Ingeniería genética...*, op. cit., p. 94.

⁷⁰⁸ SUZUKI, D. y KNUDTSON, P., *Gen-Ética*, op. cit., p. 149.

⁷⁰⁹ Mantovani aboga por un concepto más restrictivo de *“manipulación genética”*, entendiendo por tal *“la modificación de los caracteres naturales del patrimonio genético y, por consiguiente, la creación de nuevos genotipos”*. Véase MANTOVANI, F., *“Manipulaciones genéticas, bienes jurídicos amenazados, sistemas de control y técnicas de tutela”*, en *Revista de Derecho y Genoma Humano*, núm. 1 (1994), p. 94

⁷¹⁰ *“El objetivo de la ingeniería genética es modificar la información genética (ADN) contenida en las células, creando moléculas de ADN recombinante, que no existían previamente. De modo general, suele hablarse de ingeniería genética para referirse a la utilización de las técnicas de ADN recombinante, reservando el término biotecnologías para el uso industrial de las técnicas genéticas que va desarrollando la biología molecular”*. FEITO GRANDE, L., *“Ingeniería genética”*, en Romeo Casabona, C. M^a (Dir.), *Enciclopedia de Bioética y Bioderecho*, op. cit., p. 995.

⁷¹¹ *“consiste en la en la utilización de las técnicas de transferencia de genes, como técnica terapéutica, es decir la introducción de un “transgén” o gen terapéutico en las células para corregir los genes defectuosos o anómalos”*. Ibidem, p. 996. *“Por terapia génica se entiende aquella técnica de ingeniería genética mediante la cual se introduce material genético exógeno en seres humanos a fin de corregir*

esperanzas de futuro de la biomedicina: La terapia génica tiene la virtualidad de actuar sobre el propio genotipo del paciente, eliminando el mal desde su propia base genética. Esto quiere decir que no sólo cura la patología concreta, sino que evita el seguimiento de un tratamiento médico. Precisamente por ello, esta técnica, basada en la reparación genómica y molecular, se ha convertido ya en “*la gran esperanza terapéutica del nuevo siglo*”⁷¹². Como indica Íñigo De Miguel, son las terapias génicas las “protagonistas elegidas” de las nuevas posibilidades que ofrecen las biotecnologías, aquellas que más curiosidad suscitan. El motivo ya lo hemos adelantado: supondrán una auténtica revolución en la manera de entender la medicina y un hito fundamental en la historia del ser humano, al cambiar, sustancialmente, las condiciones en que desarrollará su vida. Si durante siglos la medicina tradicional se limitaba, casi de forma generalizada, a actuar una vez se manifestaba una enfermedad, intentando paliar sus consecuencias, ahora el panorama cambia radicalmente: los expertos calculan que existen miles de patologías con un claro componente genético, susceptibles de ser erradicadas mediante el uso de la terapia génica⁷¹³. Como indica De Miguel “*¿Puede alguien imaginar un futuro en el que las terapias génicas sustituyan a la quimioterapia, la radioterapia, la cirugía, como nuevas formas de lucha contra el cáncer, consiguiendo mucho mejores resultados y sin ninguno de los sufrimientos que estas prácticas llevan consigo?*”.

Sin embargo, no es ahora el momento de ofrecer una descripción detallada de las distintas tipologías y procedimientos mediante los cuales se lleva a cabo. Estas interesantes cuestiones serán abordadas con más detenimiento en el próximo capítulo.

deficiencias del material cromosómico y proporcionar así alguna ventaja terapéutica”. Como indica Miquel Osset, dado que no está claro cuál es esa ventaja terapéutica, y en ese sentido su finalidad se abre a la discusión ética. OSSET FERNÁNDEZ, M., *Ingeniería genética...*, op. cit., p. 101. También: “*una técnica terapéutica mediante la cual se inserta un gen funcional en las células de un paciente humano para corregir un defecto genético o para dotar a las células de una nueva función*”. FEITO GRANDE, L., *El sueño de lo posible, Bioética y terapia génica*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1999, p. 202. La definición dada por Lacadena la describe como: “*las terapias génicas son aquellas que utilizan la administración deliberada de material genético en un paciente humano con la intención de corregir un defecto genético específico*”. LACADENA, J. R., “*terapia génica*”, en *Genética y bioética*, op. cit., p. 117.

⁷¹² En este mismo sentido Íñigo de Miguel habla de la terapia génica como “la más maravillosa esperanza de la medicina”, Véase DE MIGUEL, I., “*Terapias génicas: un estudio desde la Ética y el Derecho*”, en JUNQUERA DE ESTÉFANI, R., *Bioética y Bioderecho*, Comares, Granada, 2008, p. 269.

⁷¹³ Enfermedades infecciosas provocadas por virus y bacterias. También distintos tipos de cáncer, causados por mutaciones de células de diversos tejidos. O enfermedades hereditarias de tipo monogénico como la neurofibromatosis, la fibrosis quística, el raquitismo hipofosfatémico, etc. También enfermedades del sistema inmune: alergias o enfermedades autoinmunes. Sin embargo, se trata de posibilidades que encierra el futuro. Hoy en día la investigación y aplicación terapéutica está fundamentalmente orientada a las enfermedades de tipo monogénico, dada la complejidad y todavía desconocimiento del funcionamiento de la mecánica genética humana. BLÁZQUEZ, J., *Derechos Humanos y Proyecto Genoma*, Granada, Comares, 1999, pp. 116 y 117.

Nos encontramos en este momento, conviene no olvidarlo, planteando la posibilidad de una nueva eugenesia que puede venir de la mano de concretas técnicas genéticas. A las anteriormente mencionadas relativas al ámbito diagnóstico, que como ya dijimos pueden desembocar en nuevas formas de eugenesia negativa, se le suma de la mano de la terapia génica una potente posibilidad de eugenesia positiva: la terapia génica desarrollada sobre la línea germinal⁷¹⁴. ¿En qué consiste esta técnica? Precisamente se trata de una intervención que se produce sobre las células reproductoras del ser humano, que tiene como objetivo la curación de enfermedades hereditarias, ligadas a la composición o estructura de la dotación cromosómica individual⁷¹⁵. En este sentido se diferencia de la terapia génica en la línea somática en que las modificaciones introducidas en una determinada dotación genética se transmiten de padres a hijos. Las posibilidades que se vislumbran en orden a la erradicación definitiva de enfermedades constituyen un potente reclamo a favor de este tipo de aplicaciones. Dejamos por ahora al margen la discusión sobre la idoneidad o no de progresar en esta línea de desarrollo científico, que se enmarca dentro del fin terapéutico o de curación de enfermedades, en principio legítimo. La verdadera cuestión latente en el tema que nos ocupa ahora, es la posibilidad de que la terapia génica, es decir con fines terapéuticos, se convierta en una ingeniería genética de mejora, sin tal fin. En definitiva, que se “cuelen” nuevamente los paradigmas deterministas, unívocos y biologicistas y el ideario racista y elitista propio de la eugenesia. Entonces, esta concreta técnica biotecnológica y otras ingenierías genéticas de mejora⁷¹⁶ que puedan desarrollarse en el futuro, constituirían una nueva “pendiente resbaladiza” que, forzando el significado de salud, devengan hacia formas de

⁷¹⁴ Osset Hernández siguiendo a J.M. Torres, ha propuesto un desglose de la definición en una clasificación, dado que la ventaja terapéutica de esta técnica no es tan clara abriendo la puerta a la posibilidad eugenésica. La misma gira en torno a dos ejes: el primero de tipo estrictamente biológico, distingue las técnicas en función de que se realicen en la línea germinal o somática. La segunda coordenada viene definida por la finalidad terapéutica o no de la técnica, donde entra en juego plenamente el debate ético. En base a las mismas podemos distinguir cuatro tipos de intervenciones a) terapia génica somática; b) terapia génica germinal; c) intervenciones genéticas sobre células somáticas; c) intervenciones genéticas sobre células germinales. OSSET HERNÁNDEZ, M., *Ingeniería genética...*, op. cit., p.101.

⁷¹⁵ *Ibidem*, p. 102

⁷¹⁶ “La ingeniería genética de mejora sería esa parte de la ingeniería genética que persigue el logro de un cambio en las cualidades del ser que es objeto de su actuación que le permita obtener alguna ventaja”. DE MIGUEL, I., “Terapias génicas: un estudio...”, en JUNQUERA DE ESTÉFANI, R., op. cit., p. 288. También Lydia Feito indica al respecto: “la mejora supone frente a la terapia un intento de realzar o perfeccionar algo de tal modo que el resultado ser mejor que el estado precedente. Conforme a la definición de salud propuesta, la mejora, dentro del ámbito de la ingeniería genética, supone un tipo de acción llevada a cabo sobre el material genético de un individuo sano, cuya finalidad es modificar los rasgos ya existentes, de tal modo que la producción de posibilidades que proporciona la salud sea mayor de lo normal”. FEITO GRANDE, L., *El sueño de lo posible: Bioética y Terapia Génica*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1999, p. 248 ss.

concepción de lo humano netamente amenazadoras de su dignidad, al intentar no sólo curar, sino también mejorar, perfeccionar. Aquí se encuentra verdaderamente la amenaza. Éste es un dilema eminentemente bioético y no científico. Se trata de una fundamental cuestión de elección humana frente a las posibilidades que ofrece la técnica: ¿Mejoramos al ser humano? ¿Buscamos otras vías de amansamiento del mismo, como propugna Sloterdijk? ¿Le damos la oportunidad de estar mejor dotado física e intelectualmente? ¿Permanecemos en ese “modelo parcheado de hombre de la edad de hierro” o nos decantamos por formas de evolución auto-dirigidas por nosotros mismos, abandonado el imprevisible azar de la mutación genética?

Volviendo a los argumentos de los partidarios de una respuesta afirmativa, enunciados al principio, la primera objeción viene de la constatación de que todavía esta posibilidad no constituye una realidad, sino más bien se sitúa en el terreno de lo posible. Con ello volvemos hacer hincapié en la expectación y entusiasmo, por otra parte propiamente humanos, que acompañaron al descubrimiento de la doble hélice y toda la realidad genética humana. Éstos llevaron a la comunidad científica a crearse unas expectativas excesivas, sobre todo en cuanto a la rápida revelación de la mecánica genética en el hombre. Como ya vimos, la misma demostró tener una complejidad tal que relativizó las primeras consideraciones de la realidad genética como un sistema determinista y cerrado, dominado por la causalidad lineal, propia del paradigma newtoniano. Como indican recientes voces del mundo científico “*desafortunadamente, la doble hélice no ha revelado hasta ahora todo lo que esperábamos. Nuestra principal razón es nuestra incapacidad para determinar cómo la cultura y la experiencia se conjugan con el paradigma del ADN*”⁷¹⁷. Desde el mundo ético, sin embargo, esta constatación no nos parece tan desafortunada para una comprensión “humana” de la vida humana. Reconocer los límites de la propia biología y la genética en orden a explicar qué es el hombre, constituye sin duda la primera objeción que se lanza al sueño eugenésico. Precisamente, la prueba de la enorme complejidad funcional del genoma humano la constituye el espectacular avance de la genómica, como saber que, consciente de esta dinámica abierta y relacional que discurre entre los genes y entre ellos con el ambiente, estudia y aborda la dotación genética desde un prisma integral e integrador (con especial atención a dichas interinfluencias, a dicha “dinamicidad” entre lo genético y lo epigenético).

⁷¹⁷ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y...*, op. cit., p.112.

Con ello también quiere hacerse hincapié en que todavía no sabemos realmente, si a largo plazo las terapias génicas y otras posibles modalidades de ingeniería genética acabarán desvaneciéndose en la nada, o, por el contrario, acabarán justificando todas las expectativas que han despertado. No lo sabemos, pues las terapias génicas son “un recién nacido”⁷¹⁸ en la medicina y apenas hemos comenzado a entender sus mecanismos. El alto coste que su desarrollo implica, frente a los desalentadores resultados obtenidos, sobre todo en los años noventa, han llevado a determinar que serán las áreas de intervención genética indirecta, como la farmacogenómica⁷¹⁹ (sobre la base del desarrollo de la genómica y la epigenética) las que más esperanzadoras promesas otorguen a la medicina genómica en la consecución de una medicina personalizada, predictiva y significativamente preventiva. En este sentido, resulta más probables estas líneas de desarrollo que el “diseño de embriones genético”⁷²⁰. En definitiva, el carácter dinámico, maleable y esencialmente abierto, del orden genómico y su compleja y todavía indescifrable mecánica relacional, también nos hace sospechar que el punto esencial en la labor de la humanización del hombre sigue estando y estará en un futuro más allá de lo genético, en lo epigenético: en la cultura, en la educación y en la racionalidad y la capacidad de empatía humanas.

Otro punto importante, que relativizará y rebajará estas iniciales expectativas de diseño genético humano, no es otro que nuestro esencial sentido común. La propia comunidad científica⁷²¹, el razonamiento y debates éticos producidos en los distintos foros y su plasmación definitiva en el orden jurídico, ponen y esperamos que pondrán coto al sueño de felicidad sin hombre de Huxley. Por último, y en caso de que

⁷¹⁸DE MIGUEL, I., “Terapias génicas: un estudio...”, en JUNQUERA DE ESTÉFANI, R., op. cit., p. 271 ss.

⁷¹⁹ “La farmacogenómica identifica polimorfismos en genes que determinan la eficacia y toxicidad de los medicamentos. Promueve el desarrollo de nuevos medicamentos con base en la constitución genética de los pacientes, haciéndolos más efectivos y menos tóxicos”. GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y ...*, op. cit., p.146.

⁷²⁰ CAMBRÓN INFANTE, A., “La eugenesia...”, op. cit., p 282. En el mismo sentido se pronunció Peter Goodfellow, Vicepresidente de la multinacional farmacéutica GlaxoSmithKline, en 2005 en una entrevista al periódico, *El país*, 25.07.03, p. 38.

⁷²¹ Es conocida la Moratoria Asilomar que supone un autolimitación de la propia comunidad científica en materia genética. Una especie de “autogobierno científico”. “*Los fines últimos de la autorregulación nos pueden parecer acertados, legítimos, y estar bien justificados, pero la cuestión clave es si dicho autogobierno tecnocientífico es socialmente viable, positivo y preferible*”. LARRIÓN, J., “Historia de las reuniones de Asilomar. “Éxitos y fracasos de la autorregulación en las comunidades tecnocientíficas”, *Sociología y tecnociencia. Revista digital de sociología del sistema tecnocientífico*, Nº 1, Vol. 1, 2011, pp. 63-82.

finalmente esto no fuera así y realmente se implantara en nuestras sociedades, de forma generalizada, un uso masivo de las terapias perfectivas, cabría preguntarse lo siguiente: si ello traería consigo, asimismo, la sustitución del carácter abierto, maleable e interactivo del orden genético. Si no es así y si sigue rigiendo, en efecto, el carácter relacional de las determinaciones genéticas, éstas, aunque manipuladas y diseñadas, es decir, no originarias, seguirían estando gobernadas por el principio de causalidad no lineal: por la interacción entre genes y ambiente. Esto implicaría que todavía ese ser humano diseñado contaría con el “poder epigenético” para trascender a la determinación genética, de tal forma que su libertad, aunque distinta y minorada por el “deseo del manipulador”, no quedaría sin embargo extinguida. Sería otra forma de libertad, eso sí. Un nuevo destino genético con otra carga de determinación, seguramente más potente, pero no anuladora de la imprevisión humana. La acción libre no se aniquila por las nuevas modalidades de destino⁷²². Cabría entonces la posibilidad de que los “planeados genéticamente” pudieran actuar sobre el propio determinismo, nivelando y restableciendo culturalmente la simetría y la igualdad interhumana de la que se ha visto privados naturalmente.

Sin embargo, y a pesar de esta especie de “desinflado” al que se han visto avocadas las expectativas científicas iniciales, debemos abordar esta nueva posibilidad eugenésica (en forma de ingeniería genética perfectiva en ciernes), desde la perspectiva de una posibilidad de futuro, que aunque incierta, podría ser perfectamente factible. Entonces, ¿Qué tiene que decir la ética ante esta posibilidad, hipotética y teórica, de mejorar al ser humano manipulando su inicial dotación genética?

Al hilo de estas preguntas es hora de contra-argumentar las justificaciones pro eugenesia que esgrimen sus partidarios y que fueron expuestas anteriormente. La primera consideración, partía del razonamiento, en principio intachable, de considerar eminentemente positiva la posibilidad de mejorar al hombre. Si podemos hacerlo, ¿Por qué no? Cada día se toman parecidas decisiones en un mundo que esencialmente se encuentra así organizado: la distinta capacidad económica determina a su vez distintas posibilidades de acceso a la cultura, la educación y la sanidad, discriminando efectivamente a unos seres humanos frente a otros. Esta nueva posibilidad se constituiría en un servicio más, dentro de las leyes de la oferta y la demanda que rigen la

⁷²² GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y...*, op. cit. p. 203.

economía de mercado. No hay motivos entonces para restringirla, aunque provoque efectivamente una discriminación⁷²³. Nuestro mundo, en definitiva está así organizado.

Frente a esta justificación emerge una objeción de gran peso: si efectivamente se desarrollasen estas tecnologías de manera que consiguieran implantarse en el mundo como un servicio más, se acabaría produciendo una evidente tensión social entre quienes opten por su uso y quienes prefieran no hacerlo, o peor, no puedan acceder a ellas. Ello crearía nuevos tipos de discriminación entre los genéticamente mejor dotados y aquellos con una dotación genética original e inalterada. Evidentemente los primeros, mejorados en sus capacidades, por ejemplo, intelectuales, accederían a las mejores y más remuneradas opciones laborales, a un mayor poder adquisitivo. Es decir se produciría la mejora de sólo un sector de la población: la que posee más recursos económicos. Ello llevaría a su vez a la configuración de un nuevo orden biosocial y biopolítico, en una forma esencialmente distinta de entender las relaciones personales, laborales, sociales y políticas, cuyo factor determinante sería precisamente el acceso al nuevo diseño genético⁷²⁴.

Resulta muy elocuente la reflexión que en este mismo sentido realiza Rodríguez Merino: No hay que desdeñar el hecho de que las biotecnologías además otorgan una forma de poder a quien se apropie de ellas: ya sean las empresas multinacionales o las diferentes administraciones, inversoras en I+D+i o simplemente en cuanto que gestionan y regulan todos estos nuevos recursos. Un nuevo “poder biotecnocrático” que puede condensarse en sólo un reducido número de personas, cuyo uso determinará las formas de organización social, política cultural y ética de las sociedades futuras. Las tentaciones en orden a la adquisición de esta nueva forma de poder y riqueza son grandes: apropiación indebida de conocimiento científico, manipulaciones de la realidad de estas nuevas técnicas en la información que trasciende a la sociedad, marketing genético dirigido a fomentar modelos humanos diseñados artificialmente⁷²⁵,

⁷²³ DE MIGUEL, I., “Terapias génicas: un estudio...”, en JUNQUERA DE ESTÉFANI, R., op. cit., p. 292.

⁷²⁴ Así indica Habermas: Puede ocurrir incluso que “(...) en cierto momento del futuro, diferentes grupos de seres humanos puedan seguir sendas evolutivas diferentes mediante el uso de la tecnología genética (...) habría distintos grupo de seres, cada uno con su propia naturaleza, cuyo único vínculo con nosotros sería un antepasado común: la raza humana”. HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 62.

⁷²⁵ Como indica Rodríguez Merino, el marketing aplicado a este sector lo que realmente, ya ha hecho, es “clonar las mentalidades” implantándoles modelos de hombre y mujer perfectos en salud, belleza, inteligencia, sentimiento, eterna juventud e inmortalidad: “*Todo este diseño comercial esconde tras de sí*

minimización o asunción de riesgos en pro del beneficio económico que lleven a errores y consecuencias imprevistas o imprevisibles, etc⁷²⁶. Con ello queremos también señalar, atacando a otro de los argumentos esgrimidos a favor de la eugenesia, que la misma no es una práctica que se circunscribe en el ámbito personal o familiar. Su uso masivo, desligado del inicial objetivo terapéutico, tiene consecuencias en todos los ámbitos de la vida humana, como acabamos de comprobar. La presión social hacia el uso de la ingeniería perfecta sería prácticamente insoslayable, “*colocándonos en un plano inclinado resbaladizo muy peligroso*”⁷²⁷.

Si recordamos, otro de los argumentos esgrimidos a favor de la eugenesia lo constituía el carácter inexorable de la misma. La dinámica que impone la ciencia y sus nuevas aplicaciones tecnológicas constituyen una fuerza imparable, una necesidad histórica que ineludiblemente, más tarde o más temprano, llegará, lo queramos o no. Como dijimos, bajo estas consideraciones subyace el paradigma científicista del Proyecto Ilustrado. Su nota más característica la constituye su fe ciega en la ciencia como necesariamente productora de progreso, en una visión mecanicista y material del mismo, que hunde sus raíces en una concepción darwiniana de la evolución, dominada por la causalidad lineal. Este esquema se aplica entonces a la genética humana, en la que el futuro progreso viene determinado por una nueva forma de diseño programado, del hombre para el hombre. Culminará, por fin, la tarea de dominación de la naturaleza por la técnica humana. La propia naturaleza del hombre será la última en sucumbir a su imparable voluntad dominadora del medio natural.

Ante esta idea pueden esgrimirse varias objeciones en contra. La primera de ellas viene de la mano de una valiosa reflexión de F. Savater. Realmente, no importa el “cuando” en razón de la capacidad tecnológica efectiva. Salvo la posibilidad de fracasos

una burbuja llena de ambiciones económicas, inseguridades biológicas, imprecisiones científico-técnicas, vaciedades éticas, legislaciones deficientes etc...”. RODRÍGUEZ MERINO, J. M^a., *Ética y Derechos humanos...*, op. cit., pp.84 ss.

⁷²⁶ La “guerra” desencadenada por el tema de las patentes de secuencias del genoma humano da buena cuenta de ello.

⁷²⁷ LACADENA, J. R., “Terapia génica” en *Genética y...*, op. cit., citado en DE MIGUEL, I., “Terapias génicas: un estudio...”, en JUNQUERA DE ESTÉFANI, R., op. cit., p. 293, Como indica De Miguel Beriaín, un caso muy ilustrativo al respecto, es el que se ha producido en Estados Unidos con la hormona del crecimiento. En principio los médicos comenzaron a aplicar terapias que permitían elevar la estatura, a pacientes jóvenes que padecían raquitismo. Pronto sin embargo, esta medida se generalizó, siendo muchos padres quienes sufragan a sus hijos los costes de dicho tratamiento para elevar su estatura aunque no padecan dicha enfermedad, por considerar que tendrán mejores oportunidades en el futuro. La barrera del raquitismo se ha diluido. DE MIGUEL, I., “Terapias génicas: un estudio...”, en JUNQUERA DE ESTÉFANI, R., op. cit., p. 293. También HUBBARD, R., *El mito del gen*, Madrid, Alianza editorial, 1999, p. 127.

intrínsecos, nuevas revelaciones cognoscitivas o impedimentos técnicos que de *facto* impidan el desarrollo e implantación de estas tecnologías, lo que realmente importa desde la perspectiva ética es el “qué” el “cómo” y el “para qué”. Y estas preguntas se incardinan dentro de las posibilidades de elección humanas, dentro de su intrínseca libertad: no hay por tanto ninguna necesidad histórica, tal y como pregonan los adoradores del mecanicismo científico. Elegir la humanidad del hombre es precisamente negarse a quedar diluidos en un aparentemente inexorable acontecer tecno-científico. Un nuevo destino fatal que finalmente someta al hombre a sus designios y a las nuevas realidades que su desarrollo inevitablemente traerá, y que resultan imparables. Pero, ¿Por qué ha de ser así? Pregunta este filósofo, ¿Por qué no hemos de ponerle barreras?⁷²⁸. Ciertamente la historia nos ha enseñado también la inmensa fuerza que el ser humano ha demostrado tener en defensa de su “humanidad”. De preservar el lado luminoso de su intrínseca libertad: la propia autocomprensión del valor del hombre, que se traduce en su dignidad. En este sentido, la técnica, no es un ente todopoderoso con voluntad propia. Es sólo una herramienta más, susceptible de un uso inadecuado e incluso fatal, pero por la mano humana. Una forma de alienación entre muchas, nueva y poderosa, eso sí, pero bajo la que se esconden los mismos antiguos peligros: la ambición, la crueldad, la injusticia, la traición, etc. Es esta “penuria ontológica humana”, su naturaleza proteica y por ello esencialmente libre, la que también le abre la eterna alternativa al mal, a la inhumanidad. Es por ello también que precisamente este carácter ambiguo y esencialmente contradictorio del hombre, que puede “ascender o descender en su humanidad”, es lo que constituye el verdadero peligro con independencia del instrumento de la técnica que emplee. Pero es esta libertad “de ser” y “autocrearse”, la que compone la nota determinante de su humanidad y por la cual sus acciones tienen valor, son morales. Y es precisamente a esta esencial facultad humana de “humanizarse” a la que apela Savater para hacernos reflexionar sobre nuestro poder, como hombres, de determinar el rumbo y la finalidad del desarrollo científico-tecnológico. Los nuevos avances que nos proporciona la genética se tornan pues ambivalentes, porque ambivalente y contradictorio es esencialmente también el ser humano. Esta ambigüedad que encierra el progreso tecno-científico, la describen muy

⁷²⁸ “la técnica es una herramienta, no un ideal en marcha. Debe estar al servicio de nuestros valores, no dictarlos. Lo contrario no es progreso ilustrado sino ideología atávica enmascarada (...)” SAVATER, F., *El valor de elegir*, Barcelona, Ariel, 2003, p. 176.

bien las palabras de Gracia: “*La ciencia es hoy a la vez la gran amenaza y la gran esperanza del ser humano*”⁷²⁹.

Habíamos expuesto al principio que la eugenesia actual se había pretendido apartar de la primera génesis eugenista, argumentando que se encontraba desligada de cualquier ideario político racista o elitista. En este sentido, sus propuestas se pretenden incardinar dentro de la praxis médica, o en todo caso, como la prestación de un servicio más dentro del extenso abanico de prestaciones que podemos encontrar en el mercado libre. Con ello esta nueva eugenesia se desliga de un pasado cuanto menos que bochornoso, adecuando sus fines a lo “políticamente correcto”. Incluso la cuestión va más allá: el uso de estas ingenierías perfectivas daría como resultado la obtención de personas con mayores cualidades en todos los sentidos. Ello a su vez redundaría en beneficio de todos, al contar con estos individuos mejor dotados para el desarrollo de distintos campos y labores profesionales⁷³⁰.

Ante esta justificación, que parece en principio bien pertrechada, podemos sin embargo objetar que se mueve nuevamente dentro de los parámetros científicistas y de una valoración de la ciencia que no es real. Y bajo estas reflexiones podemos lanzar dos objeciones al proyecto eugenistas: por una parte, la gran expectativa de apertura de nuevos mercados y las ganancias que se prevén con estas nuevas posibilidades técnicas convierten a la ingeniería genética en un verdadero producto de mercado. Con ello, su pretendida neutralidad se pone ciertamente en entredicho, al quedar sujeta a las lícitas maniobras del *merchandising* y en general del *marketing*. Éstas no son otra cosa que el intento (programado hasta el último detalle) de convencer al futuro consumidor del producto, de las bondades del mismo. Entonces, bajo el paraguas protector que otorga el hecho de que estas posibles futuras ingenierías se desarrollen físicamente en el aséptico y siempre bien valorado ámbito médico, lo que en realidad se esconde, es un verdadero producto “de lujo” que abandonó su inicial fin terapéutico⁷³¹. Ciertamente ésta será una de las maniobras que el marketing de la ingeniería genética realizará: difuminar la

⁷²⁹ GRACIA GUILLÉN, D. *Fundamentos de la Bioética*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1989, p.11.

⁷³⁰ Así concretamente lo expresa Zimmerman. DE MIGUEL, I., “Terapias génicas: un estudio...”, en JUNQUERA DE ESTÉFANI, R., op. cit., p. 292.

⁷³¹ Como indica Lydia Feito “la ingeniería genética de mejora supone un “lujo” que resulta difícilmente sostenible, cuando son necesarios tantos recursos para la curación de enfermedades que producen sufrimiento a miles de personas. El imperativo médico, en este caso, justificar su utilización”. FEITO GRANDE, L., *El sueño de lo posible: Bioética y terapia génica*, op. cit., p. 362.

barrera tan necesaria entre la cura y la mejora⁷³², provocando también en la opinión pública un sutil desplazamiento desde la primera a la segunda, que acabe por incluir dentro de lo permisible, no sólo la evitación de patologías, sino por ejemplo, los ideales estéticos de una sociedad. El resultado: una selección y mejora de los individuos, racista e inadmisibles bajo el prisma de la dignidad humana, en un lento, pero estratégicamente dirigido, cambio de valores sociales o “clonación de mentalidades”, como muy ilustrativamente lo denomina Rodríguez Merino⁷³³. En esta estrategia cabe siempre situarse en los límites de la legalidad, en cuanto a cuestiones tan importantes como: la información que se proporcione, los riesgos que se asocien a dichas prácticas, y las justificaciones morales que difuminen o diluyan comprensiones éticas del hombre, que pudieran ofrecer alguna resistencia a las mismas. En definitiva, esta “clonación mental”⁷³⁴ provocará a la larga, una justificación y aceptación de la ingeniería genética de mejora en el conjunto de la opinión pública (por otra parte altamente presionada si los resultados son efectivamente los prometidos). ¿Quién entonces, teniendo la posibilidad de dotar física e intelectualmente a su descendencia y rodeada de individuos genéticamente mejorados, se abstendría de su empleo? Podría ser incluso, que la negativa a someter a los hijos a este tipo de técnicas, fuera considerada como una dejación de la obligación de los padres de procurar las mejores condiciones de vida para su descendencia⁷³⁵. Como muy acertadamente ponen de manifiesto autores como Gardner, nos hallamos ante un posible nuevo modo de “pendiente resbaladiza empírica”⁷³⁶. Por otra parte se alude al argumento que en terminología anglosajona se

⁷³² Como indica Hubbard: “Las categorías de salud y enfermedad describen una continuidad de Estados. En ocasiones nos sentimos exultantes, otras nos sentimos terriblemente mal, y entre medias hay muchos estados. En qué punto a lo largo de esta línea decidimos que comienza la enfermedad y cuándo decidimos que necesitamos consejos de otros y quiénes son esos otros, depende de las prácticas culturales y del coste de la asistencia médica o de otro tipo”. HUBBARD, R., *el mito del gen*, op. cit., p. 111.

⁷³³ RODRÍGUEZ MERINO, J. M^a., *Ética y Derechos humanos...*, op. cit. p. 84.

⁷³⁴ Como ha expuesto Iñigo de Miguel en su artículo “Ingeniería genética de mejora: una perspectiva ético-jurídica”, en una encuesta realizada en 1992, un 43 % de los americanos se declararon a favor de que la ingeniería genética mejorase las características físicas de los niños. Un 11% de las familias americanas estaban dispuestas a recurrir al aborto en caso de que el feto mostrase predisposición a la obesidad. DE MIGUEL BERIAÍN, I., “Ingeniería genética de mejora: una perspectiva ético-jurídica”, *Moralía*, n^o 28, 2005, pp. 33-64.

⁷³⁵ Este conjunto de reflexiones se desarrollarán en el siguiente capítulo, al incardinarse en otros posibles atentados contra dimensiones concretas de la dignidad humana, como en este caso la autonomía personal y la responsabilidad, con términos tan novedosos y polémicos como *wrongfull live* o *wrongfull birth*.

⁷³⁶ Al respecto indica D. Soutullo: “No siempre está claro lo que debe entenderse por patología, objeto de intervención terapéutica, En los casos de enfermedades graves, su carácter patológico no presenta discusión. Pero en el caso de dolencias leves o de caracteres que simplemente se apartan de los valores medios de la población, las cosas no pueden estar tan claras (piénsese por ejemplo en la estatura). Además los conceptos de salud y enfermedad cambian a lo largo del tiempo en función de las

expresa o sintetiza como “playing God”: la idea de que el hombre debe abstenerse de intervenir sobre la naturaleza “*so pena de desencadenar sobre él los peores males inimaginables*”⁷³⁷. También expresa esta misma idea bajo las formas de abrir la “caja de Pandora”, o la alusión a los mitos de Jano y Prometeo de la mitología clásica griega. Bajo el “playing God” se sitúan también argumentos de carácter religioso que, en resumidas cuentas, prohíben al ser humano colocarse en el lugar del Creador, asumiendo sus facultades. Estas posturas, aunque absolutamente respetables, se incardinan dentro de las creencias, de argumentos de fe, y por ello, no son objeto de debate en una bioética realizada por y para una sociedad pluralista⁷³⁸. Sin embargo, en todas ellas se concilian o bajo ellas subyacen dos argumentos que no hay que pasar por alto. El primero de ellos es de racionalidad práctica: la experiencia escarmentada del hombre, ya con varios siglos de antigüedad, a la que le ha llevado su excesiva soberbia, su arrogancia. De ahí que este especie de “aviso de consecuencias fatales”, aparezca en multitud de relatos y mitos históricos. No compartimos esta visión. Sobre todo en lo que respecta a su formulación, algo denostada y anacrónica. Sin embargo, una lectura más actual o bajo una mirada contemporánea, sí que permite extraer una conclusión válida para nuestra actualidad. La necesidad de sopesar y calibrar detenidamente los eminentes perjuicios, los peligros y las consecuencias, de nuestras actuaciones transformadoras. En orden genético, esta advertencia cobra especial relevancia por la irreversibilidad de muchas de sus manipulaciones y resultados. Y sobre todo porque las mismas implican un verdadero hito histórico, insólito y sin antecedentes: la evolución humana ha discurrido bajo la dinámica del azar de las mutaciones genéticas. La humanidad se ha construido bajo la coordenada inamovible de una constitución fija e indisponible de la especie humana. Ahora, sin embargo, vivimos un momento excepcional: se abre la

circunstancias sociales. Para complicar aún más las cosas, en ocasiones se pretende hacer pasar por patológicos caracteres que en absoluto los son, pero que los prejuicios sociales convierten en poco deseables.” Conferencia pronunciada por el autor en el Instituto de Biotecnología de Granada el 11 de mayo de 2000, titulada actualidad de la eugenesia, puede consultarse en <http://www.ugr.es/~eianez/Biotecnologia/eugenesia.htm> (consultado por última vez el 10 de julio de 2015).

⁷³⁷ DE MIGUEL, I., “Terapias génicas: un estudio...”, en JUNQUERA DE ESTÉFANI, R., op. cit., p. 278.

⁷³⁸ “La ética mínima como modelo compartido es la única posible. Desde este punto de vista, es imprescindible analizar los problemas éticos de la terapia génica desde una posición racional y razonable que permita-repito-el diálogo entre diversas posturas y creencias, y que establezca unos mínimos pretendidamente universalizables, pues éste es el único medio de evitar, tanto convertir este trabajo de análisis en banal e inútil, como originar unos disensos internacionales de consecuencias previsiblemente catastróficas. Dicho esto se comprende por qué la postura religiosa creacionista que aduce argumentos de fe para enfrentarse a la terapia génica, no puede ser considerada como un razonamiento válido en el análisis”. FEITO GRANDE, L., *El sueño de lo posible: Bioética y terapia génica...*, op. cit., p. 254.

posibilidad de variar esta constante al poder actuar sobre el propio genoma, modificando así nuestro sustrato corporal, nuestra estructura natural “dada”. Con ella hemos ido caminando, descubriendo desde el fuego hasta el “secreto genético de la vida”⁷³⁹. Ahora este poder nuevo y exclusivo con el que el hombre se ha encontrado en su camino, puede suponer precisamente la transmutación de la naturaleza propiamente humana. Cambiar esta estructura hacia nuevas formas de ser implica un cambio ontológico radical y a todos los niveles, que por su significación y trascendencia debe ineludiblemente pensarse y encauzarse racionalmente, sin dejar su desarrollo a la compulsión irrefrenable del desarrollo tecnocientífico. Es en este sentido en el que acogemos este argumento histórico para dificultar algo más el paso al sueño eugenista. La segunda cuestión que desarrollamos a partir del “playing God” es el relativo a una polémica antigua ahora reformulada bajo esta nueva posibilidad técnica: la contraposición entre “natural” y “artificial”. Así, mientras “*“lo natural” es lo producido de manera espontánea por la naturaleza, se reserva el término artificial para todo aquello que es creado por el ser humano, por medio del conocimiento sobre la manipulación y la modificación de lo dado en la naturaleza. Es así un artefacto: algo “hecho”, fabricado mediante la técnica*”⁷⁴⁰. La neta distinción entre ambas realidades ya la efectuó Aristóteles: el hombre es incapaz de crear entes naturales. Todo lo que produce es artificial. El paso siguiente es otorgar a estos dos “modos de ser” una apreciación valorativa. Ésta se reserva la legitimidad moral para la naturaleza: lo natural es bueno y lo artificial malo, o cuanto menos, cuestionable. Esta idea es heredera de la visión griega antigua del mundo, que además ha dominado el pensamiento occidental hasta hace muy poco. Parte de la consideración de que el orbe natural no discurre de modo casual y desordenado, sino que está regido por un orden preestablecido en el cosmos, de tal forma que cada cosa ocupa su lugar, en perfecta armonía y equilibrio. En este mundo así dispuesto, la reprobación o aprobación moral viene dada en atención a la adecuada inscripción o no de esta realidad sujeta a juicio, a la naturaleza y a su ley. La versión cristiana de esta cosmovisión añadió la idea de la creación divina: este orden de la naturaleza no constituye un mero azar, sino que es fruto del plan de Dios⁷⁴¹. Sin embargo, esta idea se resquebrajó en el siglo XVII: si no nos podemos fiar de los sentidos; si debemos tomarnos en serio, la objeción racionalista acerca de su posible

⁷³⁹ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y...*, op. cit., p. 203.

⁷⁴⁰ FEITO GRANDE, L., FEITO GRANDE, L., “Gen-Ética” conciencia moral...”, op. cit., p. 122.

⁷⁴¹ *Ibidem*, p. 126.

engaño, ello implica que la naturaleza no puede ser pauta de moralidad. De hecho las enfermedades son también naturales, y es innegable su calificación negativa. También se aduce contra este argumento que la artificialidad humana es en sí natural: el ser humano vive su vida en el mundo transformándolo, interviniendo en él con el fin de procurarse unas condiciones mejores en su propio entorno. El hombre es, como indica Ortega y Gasset, un “animal técnico”: modifica el medio, imponiéndole una “segunda naturaleza”⁷⁴². Un imperio en otro imperio, como describió Spinoza. Comprobamos ahora que esta valoración de lo natural, ha sido rescatada en la actualidad, con gran fuerza, resurgiendo nuevamente en los discursos de los movimientos ecologistas y en posturas de conservadurismo natural. Se ha reformulado asimismo en el ámbito de la salud (medicina alternativa, parto natural, oposición a la vacunación obligatoria) y de la alimentación, propugnando modos de vida alternativos, que intentan volver la espalda, en mayor o menor medida, a la tecnología actual. En conclusión ¿Es realmente la naturaleza “buena”? Aquí ciertamente la cuestión debe desviarse en otro sentido. La naturaleza no es ni “buena” ni “mala”. Sólo los actos humanos lo son, en función de un juicio valorativo ético de los mismos. Sin embargo, la naturaleza sí es (por ahora) el medio necesario para la supervivencia humana y, en este sentido, sí que podemos decir que es “buena” (es imprescindible): la misma es condición de posibilidad de la existencia del hombre en cuanto a su sustrato biológico, y en cuanto a que este sustrato biológico, “dado”, “inalterado”, “natural” (en oposición a manipulado), constituye la raíz corporal y primigenia de su libertad y su moralidad. Todavía necesitamos al mundo, en su forma actual, para subsistir. Es en este sentido en el que debe leerse la contraposición natural-artificial. Entonces, la valoración de lo artificial como bueno o malo debe hacerse en función de en qué medida el cambio artificial afectará a las condiciones todavía necesarias en que se desarrolla la vida de la forma en que la conocemos. Y todavía más: si queremos o no queremos otra forma de mundo y otra manera de ser hombre en caso de que finalmente ello fuera tecnológicamente posible. Pero por ahora la solución de la disyuntiva pasa por la siguiente constatación: si dichos cambios tecnológicos “artificiales” ponen en peligro el medio y con él nuestra propia pervivencia, sin que tengamos asumida, ideada y preparada otra alternativa, lógicamente esta manipulación humana no podrá ser sino valorada negativamente.

⁷⁴² ORTEGA Y GASSET, J., *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, Alianza, 1982.

La siguiente objeción que desde esta tesis se le realiza al planteamiento eugenésico viene de la mano de la idea de progreso que se esconde detrás de sus propuestas. Como ya dijimos, se trata de una concepción del mismo heredada desde el origen del pensamiento moderno que vivió su máximo apogeo durante el siglo XIX. Ésta hace coincidir progreso con desarrollo tecno-científico: se trata de la utopía tecnicista moderna que ve en la capacidad técnica humana transformadora de la naturaleza, la clave del progreso del hombre. Ciertamente este paradigma es comprensible en nuestro pasado: ante una realidad extremadamente dura en todos los sentidos y ámbitos en que se desarrollaba la vida humana, el hombre vió en la ciencia y en la racionalidad la posibilidad de cambiar radicalmente este contexto. Ello fue reamente así: el desarrollo espectacular de todos los ámbitos del saber científico nos ha colocado a quienes podemos disfrutarlo, en una privilegiada situación, inimaginable hasta hace poco. Sin embargo, todavía en el siglo XIX, era difícil sospechar las consecuencias negativas que bajo dicho paradigma y su desarrollo en forma de bienestar tecnológico, también se producen: es el “lado oscuro” de este “progreso”, que en forma de efectos no deseados o “colaterales”, también tienen la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas; efectivamente, este desarrollismo tecno-científico constituye el germen de los más serios problemas a los que se enfrenta la humanidad en su futuro. Por ejemplo, el deterioro más que significativo del medio natural que amenaza seriamente incluso nuestra propia supervivencia, es un alto precio que estamos pagando por ello. O los usos denigratorios, crueles e inhumanos de la ciencia en el pasado siglo XX. Precisamente la eugenesia constituye uno de sus más graves ejemplos. Por eso, la lección que nos ha dado nuestra historia más reciente, en cuanto a progreso tecnológico se refiere, nos ha hecho también más perspicaces y más sabios a la hora de valorarlo. No podemos quedarnos entonces en aquella histórica e ingenua concepción. Y éste es otro de los graves errores del proyecto eugenésico: el progreso como valor constituye una categoría ética, no una consecuencia directa y causal del avance tecno-científico. Aquí cobra una relevancia significativa, la reflexión siguiente: la verdadera pregunta crucial consistirá en determinar qué se esconde detrás de lo que entendemos por progreso como valor, y en este sentido, como proporcionador de felicidad-“eudaimonia” humana⁷⁴³.

⁷⁴³ También Lydia Feito hace hincapié en esta cuestión crucial: “considerar que la alteración de los rasgos genéticos, puede “mejorarse” supone saber qué es aquello que es bueno y qué es mejor. Ello no puede decidirse por criterios de normalidad estadística, como los que se aplicaban en la terapia. Muchas características son ambivalentes y la decisión acerca de lo que puede ser mejor o más deseable no es

Podemos decir que hemos llegado al meollo filosófico de la cuestión eugenésica, razón también por la que hemos dejado esta reflexión para el final. La esencial pregunta sobre decir sí o no al proyecto eugenésico, ineludiblemente pasa por definir, o por lo menos intentar aproximarnos, qué entendemos por ser humano y qué entendemos por progreso. Sobre la base de esta contestación y en la medida en cómo afecte la eugenesia a estas consideraciones podremos dar una respuesta en un sentido o en otro. La siguiente cuestión entonces es rescatar del epígrafe anterior algunas de sus consideraciones finales, pues ellas nos llevarán también a posicionarnos en torno a la eugenesia y a la dignidad humana, en orden a determinar qué significado ético puede tener el progreso.

Efectivamente, habíamos determinado que el sustrato, el programa genético humano, constituía la condición biológica de la libertad y moralidad del hombre. Con ello dábamos carpetazo al mantenimiento de la visión biologicista del hombre, que avocaba a reduccionismos y determinismos: el ser humano es esencialmente un ser inacabado, proteico. Indeterminado en infinidad de formas de ser, o no ser. Un “indigente ontológico”⁷⁴⁴ que se define por las innumerables maneras en que puede ser humano o in-humano. Pero esta ambigüedad constitutiva, esta posibilidad siempre abierta de autoforzarse y completarse, o no, hacia la parte simbólica del significado “humano”, es lo que le convierte precisamente en un ser libre⁷⁴⁵ y capaz de dimensión moral. Ésta, no constituye una ficción, un producto del pasado, o el nombre de nuestra ignorancia: precisamente desde el ámbito científico, no sólo no se puede refutar esta esencial nota constitutiva de lo humano, sino que se avala a partir del mismo sustrato biológico. Lo que nos convierte en hombres, comienza pues en nuestra propia constitución genética original: somos entonces constitutivamente potenciales, abiertos a la bondad y a la maldad. La apertura genética es la que permite al ser humano poder moverse en estas dos direcciones contradictorias. Pero, precisamente, es esta tensión entre contrarios la que nos define como tales. El sueño de la eugenesia de crear seres

*tarea de la ciencia sino de la moral. Valores creencias y convicciones son las que pueden marcar la pauta para establecer que sea mejor(...) en el fondo se hace necesaria una definición de lo que es ser humano y una explicitación del tipo de ser humano que queramos llegar a ser”*FEITO, L., *Bioética y terapia génica*, op. cit., p. 359.

⁷⁴⁴ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y...*, op. cit., p. 187.

⁷⁴⁵ Libre, pero en un sentido nuevo tal y como desarrollamos al hilo del determinismo: es cierto que el nuevo conocimiento científico, sobre todo el genético y neuronal, ha revelado muchos mecanismos biológicos que explican buena parte de las dimensión psicológica, afectiva y emocional humana. Pero no la han agotado.

perfectos, ciertamente es atrayente: ¿Por qué no hacer desaparecer lo “diabólico” en nosotros?, la crueldad, la ambición, la inseguridad, el egoísmo, etc. El hombre sólo caminaría entonces en la dirección correcta: la de la realización de su propia humanidad. Un modelo de *eudaimonía*, genéticamente diseñado, donde ya no cabe la maldad en ninguna de sus manifestaciones. El problema es que entonces ya no seríamos hombres. Es precisamente esta ambigüedad constitutiva, esta libertad, la que otorga trascendencia y sentido moral a nuestros actos. La posibilidad de inhumanidad es la que confiere valor a las conquistas del hombre en su humanización. Y la máxima ganancia en este sentido, como indica Habermas, es nuestra propia auto-comprensión de la especie humana como seres libres, morales y dignos. Esta es la concepción ética de dignidad que se mantiene desde estas líneas: la dignidad como constructo evolutivo histórico del hombre, posibilitado por el propio sustrato biológico. Conquistas históricas con impronta ontológica, pues una vez adquiridas se integran como notas definitorias irrenunciables de lo propiamente humano. Y esta construcción de lo humano, como señala Habermas, comienza en su propio “inacabamiento” biológico. Su “incompletud” genética le convierte en un ser vulnerable. Debe entonces construirse como persona, en la medida en que se produce su individuación como primordial tarea moral (auto-reflectión y auto-elección). Mediante éstas alcanza el significado único e irremplazable de persona humana. Pero dicha individualidad sólo se obtiene en y por la comunicación intersubjetiva: “*el sí mismo individual sólo se forja por la vía social*”⁷⁴⁶. Entonces, es justamente este valor, que hemos construido como personas, esta autocomprensión que arranca en nuestro propio sustrato genómico, la que se ve amenazada si el diseño genético transforma su base onto-biológica. Destruir esta nota esencial de lo humano es destruirnos como hombres: “*La tecnificación de la naturaleza humana modificará la auto-comprensión ética de la especie, de manera que ya no podamos vernos como seres vivos éticamente libres y moralmente iguales, orientados a normas y razones*”⁷⁴⁷.

Es precisamente en este sentido, como tenemos que entender el progreso. Se entrecruza necesariamente con dicha auto-comprensión del hombre como ser libre, moral y digno. Como bien indica Andorno, progreso en sentido ético no equivale a todo desarrollo tecno-científico. Para que éste se constituya en un “verdadero progreso” y no en un “progreso aparente”, debe contribuir al desarrollo de la personalidad humana⁷⁴⁸.

⁷⁴⁶ HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana:...*, op, cit., p. 51.

⁷⁴⁷ *Ibidem*, p. 60.

⁷⁴⁸ ANDORNO, R., *Bioética y dignidad de la persona*, Madrid, Tecnos, 2012, p. 27.

Entonces, todo aquello que cosifique, aliene o despersonalice al ser humano, que lo prive de su sustrato biológico posibilitador de su sentido moral, no es realmente un desarrollo tecnológico significativo, en orden a la mayor humanización del hombre. El progreso debe servir precisamente para preservar dicha humanidad biológica, histórica y cultural del hombre, y en todo caso, llevarla a nuevos desarrollos significativos. Y ante tal certidumbre, la ética, debe agudizar su conciencia crítica adelantándose a los peligros y amenazas que proviene del desarrollo biotecnológico: sin magnificarlos, pero tampoco sin esquivarlos. Reconociendo a su vez las potencialidades, positivas, de la misma. Asumir este carácter bifronte del desarrollo tecno-científico, implica discernir los auténticos bienes y también las amenazas reales. El papel de la ética es disolver dicha ambigüedad, bajo el prisma de que el desarrollo científico no consiste en el mero progreso tecnológico que se desentienda sin más de los valores éticos, y por ende, de los derechos humanos. Este desentendimiento, bien de forma ciega o incondicionada, o indiferente y a la “zaga” de los nuevos descubrimientos, olvida que la felicidad, y por tanto, el verdadero progreso, suponen una construcción racional de toda la sociedad. La dimensión ontológica que evidentemente adquiere la posibilidad eugenésica, nos ha llevado ciertamente a repensar nuestra naturaleza humana. Por eso ante la disyuntiva que plantea la mejora genética del hombre, nos posicionamos a favor de una postura conservadora en esta cuestión. Tal y como lo expresa y defiende Habermas: rechazando definitivamente la posibilidad de una ingeniería perfectiva y perfeccionadora, y aceptando, muy limitadamente y, en virtud tanto de una concepción estricta de enfermedad, como de una visión del progreso definida por humanidad y dignidad, la alteración del sustrato genético humano en cualquiera de sus formas o técnicas presentes o futuras. Ésta entonces deberá llevarse a cabo dentro del marco general de dignificación de la persona, que en el ámbito terapéutico implica la erradicación de enfermedades que limiten al individuo en su desarrollo como tal.

La gran tentación de la eugenesia implica, en realidad, renunciar a la libertad por la perfección. Una programación del hombre unívocamente bueno y bello. Un sabio sin dudas, sin frustraciones ni culpas, eficaz..., sin apenas pasiones reprimidas. Superar “la fragilidad del bien”, en palabras de Nussbaum⁷⁴⁹, es realmente una tentación. La pregunta es si el hombre cederá a la misma y acabará por dominar y aniquilar su propia

⁷⁴⁹ Es éste precisamente el título de su mayor obra: NUSSBAUM, M. C., *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Antonio Machado, 1995.

naturaleza bio-ontológicamente libre, en pos de este nuevo sueño tecno-científico. Cancelar su propia humanidad. Otorgarse otra nueva forma de ser constitutivamente inmutable y perfecta. Muchos factores, pero quizás el económico, por ser el de más peso, pueden llevarnos a una visión catastrofista del futuro. Sin embargo, creo que ello no será finalmente así: el impulso originario, esa fuerza que han demostrado los seres humanos por preservar su propia humanidad, su lado luminoso, es la que creo y espero, que conduzca al proceso histórico, tecno-científico hacia metas racionales y dignas. Ya lo dijimos: allí donde crece el peligro, la amenaza del fin, crece también lo salvífico, como poéticamente expresó Hölderlin.

CAPÍTULO III:
LA NUEVA GÉNETICA
Y
LOS POSIBLES ATAQUES
A ASPECTOS CONCRETOS DE LA DIGNIDAD
HUMANA

CAPÍTULO III. LA NUEVA GÉNETICA Y POSIBLES ATAQUES A ASPECTOS CONCRETOS DE LA DIGNIDAD HUMANA.

A. LA CLONACIÓN

a. Introducción

En el ecuador de esta exposición aparece una de las cuestiones protagonistas de la bioética: la clonación. La misma constituye el objeto de encendidos debates a favor y en contra, apoyados por un variopinto elenco de argumentos expresados con mayor o menor tono radical. En su trasfondo subyacen distintas visiones del mundo, de lo que significa “ser” un ser humano; también condicionamientos culturales, sociales y creencias religiosas; cuestión que por otra parte, viene siendo la tónica habitual que precisamente define la bioética. También obligan a nuestra ética aplicada a “esforzarse” por cumplir su propia expectativa y horizonte ideal: la de constituir un saber abierto, plural (no excluyente) y dialógico. Fomentador de debates fructíferos y consensos en este bienvenido panorama de pluralidad ética.

Algunas consideraciones previas al carácter evidentemente controvertido de la clonación son, sin embargo, necesarias: en primer lugar, esta capacidad comprobada de levantar polémicas, no se encuentra principalmente en la valoración estrictamente moral de las técnicas que se empleen para lograrla. De hecho, los problemas éticos que origina, no son en su mayoría específicamente diferentes a los que generan otras biotecnologías⁷⁵⁰. Sin embargo, lo que la clonación sí que despierta, tal vez más que ninguna otra posibilidad biotecnológica, son emociones: el miedo al nuevo poder que dicha capacidad desencadena. También, la ambivalencia de sentimientos ante el propio resultado: la creación artificial de seres idénticos. Porque esta nueva posibilidad es inquietante y a la vez atrayente; nos acerca peligrosamente a un tabú: la prohibición de algo que en parte se desea, pero que a la vez constituye una fuente potencial de peligro⁷⁵¹. Detrás de la clonación se encuentra el sueño ancestral del hombre de superar

⁷⁵⁰ El punto central de debate, como más pormenorizadamente detallaremos, se encuentra en realidad y primordialmente en el estatuto ético y jurídico del embrión humano, cuestión latente en otras técnicas biotecnológicas como las que se llevan a cabo en la reproducción humana asistida.

⁷⁵¹ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y....*, op. cit., p. 183.

la muerte y el dolor a través de la “autogénesis”⁷⁵²; de conseguir la eterna juventud, o perpetuarse a lo largo del tiempo. La panacea definitiva, en ese sueño humano de encontrar una solución, casi mágica, a la vejez y a la enfermedad⁷⁵³. La posibilidad de otra forma de procreación, asexual, limpia “virginal” y aséptica, sorteando nuevamente los límites que nuestra propia naturaleza nos impone. Incluso, la revancha feminista de una procreación sin varón⁷⁵⁴. Pero también, la perspectiva de crear seres no humanos, aberraciones o monstruos⁷⁵⁵. El temor a nuevos mundos deshumanizados, la vuelta a la neta instrumentalización de los individuos, bajo formas asépticamente crueles e irreversibles. Sin embargo, más allá de los temores, anhelos, utopías y deseos que se esconden detrás de la clonación, la ética debe introducir la racionalidad en ella. Como indica M. Vidal: “*la ética no puede ser formulada desde las extralimitaciones de la imaginación, sino en los límites de la auténtica racionalidad humana*”⁷⁵⁶.

La utilización de la temática “clonación” por los medios de comunicación, la literatura fantástica y la industria cinematográfica de ocio era cuestión de tiempo y vino a agravar un poco más su carácter polémico y controvertido. La razón no es otra que la banalización, exageración y, en definitiva, la desinformación que suponen sus contenidos. Ciertamente, esta nueva expectativa de clonar seres humanos, tiene todos los ingredientes de triunfo como producto de consumo: puede ser fuente de inspiración de multitud de temática argumental y despierta todo tipo de sensaciones⁷⁵⁷. En definitiva, entretiene y evade. Sin embargo, la alarma social que genera, agudizada por el nacimiento de la más famosa oveja, Dolly, no se quedó en una simple anécdota. Trascendió incluso al ámbito político hasta en su más alta esfera: los despachos presidenciales⁷⁵⁸. Se advierte entonces que la clonación produce “*una especie de horror*

⁷⁵² VIDAL, M., “La clonación humana reproductiva. Perspectivas éticas” en, Marcos del Cano, Ana M^a, *Bioética y Derechos humanos*, UNED, Madrid, 2011, p. 254.

⁷⁵³ RODRÍGUEZ MERINO, J. M^a, *Ética y derechos humanos en la era biotecnológica*, op. cit., p. 78.

⁷⁵⁴ *Ibidem*, p. 78.

⁷⁵⁵ Recordamos los ejemplos históricos que nos dio Junquera de Estéfani.

⁷⁵⁶ VIDAL, M., “La clonación humana reproductiva...”, op. cit., p. 254.

⁷⁵⁷ Por ejemplo, la novela *los niños del Brasil* de Ira Leving, llevada al cine, plantea la posibilidad de clonar a Hitler. Otras más comerciales, “de acción”, como *el sexto día* o *multiplicity*; o incluso, satíricas, como *el dormilón*, de Woody Allen, quien concibe la idea de clonar al “gran jefe” a partir de su nariz. FEITO GRANDE, L., “clonación” en, Blázquez Ruiz, F. J., *10 palabras clave en nueva genética*, op. cit., p. 200. Véase también, VIDAL, M., “La clonación humana reproductiva. Perspectivas éticas”, op. cit., p. 254.

⁷⁵⁸ Las reacciones fueron inmediatas: el entonces presidente Bill Clinton, encargó a la *National Bioethics Advisory Commission*, la redacción de un informe en relación a la valoración ética y repercusión social de la clonación. El informe, de fecha 9 de junio de 1997, recomendó la prohibición de la clonación reproductiva, en gran medida por el amplio rechazo de la misma por parte de representantes del ámbito religioso. El Vaticano se pronunció muy rápidamente en el mismo sentido. Y ya en su edición de

universal y metafísico que ha contribuido en gran medida a traer consigo su condena universal y a priori". Un virulento "trastorno ético categórico y definitivo" o como indica Hottois, "un atentado contra la condición humana de salirse de la naturaleza del hombre"⁷⁵⁹.

La cuestión es, ¿Qué hay de cierto detrás de todas estas formas de entender y utilizar la clonación? ¿Son sólo caldo de cultivo, tanto de falsas expectativas como de oposiciones radicales? ¿Suponen exclusivamente la descripción exagerada y simplista de una realidad futura, que nadie sabe si finalmente será técnica y éticamente posible? Para contestar a estas preguntas debemos acudir, aunque sea brevemente, a las contestaciones que nos da la ciencia: en cuanto a qué es exactamente clonación, bajo qué técnicas se puede llevar a cabo, en qué estado se encuentra la investigación y qué posibilidades, en orden a las aplicaciones reales, ya son realidad y cuáles son sólo expectativas de futuro. Una vez clarificados los hechos, iremos a lo específicamente nuestro: analizar racional y argumentativamente las consideraciones de carácter ético que dicha posibilidad biotecnológica nos brinda.

b. ¿Qué es la clonación? Definición y Tipologías.

b.1 Técnicas de la clonación

A vueltas con su sentido etimológico, podemos empezar este epígrafe indicando que se trata de una palabra de origen griego, que viene a significar "retoño" o "esqueje"⁷⁶⁰. Esta primera aproximación a su significación nos acerca a la idea de que bajo clonación se esconde la voluntad de crear un ser semejante a otro. Los intentos doctrinales de definir esta realidad, aunque son diversos, esconden este originario objetivo esencial de copiar un ser, crear otro semejante. La Enciclopedia de Bioética y

L'Osservatore Romano de fecha 27.02.1997, rechazó de plano la posibilidad de la clonación humana, conminando a los estados a su prohibición legal expresa. En Francia, fue Changeux, como presidente del Comité Consultivo Nacional de Bioética francés, quien contestó a su presidente, Chirac, en el mismo sentido; al igual que el presidente de la Comisión Europea, Santiago Santer y el director general de la UNESCO, Federico Mayor Zaragoza. DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología*, Comares, Granada, 2004, pp. 271 y 272.

⁷⁵⁹ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y ...*, op. cit., p. 182.

⁷⁶⁰ DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología*, op. cit., p. 285. Ver también, VIDAL, M., "La clonación humana reproductiva...", op. cit., p. 244.

Bioderecho determina que la clonación, “*implica la creación de organismos de idéntica constitución genética que proceden de un único individuo mediante multiplicación sexual*”⁷⁶¹. Las definiciones varían en los distintos autores. Así por ejemplo, Junquera de Estéfani la define como “*crear seres que tengan la misma información genética que un “único” progenitor, de tal forma que resulten idénticos a este último*”⁷⁶². Francesc Abel indica que se trata de “*el procedimiento de obtener individuos genéticamente idénticos por medio de una reproducción asexuada a partir de un individuo único*”. Franch establece que clonar “*consiste en obtener entidades vivas con idéntica composición genética que otra preexistente*”. También se define la misma como “*crear estructuras genéticamente idénticas*”, “*Reproducir o copiar un individuo dado de forma que la reproducción sea exactamente igual al individuo reproductor*”. Silver la concibe como: “*proceso mediante el cual una célula o grupo de células, de un organismo individual se utiliza para obtener un organismo completamente nuevo que, según la definición, es un clon del original*”⁷⁶³. De Miguel Beriaín establece que “*la clonación es un proceso que pretende la creación de un ser genéticamente idéntico a otro que ya existe gracias a técnicas de reproducción no sexuada*”⁷⁶⁴. Por último, M. Vidal establece que “*la clonación constituye un proceso mediante el cual se reproducen organismos idénticos, es decir con la misma dotación genética (el mismo ADN) que los organismos de los que proceden*”⁷⁶⁵.

Esta cascada de definiciones, que sigue en las correspondientes citas, es tan sólo una pequeña muestra de la dificultad que encierra la conceptualización de la clonación.

⁷⁶¹ Según el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española la clonación consiste en “*reproducir una estirpe celular o serie de individuos pluricelulares, nacidos de ésta, absolutamente homogéneos desde su estructura genética*”. GARCÍA GONZÁLEZ, J., “clonación reproductiva”, en Romeo Casabona, C. M^a., *Enciclopedia de Bioética y Bioderecho*, Comares, Granada, 2011, p. 365.

⁷⁶² JUNQUERA DE ESTÉFANI, R., *Reproducción asistida, filosofía ética y filosofía jurídica*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 143. Ver también JUNQUERA DE ESTÉFANI, R., y DE LA TORRE DÍAZ, F. J., *Reproducción Médicamente Asistida: un estudio desde el derecho y desde la moral*, Madrid, UNED, 2013.

⁷⁶³ SILVER L. M., *Vuelta al Edén. Más allá de la clonación en un mundo feliz*, Madrid, Santillana, 1998, p. 134.

⁷⁶⁴ DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología*, op. cit., p. 285. Otras definiciones recogidas asimismo en su obra, son, por ejemplo, la que determina la Real Academia de Ciencias Exactas Físicas y Naturales, que considera clónicos a “*un grupo de organismos de idéntica constitución genética que proceden de un único individuo mediante multiplicación sexual, partogénesis o apomixis*”. El informe sobre clonación elaborado por el *Comité de Expertos sobre Bioética y Clonación* considera al “clon” como “*individuo o grupo de individuos de idéntica constitución genética nuclear que proceden de un único individuo mediante multiplicación asexual, siendo fenotípicamente muy semejantes al individuo del que derivan*”.

⁷⁶⁵ VIDAL, M., “La clonación humana reproductiva. Perspectivas éticas” en, Marcos del Cano, Ana M^a, *Bioética y Derechos humanos*, Madrid, UNED, 2011, p. 244.

Ello es así porque, en primer lugar, bajo la misma se aglutinan distintas técnicas o procedimientos; y en segundo, porque según diferentes visiones, se incluyen o no dentro de la clonación distintas variantes de la misma. Por ejemplo, la “gemelación artificial” se considera por algunos autores una variante de la clonación, mientras que otros prefieren no incluirla, al considerarla una técnica emparentada pero conceptualmente diferente⁷⁶⁶.

En lo que respecta a la tipología, la cuestión tampoco es pacífica: atendiendo a las técnicas aplicadas existen fuentes que enumeran dos o hasta tres formas distintas de clonación⁷⁶⁷. También pueden ser objeto de diferenciación en cuanto a la finalidad que se persigue con la misma, como más detenidamente se expondrá. Por último, cabe distinguir distintos tipos de clonaciones en función del ser vivo objeto de la misma. En atención exclusivamente a la clonación humana, y en cuanto a las técnicas utilizadas a tal fin, se establecen tres tipos o variantes fundamentales⁷⁶⁸: partición de embriones tempranos, transferencia de núcleos provenientes de células embrionarias o fetales de individuos no natos y transferencia de núcleos provenientes de individuos ya nacidos. Por su parte, la Enciclopedia de Bioética y Bioderecho se acoge también a esta tipología que denomina: “gemelación artificial”, “paraclonación” o transferencia de núcleos de células embrionarias o fetales de individuos no natos y “clonación verdadera”, como recuerda a su vez Romeo Casabona⁷⁶⁹. Veamos muy resumidamente cada una de ellas.

⁷⁶⁶ Precisamente por ello, Romeo Casabona distingue la “clonación verdadera” como “*la transferencia del núcleo de células provenientes de individuos ya nacidos a un ovocito, al que previamente se le ha extraído su propio núcleo (enucleación); por consiguiente se recurre al núcleo de células provenientes de cualquier lugar del organismo, es decir somáticas-ya diferenciadas-como lo sería una célula mamaria. El nuevo ser sería genéticamente idéntico al donante del núcleo, a salvo del ADN mitocondrial, al encontrarse ya en el citoplasma del óvulo receptor*”. ROMEO CASABONA, C. M^a., “La clonación humana: presupuestos para una intervención jurídico penal”, en Romeo Casabona, C. M^a., *Genética y Derecho penal*, p. 128. M. Vidal distingue la clonación natural por “patenogénesis” o “autogénesis”, de la clonación mediante la intervención humana. Ésta, a su vez, puede darse de forma no cualificada, como por ejemplo, la práctica agrícola de los esquejes; o cualificada, con conocimientos científicos más desarrollados y técnicas más complejas. También distingue la clonación según los organismos susceptibles de la misma: clonación de microorganismos, clonación de en el reino vegetal, clonación animal y posibilidad de clonación en la especie humana. Y por último, en atención a las técnicas empleadas distingue, la clonación por gemelación o por división de células embrionales y la clonación por transferencia de núcleos. VIDAL, M., “La clonación humana reproductiva. Perspectivas éticas”, en Marcos del Cano, Ana M^a, *Bioética y...* op. cit., pp. 244 ss.

⁷⁶⁷ Por ejemplo Osset Hernández

⁷⁶⁸ Atendiendo exclusivamente a la clonación humana y en función de la técnica que se emplee para ello se ha escogido la tipología que expone Iñigo de Miguel que a su vez sigue la denominación establecida por el Comité de Expertos en Bioética y Clonación, en su informe sobre la clonación. Ver, DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología*, op. cit., p. 286.

⁷⁶⁹ GARCÍA GONZÁLEZ, J., “clonación reproductiva”, en Romeo Casabona, C. M^a., *Enciclopedia de Bioética y Bioderecho*, op. cit., p. 365.

La inclusión de la primera técnica que vamos a describir como clonación, no es ciertamente una cuestión pacífica, por lo que muchos autores prefieren denominarla “gemelación artificial” y no considerarla propiamente un tipo de clonación. Y ello es así porque básicamente consiste en *“la separación de las células que conforman un embrión durante los primeros días de vida (hasta la etapa en que queda constituida la mórula o el blastocito temprano)”*⁷⁷⁰. Se trata, como indica Miquel Osset, *“de provocar por medios artificiales lo que la naturaleza esporádicamente también lleva a cabo”*⁷⁷¹. Por ello, los individuos generados no resultan iguales a sus progenitores, sino iguales entre sí, (de la misma forma que los gemelos monocigóticos “naturales”, por lo que no pueden denominarse realmente “clones”)⁷⁷². Esta técnica tampoco es nueva, pues ya se utilizaba en los años veinte y treinta del siglo XX con anfibios, y, desde hace aproximadamente veinte años, con animales domésticos. El primer experimento de clonación de embriones humanos llevado a cabo mediante esta técnica, del que se tienen noticias, fue realizado en la universidad de George Washington por Jeny Hall y Robert Stillman, en 1993. Para ello se utilizaron “embriones preanidatorios poliploides”, que debido a su anomalía, no resultaban aptos para finalizar avanzadas etapas de desarrollo. Esta característica, unida al hecho de que este intento constituyó un hito aislado, nos llevan a apuntar que no existe una certeza absoluta de que este método efectivamente pueda llevarse a término con éxito en el ser humano⁷⁷³.

La segunda técnica engloba la clonación llevada a cabo por transferencia nuclear. Consiste en el trasplante del núcleo de célula embrionaria a un óvulo o a un cigoto, previamente enucleados. Este núcleo puede tener a su vez diversos orígenes: de una célula embrionaria o fetal obtenida de un cultivo primario, que ha crecido en un cultivo celular; o núcleos procedentes de blastómeros de un embrión preanidatorio, de carácter totipotente. Igual que en la técnica descrita anteriormente, el resultado

⁷⁷⁰ Así lo describe la comisión Nacional de Reproducción humana Asistida. Ver DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología*, op. cit., p. 288.

⁷⁷¹ OSSET HERNÁNDEZ, M., *Ingeniería Genética y Derechos humanos*, op. cit., p. 112.

⁷⁷² *“El proceso consiste en extraer del útero de un embrión temprano mediante sonda vaginal, en el caso de que haya sido constituido mediante concepción natural, o crearlo mediante fecundación in vitro, para luego colocarlo en un medio líquido con nutrientes, que, a su vez se introduce en una incubadora situada a 37 grados de temperatura. Después de un lapso de tiempo se divide el embrión en dos partes. Otra forma de alcanzar este mismo objetivo consiste en dejar que el embrión se desarrolle hasta la etapa de blastocito y luego extraer el embrioblasto. Posteriormente se separan las células con una microaguja, pudiéndose obtener de esta forma hasta 32 células independientes. A continuación cada una de estas células se incuban a 37 grados de la misma forma que en el caso anterior”*. DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología*, op. cit., p. 288.

⁷⁷³ DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología*, op. cit., p. 289.

produciría individuos similares entre sí, en mayor o menor medida, según se trate de óvulos receptores de la misma donante o no. Ello es así porque en este tipo de clonación no se replica el ADN mitocondrial que se encuentra en el citoplasma y no en el núcleo⁷⁷⁴. Si en vez de un ovocito se empleara un cigoto, siempre existirá una pequeña proporción de mitocondrias provenientes del espermatozoide que ha fecundado al óvulo⁷⁷⁵. Esta técnica es denominada por buena parte de los expertos “paraclonación”. La razón viene dada, porque en realidad lo que con ella se produce es clonar un embrión que ya existe: a través de este nuevo individuo formado por dicho óvulo receptor o cigoto, enucleados. Por ello, precisamente, lo que no se produce es una identidad entre un ser humano nacido y el ser clonado, que en todo caso participa de la dotación genética nucleica de ambos progenitores.

El último tipo de clonación, constituiría la clonación propiamente. Ello es debido a que mediante la misma sí obtenemos una copia genética de un individuo ya nacido, mediante la implantación del núcleo de una de sus células somáticas en un óvulo donado y estimulado mediante una descarga eléctrica. La misma técnica puede emplearse a su vez con un cigoto enucleado.

Esta técnica comenzó su andadura en los pasados años sesenta en anfibios. Sin embargo, fue en 1997 cuando se consiguió por primera vez clonar un animal mamífero, con éxito, completando su desarrollo hasta el nacimiento y vida independiente. Se trata, claro está, de Dolly⁷⁷⁶. Fueron los investigadores Wilmut y Campbell, del Instituto Roslin, en Edimburgo, quienes la llevaron a cabo mediante la transferencia del núcleo de una célula mamaria procedente de una oveja adulta, a un óvulo. El quid de la

⁷⁷⁴ Las mitocondrias contienen 37 genes, 13 de los cuales sí sintetizan proteínas.

⁷⁷⁵ La importancia del ADN mitocondrial puede encontrarse en una exposición mucho más detallada en, TREVIJANO, ETCHEVARRÍA, M., *¿Qué es la Bioética?*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998, p. 204.

⁷⁷⁶ Revista *Nature*, 27-II-1997, nº 385, pp. 810-813. Esta oveja hubo de ser sacrificada el 14 de febrero de 2003 por causa de una enfermedad pulmonar grave. *El país*, 28 de febrero de 2003, p. 27. Los éxitos en la clonación de animales han ido en aumento: clonación de terneros (1997), ovejas, vaca, cabras, ratones, (1999), clonación de un mamífero asiático parecido a una vaca denominado Banteng en 2003, clonación de perros, gatos hurones, caballos dromedarios... e incluso un toro bravo en 2010. En cuanto a los primates, la cuestión es mucho más compleja. Hasta ahora sólo un equipo científico de un centro de Oregon en Estados Unidos ha conseguido clonar un macaco transgénico denominado “Andi”, en enero de 2001. Tras Dolly vino Polly: la clonación de otra oveja, con la novedad de que en su ADN se había introducido un gen humano para potenciar las proteínas de la leche. Este tipo de clonación, con inclusión de un gen humano, ha sido realizada en varias especies: cabras, ovejas y cerdos, principalmente. Los objetivos son, tanto la posibilidad de ulteriores trasplantes humanos, como la producción de fármacos humanos. En el caso de los cerdos, su producción en forma de clones tiene por finalidad la investigación en xenotrasplantes. VIDAL, M., “La clonación humana reproductiva. Perspectivas éticas” en, Marcos del Cano, Ana M^a, *Bioética y...* op. cit., p. 247.

cuestión fue poner en entredicho un amplio consenso científico que creía imposible, en principio, que células somáticas de animales superiores recobraran su totipotencia o capacidad de engendrar un nuevo ser⁷⁷⁷. Frente a los dos métodos anteriores, éste es el único que puede reproducir genéticamente a un individuo adulto en lo que respecta a su ADN nucleico⁷⁷⁸. Ante la nueva constatación que supuso *Dolly*, la posibilidad entonces de clonar seres humanos parecía más posible y cercana. Y ciertamente fue esta oveja quien desató y expandió definitivamente este carácter polémico y espinoso en que se ha constituido la clonación, resorte como dijimos, de las más variadas emociones: los alemanes, como era lógico, vieron con pavor en esta nueva posibilidad, una especie de aparición del fantasma de Hitler⁷⁷⁹. Otros más optimistas vieron la posibilidad de volver a tener en el mundo, genios, artistas o deportistas como Mozart, Einstein, Michel Jordan o Marilyn Monroe; o incluso, la esperanza de recuperar seres queridos ya fallecidos⁷⁸⁰. En clave política, la clonación llevó a pensar en el peligro que supondría la posibilidad de formar ejércitos enteros a partir de personas especialmente dotadas a tal fin. El estupor en la comunidad científica también fue otra de las reacciones comunes: de hecho algunos libros publicados en 2001 todavía ponían en entredicho que el experimento fuera verdadero⁷⁸¹. Todo ello motivó lo que algún semanario calificó de “frenesí clonador⁷⁸²”: pronto saltaron a la luz noticias y anuncios que mantenían haber conseguido clonar seres humanos. El caso más polémico, sin duda, fue el protagonizado

⁷⁷⁷ La técnica es muy parecida a la descrita anteriormente, sólo que en este caso el núcleo que se extrae no procede de una célula embrionaria, totipotente, sino de una célula somática de un individuo adulto ya nacido. La novedad de esta práctica radica precisamente ahí, porque implica una reprogramación celular inducida por el equipo científico, posibilidad que hasta entonces se ponía seriamente en duda. DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología*, op. cit., p. 292.

⁷⁷⁸ Sin embargo, y al igual que en el caso anterior el individuo original y el clonado no comparten el ADN mitocondrial a no ser que los óvulos procedan de la misma donante. En este caso se podría efectivamente cumplir el deseo de reproducirse a sí mismo, posibilidad que sin embargo estaría reservada al sexo femenino. *Ibíd.*, p. 294. También en WILMUT, I., CAMPBELL, K., y TUGDE C., *La Segunda Creación*, Barcelona, Ediciones B, 2000, p.84.

⁷⁷⁹ Un conocido semanario alemán publicó una portada en la que aparecía un ejército de “Hitlers” clonados, poco después del nacimiento de la oveja *Dolly*. Éste constituye un claro ejemplo de cómo la clonación despierta todo tipo de emociones, entre ellas sin duda la más fuerte: el miedo. En el caso de este medio de comunicación, la exageración también sirve a los intereses propiamente económicos de venta del mayor número de ejemplares. La simplificación de sus contenidos y las sugerencias de volver a “resucitar” a los “monstruos” del pasado, además de resultar contrarios a la ética profesional, contribuyen evidentemente a la animadversión y absoluto rechazo que el sólo término “clonación” produce en la opinión pública.

⁷⁸⁰ Como el propio Wilmut contó después de la publicación de su artículo en *Nature*, fueron muchas las personas que se dirigieron a él para pedirle que clonara a sus seres queridos. MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología*, op. cit., p.296.

⁷⁸¹ *Ibíd.*, p. 293.

⁷⁸² *El mundo*, 12 agosto de 2001, p. 4.

desde Corea del Sur, con el asunto protagonizado por Woo Suk Hwang y su equipo⁷⁸³. También se ha difundido noticias de que científicos chinos clonan embriones en secreto desde 1999⁷⁸⁴. Asimismo el Ministerio de Salud coreano afirmó que investigaría a una empresa denominada *Clonaid Corea* por haber implantado presuntamente un embrión clonado en el útero de una mujer surcoreana⁷⁸⁵. Noticias de este tipo saltan periódicamente a la luz, lo que demuestra nuevamente que detrás de la ciencia existen personas y con ellas intereses no tan neutrales como el afán de notoriedad y fama, aún trasvasando las barreras de lo éticamente aceptable.

b. 2 Las *stems cells* y su promesa de una nueva medicina.

Una vez descritas las concretas técnicas por las cuales se puede llevar a cabo la clonación, y aclarados los conceptos científicos que describen estas realidades, la ineludible y consecuente pregunta que nos viene a la mente no es otra que la de la finalidad real que persiguen estas técnicas (al margen del anterior extravagante inciso). Es “ésta” la pregunta crucial, pues nos lleva al meollo de la polémica ética que se esconde detrás de la clonación. ¿Qué beneficios reales, al margen de excentricidades como revivir a Mozart o duplicarse, obtiene el ser humano por medio de esta biotecnología?

La contestación a la respuesta viene primordialmente en forma de *stem cells*, “células madre” o “células troncales”⁷⁸⁶. Y con ellas, una nueva revolución médica, con consecuencia en todos los órdenes de la vida humana. Por ello, el por qué del interés y expectación de la comunidad científica por avanzar en estos métodos de clonación no radica ya primordialmente en la obtención de un ser vivo duplicado, cuestión morbosa e

⁷⁸³ Entre otros Richard Seed, quien en 1998 anunció públicamente su voluntad de experimentar con la clonación humana. *Science*, 16 de enero de 1998, p. 315.

⁷⁸⁴ *El Mundo*, 7.III.2002, p. 24.

⁷⁸⁵ *El Mundo*, 25.VII.2002. p. 40.

⁷⁸⁶ Señalar que entre los autores de nuestro país tampoco existe un consenso a la hora de traducir la expresión inglesa *stem cells*, que se ha traducido por “células madre”. Sin embargo, aunque dicha expresión ha tenido una amplia difusión sobre todo en los medios de comunicación, algunos autores como Lacadena o de Miguel Beriaín prefieren la denominación más exacta de “células troncales”. LACADENA, J. R., “Embriones humanos y cultivos de tejidos: reflexiones científicas, éticas y jurídicas”, *Revista Derecho y Genoma Humano*, nº 12, 2000, p. 198, nota 10. Ver también, DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología*, op. cit., p. 278. González Valenzuela realiza asimismo parecida precisión, citando asimismo a Ruy Pérez Tamayo quien, en atención a problemas lingüísticos, prefiere denominarlas “células estaminales”. GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y...*, op. cit., p. 153.

inquietante, pero secundaria⁷⁸⁷. La verdadera razón se encuentra en la posibilidad de obtener, a través de la clonación, precisamente este tipo de células, cuyo inmenso poder terapéutico y reparador abre las puertas a una nueva forma de entender y practicar la medicina. Se producen entonces, y en torno a ellas, grandes expectativas de futuro: por su esencial capacidad de dividirse ilimitadamente y, sobre todo, de convertirse en células especializadas de cualquier parte de nuestro organismo. Con ello se abre una nueva perspectiva de reparación o creación de tejidos de órganos deteriorados, lo que a su vez revierte en la posibilidad de una mejora sustantiva en la lucha contra muchas patologías⁷⁸⁸. Y es precisamente este crucial hallazgo, el que determinará la distinción de otro modo de clasificar la clonación, pero esta vez en atención a sus fines; cuestión ciertamente mucho más compleja. Aparece así, en el marco de estas nuevas dimensiones de la clonación y en orden a los objetivos que realmente se buscan en su empleo, la distinción de la misma como no reproductiva (casi sinónimo de terapéutica) y reproductiva⁷⁸⁹. Sin embargo, esta distinción no es tampoco totalmente pacífica. Así por ejemplo, De miguel Beriaín distingue tres tipos de clonación en atención a este criterio: la reproductiva, la exclusivamente terapéutica y la terapéutico-reproductiva.⁷⁹⁰ Pero primero resulta necesario acercarnos un poco más a esta nueva y revolucionaria revelación biológica, a este inmenso poder vital de las células madre que se viene a sumar al descubrimiento de la estructura del ADN y la lectura del genoma humano, como otro hito histórico de la genética.

Una aproximación conceptual más exacta de estas células nos lleva a definir las como aquellas “*capaces de reproducir permanentemente células hijas idénticas a ella, al mismo tiempo, otras con capacidades más restringidas mostrando, por tanto,*

⁷⁸⁷ El hecho de que por buena parte de los científicos y los bioéticos, se prefiera la denominación “transferencia de núcleos celulares” obedece precisamente a esta reflexión: la finalidad no es la clonación entendida como la reduplicación de un ser vivo adulto, sino la obtención de células troncales por su evidente potencial terapéutico. Esta finalidad a su vez aleja esta tipología de las evidentes connotaciones negativas del término y la sitúa al margen de la reprobación general, que en todos los ámbitos, suscita la clonación. Sin embargo, y a pesar de esta más aséptica terminología, no puede obviar la pregunta crucial que pasa por definir y posicionarse respecto al estatuto del embrión humano.

⁷⁸⁸ DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología*, op. cit., p. 320.

⁷⁸⁹ Tal y como distingue Junquera de Estéfani y veremos a continuación. JUNQUERA DE ESTÉFANI, R., “Clonación no reproductiva”, en Romeo Casabona, C. M^a., *Enciclopedia de Bioética y Bioderecho*, op. cit., p. 355.

⁷⁹⁰ Como más adelante veremos, con la salvedad de no estar de acuerdo con la denominación clonación terapéutica, que considera completamente inadecuado para describir la realidad a la que se refiere, que es en realidad la reprogramación de células. Ver DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología*, op. cit., p. 319, y del mismo autor, “Clonación ¿Sueño o quimera? Un análisis ético-jurídico de la transferencia de núcleos celulares”, en Junquera de Estéfani, R., *Bioética y bioderecho. Reflexiones jurídicas ante los retos bioéticos*, Granada, Comares, 2008, pp. 222 ss.

capacidad de autorrenovación y potencialidades de renovación y reconstitución en vivo de todos o parte de los tejidos del cuerpo”⁷⁹¹. Se trata por lo tanto de “células inmaduras con capacidad de diferenciarse en algunos o incluso todos los doscientos tipos celulares que forman nuestro cuerpo y que además disponen de gran capacidad para multiplicarse”. Según esta capacidad mayor o menor de diferenciación o capacidad plástica, que a su vez refleja su grado de primitivismo y su momento de aparición durante el desarrollo, las podremos subclasificar en: *células troncales pluripotentes, que se corresponden a las células troncales embrionarias del blastocito. Así son denominadas por ser capaces de dar lugar a todos los linajes celulares del cuerpo, incluidas las células germinales o incluso algunos o todos los tipos celulares extraembrionarios. Por el contrario, las células troncales multipotentes son aquellas capaces de formar todos los linajes celulares de un tejido o de varios. Son las células troncales hematopoiéticas adultas o fetales o células troncales de una hoja embrionaria concreta. Las células troncales oligopotentes sólo serían capaces de dar lugar a células de unos pocos linajes. Por último las células troncales unipotentes sólo son capaces de generar un linaje celular, como en el caso de las espermatogonias.*⁷⁹²

A su vez, y de acuerdo con lo expuesto por Lacadena y López Moratalla en consonancia con el II informe de la comisión Nacional de Reproducción Asistida y el informe referente a la investigación con células troncales de la fundación Española para

⁷⁹¹ ZAPATA GONZÁLEZ, A., “Célula troncal”, en Romeo Casabona, C.Mª., *Enciclopedia de Bioética y Bioderecho*, op. cit., 2011, p. 339.

⁷⁹² Asimismo Lacadena, al finalizar su artículo “células troncales humanas: ciencia y ética” ofrece, concretamente en el apéndice 6., un glosario de términos científicos donde define también esta tipología de células: “**Célula multipotente**: célula troncal presentes en los tejidos u órganos adultos que tiene una capacidad limitada de reactivar su programa genético como respuesta a determinados estímulos que le permiten dar lugar a alguno, no a todos, los linajes celulares diferenciados. **Célula pluripotente**: célula presente en los estadios tempranos de desarrollo embrionario que puede generar todos los tipos de células en el feto y en el adulto, y es capaz de autorrenovación. Las células pluripotentes no son capaces de desarrollarse en un organismo completo. En el embrión humano, las células del embrioblasto son pluripotentes pero no totipotentes. **Célula totipotente**: célula que tiene la capacidad de diferenciarse en el embrión y en los tejidos y membranas extraembrionarias. Las células totipotentes contribuyen a todos los tipos celulares de un organismo adulto. En el embrión humano se cree que la totipotencia se mantiene hasta el estadio de mórula de 16 células”. LACADENA, J. R., “Células troncales humanas: ciencia y ética”, en *Moralia*, nº 24, 2001, pp. 425-468. Igualmente De Miguel Beraín distingue entre células troncales totipotentes, pluripotentes, multipotentes y diferenciadas. Las primeras son capaces de crear un organismo entero, como un ser humano o un animal. Las segundas, en cambio, nos son capaces de generar al ser en su conjunto, pero sí cualquiera de sus órganos o tejidos. Las células multipotentes, por su parte, no tienen esta última posibilidad, pero todavía cuentan con la capacidad suficiente como para crear tejidos u órganos diferentes de aquellos que forman parte. Por último las células diferenciadas son ya incapaces de generar cualquier otro tipo de células que nos sea similar a ellas mismas, al menos en su forma natural. Aunque esta última afirmación se hace con reservas, puesto que existen líneas de investigación como ya desarrollaremos más adelante, que precisamente quieren demostrar lo contrario: la capacidad que encierra cualquier célula diferenciada, si se la somete a una determinada reprogramación. DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología*, op. cit., p. 276.

la Ciencia y la Tecnología se pueden clasificar varios tipos de células troncales: células germinales embrionarias, células troncales derivadas de la masa celular interna embrionaria, células troncales procedentes de un organismo adulto, células troncales procedentes de tejido fetal o de la sangre del cordón umbilical y células procedentes de carcinomas embrionarios⁷⁹³.

Por otra parte, la existencia de este tipo de células y su capacidad regenerativa de los tejidos deteriorados, se conocía desde hace más de treinta años. Sin embargo se creía que sólo eran capaces de producir las células de los tejidos y órganos donde se encontraban. Fue en los años noventa del pasado siglo donde esta idea se puso en jaque. Dos equipos científicos se encargaron de ello: el primero, liderado por *Thomson*, quienes demostraron que las células pluripotentes de la masa celular interna del blastocito mantenían la capacidad suficiente para generar el trofoblasto. El segundo, con *John Gearhart* a la cabeza, logro obtener células madre embrionarias a partir de fetos abortados⁷⁹⁴.

Esta breve descripción no es superficial, lleva a ir determinando la cuestión ética verdaderamente relevante para esta exposición. Por ello, es preciso introducir estas nociones biológicas en la reflexión filosófica, pues es la única forma de comprender y

⁷⁹³ “-Células troncales embrionarias: *Que proceden de las células precursoras de las gónadas de los fetos, que, a su vez, se conforman como la línea germinal del cuerpo humano una vez separadas de la línea de las células somáticas.*

-Células troncales derivadas de la masa celular interna embrionaria. *Son las que dan lugar a todos los tejidos del ser humano, excepto los que tienen como finalidad asegurar su nutrición dentro del útero. Se trata de células pluripotentes.*

-Células troncales procedentes de un organismo adulto: *Las células que componen algunos tejidos están sometidas a un elevado desgaste natural. Ello hace que tengan que ser reemplazadas a menudo por otras nuevas mediante un proceso continuado de división celular que regula la proliferación, diferenciación y muerte de este tipo de células. Los tejidos que acabamos de mencionar contienen subpoblaciones de células troncales que son quienes se encargan de reemplazar las células diferenciadas de vida corta.*

-Células troncales procedentes de tejido fetal o de la sangre del cordón umbilical. *Como vimos, fueron las primeras en ser utilizadas terapéuticamente. En el primer caso proviene de fetos abortados, y a menudo no son compatibles genéticamente con otros seres humanos. En el segundo, ofrecen una perfecta compatibilidad con el ser humano al que han alimentado.*

-Células procedentes de carcinomas embrionarios: *Son células troncales derivadas de las células cancerosas contenidos en tumores embrionarios (carcinomas). Se han cultivado aislándose de tumores y se ha comprobado que a partir de ellas pueden extraerse ciertos topos de tejidos”.* DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología*, op. cit., pp. 279 ss

⁷⁹⁴ *Ibidem*, p. 278. Ver también del mismo autor, “Clonación ¿sueño o quimera? Un análisis ético-jurídico de la transferencia de núcleos celulares”, en Junquera de Estéfani, R., *Bioética y bioderecho....op, cit.*, pp. 223 y 224.

delimitar la realidad objeto de un posterior análisis bioético. Para seguir avanzando, podríamos concluir con la afirmación de que una de las vías o formas de obtener células troncales embrionarias, junto con su obtención de embriones abortados, de embriones producidos a tal fin o embriones sobrantes de las técnicas de fecundación in vitro, es precisamente su obtención a través de la clonación. La ventaja de ésta última es entonces fácilmente deducible. Obtener *stem cells* con el mismo programa genético que la persona clonada⁷⁹⁵. En los otros casos se generarían, sin embargo, tejidos o incluso órganos, que presentarían similares problemas a los que provocan los trasplantes hoy en día, al ser objeto de rechazo por el organismo receptor del mismo.

Sin embargo, no podemos dejar de exponer, que existe otra posibilidad de obtención de células troncales, diferente a la que nos proporcionan los tejidos embrionarios o fetales: a partir de médula ósea, cerebro y posiblemente otros tejidos humanos. Se trata, en definitiva, de otra vía, que pone a nuestro alcance células madre pluripotentes: las que se encuentran distribuidas por el cuerpo de un individuo adulto, y por ello, sin la carga ética crítica ni la polémica que despierta la clonación terapéutica. Efectivamente, las células troncales adultas podrían ser aptas para la producción de diferentes tipos de células, capaces de generar, asimismo, órganos y tejido aptos para el trasplante sin riesgo de rechazo inmunológico. Además con mayor potencial del que inicialmente se esperaba: últimas investigaciones revelan⁷⁹⁶ que tal vez y en contra de lo

⁷⁹⁵ “Una vez creado el embrión somático se convertirá en una fuente de células troncales que tras su cultivo podrá emplearse en la generación de tejidos y posiblemente de órganos. Si al realizar la transferencia de núcleos se ha empleado el de una células somática perteneciente al mismo individuo al que se transferirán posteriormente los tejidos logrados mediante el cultivo en el laboratorio, se evitará el rechazo que todo trasplante lleva consigo y el riesgo de someter al paciente a un proceso de inmunodepresión. Se trata en definitiva de tejidos con la misma carga cromosómica de su destinatario” JUNQUERA DE ESTÉFANI, R., “Clonación no reproductiva”, en Romeo Casabona, C. M^a., *Enciclopedia de Bioética ...*, op. cit., p. 356.

⁷⁹⁶ La primera investigación con células humanas adultas se remonta a 1999. El trabajo realizado por el equipo liderado por Vescovi puso de manifiesto la posibilidad de que las células troncales adultas puedan diferenciarse y dar lugar a células especializadas, diferentes a las que en principio debían originar. También en este año se demostró, en experimentos efectuados con ratones, que era posible transformar células troncales neuronales en células troncales hematopoyéticas. A su vez regenerar un hígado enfermo, trasplantando en él, células troncales de la médula ósea que dieron lugar a células hepáticas y biliares. En otro trabajo, en el marco ya de la experimentación de seres humanos, se consiguió demostrar cómo las células mesenquimáticas de la médula ósea pueden originar células de varios tejidos, como músculos, tendones huesos y cartílagos. *Science*, n 284, 1999, pp. 1168-1170 y pp. 143-147. El proceso inverso es igualmente posible: obtener células propias de la médula ósea a partir de las musculares. *Nature*, n° 401, 1999, pp. 390-394. O por ejemplo, y como demostró otro equipo, que las células de médula ósea, de ratón, colocadas en el cerebro, originan neuronas. *Science* n° 290, 2000, pp. 1179-1182. En, DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología*, op. cit., pp. 281 y 282.

esperado, sea más fácil el manejo y la manipulación de este tipo de células troncales que las embrionarias; aunque todavía no existe un consenso unánime en la materia⁷⁹⁷.

b.3 Tipología de la clonación en atención a sus fines. La clonación terapéutica.

Y es esta finalidad, la de obtener células madre embrionarias, la que nos lleva a una segunda tipología de la misma, que ya adelantamos: la que distingue entre clonación no reproductiva y reproductiva: la primera, que englobaría tanto la clonación terapéutica, como la no terapéutica, tiene como fin “*la producción de células troncales embrionarias, empleando los cultivos de líneas celulares obtenidos para la reparación de tejidos u órganos defectuosos*”. Por su parte, la clonación no terapéutica puede definirse como la clonación no reproductiva que busca la investigación con otros fines no curativos, como por ejemplo, la obtención de productos cosméticos⁷⁹⁸. Por otra parte la clonación reproductiva quedaría definida en los mismos términos que la clonación en general⁷⁹⁹.

Sin embargo, ya lo dijimos, la aproximación científica y ética a este fenómeno no es en absoluto pacífica. Comenzando por la propia delimitación, terminología y de tipologías, nos encontramos ya un intenso debate, científico, y también bioético, en cuyo trasfondo se encuentra el innegable sentido peyorativo, resorte automático de alarma, que la simple palabra clonación ya produce. Por ello, desde el campo científico expresan sus reservas en lo que respecta a la utilización del término clonación con fines exclusivamente terapéuticos. La razón: ésta no busca la reproducción de un ser humano igual a otro existente, por lo que se encuentra al margen del propio significado etimológico, objetivo y valorativo que tiene nuestro término. Se reservaría entonces el mismo, únicamente para la clonación reproductiva que efectivamente sí que persigue la obtención de un individuo “copia” de otro existente. Ya en el ámbito bioético se expresa

⁷⁹⁷ Por ejemplo, Lacadena opina que este tipo de células tiene un potencial de diferenciación inferior. Por ello debían de ser consideradas sólo multipotentes, al no poder dar lugar a todos los tipos de tejidos humanos. Franch en cambio, considera lo contrario: que convenientemente procesadas, podrían dar lugar a cualquier tipo de células y ser plitipotentes. *Ibidem*, p. 284.

⁷⁹⁸ JUNQUERA DE ESTÉFANI, R., “Clonación no reproductiva”, en Romeo Casabona, C.M^a., *Enciclopedia de Bioética ...*, op, cit., p. 355 y 356.

⁷⁹⁹ Ver definiciones de clonación de la página 4 ss de este trabajo, destacando, la que nos ofrece la Enciclopedia de bioética y bioderecho que apuntamos también allí.

en el mismo sentido González Valenzuela⁸⁰⁰. Asimismo De Miguel Beriaín, aunque mantiene la denominación habitual en aras a una mayor claridad, manifiesta “*una profunda disconformidad con la utilización de un término, que resulta tendencioso*”⁸⁰¹. En este sentido, la califica de error terminológico que parte de una identificación incorrecta entre una técnica, el trasplante de núcleos celulares, con una práctica concreta la clonación de seres humanos⁸⁰².

Otro punto de debate, también de tipo científico, lo constituye la constatación de las grandes dificultades que han aparecido al manejar células embrionarias. “*Para que las mismas tengan alguna utilidad terapéutica, es necesario que se superen con éxito cuatro etapas: aislamiento y cultivo en laboratorio*⁸⁰³; *capacidad de transformarlas en tipos celulares específicos; capacidad de implantarlas en pacientes con tejidos dañados, y que los implantes se desarrollen normalmente, sin producir rechazos o cualquier otro tipo de riesgos*”⁸⁰⁴. Y es precisamente en este itinerario o proceso, donde los científicos encuentran serios problemas. La investigación con células troncales embrionarias está encontrando muchos obstáculos técnicos, que por otra parte ya fueron advertidos sobre todo desde el campo de la embriología. El denominador común no es otro que el desconocimiento, todavía bastante profundo, de los complejos mecanismos de diferenciación celular, que a su vez revierten en el éxito o no de la desprogramación

⁸⁰⁰ “*Lo que importa en la investigación terapéutica no es propiamente el embrión sino las células madre, mientras que en la clonación reproductiva lo que se busca es el crecimiento de dicho embrión. La técnica terapéutica es más bien la ya mencionada “transferencia nuclear” mientras que la otra es lo que propiamente cabe llamar clonación. La confusión entre ambas se presta sobre todo a que se interprete y se valore la investigación terapéutica con los argumentos que son aplicables a la clonación reproductiva, en perjuicio del trabajo médico*”. GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y...*, op. cit., p.172.

⁸⁰¹ DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología*, op. cit., p. 320.

⁸⁰² Sin embargo, a pesar de esta manifestada discrepancia, todavía en su obra, *El embrión y la biotecnología...* mantiene esta denominación en aras de claridad. Por el contrario, en obras posteriores ya empleará la expresión “trasplante de núcleos celulares”, alegando al error terminológico que supone seguir empleando la terminología “clonación terapéutica” y que en definitiva, confunde la técnica anterior, con una práctica concreta, la clonación de seres humanos. Ver DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología*, op. cit., p. 319, y del mismo autor, “clonación sueño o quimera? Un análisis ético-jurídico de la transferencia de núcleos celulares”, en Junquera de Estéfani, R., *Bioética y bioderecho....* pp. 222 ss. Asimismo, la Asociación para el Avance de la Ciencia y la Tecnología en España ha señalado que “*el término de “clonación terapéutica” puede llevar a confusión, ya que ha sido usado por algunos como terapia para parejas infértiles (...) Además las técnicas de la clonación terapéutica no se utilizan necesariamente para crear una copia del tejido del enfermo, sino más bien para generar tejido que sea genéticamente compatible con el receptor, con lo que podría ser más apropiado nombrar a esta metodología con el nombre de la técnica (trasplante nuclear) y no con un nombre (clonación) que determina un fin que no es necesariamente el que se busca*”. . DE MIGUEL BERIAÍN, I., “Clonación ¿Sueño o quimera? Un análisis ético-jurídico de la transferencia de núcleos celulares”, en Junquera de Estéfani, R., *Bioética y bioderecho....* op, cit., p. 225.

⁸⁰³ Lo que precisamente consiguió el equipo de Thomson: descubrir el método para aislar y mantener vivas las células madre embrionarias procedentes de embriones sobrantes de la fecundación in vitro. DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología*, op. cit., p. 278.

⁸⁰⁴ *Ibidem*, p. 283.

y reprogramación llevadas a cabo artificialmente en los laboratorios. Ello se traduce, en primer lugar, en el propio estado actual de la técnica, que no permite todavía la clonación de seres humanos reproductiva., aunque el mundo científico y bioético haya recibido y reciba con sobresalto periódicos anuncios de clonación exitosa de seres humanos. El caso más sonado sea tal vez el protagonizado por un equipo médico coreano, de la universidad Nacional de Seúl, dirigido por el ya mencionado Woo Suk Hwang. Proclamaron al mundo que habían logrado desarrollar células madre embrionarias a partir de 242 ovocitos, a quienes se les transfirió el núcleo de las células somáticas adultas provenientes de las propias mujeres donantes. 30 de estos óvulos llegaron al estadio de blastocito, etapa en la que las células madre son ya aprovechables para usos clínicos. Sin embargo⁸⁰⁵, posteriormente se demostró que el Dr. Woo Suk Hwang, había falseado sus investigaciones, no consiguiendo en realidad, los blastocitos anunciados. Y es que la clonación humana reproductiva, como decimos sigue siendo a fecha de hoy técnicamente irrealizable. Aunque se haya podido clonar a ovejas, lo cierto es que la complejidad biológica del hombre es muy superior a la del resto de animales. Incluso se resiste en caso de los primates. El motivo parece encontrarse, *“en el núcleo de las células somáticas de un primate faltan dos proteínas necesarias para el reparto de cromosomas y el control de la división celular en las primeras fases del inicio de la vida. De forma natural estas proteínas son aportadas por los gametos que se fecundan”*⁸⁰⁶.

A su vez la clonación terapéutica se encuentra en ciernes por los serios obstáculos a los que se enfrentan los científicos en atención a dos cuestiones fundamentales: no existen datos empíricos suficientes que demuestren que las células

⁸⁰⁵ Así por ejemplo la eminente genetista López Moratalla manifestó sus dudas respecto a que el equipo coreano haya logrado células madre embrionarias a través de una verdadera clonación humana, ni siquiera hasta la fase de embrión clónico. En el mismo sentido se manifiesta Rudolf Jaenisch, quien determina que la falta de la expresión correcta de la impronta genética en los embriones somáticos, impediría en la práctica su desarrollo hasta convertirse en seres humanos adultos. Casos anteriores a éste, que incluimos con carácter meramente anecdótico son, por ejemplo, el anuncio de la secta *raeliana*, quien, en 2002, proclamó el nacimiento del primer bebé clonado, o la afirmación del investigador italiano *Severino Antinori* quien en marzo de 2001 manifestó estar preparado para acometer la primera clonación humana, cuyos trabajos comenzarían en noviembre de ese mismo año. También encontramos la noticia dada por una empresa norteamericana, *Advanced Cell*, que aseguraba haber logrado la clonación humana, hito que fue secundado al día siguiente con la publicación de un artículo en una revista especializada y que se saldó con un fracaso sonoro: los embriones clonados no llegaron ni a la fase de blastocito. Por último señalar que existe un extraño grupo, que se hace denominar Frente Unido de los Derechos Humanos de Clonación, que como su nombre claramente indica, proclama la legitimidad moral de todo tipo de clonación. DE MIGUEL BERIAÍN, I., DE MIGUEL BERIAÍN, I., “Clonación ¿Sueño o quimera? Un análisis ético-jurídico de la transferencia de núcleos celulares”, en Junquera de Estéfani, R., *Bioética y bioderecho*....op, cit., pp. 214 y 233.

⁸⁰⁶ *Ibidem*, p. 232.

así obtenidas se puedan diferenciar en células adultas normales y estables. Lo que nos lleva a la segunda objeción: el descontrol del potencial tumorigeno de las células obtenidas tras la transferencia de núcleos, que puede dar lugar a tumores de carácter maligno⁸⁰⁷. Sin embargo, un nuevo anuncio en 2012 esta vez procedente de un equipo científico de la Oregon Health & Science University, a cuya cabeza se sitúa el ruso Shoukhrat Mitalipov, parece haber roto con quince años de fracasos desde la oveja Dolly. Este equipo publicó en la revista *Cell*⁸⁰⁸ un gran avance en nuestra materia: la obtención de células madre por clonación mediante la **reprogramación de células de piel humana**. A pesar de que han surgido algunas objeciones científicas a su trabajo, parecen más bien errores en la identificación de algunas tablas e imágenes, corregibles. De hecho este avance, en que se han empleado óvulos no fertilizados clonados mediante la técnica de la transferencia de núcleos, ha sido confirmado por dicha Universidad, dando un nuevo espaldarazo a la clonación para usos terapéuticos.

b.4 Debate ético sobre la clonación terapéutica. El problema subyacente del estatuto del embrión

De la sumaria exposición anterior ya es fácilmente deducible que las dificultades que presenta la clonación comienzan ya en un ámbito específicamente tecno-científico. De la misma, sólo cabe extraer la conclusión de que se trata de técnicas “recién nacidas”, todavía poco estudiadas y desarrolladas, que unidas a los potenciales peligros previsibles no vienen sino a dificultar consensos, ya en la propia comunidad científica.

La cuestión viene a complicarse mucho más si, como anunciábamos, se suman las consideraciones éticas a las que ineludiblemente nos lleva la clonación. Y ellas se aglutinan en torno a una pregunta esencial, por otra parte no exclusiva de la misma: el estatuto, la valoración ética del embrión humano. Éste es, sin duda, el *quid de nuestra cuestión*: una de las fuentes creadoras de más controversias y rechazos de la clonación humana. Y debemos rescatar una de las reseñas históricas con las que hemos salpicado

⁸⁰⁷ JUNQUERA DE ESTÉFANI, R., “Clonación no reproductiva”, en Romeo Casabona, C. M^a., *Enciclopedia de Bioética ...*, op. cit., p. 356.

⁸⁰⁸ MITALIPOV, S., “Human embryonic stem cells derived by somatic cell nuclear transfer” en *Cell*, Volume 153, Issue 6, p1228–1238, 6 June 2013. Formó parte del equipo de Mitalipov una embrióloga española, Nuria Martí Gutiérrez.

este análisis: desde los experimentos que a finales de los noventa llevaron a cabo Thomson y Gearhart, la técnica del trasplante de núcleos celulares adquirió como ya vimos, una relevancia singular, al sumársele su evidente potencial práctico, terapéutico y regenerador. Hasta entonces, como vimos, la comunidad científica creía que cada estirpe de células madre sólo podía producir las células de los tejidos u órganos donde se hallaban. Sin embargo, estos científicos y sus equipos demostraron que era posible reprogramarlas hasta convertirlas en poderosas células pluripotentes. Y ahora vienen los primeros problemas, porque los potenciales beneficios de las células madre obtenidas del cordón umbilical, como demostró Gearhart, llegan demasiado tarde para quienes ya no lo conservamos debidamente. Se trataría por tanto de una apuesta de futuro para quienes las conserven, pero no para la mayoría de seres adultos vivos. O bien, para obtenerlas, como demostró Thomson, debemos cultivarlas a partir de células embrionarias humanas aún no diferenciadas. Pero indudablemente ello trae consigo la destrucción del embrión humano. El hecho de que para ello se sacrifique el embrión, es lo que constituye el objeto de la mayoría de las críticas y objeciones a la clonación. Bajo las mismas se esconde la consideración de que el embrión humano es una persona y, por lo tanto, lo que en definitiva se está realizando, llámese clonación reproductiva, o transferencia de núcleos celulares, es sacrificar a un ser humano por otro. Utilizar a una persona como un mero instrumento, como medio de la consecución de un bien de otra, aunque ese bien sea tan primordial como la salud, es según esta postura, inadmisibile desde el punto de vista ético. Así precisamente se expresan Spaemann y Bellver. Consideran engañoso llamar a esta clonación terapéutica cuando precisamente lo que ella misma implica no es otra cosa que destruir un embrión humano⁸⁰⁹. Frente a ellos se alzan posiciones que, en un giro de 360 grados, llegan a la conclusión totalmente opuesta: no permitir el desarrollo de estas técnicas constituye un atentado contra el principio de beneficencia médica. Así se expresa desde multitud de ámbitos y foros sociales, destacando, lógicamente, la comunidad científica. Por ejemplo, O. Quintana, quien siendo vicepresidente del grupo Europeo de Ética, afirmó que *“no cabe duda de que el objetivo de este tipo de investigación está ampliamente justificado por el gran*

⁸⁰⁹ Concretamente Bellver precisa: *“Me parece que esta terminología falsea la realidad y, por ello, debe ser rechazada, tanto en un caso como en otro existe una clonación reproductiva porque en ambos se obtiene-se crea- un embrión humano por clonación. La diferencia estriba en que en un caso el embrión tiene como destino llegar a ser adulto, y en el otro su destino es el uso para interés de otros seres humanos. Según esto, más que hablar de “clonación reproductiva” y “no reproductiva”, habría que hablar de clonación humana reproductiva y clonación humana “utilitaria”, “instrumental” o “destructiva”*”. BELLVER CAPELL, V., “Bioética de las células madre” publicado en internet: http://es.geocities.com/minusval2000/celulas_madre/BioeticaCelulasMadre.html.

*beneficio que puede aportar a la humanidad*⁸¹⁰. Incluso encontramos posturas a favor en el ámbito religioso, como la del rabino judío Elliot Dorff, quien argumentó, ante la NBAC, que la “*exigencia judía de que hagamos todo lo posible para proporcionar curación hace que sea importante que aprovechemos la promesa de la clonación para ayudarnos a encontrar curación para una variedad de enfermedades y para remediar la infertilidad*”⁸¹¹.

Y ciertamente la cuestión “clonación” es esencialmente controvertida y compleja desde el punto de vista ético, que es el nuestro, porque, como demuestra el párrafo anterior, encontramos argumentos “razonables” y “razonados”, tanto en una postura como en la otra. Ciertamente, los eventuales problemas técnicos antes descritos, que llevan a la comunidad científica a posturas encontradas, se reducen a cuestiones como la potencialidad tumoral, estabilidad del carácter multi o pluripotente de las células, etc., que irán resolviéndose y esclareciéndose a medida que avancen las investigaciones en tal sentido y se obtengan más datos, sobre todo en lo que respecta a los procesos de diferenciación celular. Como ya se había apuntado, los distintos posicionamientos y actitudes, a favor o en contra de la clonación terapéutica, lo que verdaderamente esconden es una diferente conclusión valorativa del estatuto ético del embrión. Está claro y nadie discute, la importancia crucial de preservar y fomentar el principio de libertad de investigación y el progreso del saber que a su vez redunde en nuevas terapias, nuevas formas de prevenir y curar las enfermedades, en beneficio de toda la humanidad. Pero la dificultad de valorar éticamente este proceso deviene de la siguiente pregunta ¿A costa de destruir un embrión? ¿Es un embrión un ser humano y una persona o sólo un conjunto de células sin mayor valor? Esta es la pregunta crucial.

⁸¹⁰ Asimismo, la *National Bioethics Advisory Commission* destacó que “*desde nuestro punto de vista la prohibición (de la clonación terapéutica) contradice varios de los objetivos éticos de la medicina, especialmente la curación, la prevención y la investigación*”. Desde otros ámbitos, como la Academia Internacional de Humanismo, se suman a estas posturas destacando que “*deben desarrollarse las líneas maestras que permitan prevenir abusos pero que también permitan maximizar la posibilidad de obtener beneficios de la clonación. Debe hacerse todo el esfuerzo posible para no bloquear la libertad y la integridad de la investigación científica. Hay un peligro real de que una investigación con unos beneficios potenciales enormes pueda ser suprimida exclusivamente porque choca con creencias religiosas de algunas personas*”. DE MIGUEL BERIAÍN, I., “Clonación ¿Sueño o quimera? Un análisis ético-jurídico de la transferencia de núcleos celulares”, en Junquera de Estéfani, R., *Bioética y bioderecho*...., op, cit., p. 228.

⁸¹¹ NUSSBAUM, M. C., y SUNSTEIN, C. R., *Clones y clones. Hechos y fantasías sobre la clonación humana*, Madrid, Cátedra, 2000, p. 173.

Unas previas consideraciones antes de entrar de fondo en la cuestión:

Precisamente “*la posibilidad técnica de fecundar un óvulo in vitro, es decir, fuera del útero materno y de congelar el embrión así obtenido hasta su posterior utilización, es lo que ha introducido un elemento de disociación entre la fecundación y la gestación, tradicionalmente unidas, influyendo de forma sustancial en la conceptualización y valoración ética y jurídica del embrión*”⁸¹². En el ámbito propiamente bioético, la discusión en torno al embrión viene dada por su estatuto moral, ¿Nos encontramos ante una persona? ¿Qué protección ética y consecuentemente jurídica merece el mismo? Cuestión que la fecundación *in vitro* no ha venido sino a complicar: si en el pasado la valoración ética del embrión se encontraba directamente ligada a la cuestión del aborto y la delimitación de distintos tipos delictivos, las nuevas técnicas reproductivas, creadoras de nuevas realidades como la *FIV*, la congelación de embriones, la posibilidad de investigación sobre los mismos o su utilización para producir órganos y tejidos, variaron sustancialmente el *status quo* del mismo⁸¹³. Aparecen nuevos conceptos para describir estas nuevas entidades, como preembrión, embrión somático, preimplantatorio, viable, no viable, cigoto embrionario, etc...La consecuencia más palpable, ante dicha complejidad, es el amplio abanico de respuestas éticas a estas preguntas, que oscilan desde un polo hasta su opuesto, pasando por posturas intermedias.

La segunda consideración previa, que además surge estrechamente relacionada con la anterior, la constituye el hecho de que se trata de un problema irreductible a una única contestación, aunque fuera a partir de hipotéticos datos biológicos determinantes en ese sentido. La ciencia cumple un papel puramente descriptivo en lo que al embrión se refiere, es decir, no nos puede decir cuándo el embrión es persona, ni qué valor otorgarle. Sí puede clarificar empíricamente cómo se inicia el clico vital y el posterior desarrollo embrionario, aportando a la ética, de forma complementaria, datos científicos sumamente valiosos. Éstos permiten un mejor conocimiento de la realidad que va ser objeto de valoración. En este sentido, se trata de un buen ejemplo de una de las condiciones o premisas bioéticas, que apuntábamos en el anterior capítulo como significativas: cómo ciencia y filosofía deben caminar juntas en una relación de

⁸¹² FEMENÍA LÓPEZ, P. J., “Embrión” (jurídico), en Romeo Casabona, C.Mª., *Enciclopedia de Bioética...*, op. cit., p. 703.

⁸¹³ DE MIGUEL BERIÁIN, I., *El embrión y la biotecnología*, op. cit., p. 146.

complementariedad que revierta positivamente en ambas y, finalmente, en el conjunto de sociedad. Sin embargo, la determinación del estatuto ético del embrión no deja ser una cuestión, que aunque parta de una realidad cada vez mejor definida por la ciencia, es eminentemente filosófica, valorativa. Por tanto, también dotada de un evidente sesgo subjetivo. Ello significa, a fin de cuentas que, en cuanto a su conclusión final, queda sujeta a motivaciones tan dispares como las propias creencias religiosas, la opción moral personal, o incluso la ausencia de la misma, en una actitud indiferente. Nos encontramos con otra constatación de esa especie de maldición, esa trágica condición de la filosofía, de la que ya hablamos, incapaz de dar una solución universal y unívoca a los problemas que llaman a su puerta. En materia embrionaria, esta imposibilidad se torna más que evidente. Ciertamente, el tono polémico y controvertido domina la discusión en todos los ámbitos en que la misma se produce. No vendría mal rescatar las pautas que Francesc Abel nos daba, en orden a la consecución de una discusión bioética, abierta, flexible y realmente productiva. La consecuencia de todo ello la constituye la innegable constatación de que la cuestión valorativa del embrión sólo se resuelve mediante un consenso, producto del razonamiento y del diálogo⁸¹⁴.

Hechas estas salvedades ahora toca aproximarnos a las principales posturas éticas que emergen alrededor de nuestra cuestión, para posteriormente elaborar una reflexión personal final sobre la misma. Ella nos llevará a su vez a posicionarnos sobre la clonación terapéutica. Se advierte que tal vez la misma no sea del todo concluyente. Más bien se trate de una reflexión abierta y sujeta al acontecer y posibles desarrollos futuros de las técnicas de clonación, la superación o no de sus limitaciones actuales y, sobre todo, de los riesgos y efectos adversos, etc... Por tanto, revisable en atención a dichos factores futuros indiscutiblemente esenciales.

Resaltar que la reflexión y posicionamiento respecto a la condición ética del embrión se realiza en atención a tres aspectos inevitablemente relacionados que casi

⁸¹⁴ GRACIA, D., "El estatuto de las células embrionarias", en Mayor Zaragoza, F., y Bedate, A., GEN-ÉTICA, op, cit., pp. 89 y 90. Así lo determina Diego Gracia "*No es verdad que sobre las creencias y sobre los valores no se deba ni pueda razonar. Se puede y se debe. Lo cual exige a aceptar a todos como interlocutores válidos, tratar de entender sus puntos de vista, escuchar sus razones, ofrecer las propias, y de ese modo enriquecer las distintas perspectivas. Mi tesis es que en un tema como el estatuto del embrión, no cabe otra actitud que la deliberativa, por más que en la práctica sea la menos frecuente*". Igualmente se pronuncia Lydia Feito, quien desde una postura intermedia que analizaremos más adelante, destaca que "*no hay respuestas absolutamente verdaderas, sino respuestas razonables que pueden ser propuestas a la altura de los tiempos, con los conocimientos de que disponemos y a la vista de los valores que debemos defender*", FEITO GRANDE, L., "Clonación", en *Diez palabras clave en nueva genética*, op, cit., p. 229.

podríamos denominar fases: en primer lugar es necesario delimitar qué es el embrión, en cuanto a realidad biológica, concepto o definición que nos describe cada vez mejor la ciencia. A partir de ella debemos conformar su estatuto antropológico: qué define exactamente al embrión, que es constitutivo de él. ¿Es por tanto un ser humano o un simple conglomerado de células? Por último, y en atención a la conclusión anterior, realizaremos la valoración ética del mismo, el tratamiento que merece.

Otra cuestión que debe determinarse a modo de premisa, la constituye el criterio o requisitos bajo los cuales analizaremos la legitimidad ética o no de la clonación. Éste no puede ser otro que la dignidad humana. Concepto que además de estar primeramente presente en el título de esta tesis, vertebra toda su exposición, como una especie de faro ético que ilumina el complejo panorama biotecnológico. Por lo tanto, en las páginas que siguen lo utilizaremos en el sentido en que venimos conceptuándolo, poniéndolo a trabajar en cada uno de los tipos de clonación. En ocasiones será fácil “marcar con rojo” una determinada práctica, como puede ser la destrucción de un embrión viable, clonaciones de ciencia-ficción, etc. Otras finalidades que pueden surgir con esta técnica no son, sin embargo, tan fácilmente valorables, como puede ser la clonación como complemento de las técnicas de reproducción asistida. A todas estas cuestiones dedicamos las reflexiones siguientes, bajo una postura que intentará ser coherente con las conclusiones de los capítulos anteriores. Ésta se resume en una visión bioética humanista, nucleada en torno a la defensa de la dignidad del hombre. Ella pasa por comprobar si en la clonación existe un potencial peligro de destrucción de un ser humano. También otro tipo de prácticas que aunque no atenten contra su vida, lo cosifiquen, lo instrumentalicen, convirtiéndolo, en la terminología kantiana, en un simple medio y sólo en un medio de la consecución de otros propósitos.

Y en este camino concreto aparece el primer problema. Como indica S. Rudman, el ser humano finalmente ha sido capaz de llegar a un consenso en cuanto a qué valores han de reconocerse a la persona humana⁸¹⁵. La dignidad y los derechos humanos se reconocen a todos los individuos de la especie humana nacidos, en un largo camino de evolución moral, cuyos principales hitos intentamos describir allá por el primer capítulo. Lo que ya no está tan claro, cuestión que ha venido a complicarse definitivamente con las posibilidades y realidades generadas por las técnicas de

⁸¹⁵ DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología*, op. cit., p. 69.

reproducción asistida, es si el embrión goza en efecto de dicho estatus: ¿Es un ser humano? ¿Es una persona humana?, ¿Lo uno implica necesariamente lo otro? ¿Son todas las vidas humanas equivalentes? Por tanto, en realidad de lo que se trata es de delimitar quién es definitiva e irrenunciablemente portador de ese estatus moral y jurídico, esa inherente dignidad que lo convierte en objeto de la máxima protección. Aquí se encuentra el “nudo gordiano”⁸¹⁶, según este autor: se manifiesta en la variedad de respuestas a estas preguntas, porque está claro que lo que no es persona humana tampoco es digno de esta consideración moral y jurídica máxima. En cuanto a la problemática concreta, que precisamente suscita la traspolación de la cuestión ética del embrión a nuestro campo, se evidencia en situaciones que ponen en peligro su presunta dignidad, como atentados a su vida: en el ámbito de la denominada paraclonación, la extracción del núcleo implica la destrucción del embrión. En el caso de la clonación verdadera, con fines terapéuticos o de investigación, la destrucción del cigoto enucleado. En el supuesto de utilizarse un ovocito y crearse un embrión somático, se tratará de comprobar si realmente nos encontramos con un embrión humano con potencialidad para convertirse en un ser de nuestra especie o no. En el ámbito de la investigación podría usarse asimismo la técnica de la clonación con la que podrían obtenerse significativos conocimientos en la lucha de enfermedades como el Parkinson, la diabetes, el mal de Alzheimer, o la corea de Huntington. Así el informe Donaldson cita múltiples beneficios alcanzables por la investigación efectuada por clonación terapéutica. De forma general se pueden resumir en una mejor y más detallada comprensión de los procesos de diferenciación celular y las potencialidades de las células troncales obtenidas de embriones somáticos⁸¹⁷.

En cuanto a la descripción biológica del embrión, nos la ofrece Lacadena cuando establece que desde un punto de vista biológico “*el término embrión humano se refiere al organismo humano en las etapas que siguen a la primera división del cigoto (embrión de dos células) hasta su paso a feto a final de la octava semana a partir de su*

⁸¹⁶ *Ibidem*, p. 69.

⁸¹⁷ “Entender cómo las células adultas pueden ser reprogramadas; establecer el papel del cigoto en la reprogramación del núcleo de las células adultas; descubrir si las células troncales derivadas de embriones creados mediante clonación terapéutica se diferencian en la misma forma y tienen el mismo potencial que las células troncales derivadas de embriones creados naturalmente; clarificar la cuestión de si las células troncales de los embriones creados mediante clonación reproductiva pueden producir tejidos compatibles con el donante del núcleo; clarificar si los conceptos desarrollados en las investigaciones efectuadas sobre animales pueden aplicarse al ser humano, y en particular las condiciones necesarias para conseguir trasplantes de núcleo celular en un cigoto humano”. DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología*, op. cit., p. 320.

fecundación”⁸¹⁸. Sin embargo, como bien determina Lacadena, una vez definida esta realidad desde el ámbito biológico, que por otra parte se encuentra muy desarrollada y ampliamente estudiada, es necesario completar esta visión desde el resto de perspectivas, ontológica y ética. Es aquí, como dijimos, donde aparecen las mayores dificultades, lo que evidencian las innumerables respuestas y pareceres que encontramos en la bibliografía bioética. Expondremos las principales propuestas que en torno al estatuto ético del embrión se pueden considerar como las más representativas e influyentes. Bajo ellas se pueden aglutinar, a su vez, la mayoría de opiniones que se producen en el marco de una sociedad plural.⁸¹⁹ Son básicamente las siguientes⁸²⁰.

La primera denominada “postura tradicional”, en la que por otra parte, se incardinan la mayoría de posicionamientos oficiales de las distintas religiones, mantienen que todo embrión humano es un ser humano y por tanto una persona desde el momento de su concepción. El ser humano-persona está ya en el cigoto desde que se produce la fecundación, de tal forma que esa nueva realidad biológica que se forma a partir de dos gametos tiene un valor asimilable al de persona en acto. El embrión es “en esencia” una persona humana, con la misma dignidad inherente y derechos humanos reconocidos⁸²¹, portadora entonces de ese estatus ético y jurídico. Lógicamente desde esta valoración del embrión se rechaza todo tipo de clonación, que implicaría tratar a este embrión -persona, como un simple medio en beneficio de otra, lo que equivale a su instrumentalización⁸²².

La segunda postura defiende una valoración del embrión opuesta, bien radical, o bien moderadamente: el embrión no es una persona desde el momento de la fecundación. Se trata más bien de una realidad que se va desarrollando como tal a lo largo del tiempo a través de cambios que se producen en el propio proceso de gestación. Éstos suponen la interacción de elementos propios y del medio hasta adquirir cualidades

⁸¹⁸ LACADENA CALERO, J. R., “Embrión” (técnico), en Romeo Casabona, C.M^a., *Enciclopedia de Bioética ...*, op. cit., p. 720. Este autor, a su vez distingue cuatro etapas fundamentales en el proceso biológico de reproducción humana: 1^a: gametos → fecundación → ovocito. 2^a: cigoto → embriones de 2, 4, ... células → mórula → blastocito → anidación. 3^a: anidación → feto. 4^a: feto → nacimiento.

⁸¹⁹ Menos la controvertida propuesta de Peter Singer siguiendo a su maestro Tooley, que aunque también se incluye, sigue siendo bastante *sui generis*, como veremos.

⁸²⁰ Bellver, por su parte, determina que ante la pregunta ¿Qué es el embrión humano? Las respuestas se pueden reducir a cuatro: 1) Es una persona. 2) Es una realidad intermedia, pues no siendo aún una persona, tampoco puede considerarse una cosa. 3) Es un conjunto de células sin una cualificación ontológica particular. 4) No se sabe con exactitud lo que es. BELLVER CAPELLA, V., “Células madre”, en Blázquez Ruiz, F.J. *10 palabras clave en nueva genética*, op. cit., p. 165.

⁸²¹ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y...*, op. cit., p. 156

⁸²² FEITO GRANDE, L., “Clonación”, en *Diez palabras clave en nueva genética*, op. cit., p. 223.

sistémicas nuevas. Son sustanciales, porque originan novedad ontológica. Precisamente esas características sustanciales adquiridas llevan a la consideración que este embrión es ya una realidad humana y, por lo tanto, nos encontramos ante la existencia de una verdadera persona. La diferencia entre ambas subposturas se encuentra en la línea definitoria de lo constitutivamente humano. Aquí las consideraciones varían sustancialmente originando posturas moderadas y posturas radicales, cuyo punto álgido lo representa, como no, el *enfant terrible* de Peter Singer⁸²³ situando ese punto de suficiencia incluso después del nacimiento, y por tanto, la legitimidad del infanticidio. Incardinamos aquí también, las posturas que desde un estricto científicismo consideran al embrión un simple conglomerado de células, sin que ello merezca un detenimiento mayor. Desde el ámbito científico, el acercamiento a la realidad embrionaria sólo se produce desde la perspectiva y lenguaje empírico y técnico. La cuestión ética, valorativa, parece más bien lejana y especulativa; en todo caso, secundaria al derecho a la investigación científica y al progreso, que se justifica en sí mismo, sin que deba someterse al juicio ético.

En la primera postura, el paso de un estadio de la reflexión a otro parece discurrir sin ningún obstáculo. El embrión es un ser humano, porque desde el primer instante en que comienza su vida, con la fecundación, se encuentra presente la “esencia humana”. Precisamente por eso es persona desde la concepción. Este enfoque filosófico no es en absoluto nuevo: se trata de una visión sustancialista o esencialista del ser humano, que escinde en dos la realidad del hombre. Lo propiamente “esencial” y el cuerpo, accesorio y accidental al mismo. Sin embargo, en esta visión, como vemos, espíritu y cuerpo quedan indisolublemente unidos en el momento de la fecundación, de tal forma que ya existe un ser humano que es por ello a su vez plenamente persona.

Otro argumento, aunque complementario, defendido en la teoría de la equivalencia entre ser humano y persona, parte de una sencilla pero muy interesante idea: la continuidad biológica que constituye la realidad humana. No puede establecerse ninguna diferencia ontológica cualitativa que determine un momento en el que un ser

⁸²³ Así lo declara también Francesc Torralba Roselló: “Se propone el estudio de la obra de tres autores contemporáneos muy relevantes en el campo de la bioética fundamental. Nos estamos refiriendo a Peter Singer, Hugo Tristram, y John Harris. Los tres han sido objeto de críticas oportunas e inoportunas. A veces se les ha considerado “*les enfants terribles*” de la bioética, o simplemente, se ha creído innecesario responder a sus objeciones. Estas críticas viscerales no invallidan las tesis de dichos pensadores, sino que se pone de relieve, a través de ellas, la incapacidad analítica, reflexiva y crítica de quienes, a priori, ejercen al crítica”. TORRALBA ROSELLÓ, F., *¿Qué es la dignidad humana?*, Barcelona, Herder, 2005, p. 21.

humano es persona, porque existe una continuidad incontestable entre el cigoto y el ser humano adulto. El desarrollo humano es un proceso continuo en el que se van actualizando las potencialidades que se hallan presentes ya en el cigoto. No hay por tanto, entre los diversos estadios biológicos que atraviesa el ser humano, ningún aspecto esencialmente distinto por cuya razón podamos establecer mayor o menor humanidad en un individuo humano. Entonces los conceptos cigoto, mórula, blástulas, embrión, feto, neonato, niño, joven, adulto, anciano, son sólo estadios, fases biológicas por los que discurre el ser humano, que no deja nunca de ser persona humana, en base precisamente a esa unidad biológica que él mismo implica⁸²⁴. Encontrar un punto exacto, un momento en el cual el ser humano alcanza el estatus de persona, constituye una labor que nos avoca, como realmente ocurre, a infinidad de respuestas. Éstas sitúan ese momento, en atención a diferentes argumentos científicos, en distintos estadios del desarrollo embrionario, y, con ello llevan a un fracaso en términos de consenso. Esta interesante reflexión, que rescataré más adelante porque me parece sumamente acertada, se condensa en una buena pregunta que nos lanza Aurelio Fernández: “*Individuo de la especie humana y persona es lo mismo. O ¿Es que un individuo humano puede no ser persona humana?*”. Aquí está, repito, la cuestión trascendental, que retomaré más adelante cuando exponga mis propias reflexiones al respecto.

En la segunda postura que hemos presentado en el párrafo anterior, esta pregunta sin embargo se contesta con un sí, negando entonces la personalidad del embrión. Se plantean entonces bastantes interrogantes a la anterior concepción unificada temporalmente en cuanto a la aparición de las distintas dimensiones biológicas, ontológicas y éticas del ser humano-persona. Es decir, en este segundo gran bloque quedarán incluidas todas aquellas reflexiones que no establecen esta causalidad directa entre embrión y persona, disociando esta equivalencia en base a diferentes argumentos.

Dentro de esta categoría, encontramos a su vez posturas intermedias que, si bien no otorgan personalidad jurídica al embrión en sus primeros estadios de desarrollo, determinan un momento en dicho proceso a partir del cual sí que contaríamos con un individuo que es persona humana. Esta alternativa es la adoptada por la gran parte de la comunidad bioética, diríamos entonces que es mayoritaria, pretendiendo situarse en un

⁸²⁴ DE MIGUEL BERIÁIN, I., *El embrión y la biotecnología*, op. cit., pp. 73 y 74. Entre dichos autores se encuentran Spaemann, De Santiago, Aurelio Fernández, Gunning, Raeger, Pastor, Rodríguez Yunta, Serra, Sgreccia, Colombo, Blázquez, etc. Ver también , LACADENA CALERO, J. R., “embrión” (técnico), en Romeo Casabona, C.M^a., *Enciclopedia de Bioética ...*, op. cit., p.729.

punto intermedio de conciliación entre los distintos valores, creencias, derechos y opiniones en juego, en esta ardua materia: la salud, los derechos de la mujer sobre su cuerpo, el progreso científico, el propio embrión, etc. En la adopción de dicha posición, siempre entra en juego la mecánica de ponderación de cada uno de los argumentos implicados y la adopción de una solución razonable y razonada, ampliamente consensuada, en cumplimiento de la máxima aristotélica: el *tertium quid*, que nos habla de prudencia de moderación y de virtud⁸²⁵. Todo ello constituye un punto de partida muy loable, que considero absolutamente necesario para que la discusión y el debate bioéticos de sus frutos en forma de consensos. Sin embargo discrepo, en parte, con dicho razonamiento: la actitud deliberativa y prudencial debe dirigirse más bien a los aspectos procedimentales en el marco del debate ético. Esta actitud sí me parece imprescindible e implicará, siempre, sacrificar parte de la propia postura a favor de acuerdos que estanquen problemáticas éticas de urgente resolución, por su gran repercusión práctica. No obstante, en lo que respecta a los argumentos materiales que cada uno pueda defender, acogerse siempre a este criterio sí puede dar lugar a posturas de tibieza o medianía moral. Una cosa es mantener abiertamente una determinada postura, y otra muy distinta son los términos en que ésta se defiende. Lo que en modo alguno puede sostenerse es adoptar actitudes intransigentes y fanatizadas en el debate ético, que impidan, de hecho, llegar a acuerdos por otra parte tan necesarios. Pero no meros acuerdos estratégicos. En el otro lado de esta reflexión se encuentra la complementaria constatación, que ya advertimos, de que la tarea filosófica constituye un ejercicio deliberativo y racional, pero en cuya antesala se sitúan los impulsos, las emociones, las vivencias, la cultura, la experiencia y las vivencias, incluso los paradigmas, que constituyen su raíz, a veces incluso inconsciente. Estos influyen en la captación, formalización y expresión de un determinado posicionamiento, como por ejemplo el que se defiende aquí. Por ello la crítica a determinados posicionamientos sobre el estatuto del embrión siempre se hacen desde el respeto y la consideración de las anteriores premisas.

⁸²⁵ Precisamente Lydia Feito apela expresamente a este criterio aristotélico: “*Como sigue siendo habitual en cuestiones éticas, Aristóteles sigue teniendo razón al afirmar que es preciso encontrar un punto medio de virtud entre dos extremos viciosos. Téngase en cuenta, sin embargo, que Aristóteles nunca se refirió a un término medio que fuera tibieza o medianía moral, sino antes bien un punto de prudencia donde, evitando los extremos que pueden ser inmorales o irracionales, se alcance la virtud, la excelencia moral, la mejor de las opciones*”. FEITO GRANDE, L., “Clonación”, en *Diez palabras clave en nueva genética*, op, cit., p. 229.

De todo ello podemos concluir que el estatuto del embrión, junto con la clonación, constituye uno de los temas más espinosos, y por tanto más abordados, debatidos, difundidos y hasta trivializados por la bioética⁸²⁶. No es mi intención, ni tengo ánimo alguno de agotar todas las perspectivas y fundamentaciones existentes. Sólo ello daría lugar a una amplia tesis, más específica en cuanto a su objeto que ésta. Hecha esta advertencia, veamos cuales son los argumentos más significativos y más ampliamente acogidos por este sector doctrinal, en orden a diferenciar el estatuto ontológico y moral del embrión humano.

Destacan de forma muy relevante las aportaciones que en este sentido ha realizado Diego Gracia en su trabajo *Problemas filosóficos en genética y en embriología*. También Alonso Bedate y Lacadena, se acogen a este enfoque filosófico de corte realista. En ellas recogen y armonizan, por una parte, las aportaciones realizadas desde la filosofía de Zubiri y por otra, las argumentaciones y datos genético-biológicos. Esta teoría queda englobada en la obra de De Miguel Beriaín dentro de todas aquellas que niegan la personalidad del embrión por criterios internos al ser y en orden a la falta de racionalidad. Ésta constituye a su vez la segunda de las premisas determinadas por Boecio, en su famosa definición dada hace mil quinientos años: persona es, “*sustancia individual de naturaleza racional*”. Dentro de las mismas, encontramos una amplia gama de justificaciones en orden a negar la falta de personalidad del embrión. Éstas quedan subdivididas en tres teorías: la teoría de la identidad personal, donde precisamente encontramos la propuesta de Diego Gracia, la teoría del deseo/interés, y la teoría del acto/potencia⁸²⁷. Estas dos últimas también desarrollaremos con más detenimiento. Ahora abordamos tanto la propuesta de Diego Gracia como la teoría del acto/potencia en base a dos motivos: se trata de posturas intermedias, según la clasificación que hemos utilizado en esta exposición, y son

⁸²⁶ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y dignidad humana*, op. cit., p. 156.

⁸²⁷ Como decimos a partir de la definición de Boecio, de Miguel Beraín distingue las diferentes teorías que niegan la personalidad del embrión:

1. Por criterios internos al ser: → Falta de individualidad. (Gafó)

→ Falta de racionalidad: T^a de la identidad personal. (Gracia, Lacadena)

T^a del deseo/interés. (Tooley, Peter Singer)

T^a del acto y la potencia.

2. Por criterios externos al ser: T^a de la socialización.

Ver desarrollo de este esquema en, DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología*, op. cit., pp. 73 ss.

precisamente las que cuentan con un amplio respaldo doctrinal y jurídico en nuestro país.

Retomando la propuesta de Gracia, la misma gira en torno a dos ejes fundamentales que precisamente surgen de esta armonización: el concepto de “suficiencia constitutiva” elaborado con gran profundidad por Zubiri, y los datos empíricos relativos al proceso de desarrollo embrionario y su interpretación, de la mano de Bedate. Así Zubiri parte de una visión de la realidad como “una *estructura clausurada de elementos o notas. Cuando esa estructura es coherente alcanza suficiencia constitucional, y consecuentemente, sustantividad*”⁸²⁸. Trasladando esta reflexión a nuestro campo, Gracia señalará que ni los genes ni los factores extragenéticos tienen sustantividad independiente, mientras no constituyan el nuevo ser, es decir, hasta que no tengan “suficiencia consitutacional”. Y dado que, si no hay suficiencia constitucional no hay realidad, “*tampoco pueden existir sujetos de derechos propios, ni objeto de obligaciones ajenas*”⁸²⁹. La pregunta entonces es clara, y nos lo da la ciencia, de la mano de Bedate ¿Cuándo podemos efectivamente determinar en el proceso de desarrollo embrionario que la realidad humana ya está constituida? A partir de los datos genético-biológicos y las interpretaciones de este autor, se establece dicho punto de suficiencia constitucional aproximadamente en la octava semana de desarrollo: en el tránsito de la fase embrionaria a la fetal. “*A partir de ese momento el feto tendría personidad, sería una persona*”⁸³⁰. Como indica Lacadena, apelando a la casualidad o profundo significado genético: ese momento coincide, con la “*expresión de los genes del sistema principal de histocompatibilidad que determina la identidad o mismidad genética del individuo*”⁸³¹.

Otra de las posturas intermedias, la representa la teoría del acto y de la potencia. Se trata además de una de las más aceptadas por quienes distinguen los conceptos de ser humano y persona. La idea central de este discurso descansa sobre la consideración de que, desde un punto de vista antropológico, el embrión sólo es una persona en potencia, mientras que un ser humano ya nacido es, en cambio, una persona en acto. Por lo tanto

⁸²⁸ LACADENA CALERO, J. R., “embrión” (técnico), en Romeo Casabona, C.M^a., *Enciclopedia de Bioética...*, op, cit., p 729.

⁸²⁹ *Ibíd*em, p. 729.

⁸³⁰ Concluye Gracia que: “*Para el último Zubiri la suficiencia consitutacional se adquiere en un momento del desarrollo embrionario, que bien puede situarse, de acuerdo con los recientes datos de la literatura, en torno a las ocho semanas. A partir de ese momento el feto tendría personidad, no antes*”. *Ibíd*em. p. 729.

⁸³¹ *Ibíd*em, p. 729.

ambas realidades no poseerán el mismo estatuto moral ni jurídico: no pueden ser tratados de la misma forma. Por otra parte esta reflexión no comparte la idea de continuidad entre el concebido y el niño ya nacido. La continuidad que existe entre las diferentes etapas de la vida de un individuo nacido no son comparables a la de embrión, feto y recién nacido. Es clásico el ejemplo de la bellota: no es lo mismo “*provenir de*” que “*estar en*”. En este sentido el roble procede de la bellota pero no está en la bellota. Una bellota es un roble potencial, no un roble. Por lo tanto no es lo mismo destruir una bellota que un roble⁸³². Esta misma dinámica la podemos trasladar a la cuestión del embrión humano: se trata de un ser humano que se encuentra en formación y, por lo tanto, todavía no merece ser tratado como la persona a la que dará lugar. Ésta, definitivamente, no se encuentra todavía en el embrión, solamente los componentes, lo que no es cualitativamente lo mismo. Evidentemente, y en la medida que el proceso de gestación va avanzando, también la mayor potencialidad humana: en este sentido no es lo mismo un embrión de tres semanas que un feto de ocho meses. En el marco de dichas consideraciones se crea una nueva categoría, tal y como la define Mary Warren: “*capacidad para llegar a ser una persona independientemente de que sea o no probable de que esa capacidad se realice*”⁸³³.

Una tercera motivación para negar al embrión el estatus de persona es la que aduce la falta de individualidad del mismo, por lo menos en los catorce primeros días de gestación. Se considera, por parte de dicha teoría, que en ellos no se cumplen los requisitos para que podamos hablar de un verdadero individuo humano, al no darse dos propiedades esenciales que la conforman: la unidad (propiedad de ser uno solo) y la unicidad (calidad de ser único). La razón es simple y de carácter biológico: antes de este momento puede producirse la gemelación, o menos probablemente, la hibridación, lo que constituye un hecho contradictorio con la primera premisa constitutiva del ser humano: ser una sustancia individual. Asimismo, el hecho de que el embrión temprano se componga de varias células totipotentes parece más bien indicarnos que en realidad no nos encontramos, decisiva e irreversiblemente, ante un individuo único. Como

⁸³² Ejemplo de ello, es también la frase que sentencia que el color del cielo de un cuadro o los trazos de un dibujo son parte del cuadro, pero no el cuadro en sí mismo. DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología...*, op. cit., p. 110.

⁸³³ *Ibidem*, p.111.

decimos, se trata de posturas intermedias, porque reducen esta falta de personalidad del embrión a las primeras dos semanas⁸³⁴.

Sin embargo, el requisito de falta de individualidad, también ha llegado a interpretarse como posibilidad o no de vida independiente, dando lugar a visiones extremas, en el sentido de que aplazan esta personalidad a estadios muy avanzados de desarrollo de la vida fetal. Éstas niegan que el embrión, o incluso el feto, puedan ser considerados persona humana, fundamentándose en la incapacidad de los mismos de poder sobrevivir de forma independiente fuera del útero materno. Así se expresaron por ejemplo, los doctores Navarro, Wald y Starfield⁸³⁵.

Y al hilo de posturas minoritarias y no precisamente intermedias, cabe destacar la que representa el filósofo norteamericano Michel Tooley, seguidas a su vez por Peter Singer, Hoerster, Feinberg, y Mary Warren. Se apoyan en la teoría de la identidad personal, a la que se le une su personal perspectiva, en la que asocia derecho y deseo. La reflexión, casi en forma de *slogan*, es la siguiente: sin conciencia no hay deseo y sin deseo no hay derecho. Para que un individuo humano tenga derecho a la vida debe deseársela, tanto en su sustrato biológico como en el conjunto de experiencias y estados mentales. Pero para deseársela es preciso un *prius*, tal y como determinan las teorías de la identidad personal: la conciencia, que implica cerebro y memoria. La existencia de un “yo” suficiente, como para sentir ese deseo de seguir viviendo, supone haber conceptualizado la noción de existencia, interiorizándola y queriendo mantenerse en

⁸³⁴ En este sentido se expresa también Javier Gafo, teólogo y partidario de este posicionamiento intermedio: “*precisamente lo que caracteriza al individuo es su incomunicabilidad, la imposibilidad de poder compartir con otros su propia realidad. Esta individualidad es un rasgo fundamental del ser personal: solamente puede hablarse de una vida personal si existe una individualidad completa*GAFO, J., *Diez palabras clave en bioética*, op. cit., p. 57. Otros autores que también se acogen a esta teoría son, W. Ruff, quien determina que sólo puede considerarse ser individual a aquel cuya “*dimensión espacio-tiempo-forma excluye otras posibles mutualidades, de modo que ya no pueda multiplicarse. Es entonces, evidentemente, un individuo*”. En el mismo sentido se expresa Coughlan: “*En el desarrollo del embrión humano, hasta el estadio de ocho o dieciséis células, cada célula es un individuo independiente, en el sentido que una vez que ha sido formada es orgánicamente bastante independiente de las otras, y, en realidad, podría alejarse del resto si no fuera retenida en su lugar por la zona pelúcida*”. Ver DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología...*, op. cit., p. 82. Esta nota esencial que caracteriza a una persona humana, todavía no se encuentra definitivamente determinada cuando puede darse la disociación del huevo fecundado. Ello es posible dentro de los primeros catorce días aproximadamente, posibilitando la aparición de dos seres distintos: Ello ha llevado a algunos autores a esquivar la polémica de la falta de este requisito en el embrión, bien no encontrando una verdadera contradicción como indica Gunter Rager, o bien redefiniendo el propio concepto de dignidad para ajustarlo a esta carencia, como hace Hans Thomas, *Ibíd.*, p. 84.

⁸³⁵ Esta reflexión sería no obstante matizada por el Doctor Navarro en atención a la puntualización de que “*de lo que no puede hablarse es de vida humana individualizada hasta que la masa celular que es el feto pueda vivir independientemente de otra persona*”. *El PAÍS*, 21.III. 1983, p. 3. “El aborto, la vida y la ciencia”.

ella. Sólo frente a este individuo queda el resto obligado a respetar su voluntad de seguir existiendo. A continuación Tooley expone tres situaciones en las que a pesar de que ese deseo no exista, los demás se encuentran obligados a respetarla: situación de grave perturbación emotiva, situaciones de inconsciencia temporal, y por último, situaciones en los que los deseos de una persona están alterados⁸³⁶.

La pregunta que nos hacemos todos a raíz de esta original reflexión no es otra que cuándo se produce efectivamente este “feliz momento”. La respuesta de Tooley es clara: una semana después del nacimiento del feto. Hasta entonces es permisible el infanticidio, pues nadie tiene el deber de respetar la vida de quien ni siquiera es consciente de ella. En cuanto al por qué de la fijación de una semana, este autor señala que se trata de una resolución transitoria que deberá de ser precisada por los psicólogos: en la medida que cuenten con los medios suficientes para determinar científicamente cuándo un organismo humano alcanza su autoconsciencia y, por tanto, su derecho a vivir.

Una vez destacadas las reflexiones más trascendentes en el panorama bioético es el momento de señalar las objeciones que, en mayor o menor medida, se mantienen desde esta tesis a las distintas teorías que en torno al estatuto del embrión se acaban de desarrollar. Empezaremos por la última, por ser la más reciente, y porque sus postulados son los que más se alejan de la visión que se mantiene en este trabajo: no sólo en cuanto al embrión humano, sino del propio valor del ser humano manifestado en el concepto de dignidad que ya desarrollamos. Incluso, en un giro de 180 grados, de la propia concepción de lo que la bioética debe ser y sus necesarios desarrollos futuros, tal y como determinamos en el capítulo anterior. Seguidamente se analizarán las siguientes posturas, calificadas de intermedias, de forma individual. Por último, y al hilo de una crítica en cuanto al enfoque general que se descubre en todas ellas, se propondrá una visión alternativa en la que determinaremos el estatuto ontológico y ético del embrión para ¡por fin! decantarnos o no por el uso y desarrollo de la clonación terapéutica.

⁸³⁶ Mary Warren y Peter Singer eliminan la necesidad de hacer grandes excepciones a esta regla: Singer, realizando la matización de que en realidad, lo que resulta imprescindible es que es que ese individuo humano haya tenido alguna vez conciencia de existencia continuada, sin que sea preciso que la posea en todo momento. Por su parte, Mary Warren, contestando a las críticas de Spaemann sobre la teórica legitimidad de matar a una persona dormida (según la teoría de Tooley) distingue sin embargo, entre una capacidad potencial para sentir, y una capacidad temporalmente inactiva, aunque permanentemente presente. En esta última situación se subsumiría a la persona dormida. DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología...*, op. cit., p. 105.

La primera reacción que uno tiene cuando lee esta propuesta es ciertamente el estupor: la posibilidad de plantear el infanticidio sobre un recién nacido de menos de una semana resulta más que inquietante⁸³⁷. Entonces, la reacción lógica es no considerar esta propuesta en un sentido estrictamente literal sino más bien enmarcarla dentro de una determinada actitud de provocación, que busca crear polémica, incitar el debate, sobre cuestiones tan sagradas en nuestra cultura, como la vida de un recién nacido. Es ésta, según Singer, la actitud verdaderamente filosófica: preguntarse por todo, dudar de todo, cuestionándose, sinceramente y sin límites, las valoraciones morales de nuestro tiempo. En este sentido su trabajo es impecable, pues sí es cierto que consigue hacer zozobrar cualquier sistema de valores, sembrando la inevitable duda.⁸³⁸ Sin embargo, la primera crítica que se lanza, tanto a Singer como a su maestro Tooley, guarda estrecha relación con la cita inmediatamente anterior: se trata de los más claros exponentes de lo que una bioética racionalista y utilitarista, llevada al extremo, puede dar de sí; una respuesta que, aunque desde el punto de vista racional pueda estar bien construida, sin embargo, adolece del más mínimo sentido común, llegando más bien a un sinsentido. Esta afirmación resulta tan tajante porque realmente no haría falta acudir a ningún tipo de encuesta para comprobar el amplio rechazo que en cualquier parte del mundo tendrían semejantes ideas. ¿Por qué es así? Precisamente por una de las intuiciones que se mantienen en este trabajo: a pesar del evidente pluralismo ético, de las diferentes formas de entender la vida, la felicidad y de ejercer la humanidad, es más lo que une que lo que nos separa. Nos une efectivamente nuestra humanidad compartida, que comienza en nuestro propio sustrato biológico. Ella nos ha permitido autocomprendernos como seres dignos, según Habermas, a valorarnos dentro de los parámetros de la dignidad humana. Pero a este valor no se llega por un único camino. Nuestra propia biología, donde comienza todo, nos permite, ya lo vimos, ser libres y morales. Pero esa libertad, que a su vez implica penuria, inacabamiento ontológico, también nos hace vulnerables y por tanto necesitados. En la constatación de este hecho

⁸³⁷ Incluso podría subsumirse en nuestro país dentro de un determinado tipo delictivo, que no es otro que la incitación al asesinato u homicidio. La verdad es que lo primero que hice cuando leí a estos autores, es bucear virtualmente en su biografía: me interesaba saber si realmente estos filósofos eran también padres o madres, o tan sólo hablaban subsumidos en los derroteros de sus propias elucubraciones racionales: la intensa emoción, casi indescriptible, que produce el nacimiento de un hijo, me lleva a pensar que, tal vez, lo que padecen es un serio “cortocircuito emocional”. Las palabras de Sofía, en nuestra apuesta por una bioética del cuidado, las rescatamos aquí: una sensación de que la filosofía ha quedado enjaulada dentro de las líneas de la racionalidad, como valor seguro que marca nuestra dimensión ética.

⁸³⁸ Podría pensarse que en realidad, están representando una especie de “papel” o actitud propia de cualquier debate, en el que siempre encontramos un personaje encargado de “avivarlo” con propuestas escandalosas y polémicas.

surge otra de las claves de la dignidad y su evolución. El ser humano se construye en su relación con los demás. También la razón, en su vertiente teórica, nos lleva a dilucidar, con Kant como máximo exponente, que la dignidad es un imperativo categórico. En su versión práctica nos ha conducido, vía escarmiento, a la misma conclusión: ya lo dijimos con Marina; a la larga es mejor “para todos” que a “todos” nos vaya bien. Es la consciencia de la vulnerabilidad compartida: en el nacimiento, en la vejez, en la enfermedad. Estados que ineludiblemente nos tocan a todos.

Libertad, moralidad, razón, vulnerabilidad, empatía, historia, son los caminos que han llevado al ser humano a entenderse a sí mismo y a los demás, valorativamente, como seres dignos. Entendiendo por ello, la máxima consideración y respeto que un ser vivo puede tener para con otro. Pero en esta propuesta falta y aquí volvemos a nuestro hilo discursivo, una de las claves principales que justamente emerge como paradigma en construcción, como nueva reivindicación bioética: la dimensión emocional, que indudablemente tiene la dignidad, y que ha sido la gran olvidada en el discurso filosófico, eminentemente racional, (masculino, dirían las propuestas feministas). Un discurso históricamente encuadrado en el proyecto filosófico moderno e ilustrado, que relegaba la dimensión emotiva y empática del ser humano, como herramienta de construcción de la ética, a un segundo plano, por su supuesto carácter volátil y cambiante. En cierta medida “condicionante” de una ética entendida como el resultado en forma de ley universal, que un ser humano autónomo debía racionalmente discurrir y darse. Como ya vimos, en la actualidad emergen nuevas voces que discuten esta vía unidimensional de construcción ética: se trata de buscar la complementariedad entre las dos dimensiones humanas, perfectamente compatibles, es más, imprescindibles: el tradicionalmente imperante discurso ético racional, que sigue una mecánica de abstracción y universalización de criterios morales, en los que prima el valor de la autonomía liberal y la justicia equitativa; y esta nueva apuesta por una ética llamada “ética del cuidado”, en la que se pone el acento en la dimensión emocional y, por tanto, en el desarrollo de la empatía y la sensibilidad en la constatación de que el ser humano, como ser en relación, es siempre dependiente y frágil. Necesita de un modo y otro a los demás. Ello se traduce en una exigencia ética clara, de protección de los más

vulnerables, del cuidado de las relaciones interpersonales, porque en ellas y por ellas el hombre puede ejercer su dignidad⁸³⁹.

Ahora ya podemos hacer uso, en nuestra específica materia genética, de estas voces emergentes de las que hablábamos y que piden nuevos desarrollos precisamente hacia esta dirección: para lanzar una crítica a planteamientos de este tipo. Razonamientos que por otra parte están siendo muy aceptados en los ámbitos y foros de toma de decisión bioética (aunque no hasta sus últimas consecuencias sí con efectos de pendiente resbaladiza). Y la crítica en realidad ya la hemos hecho: la constatación en la propuesta anterior de que adolece en su *iter* de falta tanto de la dimensión emocional, como de criterios de racionalidad práctica y de la propia experiencia histórica. Lo que la convierte, en cuanto a su resultado, en una propuesta fallida, dado el amplio rechazo que suscita. Tal vez lo que pretendemos decir es más fácil de explicar con un ejemplo, al que por cierto estos autores recurren constantemente. Tomemos uno clásico de Tooley, muy bien planteado eso sí, porque sin duda “da qué pensar”. Este autor escoge a un gato como protagonista de su símil: si pudiéramos darle un elixir, por medio del cual este animal adquiriera todas las facultades de un ser humano adulto, no podríamos negarle un verdadero derecho a la vida, al ser consciente, con la misma complejidad y suficiencia que nosotros, de su propia existencia. Sin embargo, en caso de que este gato todavía no hubiera ingerido el elixir, o no le hubiera hecho efecto, no se consideraría grave interferir en el proceso y eliminarlo antes de que desarrolle efectivamente esta capacidad. Y si no es grave en el caso de un gato, tampoco lo es en el caso de un miembro de la especie humana que igualmente todavía no ha desplegado suficientemente su capacidad de autoconciencia. No habría nada malo, nada gravemente irreprochable en el acto de eliminarlo. La diferencia entre el modo de conseguir esta conciencia, naturalmente o a través de una pócima, no es moralmente relevante⁸⁴⁰.

¿Qué podemos decir ante esta reflexión que en principio parece racionalmente bien planteada? Precisamente eso, que sólo se encuentra racionalmente bien planteada, pero que ha cerrado principalmente una de las condiciones de posibilidad de la dimensión ética del ser humano, que es sin duda su inteligencia emocional. La propia solución puede servirnos a nosotros de ejemplo de lo que ocurre cuando se opera éticamente a través de la racionalidad incardinada en un discurso u opción valorativa

⁸³⁹ Este tema ya fue desarrollado en el capítulo anterior y él y las correspondientes citas nos remitimos.

⁸⁴⁰ DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología...*, op. cit., p.112.

netamente utilitarista, como con bastante ironía indica Spaemann, criticando a Peter Singer y a Hoerster, “*quienes se oponen al aborto predijeron ya hace tiempo la irrupción de sus terribles consecuencias, y entonces fueron acusados, de forma irresponsable y poco noble, de manipular para producir temores infundados. Esta nueva generación de partidarios del aborto se caracteriza porque son lo suficientemente honrados como para exponer estas consecuencias abiertamente*”⁸⁴¹.

Y volviendo al ejemplo de este pobre gato diremos que, aunque racionalmente lleguemos a la misma equiparación gato-individuo humano, al encontrarse ambos en una situación *a priori* sin autoconsciencia ni deseo de vivir; instintiva, emocional y educacionalmente, no sigue siendo lo mismo a nuestros ojos, un gato, que un individuo de la especie humana. Es decir, que los seres humanos no sólo racionalizamos, sino que intuimos, sentimos, aprendemos y evolucionamos en la manera de auto-comprendernos y valorar a los miembros de nuestra especie. La diferencia entre esta última teoría y las denominadas intermedias es fácil de ver. Aquellas no niegan esta dimensión en la construcción de su perspectiva. Lo que ocurre es que, o bien retrasan los elementos constitutivos de lo humano, de tal forma que no puede hablarse de una persona objeto de dignidad, o bien se refieren a esta humanidad en un estado de potencia. Ello puede ser objeto de discusión, pero la centralidad del hombre, el humanismo, sigue constituyendo el eje de su discurso. Lo que en absoluto proclaman es que un ser humano pueda dejar de ser una persona digna. En cambio, para la corriente encabezada por Tooley, la humanidad no es el criterio definitorio de lo digno, sino la autoconsciencia de vivir y el deseo de seguir manteniéndose en dicho estado, cosa muy diferente. De hecho, se llega a decir que en la acción de matar a un individuo que no es consciente, en una de las excepciones planteadas, (por ejemplo porque está dormido)⁸⁴², la ilegitimidad se encontraría más bien en la intranquilidad en que subsumiríamos al resto, o en la pérdida que supondría para la sociedad la aniquilación de un individuo potencialmente valioso. Las palabras de Spaemann, sobre todo por lo que no dicen abiertamente, son sin embargo elocuentes: las consecuencias sumamente peligrosas que dicho tipo de discurso tiene, al margen ya de la consideración ética del embrión,

⁸⁴¹ SPAEMANN, R., “El comienzo de la vida humana, filosofía y biología”. *Cuadernos de bioética*, nº 3, 1997, p. 1029.

⁸⁴² Es precisamente una de las críticas que lanza este autor, jugando en el terreno del propio Tooley: podríamos matar a un individuo dormido por tanto sin autoconsciencia sin que según esta acción fuera moralmente reprochable. Mary sale al paso de esta objeción planteando que (poner). Podríamos discutir casi hasta el infinito con esta dotación argumental racional.

siempre discutible razonablemente. En el fondo esta amenaza la constituye la forma tan “inhumana” de entender “lo humano”: ni la realidad biológica en su maravillosa complejidad, raíz vital de la condición ética, ni su dimensión psicológica, empática, ni la constatación de la vulnerabilidad, son criterios a tener en cuenta en la construcción de esta propuesta antropológica y ética. Se transforman, no ya los valores tradicionales que sustentaban nuestra moral, siempre discutibles y mejorables, sino que se desechan e invalidan los propios mecanismos, las condiciones de posibilidad que nos han permitido y permiten avanzar, evolucionar en nuestra lucha por la dignidad, tal y como venimos intentando explicar desde este trabajo. Se impone definitivamente un frío criterio racional que sirve a justificaciones utilitaristas, cuyo discurso va ganando terreno⁸⁴³. Por la misma pendiente, y con los mismos argumentos racionales, podríamos llegar a pensar, por ejemplo, si debemos asumir los elevados costes de un individuo gravemente enfermo por causa de sus propios y persistentes hábitos (tabaquismo, malos hábitos alimentarios, etc.); o incluso, si realmente debemos costear los gastos sanitarios de una persona que adolece de una grave enfermedad que le costará la vida, si luego no va a ser productivo, por su avanzada edad, por ejemplo. Porque, aunque nos escandalicemos ahora, todas estas conclusiones son, racionalmente, perfectamente argumentables, y poco a poco nos podemos ir acostumbrando a ellas, normalizándolas. Esta pendiente resbaladiza a lo que en realidad lleva es a desacralizar sí, pero también a banalizar, a instrumentalizar la vida humana, en base de criterios productivos y economicistas, precisamente cuando más frágil y necesitada de los demás se encuentra, en su comienzo y en su final⁸⁴⁴.

⁸⁴³ Así describe Bellver como: “muchos comités de bioética están influidos por el utilitarismo, que, por ser una de las corrientes hegemónicas en los Estados Unidos extiende su influencia a muchos otros. Por otro lado, algunos de estos comités han sido creados por empresas o fundaciones privadas, lo que condiciona mucho su imparcialidad. El caso más llamativo es el comité bioético creado por la empresa Geron cuando ya había desarrollado las investigaciones que condujeron a Thomson y a Gearhart a lograr los cultivos de células madre embrionarias en el laboratorio. Parece difícil suponer que el informe que este comité de bioética publicó con relación a tales investigaciones fuera a criticarlas. En efecto, se limita a dar una cobertura justificadora de lo que ya se había hecho.” BELLVER CAPELLA, V., “Clonación”, en Blázquez Ruiz, F.J., *10 palabras clave en nueva genética*, op. cit., p. 174.

⁸⁴⁴ Rescatamos del segundo capítulo a otro clásico, Hume, en un contra-ejemplo a esta propuesta, que transcribimos literalmente por encontrarse en una obra literaria, siempre más bellamente escrita que una tesis: “-También en lo que se refiere a la ética y a la moral Hume se rebeló contra el pensamiento racionalista: Los racionalistas habían opinado que es inherente a la razón del hombre el saber distinguir entre el bien y el mal (...) pero según Hume no es la razón la que decide lo que hacemos.

-Entonces ¿Qué es?

Por último quería lanzar una crítica a una visión del ser humano que obvia una de sus dimensiones o notas antropológicas que considero más relevantes en orden a su dignidad. En definitiva, desoye la conciencia de una vulnerabilidad universalmente compartida por todos los miembros de nuestra especie. El ser humano es un ser para el encuentro. Como indica Habermas existen dos facetas de lo humano, la subjetividad y la reciprocidad. Son necesariamente complementarias, pues es en la constante interacción con el otro como alcanzamos nuestra propia realización. Necesitamos a los demás para construirnos como hombres. Ello se hace latente en criterios de racionalidad práctica: la experiencia vivida de que a todos nos puede alcanzar la enfermedad, la pobreza, y seguro que la muerte, ya nos la describió con maestría el pensamiento estoico. Que todos los que disfrutamos de nuestra existencia fuimos un día un ser en proceso de gestación en cualquiera de sus fases. Se nos permitió la vida y una crianza que, con mayor o menor fortuna, nos ha permitido llegar hasta aquí para tomar decisiones que afectan a “los que serán” en el futuro. Pero no sólo precisamos de una relación comprensiva y cuidadora en estas situaciones difíciles. La interdependencia humana no es exclusiva de un individuo en proyecto como es el embrión. No sólo necesitamos desprendernos del útero materno en la ilusión de haber alcanzado la “vida independiente”. El ser humano necesita a los demás, en mayor o menor medida, siempre. De hecho, vive en un “útero artificial” que consiste en recibir de la sociedad, sin esperar casi nada a cambio, toda una evolución de miles de años, que recoge en forma de cultura, educación, reconocimiento de un estatus y unos derechos, sanidad, tecnología, infraestructuras, etc.. Sin ellas, sólo sería “un mono desnudo”. Con ellas, un “enano a hombros de gigantes”. La ilusión racionalista es entronar la autonomía individual haciendo depender de la misma, en cualquiera de sus formas, la condición de

-Son nuestros sentimientos (...) Actuar responsablemente no equivale a agudizar la razón sino a agudizar los sentimientos que uno tiene hacia los demás. Sabes que los nazis mataron a millones de judíos. Dirías que algo anduvo mal en la razón de esa gente o en sus sentimientos

.-Ante todo en sus sentimientos.

-Tampoco hace falta ir a los ejemplos más grotescos. Si una catástrofe natural como una inundación, por ejemplo, provoca que mucha gente necesite ayuda, son los sentimientos los que deciden si vamos a acudir o no. Si hubiéramos sido insensibles, dejando la decisión a la “fría razón”, quizás habríamos pensado que convendría que murieran unos cuantos millones de personas en un mundo que está amenazado de sobrepoblación

.-Es terrible que alguien pueda pensar así.

-No es tu razón la que se enfada”. JOOSTEIN, El mundo de Sofía, op, cit., p. 339.

persona y de dignidad de un individuo humano. Las nuevas perspectivas bioéticas, sin embargo, nos abren los ojos a una nueva conciencia de que la vulnerabilidad no sólo afecta a unos pocos desahuciados. Los graves problemas que afectan al mundo, nos hablan de una nueva sensibilidad y racionalidad, que surge precisamente de esta nueva constatación de fragilidad que nos afecta a todos, que nos relaciona a todos en un nuevo concepto de aldea global. Cómo construimos las coordenadas bajo las cuales se desarrollará esta relación interhumana necesaria, es la clave: la pregunta es sencilla ¿Cómo te gustaría que te trataran sobre todo, al principio y al final de tu vida? ¿Como defienden Tooley y Singer, o como se propone desde la “ética del cuidado” y defendemos aquí? Sólo la soberbia racionalista de quien es víctima de la defensa de sus propios postulados, o de la falsa creencia de que siempre será libre, autónomo y sano, puede llevar a elegir la primera opción⁸⁴⁵.

Y al hilo de estas reflexiones surgen una serie de objeciones a las distintas teorías que se plantean alrededor del embrión. De ellas surgirá una propuesta que no pretende, como ya se avisó, ser concluyente en nada y que, por tanto, puede ser igualmente objeto de críticas, por posibles contradicciones y lagunas internas. A pesar de ello, se argumenta desde la sinceridad de lo que se considera la solución ética más justa y humana, aunque no deje de plantear a su vez dudas e interrogantes. Esto nos permite decir que más que una conclusión definitiva, se trata de una serie de consideraciones éticas en torno a una cuestión que sigue estando parcialmente abierta.

En primer lugar no compartimos totalmente ninguna de las propuestas que hemos desarrollado con anterioridad. Comenzaremos por las teorías que otorgan un estatuto jurídico al embrión desde el momento de la concepción. Aunque, como veremos, llegamos casi a la misma conclusión, el camino en cuanto a la argumentación y motivación es parcialmente diferente. Además, es preciso realizar una puntualización, una precisión, que sí consideramos fuera de toda duda. A pesar de que compartamos la idea de que la vida humana comienza con la concepción y que todo ser humano es persona, ello no implica que cada vez que un espermatozoide penetra en un óvulo surja efectivamente una nueva persona. En este punto nos acogemos, en parte, a las

⁸⁴⁵ O en el fondo, suspirar aliviado porque lo que ha determinado para “los que vienen”, evidentemente ya no le puede afectar a él. Si además apoyamos estas decisiones en argumentos, que a modo de pendiente resbaladiza nos ayudan a “normalizar” y justificar decisiones “deshumanizadoras”, tranquilizando nuestra conciencia, esta pendiente hacia la instrumentalización y desvalorización de determinados estados biológicos del ser humano se hará cada vez más inclinada.

matizaciones que realiza De Miguel Beriaín⁸⁴⁶, que no vamos a desarrollar, pero que se resuelven en afirmar que no todo producto de la fecundación deviene en un embrión que se desarrollará normalmente. Lo contrario y ajustándonos a las estrictas premisas de la concepción tradicional, sería conceder de forma absurda el estatuto de persona, por ejemplo, a resultados de la fecundación sin ninguna capacidad para desarrollarse como ser humano, como las molas hidatiformes. Por otra parte, la posibilidad futura de poder desarrollar un ser humano adulto a partir de células troncales desdibuja la nítida barrera biológica originaria, que imposibilitaba al hombre la creación de vida humana por medios asexuales.

Por ello este autor distingue y precisa entre realidades que serán verdaderamente embriones y otras que aunque surgidas de la fecundación nunca llegarán a serlo, a las que denomina *cigotos no embrionarios*⁸⁴⁷. Nos parece una distinción francamente esclarecedora. No vamos a entrar en un detallado estudio de esta nueva terminología que por otra parte efectúa el autor pormenorizadamente. Nos interesa la idea que se encuentra en la posibilidad de ese cigoto de proseguir con su proceso evolutivo con éxito. La cuestión central es, en definitiva, esclarecer la capacidad de hecho, biológica, de esa nueva realidad para desarrollarse hasta constituir un individuo de nuestra especie humana. Evidentemente un cigoto que por causas genéticas o morfológicas muestre una incapacidad real para desarrollarse evolutivamente, no puede ser persona en cuanto a que nunca llegará a ser un ser humano. Otra matización muy interesante que incardinaríamos aquí sería la distinción que realiza Junquera de Estéfani entre embriones “in vitro” o “in vivo”. Precisamente se considerarían en el mismo sentido: como realidades que potencialmente no pueden llegar a constituir una persona humana, potencialidades pasivas. La cuestión central la constituiría la verificación científica de que todavía este embrión “in vitro” necesita de la interacción biológica con la madre gestante para llegar a adquirir esta condición esencial humana⁸⁴⁸. Aunque no compartimos totalmente esta distinción, no lo hacemos categóricamente, dejando la

⁸⁴⁶ Esta reflexión como decimos, se encuentra ampliamente desarrollada en la obra de este autor. Ver DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología...*, op. cit., capítulo II, pp. 67 ss; especialmente pp. 168 ss, en las que expone sus propias reflexiones en torno al estatuto del embrión humano.

⁸⁴⁷ Sin reproducir aquí todas sus argumentaciones del autor, nos quedamos sin embargo con el trasfondo de esta nueva terminología que implica introducir una matización en el sentido de que es necesario para evitar “absurdos”, la constatación biológica de que se trate de un embrión con las mínimas condiciones y requisitos para poder ir completando etapas de su desarrollo embrionario.

⁸⁴⁸ JUNQUERA DE ESTÉFANI, R., “El embrión humano: una realidad necesitada de protección” *Revista de derecho y genoma humano*, nº 12, 2000, p. 31-46.

puerta abierta a ulteriores precisiones científicas. Rescataremos esta idea más adelante, sirva ahora para hacer esta precisión a la teoría tradicional del embrión.

La siguiente objeción que mantenemos se realiza concretamente a las posturas calificadas como intermedias. Aunque se trate como ya dijimos de posturas razonadas y razonables, que intentan y consiguen llegar a un *tertium quid*, a un punto de consenso en lo que constituye la labor genuina de la bioética, tampoco compartimos completamente su visión. La primera duda que se plantea a todas ellas es que, o bien directamente a partir de datos biológicos, o bien indirectamente apelando al concepto de suficiencia ontológica o a la reflexión potencia-acto, lo que realmente proponen es hacer depender el estatuto de persona humana de una serie de cualidades; ya sea la autoconsciencia, la independencia, la memoria, el comienzo de la actividad cerebral, la aparición de la estría primitiva, el paso de embrión a feto etc... Entonces, volvemos a la pregunta esencial que formula A. Fernández y que ya apuntamos al principio: ¿Es que un individuo humano puede no ser persona? También Gunnig plantea la esencial duda, “¿Puede efectivamente existir un momento en el que “el no nacido” exista como individuo pero aún no pertenezca a la especie humana?”⁸⁴⁹. La ecuación parece no cuadrar: si el hombre ha conquistado una fórmula de auto-comprensión que establece que todo ser humano es una persona digna, o bien existen individuos que no son seres humanos o seres humanos que no son personas. El hecho de caracterizar a un individuo como persona por el hecho de poseer una serie de cualidades, rompe definitivamente con esta ecuación. Esto supone una regresión en nuestra conquista histórica: volvemos a marginar, en virtud de una serie de “científicas conclusiones”, a unos individuos humanos que, en definitiva, quedan fuera del paraguas protector de la dignidad. Situación que ya había sucedido en el pasado: como vimos la esclavitud quedó justificada en base a los más diversos motivos biológicos y científicos. También la supuesta inferioridad de la mujer o de determinados grupos étnicos. Como sabemos, las revelaciones científicas son sólo descriptivas, porque la negación del estatuto de persona al embrión o a cualquier individuo humano, es, en realidad, una cuestión de interpretación de estos datos y, por lo tanto, valorativa y netamente subjetiva. Prueba de ello la constituyen la multitud de propuestas y polémicas que se han elaborado y podrían elaborarse hasta casi el infinito con esta dinámica. Una objeción añadida es que hacer depender el estatuto de persona humana de unos rasgos o capacidades

⁸⁴⁹ GUNNING, R., “¿Ha sido el hombre “no humano” alguna vez”?, *Aceprensa*, nº 138, 1990, p. 449.

intelectuales puede resultar muy peligroso. Ello redundaría en una menor consideración, otra vez a modo de pendiente resbaladiza, hacia determinados seres humanos, como los niños, los discapacitados psíquicos, los enfermos mentales o los ancianos⁸⁵⁰. Como indica Junquera de Estéfani⁸⁵¹, existen muchas voces que advierten que la desconsideración hacia el embrión humano se extenderá hasta alcanzar cotas imparables de insensibilidad frente a la peculiaridad de la condición.

A mi juicio se trata de constructos argumentativos que de alguna forma intentan obviar las preguntas anteriores. Proponer una definición de persona en virtud de unas características, constituye un retroceso en términos de humanidad. Y lo es porque, realmente, y en atención a las cualidades naturales que por azar biológico han correspondido a cada individuo, no somos iguales. Somos iguales y dignos en una evolución auto-valorativa de nuestra especie, que nos ha llevado a unir al concepto de ser humano, a secas, la valoración de persona portadora dignidad. Entonces el embrión se queda atrapado en una especie de limbo, entre disertaciones teóricas sobre su “pseudohumanidad” o su “subpersonalidad”. No es una cosa, un simple conglomerado de células, pero tampoco enteramente una persona. Exige un trato responsable, humanizado, digno; pero perfectamente compatible con su destrucción. (¿Es esto posible?)⁸⁵². Pareciera que en torno a él, en realidad, la determinación de su estatuto sin más intereses en juego, no constituye el verdadero punto de partida: más bien primero se traza el objetivo y luego se prepara la argumentación, como indica Farrel⁸⁵³. No se puede negar tampoco que alrededor del embrión hay muchos intereses en juego, por supuesto legítimos: la posibilidad de poder tener hijos sorteando la infertilidad, las nuevas y revolucionarias perspectivas terapéuticas de las células madre embrionarias; y también, los éxitos profesionales y económicos que todo ello reporta. En este sentido puede “interesar” que el estatus del embrión transcurra por una carretera secundaria. Como indica Bellver, la política científica de las células madre está muy condicionada por sus patrocinadores, que son inversores privados, más que públicos. Las inversiones astronómicas en empresas biotecnológicas, que esperan “sus frutos”, es decir, amortizar

⁸⁵⁰ Así lo indica muy acertadamente S. Rudman en una reflexión desde la ética cristiana. DE MIGUEL BERIÁIN, I., *El embrión y la biotecnología...*, op. cit., p. 99.

⁸⁵¹ JUNQUERA DE ESTÉFANI, R., “El embrión humano: una realidad necesitada de protección”, op. cit., p. 31-46.

⁸⁵² Este sentido, eufemístico y engañoso, de la terminología “clonación terapéutica” es precisamente objeto de las críticas de Spaemann, cuando indica que no existe nada “terapéutico” para los embriones, en su propia destrucción. SPAEMANN, R., “Engendrado, no hecho”, en internet: <http://www.rvo.net/includes>.

⁸⁵³ DE MIGUEL BERIÁIN, I., *El embrión y la biotecnología...*, op. cit., p. 108.

y rentabilizar ese capital, explican perfectamente las presiones para que se legisle distendida y tolerantemente en materias que puedan suponer un freno legal al desarrollo de estas tecnologías. El estatuto jurídico del embrión constituye sin duda uno de ellos⁸⁵⁴. Aparecen aquí otras argumentaciones a favor de la disociación de persona y embrión que debemos tener en cuenta, pues constituyen argumentos muy extendidos, sobre todo fuera del ámbito estrictamente filosófico y bioético. Se aduce, principalmente desde el ámbito científico y médico, no sólo la no objeción al uso de las técnicas de clonación, sino la obligación moral, en virtud del principio de beneficencia y de la responsabilidad hacia las generaciones futuras, de intentar desarrollarlas. Avanzar en su conocimiento, permitiendo una nueva revolución médica regenerativa. Provista de nuevas técnicas, podrá erradicar muchas de las enfermedades que hoy padecemos. Si no intentamos explotar esta nueva vertiente, serán las generaciones futuras las que nos responsabilicen por no haber empleado los medios a nuestro alcance para asegurar unas expectativas más saludables a nuestros descendientes⁸⁵⁵.

No estoy de acuerdo con esta reflexión. Aunque lógicamente, todos los argumentos a favor del desarrollo de las técnicas de transferencia de núcleos, como se prefiere denominar desde esta perspectiva, lógicamente se comparten. Nadie puede negar que ello merece una valoración sumamente positiva. Con esta afirmación y dado que ya se “presiente” nuestra postura, queremos alejarnos sin embargo de argumentos denominados de *playing God*, de desatar la *caja de Pandora*, de efecto Frankenstein, etc. En definitiva, de conservadurismos extremos en materia biotecnológica, fundamentadas en el castigo impuesto por Dios o por la naturaleza, que en forma de consecuencias devastadoras sufrirá el hombre por causa de su soberbia. Ya expusimos que este argumento sólo lo aceptábamos en una relectura actualizada: en cuanto a la

⁸⁵⁴ BELLVER CAPELLA, V., “Clonación”, en Blázquez Ruiz, F.J., *10 palabras clave en nueva genética*, op. cit., pp. 172 ss.

⁸⁵⁵ Así se pronuncia Mc Glee: “Su destrucción para la investigación en células troncales está justificada en tanto que esta investigación promete liberar de un incalculable sufrimiento (...) El imperativo moral de la compasión (...) demanda la investigación en células troncales”⁸⁵⁵. Como indica Bellver “Los intereses terapéuticos pesan mucho en uno de los platillos de la balanza, mientras que en el otro únicamente se encuentran los intereses de los embriones, incapaces de defenderse por sí mismos”. BELLVER CAPELLA, V., “Clonación”, en Blázquez Ruiz, F.J., *10 palabras clave en nueva genética*, op. cit., p. 176. En el mismo sentido L. Feito indica “Este fin terapéutico, afincado en el principio de no maleficencia, es el único que puede privar de protección al embrión. (...) esta afirmación está basada en la convicción de que es éticamente exigible tanto la responsabilidad con los embriones como la responsabilidad con los enfermos que pudieran beneficiarse de la protección. El exceso de protección de los embriones, en su condición de vulnerables, que pudiera impedir la investigación estaría olvidando que las personas enfermas son también vulnerables y reclaman igualmente protección y respeto a su condición”. FEITO GRANDE, L., “Clonación”, en *Diez palabras clave en nueva genética*, op. cit., p. 226.

necesidad de sopesar, con calma, los pros y contras del desarrollo biotecnológico, en aras al mantenimiento de un medio natural que, al margen de su pretendida bondad intrínseca, todavía necesitamos para subsistir⁸⁵⁶. Pero aunque aceptemos el argumento, y por muy loables que sean sus fines, la cuestión que a mi juicio interesa destacar es que o bien obvian “entrar al trapo” en la cuestión esencial, que es en definitiva si se debe considerar al embrión un verdadero ser humano digno o no al margen de otros bienes en juego, o bien indirectamente y en atención tanto a sus argumentos como a su respuesta favorable, en realidad, se acogen a cualquiera de las teorías que disocian este hecho. Lo que resulta inaceptable es que se anteponga el derecho de salud, el progreso de la medicina, el derecho a la investigación científica o cualquier otro valor, a la vida de un ser humano. En este sentido, cabe recordar que el respeto a la dignidad del otro es un imperativo categórico que no puede ser sacrificado por absolutamente nada, por muy laudable que sea el propósito. “*Liberar del sufrimiento es un fin real pero no un supremo imperativo*”, advierte G. Meilaender⁸⁵⁷. El fin no justifica los medios. Ni tampoco, en su versión más suave, no puede aceptarse éticamente que, en una ponderación de intereses en juego, el beneficio esperado compense el mal que se realiza, por muy noble que éste sea. También subyace otra peligrosa idea, como nos advierte Pastor: que pueda justificarse la existencia de vidas, que por su especial condición (como los embriones “tristemente” congelados en expresión de De Miguel Beriaín) encuentren su dignidad, al menos, en la inmolación social⁸⁵⁸. Como ha escrito H. Jonas: “*si vivir es un imperativo categórico para la humanidad, todo juego suicida con esta existencia está categóricamente prohibido, y habrá que excluir de antemano en los que remotamente sea ésa la pregunta*”⁸⁵⁹. Por ello no creo que pueda aceptarse de ningún modo equiparar en este análisis los intereses y expectativas de las personas enfermas, a la posibilidad de negar la vida de un individuo humano en cualquiera de las

⁸⁵⁶ En este sentido, rescatamos del capítulo dos nuestra interpretación del mito de Prometeo, con quien precisamente Hans Jonas comienza una de sus obras, ya clásica e ineludible en el ámbito filosófico y bioético: *El principio de responsabilidad, ensayo de una ética para la civilización tecnológica: “Definitivamente desencadenado, Prometeo, al que la ciencia proporciona fuerzas nunca antes conocidas y la economía un infatigable impulso, está pidiendo una ética que evite mediante frenos voluntarios que su poder lleve a los hombres al desastre. La tesis de partida de este libro es que la promesa de la técnica moderna se ha convertido en una amenaza”*. MARCOS DEL CANO, A. M^a., *Bioética y derechos humanos*, op. cit., p. 19.

⁸⁵⁷ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y dignidad humana*, op. cit., p. 157

⁸⁵⁸ Se trata de vidas inútiles como el desterrado uso de los condenados a muerte a la “investigación”. PASTOR, L. M., “Paradojas y perplejidades a propósito del informe sobre células madre”, *Diario médico*, 27 de marzo de 2003. Vidas “nudas”, como también expresa González Valenzuela siguiendo a G. Agamben. *Ibidem*, p. 171.

⁸⁵⁹ JONAS, H., *Técnica, medicina y ética*, Paidós, 1997, p. 37.

fases que se encuentre, a no ser que, como hace por ejemplo Lydia Feito, se acoja posteriormente a las teorías del acto/potencia y la suficiencia constitucional. El tema en el fondo siempre se reconduce, se quiera o no se quiera, al espinoso estatuto ético del embrión. Pero esto constituye evidentemente otro hilo argumentativo que abordaremos a continuación.

Existe una última reflexión que, sin embargo, considero esencial ya que nos llevará a la propuesta que queremos defender desde esta tesis. Se trata de constatar que, tanto las posturas denominadas intermedias, como las tradicionales a favor de considerar al embrión una perfecta persona humana, son en realidad distintos tipos de esencialismos o sustancialismos. En ellos se escinde, se diferencia, el sustrato biológico de un ser humano, de su propia esencia humana. Mientras que en la postura tradicional, esta unión entre cuerpo y ser se produce en el primer instante de la fecundación, en el resto, la conjunción entre persona y ser humano acontece en una etapa posterior. Sobre todo, esta especie de fragmentación de la realidad humana, es latente en las posturas intermedias que valoran determinadas condiciones o desarrollos mentales como determinativos de la aparición de la persona⁸⁶⁰. Y es, en definitiva, esta visión de la naturaleza humana, dualista y sustancialista, que ya analizamos en el capítulo anterior, la que vuelve a emerger detrás de las principales teorías sobre el estatuto del embrión: en ella se distingue y fragmenta la realidad del hombre en una “esencia humana” extranatural separada del cuerpo, manteniendo la visión de un “ser” que “es” más allá de su propio sustrato corporal, que es accidente. Lo esencial del hombre, el alma, el espíritu, la psique, o la mente, se contempla como una realidad sustancialmente distinta de su naturaleza biológica. Un ser que permanece inmutable, como adherido a un cuerpo que es el que en definitiva se desarrolla, envejece y cambia. Por ello, la

⁸⁶⁰ Como indica Helen Watt, “*se trata de considerar a la persona humana como una materia puramente mental, que actúa con un cuerpo vivo separado. Sin embargo esta visión choca con nuestra propia experiencia cotidiana, en la que nos vemos a nosotros mismos y a los demás, como seres corporales*”. En ellas se oyen los ecos de las discusiones que se produjeron en la Edad Media entre los teólogos y filósofos, partidarios, bien de la “animación inmediata” bien de la “animación retardada”. Era la última concepción la más extendida, compartida por San Agustín, Santo Tomás y san Buenaventura: mantenía que antes de los dos meses de gestación no había alma racional en el feto. Solo a partir de esta fecha el alma encontraba la materia adecuada. GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y dignidad humana*, op. cit., p. 162. También así lo indica Gafo: “*Bajo la tesis de los autores citados subyace de alguna forma la vieja concepción hilemórfica de Santo Tomás de Aquino, quien consideraba que para que el lama pudiera penetrar en el cuerpo era necesaria una previa configuración de éste*”. GAFO, FERNÁNDEZ, J., *El aborto y el comienzo de la vida humana*, Madrid, UPCO, 1969, p. 122.

distinción entre las posturas intermedias y la denominada tradicional tan sólo difiere en el momento en que se produce dicha unión entre la persona humana y su sustrato corporal: desde el inicio o en un momento posterior.

Sin embargo, desde nuestra perspectiva ya dijimos que no es posible seguir esta visión dualista y esencialista del ser humano. Los nuevos hallazgos biológicos nos obligan a replantearnos la realidad ontológica del hombre, que ya no puede seguir caminando por las vías metafísicas. Sólo así creemos que cabe pensar hoy la naturaleza humana: el conocimiento genómico y su revelación del “continuo” que representa la vida y la consecuente indisoluble unión y parentesco del hombre con el resto de criaturas, ciertamente pone en crisis esta idea; se requiere “pensar” la naturaleza humana desde otros paradigmas, pues la singularidad del hombre ya no puede contestarse en términos de esencia extranatural. Se determinó entonces que cabe, sin embargo, sostener todavía esa especificidad ontológica humana en una concepción posmetafísica de la misma: si entendemos que todo es proceso, pero no mero desarrollo; es cambio constitutivo. El hombre es animalidad, pero también trasciende a ella en un estatus cualitativamente distinto pero no esencialmente fragmentado: posee una naturaleza sobre-natural pero porque se desenvuelve desde la naturaleza, se despliega a partir de ella, pero nunca sin ella, la trascendencia es inmanente, pero aquí, en la tierra⁸⁶¹.

Ésta es precisamente la objeción que lanzamos ahora a las anteriores visiones del estatuto del embrión: siguen manteniendo esta visión dualista, que separa al “ser” del hombre de su realidad corporal. Desde aquí se sostiene, por el contrario, que es posible abordar la cuestión del estatuto ontológico del mismo sin pensar ya en categorías de esencia ni de suficiencia constitutiva. Precisamente, esta diferente comprensión de la naturaleza humana, que ya detallamos y acabamos de resumir, nos permite hacerlo. Y lo mejor es que consideramos que nuevamente, la genética vuelve a darnos la posibilidad de otro significado ético, que sumamos a la posibilidad de libertad y moralidad que se descubre en las primeras raíces vitales, genéticas, del hombre. Al final, resultará que la ética ha encontrado en ella, en la genética, una aliada más que un enemigo al que mirar con recelo.

⁸⁶¹ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y dignidad humana*, op. cit., p. 95.

La propuesta que mantenemos aquí es consecuencia de la reflexión anterior y pretende incardinarse en ella. Entendemos por tanto que el desarrollo de una vida humana constituye ciertamente, como indica Diego Gracia, un proceso constituyente, no un mero desarrollo de un elemento accidental de la persona humana. Lo que ya no se comparte es escindir este proceso en dos: una etapa calificada de insuficiente y otra de suficiente, bajo la forma y las cualidades que se elijan. No existe desde nuestro punto de vista “el momento” en el que biológicamente se produzcan un salto cualitativo de tal forma que aparezca “la persona”. El hombre es un ser en proceso, en continuo cambio biológico, pero siempre: con la gestación y el nacimiento lo que termina es una etapa más del continuo “ser en devenir”, de la naturaleza inconclusa e indeterminada que constituye la nota esencial de lo humano. Determinar dónde aparece éste en todo el proceso, bajo nuestra perspectiva, no tiene sentido, y avoca de hecho en una interminable discusión. No hay pues, repetimos, un estado definitivo, un momento privilegiado en el que aparezca la persona: el hombre está de hecho biológicamente en todos sus desarrollos, en todos sus momentos formativos, en todos sus estadios de ser: embrión, niño, joven, adulto, anciano, desde el inicio de su vida y hasta su final con la muerte. Se trata entonces de reconocer carácter ontológico a todo el proceso sin dividirlo en dos, en base a un momento ontológicamente privilegiado. Este pretendido momento sencillamente no puede sostenerse biológicamente: nada es esencial pero todo es esencia. De hecho “lo humano” se constituye y actualiza a lo largo de toda la vida de un individuo: el paso del embrión al feto, pero también, el nacimiento y el acceso de ese individuo humano a lo sobre-biológico (la cultura, la educación, el lenguaje, etc...). Lo contrario supone escindir la humanidad en una ruptura ontológica, entre un momento en el que el individuo es pre-persona y otro momento en el que ya lo es. Y aunque se sostenga básicamente que lo propiamente humano aparece ya en el momento de la fecundación, no se comparte el camino evidentemente esencialista que fundamenta esta afirmación, pues supone también otra forma de instrumentalizar, accidentalizar y minusvalorar el proceso biológico de desarrollo humano siempre accesorio de “la persona”.

Entonces ¿Dónde encontramos al hombre? La genética, como decimos, vuelve a salvar a la ética en una constatación indudable: en el genoma humano se encuentra ya plenamente el ser humano. Esta respuesta sí nos la puede dar la ciencia: En el ADN, cada individuo lleva escrita la pertenencia a nuestra especie y, por tanto, su ineludible

humanidad. Emparentada con la vida animal sí, pero a la vez única e irrepetible. Un programa completo que determina con precisión el devenir constitutivo biológico de ese nuevo ser que es ya humano. Somos *homo* por nuestra propia constitución genética. Así la ciencia nos contesta sin tapujos a la primera parte de nuestra ecuación: existe un ser humano desde el momento en que comienza una vida. Las revelaciones científicas nos han permitido conocer, como, con la fusión de dos gametos, comienza el nuevo ciclo vital. Como indica Raeger, y lo compartimos, lo constitutivamente esencial, en el ámbito biológico, es la fusión del óvulo y espermatozoide, que dará lugar a un nuevo ser. Antes, estas dos células humanas poseen únicamente una potencialidad pasiva, no comparable con la nueva realidad humana que surge de ellas⁸⁶². Está claro que biológicamente no es posible entonces hablar de un estadio pre-humano. Dicho de otro modo: la naturaleza humana viene determinada desde el inicio de la vida de ese nuevo ser que genéticamente pertenece a nuestra especie. Desde ese momento, forma una unidad biológica, determinada ya en su dotación genética. Un programa específico que va desarrollándose, tanto en la vida intrauterina, como posteriormente, sin que quepa establecer un momento especial ontológicamente significativo en dicho estadio. Por lo tanto, desde la propia biología, no podemos sostener que existen individuos de la especie humana que no sean seres humanos⁸⁶³. Lo contrario son construcciones que, aunque se apoyen en datos científicos, no dejan de ser ficticias y valorativas de una realidad que es evolución siempre. Entonces, los plazos, las cualidades, las suficiencias, no constituyen datos científicos, sino lecturas y análisis valorativos de esos datos. Su finalidad puede ser muy diversa, por ejemplo, aunar los diferentes intereses en juego alrededor del embrión, muchas veces contrapuestos a él. Sin embargo, lo que sí nos enseña la biología es que cada ser humano es único e irrepetible en la historia de la humanidad y su singularidad y su carácter irrepetible, están presentes, así nos lo revela la genética, desde el momento en que ese ser se abre a la vida. Se ha manifestado al respecto una matización: los factores epigenéticos externos al genoma son decisivos para configurar la identidad genética de un individuo, realidad todavía no conformada durante la embriogénesis temprana. Consideramos como De Santiago que “*Con independencia de que en futuro pudiera establecerse efectivamente una etapa constituyente de codificación y preparación de la información, y otra más operativa, de*

⁸⁶² RAGER, G., “embrión-hombre-persona. Acerca de la cuestión del comienzo de la vida personal”. *Cuadernos de Bioética*, nº 31, 1997, p. 1048-1063.

⁸⁶³ Así indica Gunning que “*no hay un momento en el que “el no nacido” exista como individuo pero aún no pertenezca a la especie humana*”.

*integración y complejización de lo constituido, no estaríamos más que apreciando momentos de una realidad biológica específicamente humana*⁸⁶⁴. Como indica a su vez Suárez desde la primera fase de la división y multiplicación celular se pueden apreciar mecanismos de ordenación y dirección que convierten a ese conjunto celular en más que un simple conglomerado de células. Existe un *thelos*, una dinámica estratégica que se dirige al desarrollo embrionario y a la formación del feto. Tal organismo, en cuanto a unidad funcional, merece el nombre de “individuo”⁸⁶⁵.

Existen varias objeciones a este planteamiento. La principal consiste en que muchos de sus defensores la utilizan como argumento complementario a su postura básicamente esencialista y no lo contemplan como único y determinante para atribuir la condición de persona al feto. Consideran, como Lucas, que no puede deducirse mecánicamente el carácter personal del embrión humano a partir de un dato biológico, pues ello constituye un nuevo reduccionismo naturalista. Entonces recurren nuevamente a esa esencia extranatural que se une en el momento de la fecundación, al cuerpo del embrión. Parecida objeción se opone desde las voces contrarias, pero con distintas consecuencias: se otorga demasiada importancia a la dimensión biológica, genética del ser humano, pero justamente para desechar este criterio como atributivo de dignidad. Por ejemplo Farrel, apelando a un paralelismo en el que vuelve a ser protagonista un gato, establece que éste también tiene un código genético único e irrepetible, y sin embargo, no es ilícito experimentar con él. Igualmente Mary Warren, considera que la humanidad, en sentido genético, no es una condición suficiente para que un ente sea una persona⁸⁶⁶.

Sin embargo, consideramos que esta crítica, provenga de donde provenga, da un salto cualitativo injustificado en nuestra ecuación embrión-ser humano-persona-dignidad. De ninguna forma estamos haciendo depender una valoración ética de un dato científico. Estableciendo una equiparación entre la constatación de un hecho biológico, como la continuidad y unicidad genética, y la consagración del estatuto de persona. Se trata tan sólo de poner sobre la mesa lo que la propia ciencia, la genética, nos demuestra empíricamente: desde el inicio nos encontramos con una vida que es plenamente humana, es decir, con un ser humano. En este sentido, Rager nos indica “ningún

⁸⁶⁴ DE SANTIAGO, M., “Tema de estudio: clonación, genética y ética”, en *Cuadernos de Bioética*, 2000, 3^a-4^a, p. 317.

⁸⁶⁵ *Ibidem*, p. 317.

⁸⁶⁶ DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología...*, op. cit., p. 77.

embriólogo serio podría dudar que se trata de un embrión humano”⁸⁶⁷. Es esto lo que nos puede decir la ciencia: nada más, pero nada menos. Por eso, la anterior crítica resulta inapropiada. Lo que la genética nunca puede decir es quién es una persona. En el símil del gato, que también posee un código único e irreplicable, lo único que la genética nos contesta y puede contestar es que ese “ser” es un gato y fue un gato desde su concepción hasta su muerte. Pero no que ese gato tenga un estatuto moral determinado, sea digno, por causa de su genética. Y éste es el error de las posturas que hacen depender la personalidad de un conjunto de cualidades físicas o intelectuales. Porque como venimos defendiendo desde el principio es la sociedad quien determina la valoración ética que esa realidad merece. Somos nosotros quienes decidimos, pues se trata de un juicio apreciativo, qué respeto, qué consideración merece la vida humana. Pero ese juicio, como vimos en el primer capítulo, ya lo hemos hecho. En el largo camino de evolución ética humana, surgió la dignidad como forma de auto-comprendernos y valorarnos. Nace desde y en la relación con los demás. Como producto de un conjunto de facultades netamente humanas: la racionalidad, la empatía, la experiencia, el anhelo. Desde la constatación de la penuria ontológica que comienza en la propia genética y que convierte al ser humano en un ser libre y moral, pero inacabado. Su vulnerabilidad le lleva a ensayar distintas formas de interrelación. Y en ese camino, hecho de común humanidad, y por tanto, no arbitrario sino convergente, hemos establecido que la dignidad es un valor absoluto que se predica de cada ser humano. Por eso, y no por un dato biológico, podemos decir que si el embrión es biológicamente un ser humano, éticamente también es una persona y, por tanto, es un ser provisto de dignidad. La ecuación ser humano= dignidad no se puede obviar.

En cuanto al criterio de la individualidad, al que por ejemplo se acoge Gafo o también Ruff y Coughlan, para determinar por causa de su falta, la ausencia de personalidad del embrión, (por lo menos en los primeros catorce días de vida del mismo), tampoco es compartido ni se entiende invalidadora de la propuesta que realizamos. No consideramos necesario, tal y como proponen Günter Rager y Hans Thomas, esquivar esta polémica redefiniendo el concepto de individualidad. Consideramos más bien que se trata de una excepción que produce la propia naturaleza de forma espontánea y, por tanto, con escasa importancia sobre el hecho de la unicidad genética de cada individuo. Esto nos lo vuelve a demostrar la propia genética: el

⁸⁶⁷ SPAEMANN, R., *¿Todos los hombres son personas?*, Madrid, Rialp, 1992.

programa genético se encuentra diseñado para la no fragmentación y la gemelaridad monocigótica, tal y como se deduce de la propia estadística al darse la misma sólo en un 2%⁸⁶⁸. En estos casos, nos encontramos ante una anomalía que se produce por un fallo molecular del sistema que asegura la fijación intercelular del embrión preimplantatorio. Esto se traduce en el ámbito social, cultural y ético, en la consideración de que cada ser humano es, como dijimos, irrepetible. También nos parecen muy razonables las objeciones que aducen tanto J. Leujene y la profesora Vila-coro. El primero destaca que la gemelación natural se encuentra ya inscrita en la célula fecundada, lo cual excluye que ésta se produzca en un estadio posterior. La segunda contrapone que la individuación no se produce con la anidación, sólo se comprueba⁸⁶⁹.

Por lo tanto y para concluir, resulta necesario hacer una recapitulación: ni deducimos el valor de lo humano de un simple dato biológico, ni necesitamos de una esencia extra-corporal para determinar el valor absoluto del hombre, que se cifra en su dignidad. En este sentido, entendemos que ya no caben en la filosofía ni posturas dualistas, ni posturas reduccionistas, monistas o materialistas. La ciencia, como apuntábamos en el capítulo anterior, ciertamente no revela todos los secretos de la vida. No suprime el prodigio y el misterio de la misma. Pero no hace falta acudir a la metafísica, a la trascendencia espiritual, para ver, precisamente por las propias revelaciones científicas, la maravillosa complejidad y el milagro de la vida humana. Su valor. Ella se eleva sobre lo natural, creando el mundo cultural y simbólico; el mundo humano. Este milagro, no sólo se constata en el propio acceso racional y empírico que descubrimos por medio del quehacer científico, sino que se potencia y revitaliza en los nuevos campos que se van descubriendo, sin necesidad (que no complementariedad) de una explicación esencialista⁸⁷⁰.

⁸⁶⁸ DE SANTIAGO, M., "Tema de estudio: clonación, genética y ética", op. cit., p. 316.

⁸⁶⁹ DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología...*, op. cit., p. 83. Así contestamos a las consideraciones de Peter Singer para poner de manifiesto las dificultades de considerar a un embrión preimplantatorio, persona. Como es habitual en él, acude a un ejemplo práctico que relata de la siguiente manera: *"imaginemos que tenemos un embrión en un recipiente en un laboratorio. Si pensamos en este embrión como la primera etapa de un sr humano individual, podríamos llamarlo María. Pero ahora supongamos que el embrión se divide en dos embriones idénticos. ¿Sigue siendo uno de ellos María, y el otro, Ana? Si es así, ¿Cuál de ellos es María? No hay nada que distinga a los dos, ni manera de afirmar que al que llamamos Ana se dividiera del que llamamos María, o al revés. ¿Podríamos decir entonces que María ya no existe y que ahora tenemos a Ana y a Elena? ¿Pero qué le ocurrió a María? ¿Murió?...Estas especulaciones son absurdas, ya que partimos de pensar en el embrión como un individuo en un momento en que sólo es un conjunto de células"*. SINGER, P., *Ética práctica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 194.

⁸⁷⁰ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y dignidad humana*, op. cit., p. 171.

¿En qué se cifra el valor del embrión? Más allá de eufemismos sobre un pretendido trato humano, el respeto a su dignidad estriba precisamente en el cumplimiento de la fórmula kantiana: en su consideración como fin en sí mismo, y no como simple medio de consecución de cualquier tipo de bien, sea el progreso científico, la erradicación de enfermedades, las expectativas de los enfermos, etc. Por eso apreciamos que la dignidad que se debe al embrión, en virtud de esa valoración que en términos absolutos nos hemos dado como humanos, no puede ser otra que respetar su desarrollo embrionario. Respetar su vida, aunque ella se revele en su estado más primitivo e inicial. Ésta es la lectura y concreción del imperativo ético kantiano ante la realidad del embrión, por encima de estos y otros intereses. Por eso, en este estadio de “ser” de un ser humano, no caben otros tratos “humanos” que paradójicamente supongan destruirlo, aun bajo el loable fin de la investigación científica, o del derecho a la salud y el desarrollo de nuevas técnicas que a ello se encaminen. Tratar de eludir la ecuación valorativa, supone en realidad sacrificar parte de esta conquista racional, emocional, empática e histórica que consiste la dignidad. Volver a supeditar una argumentación ética y valorativa, a determinados intereses o bienes, amparada bajo el paraguas protector de los datos científicos, lo que produce al final no es otra cosa que volver a dejar al margen de la consideración ética a determinados seres humanos. Lo peligroso es que estas actitudes se normalizan y sirven de trampolín a la progresiva insensibilización social, ampliando cada vez más el margen temporal de instrumentalización de ese ser. O incluso, en la propia valoración hacia otros estados biológicos humanos que pueden ser considerados a la larga también “insuficientes”. Si como indica Lacadena nos encontramos frente al dilema entre la sacralización y la cosificación del embrión⁸⁷¹, desde aquí, sin embargo, expresamos que este dilema no es sostenible. La coyuntura anterior se resuelve de forma clara, en atención a todos los argumentos expuestos anteriormente: ni sacralidad ni cosificación, pero sí radicalidad en la defensa de la dignidad y los derechos humanos para todos los seres humanos, como ya advertimos al principio del anterior capítulo. Desde una bioética laica, como defendemos, no es posible sostener como fundamento central de la misma, la existencia de una “esencia trascendental” que otorga valor a la dimensión corporal humana. Pero sí la valoración absoluta de cada ser humano, porque es en este sentido, en el que entendemos la radicalidad de la labor bioética. Por eso, sustituimos sacralidad por

⁸⁷¹ LACADENA, J. R., “Experimentación con embriones humanos”, *Genética y Bioética*, CNICE, 2002.

rehumanización ética de todas las etapas biológicas por las que transcurre la vida de cualquier individuo humano, al margen y por encima de cualquier contingencia, estado y cualidad que el mismo posea o no posea. También de cualquier encrucijada de intereses en que pueda quedar subsumido. Ante ella el embrión, en el estadio inicial de la vida humana, sin autoconsciencia ni capacidad de rebelarse, sólo puede permanecer callado. Una realidad que se diseña, especula y regula sin la presencia y argumentos del ser que, en definitiva, es sujeto de la producción clonativa. Compartimos con De Miguel Beraín la incongruencia, la irrelevancia, e incluso, el absurdo, que constituye la idea de que sea el propio clon, más tarde, quien pueda reclamar cualquier menoscabo o daño a su integridad o individualidad, cuando él mismo es causa directa de la clonación. Pero ello también nos lleva a una nueva constatación de que la materia bioética constituye una auténtica revolución: ya no podemos pensar estrictamente en categorías como los derechos subjetivos para la defensa de la dignidad humana ante los peligros biotecnológicos. Se hace necesario “imaginar” en escenarios futuros, prohibir conductas que todavía constituyen una quimera, y en el caso del embrión, reflexionar por él, dándole una voz en el debate.

Es momento de bajar de la disertación filosófica a la contestación concreta, que en definitiva discurre por determinar la idoneidad o no de la clonación terapéutica. La frontera que divide la idoneidad ética de esta técnica se determina entonces a su vez en la posibilidad o no, real, biológica, de esa nueva vida, de desarrollarse normalmente y completar ese proceso intrauterino. Por lo tanto, en atención a todos los argumentos rehumanizadores expuestos, sí podemos trazar una línea básica; determinar una premisa general como límite y ésta es la utilización de un embrión con fines de investigación o biotecnológicos: implica detenernos para preguntarnos si nos encontramos, en este momento, con una realidad que es un ser humano porque es potencialmente capaz de completar un proceso embrionario, aunque ello después pueda truncarse por cualquier motivo. Se trata por lo tanto de comprobar si estamos ante un embrión intrínsecamente defectuoso en un criterio restrictivo. Nos acogemos a la precisión que realiza De Miguel Beraín, dado que, como vimos, biológicamente no todo producto de la fecundación deviene siempre en un cigoto embrionario. Es decir, realizando la salvedad por otra parte lógica de que esa nueva realidad sea un verdadero embrión y no un grupo de células que, aunque obtenidas con la fecundación nunca podrán llegar a serlo. Y en este sentido la ciencia nos da criterios morfológicos y genéticos que pueden determinar la

capacidad de desarrollo de un cigoto, o por lo menos a qué estadio de desarrollo nunca llegarán. Así, por ejemplo, cigotos parados en el estadio de dos pronúcleos, o aquellos que poseen un número anormal de cromosomas, o los que presentan poliesperma, etc..., nunca llegarán a implantarse con éxito en el núcleo materno⁸⁷². Por ello, lo que no consideramos éticamente reprochable sería la investigación con grupos de células que jamás llegarán a desarrollarse como individuos de nuestra especie. ¿Afecta esta distinción a los embriones sobrantes obtenidos de la fecundación in vitro? ¿Se puede considerar por ello que son inviables? Precisamente, gran parte de las posturas intermedias consideran, junto con los argumentos expuestos en las páginas antecedentes, que es esta menor viabilidad y mayor dependencia para su desarrollo completo, lo que convierten en aptos para su uso en la clonación terapéutica o con fines de investigación. Hecho por el que se le denomina también preembrión o, en una denominación más actual, la de embrión preimplantatorio⁸⁷³. Sin embargo, no nos acogemos a esta valoración, pues supone discriminar un embrión no biológicamente defectuoso y que, por tanto, contiene todos los elementos necesarios para desarrollarse evolutivamente con normalidad, por el simple hecho de encontrarse en otro medio extrauterino. Por ello, y en atención a nuestra conclusión ética, no consideramos aceptable el uso de los embriones sobrantes de la FIV para la clonación terapéutica, en los mismos términos anteriores, a no ser que sean intrínsecamente no aptos para desarrollarse con normalidad. En el mismo sentido se expresa la profesora López Barahona, quien ha manifestado que no es moralmente ilícito utilizar para la investigación “*embriones que al descongelarlos no reúnan criterios morfológicos y presenten ritmos de fragmentación que permitan definirlos como no viables*”, dado que “*las prácticas de fecundación in vitro han demostrado que estos embriones no pueden vivir ni transferidos al útero de la madre ni en medios de cultivo in vitro*”⁸⁷⁴. Dos objeciones saltan a la vista; la primera de carácter científico: muchas voces como Pastor hablan de la poca efectividad de estos embriones. Otra, sin embargo, nos afecta de lleno, porque es ética: ¿Qué ocurre con los embriones sobrantes de la FIV no defectuosos, es decir que no presentan anomalías y por tanto pueden desarrollarse perfectamente? ¿No

⁸⁷² Aunque existen posturas como la de J. Aznar que determinan que: “*la frontera entre el embrión vivo o muerto, viable o inviable ya que lo que existe es un todo biológico muerto o vivo, sino un todo en el que parte de sus células están vivas o muertas*”. DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología...*, op. cit., p. 180.

⁸⁷³ Término introducido por la genetista inglesa McLaren y refrendado rápidamente por Grobstein. FEMENÍA LÓPEZ, P. J., “Embrión” (jurídico), en Romeo Casabona, C.Mª., *Enciclopedia de Bioética...*, op. cit., p. 703.

⁸⁷⁴ DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología...*, op. cit., p. 181.

es mejor que sirvan a la ciencia en una destrucción por lo menos digna en cuanto a su fin, que en una destrucción sin más? Aquí entramos en otro espinoso problema, que sin embargo excede ya del objeto de esta tesis. Lo cual alivia, sinceramente. Desde nuestra postura, que hemos calificado de re-humanización, consideramos que todo cigoto embrionario debe crearse con el único fin ético posible a la luz de las revelaciones genéticas, que no es otro que seguir viviendo: continuando su proceso de desarrollo embrionario, para lo cual se encuentra, desde el inicio, genéticamente programado. Con lo cual no consideramos éticamente aceptable que existan embriones sobrantes que sean viables en el sentido expresado, debiendo crearse y destinarse únicamente para la vida. Ésta es la frontera que a nuestro juicio debe establecerse. Nos consta, sin embargo, que ello es incompatible con el estado de las técnicas de fecundación in vitro actual: se precisa de un número de embriones que oscila entre tres y cinco. De otra forma es muy difícil garantizar el éxito en una sola implantación. Sin embargo, consideramos, al igual que Higuera, que la medicina debe fomentar aquellas líneas de investigación que se dirijan a convertir en realidad el ideal científico de producir un sólo ovocito altamente fertilizable, con capacidad de generar un ser vivo único y sano. *Sería “mejor” por tanto “fomentar una investigación más profunda y rigurosa para conocer los mecanismos moleculares en los que se basen la fertilización y la implantación”*⁸⁷⁵.

Existe, sin embargo, en atención a las líneas de aceptabilidad ética que hemos trazado, una posibilidad para no desechar éticamente la clonación terapéutica. Ella pasa por dilucidar en atención a los mismos criterios, el estatuto antropológico del “embrión somático” (creados a partir de la transferencia de núcleos, y no de una fecundación de gametos). Hasta el momento, sabemos que esto no es posible técnicamente. Esta cuestión se encuentra científicamente abierta y condicionada a los desarrollos que se produzcan en el futuro. Como ya indicamos, parece bastante improbable que pueda culminarse con éxito la clonación, precisamente por la complejidad del desarrollo embrionario humano: hasta la fecha no se ha conseguido en otros primates, lo que ha llevado a muchos científicos a barajar la posibilidad de que la clonación humana “completa” sea verdaderamente un imposible. Es precisamente en este sentido en el que se defiende su investigación: con la técnica de “transferencia de núcleos” desarrollada en laboratorio no puede desarrollarse un ser humano. Por ello consideramos en la

⁸⁷⁵ HIGUERA, J. F., “Consideraciones jurídico-penales sobre las conductas de clonación en los embriones humanos”, *Derecho y Genoma Humano*, nº 2, 1995, pp. 49-71.

actualidad esta forma de clonación apta para fines terapéuticos. Pero, ¿Es sólo una cuestión de tiempo, de perfeccionamiento de esta técnica, o se trata de una imposibilidad intrínseca? Porque si en un futuro consiguiéramos salvar estas barreras procedimentales y completar el proceso de clonación, produciendo un ser humano capaz de completar todos los estadios de desarrollo intrauterino, entonces, de acuerdo con nuestra reflexión, tampoco sería aceptable el uso terapéutico de este tipo de embrión. El hecho de que su creación se realice por un medio asexual, no implica que no se trate de un individuo humano, por lo tanto digno. La dignidad que se debe a toda variante embrionaria que cuente biológicamente con todos los elementos necesarios para continuar con su desarrollo evolutivo, en tanto en cuanto se trata de una nueva vida humana, sólo puede suponer el respeto a la conclusión de ese proceso. Es ésta y no otras finalidades las únicas que deben mover su creación. Si luego la propia dinámica biológica pone a nuestra disposición embriones defectuosos, o podemos crear este tipo de realidad biológica “no humana” por la cual obtener células troncales embrionarias, es otra cosa. Aquí precisamente encontramos otra nueva posibilidad que no atentaría a la limitación señalada: la de crear artificialmente embriones sin potencia activa para desarrollarse en una persona. Ahora, como acabamos de exponer, el embrión somático puede incluirse en dicha categoría. También sería posible obtener embriones partenogénicos, que al no contener unas características biológicas intrínsecas suficientes o adecuadas, no pueden calificarse de seres humanos, ni ser valorados como tales⁸⁷⁶. O, por ejemplo, la posibilidad de elaboración, mediante técnicas de trasplante de núcleo, de células incapaces de desarrollar un individuo humano adulto, gracias a una modificación genética efectuada previamente sobre el núcleo de las células somáticas que se utilizan con tal fin. Tal y como indica De Miguel Beriaín, salvaría los impedimentos éticos, a la vez que no cerraríamos la puerta a la valiosa oportunidad de desarrollo de estas nuevas posibilidades para la medicina regenerativa⁸⁷⁷. Por último, considero imprescindible fomentar la otra alternativa de obtención de células troncales. Precisamente Gurdon y Yamanaka recibieron el Premio Nobel de Medicina 2012 al demostrar que es posible programar células ya diferenciadas y devolverlas a un estado propio de las células pluripotentes, las famosas células madre pluripotentes inducidas o IPS⁸⁷⁸. Tal y como el

⁸⁷⁶ En 2001, varios equipos de investigación ligados a la empresa ACT y al Instituto de Medicina Reproductiva y Testado Genético de Los Ángeles así lo intentaron con éxitos. DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología...*, op. cit., p 331.

⁸⁷⁷ *Ibidem*, p. 181.

⁸⁷⁸ *El país*, 8 de octubre 2012.

propio Yamakana afirmó en una entrevista en 2011: “*si existe una alternativa a las células embrionarias, debemos buscarla*”⁸⁷⁹. Frente a las advertencias por parte de Shoukhrat Mitalipov de que se trata de células madre de menor calidad, se puede a su vez replicar que se trata de delimitaciones de tipo técnico, y por tanto abiertas a la posibilidad de mejora. De hecho, esta línea de investigación está obteniendo resultados que hubieran sido difíciles de imaginar hace apenas unos años. Incluso, como ya expusimos, existe en la actualidad una amplia opinión científica que considera precisamente lo contrario⁸⁸⁰. En todo caso esta cuestión se encuentra todavía abierta y sujeta a la incertidumbre, lo que explica la falta de consenso en el mundo científico. Es en definitiva una cuestión de tiempo.

Desde nuestra orilla ética y al margen de esta polémica científica ante la cual sólo podemos esperar a los resultados de la ciencia, creo imprescindible apostar siempre por la defensa del valor absoluto de la dignidad humana. El ser humano no puede reducirse nunca a una mercancía: no es sólo cuerpo-objeto, irreductible a él. Precisamente a través de él y con él, en una continuidad cualitativamente diferente pero no fragmentada, se produce el milagro del cuerpo viviente, de cada vida única y autobiográfica escrita desde la libertad y la individualidad; en última instancia impredecible. Ése es su principal sentido. Por ello, como indica González Valenzuela “*urge re-humanizar genes, células; re-humanizar el nacer y el morir. Dar al cuerpo viviente (no al cuerpo objeto) su verdadero sentido, desde los valores de la vida y la salud, tanto como los de la justicia, el bien, la felicidad y la verdad del hombre humano*”⁸⁸¹. Esa verdad, por encima del progreso, de la salud, y de los distintos anhelos e intereses, sólo puede ser su dignidad.

¿Cómo hacer realidad y dar contenido a esta re-humanización en la específica materia de la clonación no reproductiva? Hemos analizado esta técnica a la luz de una posible vulneración de la dignidad humana a la que puede verse avocada, que implica un atentado a su vida. Pero también deben cumplirse otros condicionantes, en atención a diversos valores, que como dimensiones específicas de la dignidad humana son ineludibles. Uno de ellos lo constituye, sin duda, la igualdad interhumana. Sabemos que

⁸⁷⁹ *El país*, 15 de junio 2011.

⁸⁸⁰ “*Que es más fácil, en contra de lo esperado, reprogramar, seleccionar y mantener en cultivo e incluso en algunos casos conseguir formar algunas clases de tejidos con células troncales procedentes de individuos adultos, que acometer las mismas tareas con células humanas embrionarias*” DE MIGUEL BERIAÍN, I., “La clonación, ¿sueño o quimera?...”, op. cit., p. 230.

⁸⁸¹ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Dignidad humana y genoma humano*, op. cit., p. 171.

ésta, en el ámbito del “ser” no existe. No somos biológicamente iguales. Por ello, esta igualdad que ineludiblemente reconocemos en el ámbito del deber ser del hombre, debe cumplirse no sólo formalmente, con este propio reconocimiento, sino materialmente. Ello implica la creación de estructuras y sistemas políticos y sociales que efectivamente promuevan el acceso a los bienes y servicios de todos sus ciudadanos, incluso en un reparto no estrictamente igualitario de esos bienes. Precisamente para lograr una igualdad real y efectiva. Por tanto, la igualdad material se encuentra estrechamente unida a la concepción de justicia que sostengamos. Pero un tercer valor entra en juego. No debemos olvidar que desde este trabajo, ya en el capítulo segundo, establecíamos la necesidad de nuevos desarrollos bioéticos que dinamizaran y expandieran, uno de los cuales era precisamente la solidaridad. Ella constituía el motor de la conquista de nuevas cotas de dignidad para los seres humanos. Surge de la constatación de una vulnerabilidad compartida, que nos afecta a todos. Por supuesto, también de la toma de conciencia y sensibilización hacia determinadas situaciones de especial fragilidad en que pueden encontrarse determinados individuos humanos. En su seno surge la nueva propuesta denominada ética del cuidado, que promueve precisamente la asimetría, en una nueva idea de justicia. Ella debe conjugarse junto con las anteriores premisas, que entendemos que deben cumplirse, para aceptar éticamente el uso y desarrollo de la clonación terapéutica. A su vez la idea de progreso, tal y como fue expresada por Andorno y recogimos en el anterior capítulo, debe dirigir el rumbo de las expectativas de la clonación: no sólo las estrictamente científicas, en cuanto a superación de las barreras técnicas y las lagunas en el conocimiento de la dinámica genética, sino, sobre todo, en términos de contribución a la ampliación de la dignificación humana. Así considerábamos, con Andorno y Lydia Feito, que debía reinterpretarse el progreso, en un sentido humanizador: convertir a ese *homo sapiens* ontológicamente inacabado en un *homo humanus*⁸⁸². Por ello esta técnica no puede convertirse en un producto de consumo, a disposición de quien únicamente pueda costárselo. En este sentido es en el que entendemos, también, la re-humanización de las células, los embriones, los genes... Una visión del hombre que, reducida a lo biológico, conlleva una desvalorización de la corporeidad humana y avoca en una cosificación de la misma. Si esas realidades corporales son capaces de producir un beneficio económico, el paso a su mercantilización es cuestión de tiempo. La apropiación exclusiva de dichos nuevos

⁸⁸² Expresión de Juliana González Valenzuela que recorre toda su obra anteriormente citada, *Dignidad humana y genoma humano*.

conocimientos y aplicaciones por parte de la iniciativa privada, a través de distintas figuras jurídicas, como patentes, royalties, derechos en exclusiva, etc., puede convertir el consumo de las mismas en un negocio de lujo. Por ello se hace evidente la necesaria participación tanto de la Administración Pública como de otros agentes sociales: universidades, fundaciones y distintas instituciones, en una iniciativa mixta que suavice esta peligrosa tendencia hacia usos discriminatorios y elitistas, no sólo en la regulación y control jurídico de sus actividades, sino a través de la participación en su financiación mediante la aportación de fondos públicos y asignaciones de presupuesto. Con ello se abriría además una puerta a mayores posibilidades de debate y control de los fines que deben perseguir estas técnicas. La gestión del inmenso poder que el desarrollo y apropiación de las nuevas biotecnologías generará en el futuro no puede dejarse exclusivamente en manos de la iniciativa e intereses privados. Debe dirigirse por la propia sociedad a través de sus instrumentos de control democráticos, orientándose al bien común. La auténtica significación de lo que entendemos por él queda materialmente establecida bajo el concepto de dignidad humana y de los derechos humanos. Por ello, la dirección que debe tomar la aplicación práctica de los beneficios, que en términos de salud pueda derivarse de la clonación terapéutica, una vez delimitado su marco de legitimidad ética, debe establecerse en atención a todos estos valores: la justicia entendida en un sentido distributivo, social y solidario; el progreso “humanizador” “significativo” y, por último, la responsabilidad. Estos valores, de hecho, ya nos indican cuáles deben de ser estos fines: por encima de las expectativas de ganancia económica se encuentra el criterio de la necesidad y, con él, un nuevo empuje de nuestra conquista material de dignidad hacia nuevos horizontes. Primero, en atención al desarrollo de las propias técnicas, debemos preguntarnos hasta qué punto y en qué medida es lícito destinar la inversión pública a ellas, dada la realidad de escasez de recursos económicos ante las casi inagotables necesidades sociales. En caso de que este juicio sea positivo y apostemos por su apoyo económico, los objetivos de la misma deben de ser el desarrollo de una verdadera medicina terapéutica y regenerativa, con toda la significación ética de este término⁸⁸³: rescatando la idea de una ética de las virtudes que en el terreno científico y médico sirva de contrapunto a una visión utilitarista.

⁸⁸³ JUNQUERA DE ESTÉFANI, R., “Clonación no reproductiva”, en Romeo Casabona, C.Mª., *Enciclopedia de Bioética ...*, op. cit., pp. 358 ss.

Concluir con una reflexión que creo resume las condiciones éticas que desde este trabajo se exigen a ésta y a otras biotecnologías en cuanto a su desarrollo y aplicación. En mi afán interrogativo surge en forma de pregunta: ¿Qué “valor añadido” debe de tener la explotación de la materia viva humana? ¿Un nuevo supermercado de genes que proporcione, de acuerdo con la ley de la oferta y la demanda, revolucionarios productos, en forma de recambios manufacturados? ¿Una nueva “panacea” que cumpla la promesa de una vida longeva y de calidad o de mayor inteligencia o belleza, en una neta instrumentalización biológica del hombre y un cambio de paradigmas contrarios al humanismo? O por el contrario, ¿Una nueva oportunidad de “humanización”, de crecer en la dignidad, que de la mano de estas tecnologías posibilite la resolución de problemas tan cruciales, como la cura de enfermedades y alivio del sufrimiento, la erradicación del hambre y la restauración de un medio ambiente y una diversidad biológica parcialmente destruida que amenaza la supervivencia humana?

Ambos panoramas son posibles y ello no depende de la biotecnología en sí misma. Se trata de una decisión estrictamente humana, que no puede resolverse apelando a los tradicionales ganchos trascendentales: un orden natural heterónimo al hombre, que determina la bondad o maldad de la técnica, en función de si la misma altera o transforma sustancialmente sus parámetros originales. Las coordenadas son otras y pasan por discurrir si en el camino evolutivo humano, en el que nos encontramos, la implantación de éstas y otras técnicas biotecnológicas, supondrán un nuevo paso hacia adelante en su humanización, o por el contrario, un paso hacia atrás, que también es posible. Esperemos que el escarmiento no sea el motor de decisiones sabias en este sentido, como sucedió en el anterior siglo XX. Los juicios de Nuremberg, la experiencia de Hiroshima, nos han demostrado que la ciencia no es inocente. Con este nuevo conocimiento y maduración, en cuanto a la valoración de la tecnología y el progreso, la sociedad debe afrontar los nuevos cambios que a todos los niveles nos anuncia ya la biotecnología.

b.5 La clonación reproductiva

Esta clase de clonación, que surge desde una tipología elaborada en atención a los intereses o fines que se persiguen, decididamente nos demuestra la enorme dificultad de clasificación y valoración que encierran las cuestiones que exceden del mero análisis

descriptivo de una realidad. Cuando entran en juego deseos, intereses e incluso, posibles derechos humanos, la cuestión ciertamente se complica. El caso de la clonación reproductiva constituye el mejor ejemplo, pues en ella conviven las finalidades más dispares: desde las más abominables, hasta otras que podríamos nuevamente calificar de “razonables” o “razonadas”. Precisamente son aquellas, las tachadas de inaceptables, las que son rescatadas y asociadas al término clonación por parte de sus más acérrimos detractores. Ya las describimos parcialmente en la introducción, como muestra del indudable carácter polémico, casi “aterrador” que tiene la clonación. Como comprobamos, la distorsionadora y simplista imagen que difunde la industria cinematográfica y los medios de comunicación, no ha ayudado mucho a una reflexión racional y emocional, aceptablemente objetiva y calmada. Desde el campo científico y bioético esta repulsa hacia la clonación ha suscitado también sus quejas hacia determinados sectores por la difusión de una concepción manipulada, exagerada y poco verídica, creando “*imágenes fantasmagóricas de granjas de bebés, clones creados para la obtención de “piezas de recambio” para el hombre y tonterías semejantes*”⁸⁸⁴. Ciertamente se asocia la clonación, sobre todo en los *mass media*, a una de sus modalidades menos plausibles, posibles y probables: la reproducción del ser humano adulto a través de la replicación de su ADN, en virtud de las esperanzas más extravagantes, que son, consecuentemente, las que más críticas despiertan.

Pero ante todo, y al margen de excentricidades, simplificaciones y exageraciones, resulta necesario partir de una serie de coordenadas ineludibles para un acercamiento a la clonación reproductiva. Acercamiento calmado, mínimamente objetivo, pero sobre todo, sin una carga tan palmaria de prejuicios. Partimos de una constatación, en principio y en la actualidad, evidente: tal y como determina M. Vidal, la clonación reproductiva es un “tema cerrado”: “*se ha llegado a un consenso ético y jurídico de valorar negativamente y penalizar jurídicamente el uso de esta posible práctica biotecnológica*”⁸⁸⁵.

⁸⁸⁴ Como indica Cruz “*Conviene reconocer también que la alarma social y la crítica que se suele hacer a tales temas se dirige en realidad hacia un objetivo inexistente. Nadie pretende crear hoy ejércitos de clones, ni razas especiales para trabajos duros, ni estirpes de astronautas ajitos para que se desenvuelvan mejor en la ingravidez. No existe ninguna demanda real en este sentido. Por desgracia, cierta literatura, más de ciencia ficción que divulgativa, contribuye a crear este clima de inquietud contra los científicos y los logros de sus investigaciones*”. DE MIGUEL BERIÁIN, I., *El embrión y la biotecnología...*, op. cit., p. 297.

⁸⁸⁵ VIDAL, M., “La clonación humana reproductiva. Perspectivas éticas”, en Marcos del Cano, A. M^º., *Bioética y derechos humanos*, op. cit., p. 243.

Efectivamente, es necesario analizar estas premisas, que comenzando por el propio estado y desarrollo de la técnica, nos colocan en el punto de partida que considero adecuado para valorar éticamente las finalidades perseguidas con esta técnica.

Y aquí encontramos la primera “barrera” de *facto*, en cuanto al estado actual de la clonación reproductiva, pues se sitúa en una posibilidad de orden futuro: en la actualidad no es posible la obtención de un ser humano por clonación. Como ya advertimos, el estado de la propia técnica no permite todavía la clonación de primates, ni mucho menos del ser humano. El proceso de clonación priva a aquéllos de una serie de proteínas, causando un caos genético que produce una distribución de genes al azar incompatible con el desarrollo y crecimiento de este embrión somático⁸⁸⁶. La creación de seres humanos clones se encuentra en la infancia, o más precisamente en la “edad de las sombras”⁸⁸⁷. Los enormes riesgos que conlleva y sus resultados imprevisibles la convierten en una técnica ampliamente rechazada en el ámbito ético, jurídico y religioso. De hecho, se ha señalado que parece muy probable “*que los niños clónicos que naciesen sufrirían un proceso de envejecimiento prematuro, malformaciones, problemas cardíacos, o sistemas inmunológicos débiles*”⁸⁸⁸.

Otro impedimento de *facto* de la clonación, en cuanto a las posibilidades reales de la misma, sirve precisamente para alejar de su seno estas visiones distorsionadas, alarmistas y exageradas, que forman parte del imaginario popular: se trata de la falsa creencia, amplificadas por los medios de comunicación y la filmografía, de que a través de la misma es posible la reproducción exacta de una persona que existe o existió en el pasado. Las extravagantes ideas de poder crear, por ejemplo, equipos de Michel Jordan, laboratorios llenos de Einsteins, o un coro de ópera con clones de Pavarotti⁸⁸⁹, es sencillamente imposible. Tampoco, la recuperación de un ser querido. Sin embargo, y aunque superáramos las barreras técnicas y finalmente la clonación fuera una realidad, no sería posible la existencia de dos personas, clones, iguales⁸⁹⁰. Vuelve a necesitarse

⁸⁸⁶ DE MIGUEL BERIÁIN, I., “clonación, ¿Sueño o quimera?”, en Junquera de Estéfani, R., *Bioética y bioderecho*, op. cit., p. 232.

⁸⁸⁷ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y dignidad humana*, op. cit., p. 173.

⁸⁸⁸ NAVARRO-VALS, R. “frenesí clonador”, en *El mundo*, 2 de agosto de 2001, p. 4.

⁸⁸⁹ ELIZARI, J., “La clonación humana reproductiva ¿Atentado a la singularidad?”, op. cit., p. 3.

⁸⁹⁰ Como muy gráficamente describe Leon Eisenberg: “*Para producir otro Mozart necesitaríamos no sólo su genoma, sino el útero de su madre, las lecciones de música de su padre, a su hermana Nannerl, a sus amigos y a los de él, al estado de la música en Austria en el S. XVIII, el generoso apoyo de Haydn, la interacción con su alumno, el joven Beethoven, la devoción (y la modestia) de su esposa Constanze, el patronato del emperador Joseph II, la competencia de Salieri como compositor de la corte, y así en círculos cada vez más amplios. Concedemos que, sin su genoma único, el resto no hubiera sido*

aquí, para poner sobre la mesa los límites reales de la clonación, una concepción de la misma que implique la creencia de que producir una fotocopia de otro ser humano es verdaderamente posible. Constituye, en el fondo, una visión determinista y simplificadora de la repercusión genética en el conjunto de realidad humana de la cual explícitamente nos alejamos en el capítulo anterior. Volvemos a rescatar la constatación de la dinámica genética, esencialmente abierta, maleable, flexible y cambiante, en y por el entorno de la persona. Ella, en su caos ordenado, en la necesaria interrelación con el medio, y, con la experiencia vivida de cada ser humano, constituye la raíz vital y primigenia de la condición libre y ética humana. La posibilidad del hombre de ascender desde lo natural, creando su propio mundo cultural y simbólico, en el que cada individuo construye su propia biografía, abierta e indeterminada, tiene aquí su primera razón de ser. Entonces, determinamos que el nuevo conocimiento biológico y genético que el hombre ha adquirido sobre sí mismo no puede llevarle a un pesimismo determinista. Supondría un nuevo yugo a su propia auto-comprensión, como un ser que vuelve a convertirse en una marioneta, esta vez en manos de un omnipotente y dictatorial destino genético. Ahora bien, también fuimos conscientes de que sí era necesaria una reformulación de los términos de esa indeterminación ontológica y condición libre humanas. Es cierto que en alguna medida, la determinación genética ha ganado orillas al mar de la libertad humana. Pero a su vez, nuestro conocimiento de la dinámica genética ha desterrado lecturas deterministas unívocas y extremadamente biologicistas, confirmando las intuiciones que, desde la filosofía y la ética, el ser humano ha tenido de sí mismo a lo largo de su historia: como un hombre ontológicamente indefinido, libre y abierto a actos de significación moral. Esta conclusión se mantiene y utiliza ahora en la reflexión que estamos realizando sobre la valoración ética que nos merece la clonación. Nos ha servido para alejar los fantasmas de una visión de la misma aterradora, capaz de crear hombres-réplica, meras copias iguales al ser clonado⁸⁹¹. Se trata por lo tanto de deducir de la propia mecánica genética

suficiente, después de todo, sólo hubo un Mozart. Pero no podemos hacer la inferencia opuesta: que su genoma, cultivado en otro tiempo y en otro mundo, resultaría en un genio música creativo igual". GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y dignidad humana*, op. cit., p. 172.

⁸⁹¹ Esto, sencillamente, es imposible: "Cuanto más comprendemos la función de los genes, es cada vez menos probable que algún día seamos capaces de producir a voluntad un determinado rasgo complejo de una persona". "Como seres biológicos y sociales somos criaturas de nuestro entorno biológico, físico, social, político, histórico y psicológico". "El ser humano depende de forma fundamental de la interacción de la información genética con el ambiente y, más en concreto, de los procesos de socialización.... altamente específicos". ELIZARI, J., "La clonación humana reproductiva ¿Atentado a la singularidad?", op. cit., p. 3.

un mensaje tranquilizador: considero que la respuesta ética a determinadas prácticas, por muy cuestionables que puedan ser, nunca pueden fundamentarse en la imposición de miedos irracionales o consecuencias devastadoras. Constituye un arma de doble filo que además de fomentar una desconfianza, incluso hostilidad, hacia la ciencia, volviendo a dejar fuera del debate y de la decisión a la racionalidad humana. Y la racionalidad humana nos ha llevado a demostrar que técnicamente este grado de replicación humana no será posible. Como indica De Miguel Beriaín para “resucitar” a un ser humano sería necesario reproducir las condiciones intrauterinas e incluso la posición fetal a lo largo de la gestación, provocarle las mismas patologías, en los mismos momentos de su vida, tal y como los padeció el individuo original, de tal forma que sus repercusiones en el fenotipo fueran las mismas. Además de reproducir todas los factores ambientales que rodearon la existencia del ser clonado: familiares, sociales, económicos, educacionales, vivenciales...⁸⁹².

Las siguientes barreras que la implantación de la clonación reproductiva ha encontrado vienen de la mano de un rechazo, casi unánime y explícito, desde su valoración ética (ya comentamos que casi con una especie de trauma), que ha tenido su consecuente reflejo en el orden jurídico: su tajante prohibición se ha reservado al ámbito de lo penal, es decir de las conductas que la sociedad considera más graves y reprobables, con toda la significación y carga punitiva que ello conlleva.

Sin embargo, si leemos detenidamente el principio de esta reflexión, en ella se contiene una condicionalidad a la manifestación de que la clonación reproductiva constituye un “tema cerrado”. No creo que este estado sea totalmente definitivo. En primer lugar, porque desde extraños grupos y sectas, o médicos con vocación de “estrella”, se vaya anunciando periódicamente la voluntad de llevarla a cabo, con independencia de que constituyan posteriormente un fraude (lo cual, aunque es un alivio, no soluciona el peligro). Al margen de lo anecdótico, lo preocupante es que exista “*la posibilidad de esta imposibilidad*”: que efectivamente, de forma clandestina y al margen de la ley, se esté intentando clonar seres humanos, pudiendo incluso llegar a constituir, no sólo una tentativa, sino un hecho consumado. Ello prueba una vez más la insuficiencia de la prohibición legal penal para impedir la comisión del delito. Éste queda entonces relegado al nivel de lo encubierto, de la charlatanería y del afán de

⁸⁹² Como indica J. Masiá Clavel, “*se puede clonar un programa genético, pero no una trayectoria biográfica*”, MASIÁ CLAVEL, J., “La otra clonación”, en *Alandar*, nº 219, junio 2005.

notoriedad y lucro⁸⁹³. Con ello constatamos que la simple prohibición de una conducta aunque sea bajo la seria “advertencia” que siempre imbuye el ámbito penal, no elimina, en la práctica, la posibilidad de que la misma finalmente se cometa. Es más, parece bastante probable todo lo contrario: su intento de realización, aunque sea minoritario, bien clandestino o incluso en los llamados “paraísos genéticos” ¿Significa ello que nuevamente y en otra versión del lema “no se pueden poner vallas al campo”, debemos claudicar ante el progreso imparables y arrollador de la ciencia? Seguimos manteniendo que no. Aquí se hace, sin embargo, evidente una vez más la necesidad de que el orden ético impregne la conducta humana en todos sus ámbitos. Su operatividad entra verdaderamente en juego una vez que se ha consumado el hecho subsumible en ellos. La constatación de que la instancia penal no es suficiente para protegernos cobra especial relevancia en materia biotecnológica-genética, por sus evidentes riesgos y consecuencias imprevisibles e irrevocables. Por ello rescatamos nuevamente de los capítulos anteriores la necesidad de que la bioética y la ciencia caminen juntas en una nueva relación que busca la complementariedad y ayuda mutua. Enriqueciendo las dos perspectivas de conocimiento humano. En este sentido, resulta ineludible la exigencia de que a la formación técnica y profesional humana, en cualquier área, se le una la formación ética adecuada, vertebrada en torno a la dignidad y a los derechos humanos. Si no las prohibiciones legales, desde el ejercicio de cualquier actividad humana pueden llegar a percibirse como un limitador y asfixiante corsé del que hay que desprenderse, “en cuanto no nos miren”. La reflexión bioética debe convertirse en “cultura” como bien expresa Pastor García⁸⁹⁴.

En la misma línea, pero bajo otra argumentación, la consideración de la clonación reproductiva como un tema “cerrado”, ofrece nuevas dudas: un claro indicador de que, precisamente, en el mundo valorativo humano nunca hay nada estático es la perceptible transformación en los fundamentos que justifican su rechazo. Frente a las primeras reflexiones y posturas que, escandalizadas, rechazaban de forma absoluta la clonación, “por principio”, en la actualidad se advierte un significativo cambio, tanto en su tono, más calmado, como en los argumentos empleados para fundamentar su oposición que han adoptado cierto aire de provisionalidad⁸⁹⁵. Ello resulta especialmente

⁸⁹³ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y dignidad humana*, op. cit., p. 173.

⁸⁹⁴ PASTOR GARCÍA, L. M., “Consideraciones bioéticas sobre la clonación humana y animal”, en *persona y bioética*, nº 5, octubre-enero 1999, p. 4.

⁸⁹⁵ ELIZARI, J., “La clonación humana reproductiva ¿Atentado a la singularidad?”, op. cit., p. 1.

latente, como más adelante profundizaremos, en la posible utilización de la clonación como complemento de la reproducción asistida. Así, frente a posicionamientos que siguen en la línea originaria de rechazo intrínseco y total de la clonación, por atentar contra diferentes dimensiones de la dignidad humana⁸⁹⁶, se alzan otras voces que, aunque llegan a la misma conclusión negativa, lo hacen por otro camino, menos categórico y definitivo. Por ejemplo, en virtud del principio de cautela, eminentemente circunstancial y temporal, se defendería más bien un rechazo provisional de determinados tipos de clonación reproductiva, con un sentido moratorio y sujeto a la posibilidad o no de asegurar con garantías suficientes una minimización de riesgos aceptable éticamente. El cambio de rumbo justificativo es muy evidente, dado que estas posturas no rechazan la clonación reproductiva en sí misma sino más bien determinan que, en ciertos casos, y bajo ciertas premisas, podría aceptarse éticamente su utilización. No consideran que constituya, específicamente, un atentado, ni contra la dignidad, ni contra dimensiones esenciales de la misma, como puede ser la individualidad, el carácter irrepetible de cada individuo humano. Ello resulta muy significativo por dos razones: al margen de nuestra mayor o menor conformidad con dichos argumentos, se evidencia en general, el cumplimiento de uno de los clásicos argumentos bioéticos: la teoría de la pendiente resbaladiza, por la cual, en un efecto de acostumbramiento, normalización y progresiva insensibilización hacia determinados estados biológicos humanos, se vaya difuminando progresivamente la línea que separa el respeto de la instrumentalización corporal del hombre. Se trata, como indican algunos autores de una verdadera “clonación de mentalidades”, “la otra clonación”, casi tanto o más peligrosa que la propia técnica: una clonación metafórica producto de la manipulación mediática y del adoctrinamiento educativo, cultural, social y político que ya se manifiesta en multitud de ámbitos de la vida humana⁸⁹⁷. Estas plataformas uniformizantes pueden ser utilizadas para convertir la biotecnología en un producto de consumo más: convenientemente ideadas y dirigidas, pueden “encerrar” aún más la pendiente en la que ya nos situamos, difundiendo estratégicamente coartadas morales que aceleren este proceso de normalización de determinadas técnicas. Todo ello, claro, en el hipotético caso de que la clonación o cualquier otra manipulación genética pueda científicamente llevarse a cabo y sea rentable económicamente. Entonces, poco a poco, a la clonación y

⁸⁹⁶ Entre los que se encuentran, por ejemplo, H. Riechmann, J. Habermas, H. Jonas, F. Savater, etc.

⁸⁹⁷ “Si la globalización de gustos y costumbres nos obliga a usar el mismo cosmético, deber el mismo zumo y opinar con los mismos gustos...estamos todos ya clonados sin necesidad de recurrir a experimentos de laboratorio”. MASÍA CLAVEL, J., “La otra clonación”, op. cit., p. 2.

a otras futuras técnicas, se le unirán los calificativos de inocuas, éticamente irreprochables e incluso necesarias para el progreso humano. Con ello no pretende uno instalarse en un conservadurismo biológico radical, ya lo hemos dicho. Sino tan sólo poner de manifiesto que la aceptación social, ética y jurídica de estas y otras técnicas biotecnológicas no debe discurrir por este camino, pues se trataría de una forma, más benevolente, pero igualmente nociva, de fomentar un desinterés o un adoctrinamiento amansador que posibilitara la marcha insoslayable del progreso científico, alienado al interés económico. Esta combinación resulta a todas luces extremadamente peligrosa para defender la continuación de un proyecto humanista y humanizador que integre las nuevas capacidades tecnológicas humanas bajo su techo, dirigiéndolas precisamente a dichos fines.

En resumen, y para cerrar esta reflexión, si bien la clonación reproductiva cuenta a fecha de hoy con evidentes limitaciones de tipo técnico, ético y jurídico, sin embargo, estas barreras o impedimentos no son insuperables. Cabe también la posibilidad de que en el futuro se domine la técnica y se hayan minimizado responsablemente los riesgos que la misma conlleva⁸⁹⁸. Situados entonces en este escenario potencial lo que debemos preguntarnos es qué significación y valoración ética merece la clonación en atención a su verdadera capacidad de contribuir a la dignificación del ser humano. En este sentido encontramos tanto consideraciones en contra como réplicas a favor que vuelven a ser razonables y razonadas. Nuevamente advertimos que no se pretende agotar aquí toda la argumentación surgida en torno a esta polémica técnica. Y dado que nos encontramos tan sólo en un escenario imaginado, de futuro, nos referiremos únicamente a las principales objeciones éticas que se han esgrimido para defender o rechazar la clonación intrínsecamente. Dejamos por ello al margen posicionamientos moratorios de la clonación en virtud del principio de cautela, dado que en nuestro hipotético escenario todas estas dificultades ya han sido solventadas.

Estos argumentos los incardinaremos en las diferentes tipologías de clonación reproductiva que podemos diferenciar en atención a los fines que persigan. Como veremos, muchas veces los mismos propósitos que encierra un tipo de clonación se

⁸⁹⁸ Así resultan esclarecedoras las palabras de R. Pérez Tamayo: “*Aunque la prohibición es categórica, también es temporal y renovable, y lleva implícita la promesa de que si se resuelven de manera razonable los problemas técnicos actuales y se alcanza un nivel de seguridad en los resultados, de modo que los beneficios anticipados sean mayores que los riesgos asumidos, la clonación artificial humana dejará de tener una condena ética médica*”. GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y dignidad humana*, op. cit., p.174.

constituyen en motivos más que evidentes para rechazarla, apelando únicamente al sentido común y sin que sea necesaria la elaboración de una reflexión más profunda.

En la mayoría de los casos la clonación reproductiva no tiene por objeto la “terapéutica destrucción” del embrión, sino que esta técnica, perfeccionada en un futuro, se llevará a término con éxito, permitiendo precisamente la existencia de un nuevo ser humano “clon”. Aunque la destrucción del clon no se produzca, ello no significa que esta nueva vida no pueda instrumentalizarse, o que las condiciones en que la misma se desarrolle sean éticamente inaceptables. Abordaremos este juicio valorativo desde la idea central y vertebradora del presente trabajo: la dignidad humana considerada como un valor absoluto por el cual se determina que todo ser humano no puede ser objeto de “dominio” sino de “respeto”. Desde nuestra perspectiva, este imperativo nuclea la valoración ética de las acciones, como requisito ineludible. Si habíamos concluido en la reflexión anterior, que el embrión es persona por pertenecer a la especie *homo sapiens*, constatación suficiente para declararlo digno, no nos resta sino preguntarnos, si, efectivamente, en la clonación reproductiva, este valor absoluto es sinceramente respetado, más allá del interés social, científico, médico, reproductivo, etc. La cuestión central, recurriendo a Kant, es determinar si este clon es sólo un medio para la satisfacción de un bien ajeno: la replicación de seres excelentes, objeto de recambio de órganos, el deseo de reproducción de sus padres, etc; o también y primordialmente es un fin en sí mismo, pero sobre todo, el fin último de la operación técnica. En el horizonte de dicha pregunta se encuentra la constatación de que la realidad biológica y ontológica del embrión y su mayor bien deben prevalecer sobre cualquier otro fin, por noble y entendible que sea. En definitiva, esto significa, preguntarnos, si este clon como persona que es podrá efectivamente desarrollar una “existencia normal”, como el resto de individuos humanos que pueblan la tierra. Si este “yo” que emerge a partir de una determinada realidad biológica y genética clonada podrá efectivamente construir sin dificultades una identidad psicológicamente “sana” y una vida libre y autobiográfica, integrando su origen clónico de forma pacífica en su propia auto-comprensión y valoración como ser humano. O por el contrario, se considerará “*un clon creado para....un fin que no es “él” mismo*”⁸⁹⁹.

⁸⁹⁹ DE SANTIAGO, M., “Tema de estudio: clonación, genética y ética”, op. cit., p. 325.

Comenzaremos este análisis valorativo aproximándonos primero a finalidades que promueven la clonación reproductiva y los argumentos a su favor, a todas luces inaceptables: no sólo bajo nuestros parámetros, sino, como ya dijimos, en atención al sentido común. Se trataría, por ejemplo, de posicionamientos que parten un cientificismo extremo y postulan en consonancia que el progreso de la ciencia y el avance biomédico constituyen el valor absoluto en términos de legitimidad. En realidad, como ya vimos, en la mayoría de estas afirmaciones subyace una valoración de este primer estadio humano, cigoto o embrión, muy alejado de nuestra reflexión. Se le considera un simple conglomerado de células que puede servir entonces para distintos intereses. Esta postura se advierte en el ámbito científico, porque aborda la realidad del embrión desde un punto de vista exclusivamente técnico, científico y por tanto alejado del discurso ético y filosófico. Éste resulta extraño, incómodo y lejano: la polémica ética sobre la personalidad de un cigoto resulta evidentemente más distante y especulativa (en una mente entrenada en el análisis empírico) que la realidad de la alegría de un paciente que ve resuelto, por ejemplo, un problema de infertilidad⁹⁰⁰.

Bajo este paraguas protector de indiferencia cabe entonces ocultar bajo la clonación múltiples intereses: el argumento espúreo, por otra parte tan latente en todas las acciones humanas, la fama, la notoriedad, el éxito y una laureada consideración en el ámbito científico. También el argumento económico: la clonación como nueva fuente de riqueza, un negocio que puede prometer amplios márgenes de beneficio. Por último, el afán casi obsesivo “de saber”, la pasión por la ciencia a toda costa, bajo el que subyace un interés de que la clonación sea legal, no tanto de cara a paliar barreras reproductivas, sino a la maravillosa posibilidad de disponer de embriones clónicos con lo que aclarar cuestiones que científicamente todavía son un misterio: el proceso de diferenciación celular, la interrelación genes-ambiente, la dinámica epigenética, las enfermedades de transmisión hereditaria, etc. También es verdad que ninguna de estas tres finalidades puede, e incluso, debe, rechazarse de pleno en la acción del hombre. Suficiente tiempo en este mundo nos ha quitado esta ingenuidad adolescente, defensora de una pureza total en la motivación humana. Sin embargo, que estas finalidades constituyan el único motor de la clonación, amparadas en una visión fría y técnica del desarrollo del proceso embrionario, sí pueden llevar a peligrosas y aberrantes prácticas. Recordamos que nos encontramos señalando ahora las vertientes de la clonación más inaceptables éticamente

⁹⁰⁰ DE SANTIAGO, M., “Tema de estudio: clonación, genética y ética”, op. cit., pp. 304 y 305.

y que rozan el límite de lo rocambolesco. Evidentemente en los siguientes tipos de clonaciones su valoración ética no va a resultar tan fácil de dilucidar. Caben entonces bajo estos fines o motivaciones, las llamadas clonaciones de ciencia-ficción, tan del gusto de los *mass media*: desde el seguramente irrealizable “mundo feliz” de Huxley, hasta el “niño a la carta” en toda su plenitud, la creación de hombres esclavos, o individuos específicamente diseñados y clonados para trabajos diversos (policías, astronautas, etc.). Sin embargo, y adoptando en cierta medida el papel de abogados del diablo y un poco también en contradicción con nuestros postulados anteriores, adelantamos una posibilidad futura algo menos extravagante: la producción en serie de copias embrionarias de cada persona que convenientemente congeladas pudieran utilizarse con fines terapéuticos. No en vano estas especulativas ambiciones ya han sido puestas de manifiesto, explícitamente en el conocido informe NABER (*National Advisory Board on Ethics in Reproduction*)⁹⁰¹. Constituyen hoy en día objeto de un frontal y absoluto rechazo social e institucional, pero la pendiente resbaladiza hacia la instrumentalización y cosificación del embrión, en base a un progresivo distanciamiento valorativo del mismo, supone un canto que ya ha empezado a rodar. Si a ello le unimos la progresiva traslación de criterios de mercado al ámbito biosanitario, como la mentalidad de consumo, o el auge de valores tan occidentales como la eficacia o eficiencia, nos llevan a no desechar tan rápidamente este último escenario.

Dentro de esta categoría de clonaciones extravagantes encontramos también la denominada clonación de la excelencia. Se incluyen aquí todas las Marilyn, Einstein, Mozart, Pavarotti, Michels (Jordan y Jackson), etc. que han aparecido a lo largo de estas últimas páginas. También hay otro tipo de clonación reproductiva que añade un tinte eugenésico a la ya de por sí controvertida técnica. Se trata de la posibilidad de elegir el genoma que va a ser implantado mediante transferencia celular, en base a determinadas cualidades de la persona clonada. Elegir por tanto un núcleo celular “de pedigrí”. Lógicamente, este tipo de clonación es objeto de un amplio rechazo, por cuanto que palmariamente supone la utilización del clon exclusivamente como un medio: conseguir reproducciones de seres excepcionales por causa de distintas cualidades que éstos poseyeron. Se encuentra, por lo tanto, fuera de todo sentido común, amén de resultar gravemente lesivo para la salud psicológica del clon. Para éste, la esperada emulación del personaje clonado constituiría una carga difícilmente soportable que le impediría

⁹⁰¹ DE SANTIAGO, M., “Tema de estudio: clonación, genética y ética”, op. cit., p. 308.

construir una subjetividad mínimamente independiente. En cuanto a la inviabilidad *de facto* de la utilización de la clonación como fotocopiadora de seres humanos nos remitimos a los argumentos expuestos en las páginas anteriores. Ello nos lleva a otra posible finalidad que puede ser buscada en la clonación reproductiva y que ya ha aparecido mencionada con anterioridad: la de “resucitar”⁹⁰² a un ser querido fallecido. Por muy comprensibles que puedan ser los motivos, en base a las anteriores argumentaciones, esto, no es posible. Primero porque el clon es otra persona, que únicamente comparte con el ser clonado una dotación genética nuclear, pero que puede comportarse, “ser” y construir su biografía de forma totalmente diferente al original. Y porque, evidentemente, al igual que en el caso anterior, ésta se la estaría utilizando únicamente como medio, en este caso de reemplazo de otro ser humano, lo cual resulta a todas luces un grave atentado contra la dignidad del clon. Constituye un claro caso de “un clon creado para...”. Los perjuicios psicológicos incluso podrían ser mayores, lo que nos lleva a desechar igualmente esta motivación. Por último queda la puerta totalmente abierta de la llamada “clonación libre”, entendida desde una postura liberal, entre las que se encuentra Charlesworth⁹⁰³, como el derecho o la opción legítima de reproducirse desde y por esta técnica, incluso para perpetuarse genéticamente. La argumentación a favor parte de la consideración de que no se causa un daño a nadie, ni tan siquiera al propio clon: su existencia y vida se debe precisamente a esta voluntad “auto-replicante” hecha realidad. Asoma aquí el antiguo anhelo humano de la inmortalidad que ha acompañado al hombre históricamente en forma de mitos y leyendas y ahora se encuentra en la genética. En definitiva, una forma de no morir del todo. Como réplica a esta finalidad, ilimitadamente abierta de la clonación, creo que basta una pregunta: ¿Llegará a tal grado la ego-latría humana?⁹⁰⁴.

Otras finalidades que pueden perseguirse con la clonación reproductiva no son, sin embargo, taxativamente tan reprobables. La discusión y el debate están aquí servidos. Se trataría de la utilización de la clonación en determinados supuestos, como sustitutivo o complemento de la reproducción asistida: en el primer caso, solventando los conflictos que la utilización de gametos y, por tanto, dotación genética extraña al ámbito familiar puede provocar en el seno de una pareja. A través de la transferencia de

⁹⁰² DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología*, op. cit. p. 300.

⁹⁰³ Para ahondar más en su propuesta bioética bajo la óptica liberal ver CHARLESWORTH, M., *La bioética en una sociedad liberal*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

⁹⁰⁴ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y dignidad humana*, op. cit., p. 180.

núcleos esta circunstancia puede obviarse, dado que la descendencia resultante compartiría el ADN por lo menos con uno de sus progenitores. En el caso de uniones sentimentales entre mujeres en las que es ineludible la utilización de espermatozoides ajenos a dicha unión, esta técnica posibilitaría en cambio que, hipotéticamente, una mujer concibiera artificialmente de otra mujer. O la posibilidad de madres que quisieran procrear sin la colaboración de un donante de esperma. Las posibilidades y oportunidades que plantea esta futura tecnología son sin duda novedosas y merecen un análisis detenido. Caben otras posibilidades de aplicación en materia reproductiva de carácter complementario. Constituirán el primer objeto de nuestro análisis ético porque resulta a nuestro juicio más fácil en un caso su aceptación, y en el otro su rechazo. Se trata de la utilización de la clonación para incrementar el número de embriones disponibles para la fecundación in vitro, y la utilización del embrión para mejorar el diagnóstico preimplantatorio. En cuanto a la primera y en el marco de la fecundación in vitro, podría efectivamente solventar el problema que adolecen algunas mujeres de no poder proporcionar el número suficiente de óvulos. En el caso de los hombres, no contar con una calidad adecuada de esperma para tal fin. Si la solución ahora es recurrir a óvulos, embriones o esperma de terceros, a través de la técnica de la gemelación artificial, su posibilidad de obtener múltiples embriones a partir de uno, podría salvarse la circunstancia, en ocasiones traumática, de que parte de la dotación genética resulte extraña a la unidad familiar. Varias objeciones se oponen en cambio a la misma: la primera, la escasa incidencia de esta patología convierte en éticamente no compensable los beneficios obtenidos por esta técnica y los perjuicios que un mal uso de la misma originarían. Se trataría de una modalidad de la pendiente resbaladiza: la idea que este tipo de clonación constituiría un resquicio abierto por el que se colara la normalización de la misma hacia otros usos ilícitos. Frente a estas primeras objeciones se alza otra que, sin embargo, considero más consistente. ¿Qué hacer con los embriones sobrantes de la gemelación artificial? La posterior implantación constituye un quebrantamiento de las más elementales consideraciones éticas: el nacimiento de gemelos monocigóticos, no instantáneo, sino sucesivo. Ello causaría graves desórdenes psicológicos, éticos y jurídicos, en el ámbito personal y familiar. Sin embargo, opino con Higuera que éste constituye “uno de los dos supuestos en los que quizás y en principio podría estar justificada la clonación de embriones”⁹⁰⁵. En similar sentido se ha pronunciado D.

⁹⁰⁵ DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología*, op. cit., p. 312.

Gracia, no cerrando la puerta a esta posibilidad de solucionar determinados tipos de esterilidad, es decir en caso extremos. Por ello entiende que la misma debería concebirse como excepción, cuyos parámetros tendrían que ser bien definidos por la sociedad⁹⁰⁶. En el mismo sentido se ha pronunciado el Comité de Expertos sobre Bioética y Clonación en su *Informe sobre la Clonación*⁹⁰⁷, no encontrando objeción, en principio, a su uso en la especie humana para la finalidad descrita. La clave está en el “*quizás, en principio*”: se trataría de cumplir con todas las condiciones que motivan la aceptación por parte de todos estos expertos. La primera y más importante, tras circunscribir muy taxativamente su ámbito de aplicación, sería el asegurar que no se generara un número de embriones superior a los realmente necesarios para su implantación, de tal forma que no existiesen embriones sobrantes. Según nuestras reflexiones y conclusiones anteriores en torno al estatuto ético del embrión, constituiría un requisito ineludible para garantizar la “luz verde” ética de esta técnica. En cuanto a la utilización de la clonación para mejorar el diagnóstico implantatorio no merece, en cambio, un juicio positivo. Se trata en definitiva de la segregación de una célula pluripotente y su posterior replicación mediante cultivo celular para poder efectuar el diagnóstico. Sin detenernos demasiado en el tema, dos objeciones: la primera trae a colación toda la reflexión alrededor del estatuto jurídico del embrión. Sin ánimo de reproducirlo ahora, se considera que se trataría de una nueva forma de atentar contra la vida humana, utilizando la misma para un fin que no es el legítimamente admisible: servir como soporte para el diagnóstico de otro ser humano. Además la peligrosa pendiente resbaladiza que introduce esta nueva posibilidad hacia usos eugenésicos nos lleva a valorar negativamente este uso.

En cuanto al segundo supuesto de uso de la clonación reproductiva, es decir como sustitutivo de la reproducción asistida, no se nos escapa la evidente diferencia de propósito, entre las clonaciones “extravagantes” y la realizada con esta finalidad. En nuestro análisis, que siempre pivota en torno a la dignidad humana del embrión-clon, la reprobación no es ahora tan fácil: No se destruye el embrión. A su vez, la línea que separa y condena la utilización de éste únicamente como un medio, tan evidente en los casos anteriores, no es ahora tan claramente trazable. En esta tipología “el fin” es sin duda el clon en sí mismo, y no la repetición de un ser ya existente. De hecho, y como ya

⁹⁰⁶ GRACIA, D., “El estatuto de las células embrionarias”, en Mayor Zaragoza F. y Bedate C. A., *Genética...*, op. cit., p. 92.

⁹⁰⁷ COMITÉ DE EXPERTOS SOBRE BIOÉTICA Y CLONACIÓN, *Informe sobre Clonación*, p. 59.

advertimos, esta clonación parece en principio una cuestión zanjada, existen voces que sí consideran lícito estas prácticas, en el contexto y con las finalidades descritas. O por lo menos, las consideran indiferentes moralmente⁹⁰⁸. Sin embargo, desde nuestra postura ya hemos dado las primeras claves para poder valorar esta nueva posibilidad que brindaría la clonación. Ello pasa por comprobar, no sólo si el clon pervive a otros fines, o su existencia como tal es secundaria por estar supeditada a otra finalidad; sino, simplemente, si ese clon podría efectivamente llegar a ser un individuo en plenitud de derechos, con una vida personal “normal”, entendiendo con ello, en las mismas condiciones abiertas que el resto de individuos humanos. Es posible entonces, que aunque el clon sea un medio en sí mismo y se le permita nacer, pero, sin embargo, se vulneren otras dimensiones adheridas a la dignidad humana, absolutamente necesarias, como condiciones *sine qua non* de una vida humana digna. Se trata por tanto de reflexionar sobre las condiciones físicas, personales, familiares, éticas, sociales, laborales, relacionales, jurídicas, e incluso ontológicas bajo las que se desarrollará la vida de este individuo; en definitiva, qué clase de ser humano será⁹⁰⁹.

Varios argumentos en contra de la clonación, que constituyen ya un clásico en esta materia, deben asomarse ahora a nuestro análisis. Se completarán con su réplica, para después adoptar una postura acorde a las tesis que desde este trabajo ya se han defendido.

El primero de ellos resulta ciertamente potente: con la clonación se vulneraría la unicidad, la singularidad, la identidad irrepetible de cada individuo de la especie humana. Es cierto que esa unicidad tiene un carácter multifactorial y se construye, no sólo desde la dimensión biológica humana, sino primordialmente, en base a los diferentes factores ambientales (sociales, económicos, familiares, vivenciales) que construyen toda una vida singular y única⁹¹⁰. Es una dinámica que revierte a su vez, de forma circular, como ya describimos, en el propio sustrato genético y su expresión fenotípica. Un complejo sistema, nunca causal, irreductible, en el cual, no sólo el ambiente, sino el propio “yo” como sujeto autoconsciente y actor interaccionan,

⁹⁰⁸ Como, por ejemplo, Lev Enst, quien determina quien no considera la clonación contra natura. Lo que en cambio sí es reprochable, es prohibir la reproducción por esta vía. Por otra parte Eric y Richard Posner establecen que la diferencia entre la clonación y otros procedimientos de reproducción radica en que estos últimos requieren la fertilidad, y la clonación en cambio no. DE MIGUEL BERIÁIN, I., *El embrión y la biotecnología*, op. cit., p. 304.

⁹⁰⁹ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Dignidad humana y genoma humano*, op. cit., p.175.

⁹¹⁰ ELIZARI, J., “La clonación humana reproductiva...”, op. cit., p. 3.

conformando una realidad genética que produce determinación, que no determinismo. Un sistema, por tanto, abierto e impredecible, en cuyo seno se dan las primeras coordenadas de la libertad, la moralidad y la dignidad humanas. La cuestión es entonces, si esta singularidad, que comienza en la propia dotación genética como raíz de todo lo humano, queda rota con la clonación. Ésta, ciertamente, manipula la dinámica natural de producción de un genoma irrepetible, que no es otra que la “lotería” de la recombinación genética. Por ella se produce ya, genéticamente, un ser que es único e irrepetible. ¿La anulación de la identidad genética es suficiente para romper la posibilidad de la originalidad y unicidad humanas? Son los filósofos Hans Jonas y Jürgen Habermas, de forma diversa, pero coincidiendo en determinados puntos, los que han elaborado una sólida argumentación contraria a la clonación, precisamente vertebrada en torno a la condición irrenunciable que constituye la originalidad de cada ser humano.

Así, por ejemplo, Hans Jonas, apela al “derecho a la ignorancia” como ineludible requisito para que cada ser humano desarrolle una vida digna. Este “derecho moral a no saber” y, por tanto, a una vida que discurra en coordenadas de un futuro suficientemente incierto, constituye un requisito indispensable para construir una subjetividad en libertad. La clonación rompe definitivamente esta coordenada, al proporcionar un saber que imposibilita al individuo esta construcción tan necesaria para una vida digna. Ya en el marco vivencial, la clonación produciría personas, que como clones, han perdido este “derecho a la ignorancia”. En cambio, se les ha impuesto la tenencia de una determinada dotación genética que, en la esfera subjetiva, no les permite la despreocupación de su devenir corporal (envejecimiento, enfermedades, etc.). Este desinterés, puede ser mayor o menor, pero siempre debe de quedar sujeto a la propia decisión, en libertad. Por el contrario, *“el clon sabe demasiado sobre sí mismo, y los demás también saben demasiado sobre él. Ambos hechos son paralizantes para la necesaria espontaneidad de llegar a ser uno mismo y para la autenticidad del trato de los demás con él”*⁹¹¹. Como indica Jonas, la expectativa de la clonación y su posibilidad de imponer a otro el conocimiento de su futuro permite actuar un derecho oculto y latente, pero inactivo por falta de operatividad⁹¹². Ahora, con los nuevos conocimientos y aplicaciones genéticas, ya no está tan claro si el conocimiento de uno mismo constituye un bien y la ignorancia

⁹¹¹ JONAS, H., *Técnica, medicina y ética: sobre la práctica del principio de responsabilidad*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1997, pp. 119-130.

⁹¹² En una forma iusnaturalista de conceptuarlo que desde aquí, en cuanto a este matiz, no se comparte.

un mal. En todo caso, con esta valiosa propuesta se cierra éticamente el camino a la clonación: al negar con ella el derecho del hombre a experimentar la vida humana como un auto-descubrimiento: “*encontrar el propio camino y ser una sorpresa para sí misma*”⁹¹³.

Esto se demuestra rápidamente con un ejemplo práctico: la angustia que provocaría en el clon el conocimiento del padecimiento de cualquier tipo de enfermedad: alzheimer, cáncer, depresión, etc. Por otra parte, determinadas patologías padecidas por el donante predeterminarían discriminaciones a la hora de encontrar trabajo, o incluso en sus relaciones personales⁹¹⁴.

Por su parte, Habermas, defiende que este carácter repetitivo del clon rompe definitivamente con una de las claves biológicas sobre las cuales hemos construido el concepto ético y autocomprensivo de la dignidad humana: la individualidad. La intrínseca condición de constituir un ser único define esencialmente la propia naturaleza humana. Sobre la misma pesa la valoración y respeto que merece cada individuo. La alteración de esta característica definitoria del hombre puede alterar, de forma irreversible, la autopercepción ética de la propia especie. La tecnificación de la naturaleza humana, en cualquiera de sus modalidades, provocará que ya no podamos percibirnos y valorarnos como seres vivos, éticamente libres y moralmente iguales. Que ya no podamos comprendernos como dignos⁹¹⁵.

Algunas consideraciones a estas acertadas objeciones a la clonación surgen de las propias tesis mantenidas en este trabajo. La primera se engarza, sin duda, con la determinación de que la individualidad humana no se forja de forma unívoca y causal a partir de una determinada dotación genética. Así concluimos en el segundo capítulo, que el determinismo genético no existe. De hecho, a esta constatación se acogen precisamente los defensores de la clonación, como réplica a la argumentación de la individualidad. Precisamente ésta supondría caer nuevamente en el cientificismo y una visión unívoca del ser humano, otorgando demasiada relevancia a la cuestión genética en la forja de su identidad. A una especie de absolutismo, muy cercano a las tesis de la sociobiología y las tesis de E.O. Wilson. Ello contradice nuestra postura en esencia. Desde una visión no determinista cabe defender, sin embargo, la posibilidad de que el

⁹¹³ DE SANTIAGO, M., “Tema de estudio: clonación, genética y ética”, op. cit., p. 318.

⁹¹⁴ DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología*, op. cit., p. 299.

⁹¹⁵ HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana*, op. cit., p. 58ss.

clon construyera su propio “yo”, dado que el individuo humano es mucho más que su realidad biológica. Podríamos hablar entonces, tanto de una identidad genética, sí copiada, pero una “identidad biográfica”⁹¹⁶: abierta, no escrita y construible por el clon. Precisamente porque la clonación sólo implica la copia de un determinado ADN, pero no la destrucción de la dinámica genética y las posibilidades que la misma genera, cuestión verdaderamente esencial: más allá de la tenencia de una determinada realidad genética, que marca la diferencia con el resto de primates, lo verdaderamente relevante era la mecánica, la interrelación, el modo de trabajar de nuestro ADN. Esta dinámica no queda destruida por encontrarnos con un ser humano que es copia de otro. En este sentido, debemos ser congruentes con nuestras conclusiones anteriores, so pena de poder tacharnos de oportunistas: acogernos a las tesis deterministas cuando nos conviene.

Sin embargo, hay un matiz que añade Hans Jonas que sí considero decisivamente relevante. En realidad opinamos que se trata de extrapolar el rechazo de la clonación al ámbito psicológico y social, por lo que tampoco podemos profundizar demasiado en la materia. Este autor tiene razón cuando advierte que no es tan relevante la discusión de hasta qué medida la dotación genética resulta decisiva en la conformación de una persona, sino más bien la cuestión de cómo valoramos a nivel personal y social esta determinada forma de existir. Cómo cree el clon, que este aspecto fundamental le influye en su existencia y cómo los demás valoran esta misma cuestión. Al margen de que sea cierto o no: *“da igual que el supuesto saber sea verdadero o falso, (y hay buenas razones para suponer que es esencialmente falso per se): es pernicioso para la obtención de la propia personalidad”*⁹¹⁷. Y aquí la respuesta me parece decisiva: la persona-clon porta una losa demasiado grande para ser soportada por su *psique*, se trataría siempre de vivir a la sombra del donante, “ser una copia de”, con efectos devastadores en su propia personalidad. Ello, sin duda, comienza con la propia apariencia física, que sí resulta decisiva en la conformación de la identidad de una persona. La copia genética aquí sí que producirá un ser, aunque no exactamente igual, ya lo advertimos, sí demasiado parecido al donante del núcleo. Y, ciertamente, la identidad genética produce una “corporeidad nueva” que es distinta al resto de los mortales y que resulta decisiva a la hora conformar una identidad personal y una

⁹¹⁶ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Dignidad humana y genoma humano*, op. cit., p. 177.

⁹¹⁷ ELIZARI, J., “La clonación humana reproductiva...”, op. cit., p. 9.

identidad social. Corporeidad nueva que consideramos incluye también un sexo no elegido. Y aunque el aspecto físico sea una cuestión en principio superficial o banal para la medicina, resulta crucial en la conformación de una subjetividad sana. Sin ella, el propio clon se siente realmente una copia. Los demás también lo considerarían así: socialmente, el peso de la conducta y acciones del precedente supondrían una nueva carga para el clon, demasiado “observado” por los demás. Esta reflexión nos conduce a aceptar también las reflexiones de Habermas contra la clonación: con ella, en definitiva, se suprime la incertidumbre de vivir una corporeidad biológica por primera vez, raíz primigenia de la libertad. Es por ello que, amalgamando de alguna manera las dos argumentaciones anteriores, F. Savater apele a un derecho al azar genético de todo individuo humano⁹¹⁸. Efectivamente, la clonación rompe con la dinámica libre de la acción y el esfuerzo humanos, que en este caso siempre estaría condicionada al devenir y a la vida del precedente: una vida demasiado dedicada a prevenir sus enfermedades, evitar sus tendencias, a diferenciarse de él. Este esfuerzo resulta incompatible con una vida realmente digna. Mucho más y sobre todo, mucho más interesante, nos podría decir la psicología, completando esta intuición; pero lo dejamos aquí.

Por último y sin ánimo de agotar todas las fundamentaciones en torno a la clonación, resulta necesario, sin embargo, traer a colación dos argumentos más en contra. Uno se comparte y el otro sólo parcialmente: este segundo vendría constituido por la supuesta amenaza a la diversidad biológica que supondría la repetición de una dotación genética concreta en varios individuos. Con la reproducción sexual se produce una esencial renovación de la vida, cuestión primordial para la propia evolución de la especie⁹¹⁹. La combinación de dos códigos genéticos para dar lugar a una tercera persona, diferente, fomenta la diversidad, enriquece, constituyendo un requisito esencial para nuestra supervivencia. Sin ella se pondría en peligro, por ejemplo, la habilidad del *homo sapiens* para sobrevivir a los grandes cambios ambientales⁹²⁰. En la clonación,

⁹¹⁸ “Es lícito planear tener un hijo, pero resulta repugnante planear el hijo que se va a tener: esta actitud rompería la igualdad entre los humanos, cuya base el azar genético y genésico del que provenimos por igual. Porque la tiranía determinista no es la del azar, que nadie controla, sino la que impondrían los seres iguales a nosotros configurándonos a su capricho”. SAVATER, E., *El país*, 16 de febrero de 1997. En el mismo sentido, JUNQUERA DE ESTÉFANI, R., *Reproducción asistida, filosofía ética y filosofía jurídica*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 144. Ver también, JUNQUERA DE ESTÉFANI; DE LA TORRE DÍAZ, F., *La reproducción medicamente asistida: un estudio desde el derecho y desde la moral*, Madrid, Uned Editorial, ciencias de la salud, 2013.

⁹¹⁹ Otro de los argumentos esgrimidos por Leon Eisenberg en contra de la clonación en la *Encyclopedia of the Human Genome, Human Cloning: Arguments Against*, op. cit, p. 302.

⁹²⁰ *Ibidem*, p. 302.

esta dinámica, en cuanto reduplicación, es esencialmente inversa. Esto es cierto, sí, pero todo depende de si la clonación futura se produjera en gran escala o no. ¿Podría sustituir entonces esta técnica, como forma reproductiva, a la reproducción sexual? La progresiva traslación de criterios de eficiencia y éxito, y la mentalidad de consumo en esta materia, pueden efectivamente contribuir a preferir una opción reproductiva que no deje al azar, a la lotería, la descendencia que se va a tener. Sin embargo, creo que ello no será finalmente el escenario real. En todo caso, auguro, porque no se puede decir de otro modo, que esta técnica constituiría finalmente una modalidad minoritaria y complementaria a la reproducción natural. Una opción última sometida a una firme regulación. Permanecerá, si permanece el *homo sapiens*, la preferencia por la emoción humana de sentir que, en la dialéctica triangular establecida con un hijo, éste es vivido como un nuevo ser, producto de la unión amorosa de sus progenitores. Un ser que es amado en sí mismo, sin ninguna otra condición ligada a su apariencia, o cualidades físicas o psíquicas. Y que ello sea percibido asimismo por el hijo⁹²¹. Independientemente de cuál sea la unión amorosa: heterosexual u homosexual; cuál sea el origen de la paternidad: sexual, asexual, adopción, etc. Esta esencial condición resulta ineludible: constituye, al final, lo verdaderamente “humano”. Valga este argumento para añadir también “un matiz” a objeciones que ponen el acento en la imposibilidad del clon de mantener una concepción y una relación psicológicamente saludable de su ámbito familiar. Sí es cierto y constatable que en la mayoría de los casos una unidad familiar se construye sobre la unión, en una alteridad de sexos, en los progenitores, que precisamente permite biológicamente la concepción de un hijo. Sin embargo, el hombre es más que pura biología, ya lo decimos constantemente. Puede asimismo construir, en el ámbito extrabiológico, es decir, social, cultural y afectivo, una familia, que aunque carezca de este inicial origen, contemple sin embargo el esencial carácter “humano” y “humanizador” ineludible: que constituya y refleje en todos sus miembros el ser un fin en sí misma, y por tanto, una fuente de amor y de respeto. Lo demás son sólo diferentes modos de llegar hasta aquí.

⁹²¹ Como algunos ponen de manifiesto, no hace falta la clonación para ahogar el derecho a la individualidad, a la originalidad, a forjar la propia identidad, de cada hijo. Todos los padres ejercen, de alguna forma, una dominación sobre éstos. Puede encontrarse en los límites de lo aceptable, o por el contrario, constituir una auténtica clonación no biológica, sino biográfica. Supone en definitiva imponer al hijo una determinada vida planeada para él por sus progenitores. Cabría entonces la posibilidad que en el seno de una familia que tuviera descendencia a través de la clonación reproductiva, se respetara en cambio, más, el proceso autobiográfico, “extrabiológico” de adquisición de la individualidad humana. Que este camino, fuera, no sólo respetado, sino fomentado o compensado, en atención a la primigenia “carencia” de una identidad biológica original.

La otra cuestión resulta más técnica: no se puede desechar, que en el camino hacia el éxito de la clonación total, puedan quedarse muchos embriones: sacrificados, destruidos por razón del progreso científico, del dominio de una técnica. Ello resulta a todas luces inaceptable en nuestra reflexión “rehumanizadora”. No vamos a repetir ahora, otra vez, toda la argumentación desarrollada en torno a la clonación terapéutica, en la que se produce esta misma controversia. A ella nos remitimos. Sin embargo sí nos lleva a otra objeción a la clonación reproductiva en ningún modo despreciable: su superficialidad, su banalidad. El producto de la adoración a la individualidad en un primer mundo que puede permitirse este tipo de reflexión. Ello se demuestra por la percepción social, nunca irrelevante, de que este tipo de reproducción constituye, a fin de cuentas, “rizar el rizo”. Al hilo de esta “sensación”, terminar esta reflexión con unas acertadas y bellas palabras, rescatadas de la *Encyclopedia of the Human Genome*, “servibles”, no sólo en orden a la valoración de la clonación, sino de otras posibles y probables técnicas biotecnológicas: *“la pseudobiología distrae la atención de temas éticos reales y presentes: las formas en que el potencial genético de los humanos, nacidos en ambientes empobrecidos, se ven atrofiadas en este mundo. Para mejorar nuestra especie no se necesita la prestidigitación biológica. Si tuviéramos el compromiso moral para proveer a cada niño en todo lugar con aquello que deseamos para nuestros propios hijos, ¡Qué florecimiento de la humanidad tendríamos!”*⁹²² .

B. GENÉTICA DE POBLACIONES E IGUALDAD

a. Introducción

Comenzaremos esta nueva reflexión en sentido inverso al que venimos estructurando el resto de epígrafes. Esto quiere decir que no va a ser inaugurado con una primera significación etimológica, ni una descripción científica de la nueva realidad que pretendemos abordar. Empezaremos esta vez por la ética y la historia de su evolución, rescatando del primer capítulo uno de los mitos o barreras obstaculizadoras más

⁹²² *Encyclopedia of the Human Genome, Human Cloning: Arguments Against*, op. cit, p. 305.

potentes, el “mito de las diferencias naturales”⁹²³. Constituye la otra cara de la libertad humana: coartada de los sucesos históricos más injustos, crueles y vergonzantes, sí; pero también, pesadilla, que hecha realidad, ha llevado al hombre del escarmiento a su metamorfosis. A resurgir de las cenizas de su propio desastre, buscando nuevas formas más “humanas” en las que incardinar su esencial y necesaria sociabilidad. Ya vimos cómo el ser humano va apartando progresivamente modelos de relación interhumana basados en la dominación, imponiéndose el respeto mutuo; nuestra dignidad. Como describimos en el ámbito estrictamente filosófico, ha sido un largo camino de expansión subjetiva y objetiva que ha encontrado, sin embargo, múltiples escollos. Uno de los más férreos y difíciles ha sido, sin duda, la visión racista de la diversidad humana. Ella ha provocado, en todos los ámbitos de la existencia de los marginados, injusticias insoportables y hasta crímenes cuyo sadismo y crueldad rebasan lo imaginable. Precisamente con un par de ellos comenzamos esta tesis. Con el racismo se imponen mecanismos psicológicos de incompreensión al “diferente”: miedos, odios heredados, orgullos, creencias ancestrales..., todos se unen en una potente amalgama, anulando la racionalidad y la empatía; caminos netamente humanos de construcción del humanismo. “El otro” queda fuera del ámbito de acción de estas fuerzas humanizadoras, del pensamiento libre, que se encuentra atrapado bajo la dinámica del prejuicio: sólo selecciona y asimila la información que alienta y asienta su aprensión, en una trágica ceremonia de ofuscación donde todo se mezcla, la defensa de la identidad personal, la demonización del otro, la búsqueda de un chivo expiatorio culpable de todos los males; las dinámicas psicológicas del racismo se repiten en una letanía monótona, pero expansiva, pegajosa y cada vez más violenta⁹²⁴. Una especie de determinismo psicológico contra el que la razón liberada del prejuicio y la empatía han tenido y tienen aún una ardua tarea en la conquista de la dignidad. Frente a esta ceguera se impone la constatación de la humanidad común, una cuestión que aparece en principio tan obvia y elemental; indiscutible, una vez despejada la bruma del prejuicio, del mito y del interés. Y sin embargo, entristece e indigna que esta evidente e incontestable verdad, nuestra naturaleza compartida, haya sido la conquista más ardua en el camino de la “humanización humana”⁹²⁵.

⁹²³ Desarrollado en el primer capítulo de esta tesis.

⁹²⁴ MARINA, J. A.; DE LA VÁLGOMA, M., *La lucha por la dignidad*, op. cit., p. 85.

⁹²⁵ Las palabras de una mujer negra, Sojourner Truth, en 1851, durante una convención sobre los derechos de la mujer, reflejan esta inaudita paradoja: “... ¿Y no soy acaso una mujer? ¡Miradme! ¡Mirad mi brazo! ¡Yo he cavado, plantado y llevado la cosecha al granero, y ningún hombre pudo disuadirme! ¿Y no soy

La pertenencia de todos los individuos de la especie humana a una gran familia común ha sido una constatación con un largo camino histórico que, sin embargo, ha tenido que convivir con el anquilosamiento de instituciones tan flagrantemente atentatorias de la misma como la esclavitud. A pesar de que la razón y la empatía humanas ya llevaron a la filosofía a la intuición y determinación de una unidad común universal y subyacente a la diversidad humana. Así la filosofía estoica fue la primera en realizar una sólida reflexión al respecto, no exenta sin embargo de excepciones que casi en una contradicción, limitaban de alguna forma en la práctica la determinación de dicha humanidad implícita en cada hombre, con independencia de su origen geográfico. Se compatibilizaba entonces esta afirmación cosmopolita con el mantenimiento de una forma suavizada y humanizada en el trato de la esclavitud y la pervivencia de lecturas clasistas y discriminatorias de las diferencias físicas, culturales y sociales, por otra parte evidentes en el ser humano. Sin embargo, la constatación de la vulnerabilidad, con su máximo exponente en la muerte como final ineludible de toda vida humana, constituyó el primer punto de conexión para la comprensión de una humanidad común.

¿Qué tienen que ver todas estas cuestiones filosóficas, que fueron ya ampliamente recogidas, con la genética? La clave se encuentra sin duda en las palabras de Sojourner Truth: la intuición de que al margen de la diferencia, ella siente y vive como un blanco, porque es una mujer, un ser humano igual que ellos. Esta percepción de sí misma, al margen del prejuicio, de intereses y argumentos, incluso pretendidamente científicos, viene a ser corroborada de forma palmaria por la genética: ella vuelve a ser aliada en la construcción de nuestra humanidad, complementando científicamente lo que el ser humano ya vislumbró y proclamó ética y jurídicamente en su devenir ético.

Efectivamente, el hallazgo y lectura de nuestro genoma nos permitió repensar la naturaleza humana, en un cambio significativo de su comprensión que nos hermana con todo lo vivo: compartimos el primer sustrato biológico de toda vida, la molécula de ADN. Su estructura estable y universal, pero a la vez abierta, flexible y expresada en cada ser vivo de forma única, nos hablan de diversidad de la vida, cambio, y

acaso una mujer? Puedo trabajar y comer tanto como un hombre -cuando tengo qué comer y también empuñar un látigo. ¿Y no soy acaso una mujer? He dado a luz trece criaturas y he visto cómo la mayoría de ellas han sido vendidas como esclavas, y cuando mi dolor de madre me hizo gritar, nadie, salvo Jesús, me escuchó. ¿Y no soy acaso una mujer?" Ibídem, p. 79. La inmensa mayoría de participantes eran mujeres blancas.

multiplicidad. Este nuevo conocimiento tiene una radical implicación filosófica: se confirma la igualdad interhumana en la constitutiva raíz primigenia de nuestra realidad genómica, posibilitando no sólo la libertad y la moralidad, sino también revalidar científicamente la idea central de este trabajo: la convicción de que es posible, superar el relativismo. La genética también nos habla de la absoluta compatibilidad de este sustrato común universal con el maravilloso hecho de la diversidad biológica y cultural humana. Es más, ella vuelve a ser la causa primera de esta feliz explosión de riqueza en que consiste la manifestación tan expresiva y asombrosamente distinta de vivir nuestra condición de humanos⁹²⁶.

Con ocasión de la clonación quedó demostrada la indudable raíz genética de la valiosa individualidad y unicidad de cada ser humano que posibilita a su vez la diversidad étnica, pero también, social y cultural. La existencia de tal variedad de grupos humanos, en una sinfónica conjunción de componentes, que nos permiten reconocer la infinita variabilidad de todo lo vivo, no sólo no quebranta, sino que confirma y asegura su fundamental unidad. La crítica más tajante al racismo viene por lo tanto de la propia ciencia genómica: ella pulveriza con sus evidencias científicas los argumentos pseudocientíficos y valorativos que han llevado precisamente a una interpretación racista de la realidad humana. Si vimos muy someramente su dinámica psicológica, ahora sus postulados pueden resumirse en cuatro puntos. Todos tienen como denominador común una visión simplista y determinista de la diferencia, interesada o heredada, pero que ha sido letal en la construcción de la dignidad humana. Éstos son en definitiva los siguientes: 1. Las diferencias físicas provocan a su vez diferencias conductuales, psicológicas y caracterológicas, que se atribuyen a todos los pertenecientes a esa raza. 2. Estas diferencias morfológicas con repercusiones psicológicas tienen su causa genética y hereditaria y resultan profundas e inamovibles. 3. Entonces unas razas ostentan cualidades intrínseca e invariablemente positivas y otras negativas, calificándose inmediatamente, en virtud de esta distinción, de “superiores” e “inferiores”. 4. Por último, se deifica la raza propia y se cosifica la ajena, en estereotipos que tienden a calificar a las razas diferentes de “subespecies” y la propia de “raza elegida”, verdaderamente humana⁹²⁷.

⁹²⁶ Como indica Lévi-Strauss: “*La vida de la humanidad (...) no se desarrolla bajo el régimen de una monotonía uniforme sino a través de modos extraordinariamente diversificados de sociedades y de civilizaciones*”. LÉVI-STRAUSS, C., *Raza y Cultura*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1996.

⁹²⁷ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y dignidad humana*, op. cit., p. 137.

Esta argumentación éticamente inadmisibles y valorativamente rechazada por el hombre hace ya varias décadas, en gran parte como reacción a la locura del Tercer Reich, queda ahora definitivamente rota e invalidada por la propia ciencia⁹²⁸. Las razas tal y como han sido tradicionalmente conceptualizadas, no existen. Se trata de constructos artificiales, basadas en tipologías fundamentadas en criterios demasiado rígidos: el flujo genético rastreable en nuestro ADN se ha encargado de alejar también tajantes y cuadrículadas catalogaciones, demostrando que las migraciones humanas aportan a la diversidad genética un efecto similar a la técnica pictórica del *sfumato*. Una gradualidad, sutileza y flexibilidad, incompatible con la pretendida ordenación de colores humanos a modo de compartimentos estancos⁹²⁹. Sin embargo, ello no supone negar tampoco la realidad que constituye diversidad genética poblacional. Se trata de diferencias genéticas asociadas o atribuibles a las distintas variantes étnicas. Como indica C. Levi-Strauss, la crítica al concepto de raza, sobre todo por parte de la antropología actual, no significa, sin embargo, que deba negarse el incontestable hecho de que las poblaciones humanas difieren genéticamente. ¿Cómo se produce esta diferencia? ¿Qué consecuencias y qué lectura filosófica, ética, podemos extraer de ella? Es el momento de acudir a los fundamentos sobre la biodiversidad humana que la ciencia nos brinda, porque como indica Javier Gafo, una buena reflexión ética comienza siempre por unos buenos datos⁹³⁰.

b. La biodiversidad humana

Comencemos recordando lo básico: Todos los seres vivos compartimos la misma sustancia universal de la vida, el ADN. El genoma humano queda conformado por 35.000 genes, que se encuentran repartidos en 23 pares de cromosomas: 44

⁹²⁸ Como indica H. Kassim, “El desarrollo de la genética ha socavado sustancialmente las creencias racistas. Ha refutado la idea de que la humanidad está dividida en distintos “tipos” o “razas” que ocupan posiciones preordenadas en una jerarquía de habilidad intelectual y de valor moral. La ciencia genética ha demostrado que no existe una entidad biológica que se corresponda al concepto de “raza”, presentado por los teóricos de la raza o empleado en el lenguaje cotidiano. Las características físicas, alguna vez tomadas como inmutables, y en las que se fundó la categorización de las razas, han sido demostradas como algo superficial y variable. Ha quedado establecido el hecho de la abrumadora similitud, en lugar de la inmutable diferencia entre los seres humanos, y se han descubierto los mecanismos de la herencia así como el nivel en que ocurre la variabilidad humana individual, no grupal”. *Ibidem*, p. 138.

⁹²⁹ *Ibidem*, p. 142.

⁹³⁰ BORJA Y TOMÉ, M. “Prospección genética en poblaciones y bases de datos”, en Masiá Clavel J., *Pruebas genéticas, genética, derecho y ética*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2004, p. 68.

autosómicos y un par de cromosomas sexuales: XX en la mujer, XY en el varón. Este genoma determina nuestra pertenencia a la especie humana, *homo sapiens*, y no a otra distinta. Sin embargo, compartimos un 70% de genes con las bacterias de nuestro propio intestino, un 97,5% con la rata de alcantarilla, e incluso, un 98,5% con el chimpancé⁹³¹. Este auténtico mazazo a nuestra soberbia autoconcepción esencialista y extranatural del hombre, nos llevó a determinar la urgencia de un replanteamiento de nuestra tradicional relación con la naturaleza, basada en el dominio y en el expolio.

Ahora la genética nos vuelve a dar una lección de “humanidad”, al demostrar que compartimos alrededor del 99,9% de nuestro genoma con el resto de miembros de nuestra especie. Queda revalidada, científicamente, la radical y constitutiva igualdad interhumana⁹³². Significa que aquello que provoca nuestra unicidad irrepetible como personas humanas, representa tan sólo el 0,01%. Maravillosos número, porque su carácter ínfimo convierte las diferencias en accidentales respecto a la constatación genética de la universalidad de la naturaleza humana; pero a la vez, posibilita la maravillosa originalidad de cada ser humano, y por ende la diversidad grupal⁹³³.

¿A qué se debe esta variabilidad del 0,01%? A los genes polimórficos: muchos genes, humanos y de otros organismos, existen en más de una forma (alelos), de tal manera que precisamente esta variabilidad genética es la que expresa el 0,01% y es la causante de que tengamos aspecto, fenotipo distinto. En definitiva, es causa de nuestra originalidad y unicidad respecto al resto de miembros de nuestra especie. A su vez también explica el parecido familiar: la mitad de los alelos de un ser humano proceden del padre y la mitad de la madre⁹³⁴. Esta variación genética de una persona respecto a otra refleja la evolución de nuestra especie y también su diversidad: la supervivencia o pérdida, o la manifestación de alelos nuevos por el azar de la mutación genética, debida fundamentalmente en la aparición de errores en la copia del ADN. Sobreviven en el genoma, en definitiva, los que permiten una mejor adaptación de nuestra especie a determinados condicionantes externos. De ahí que las diferencias raciales, entre las que destaca el tan “importante” tema del color de piel, se explican ante todo como

⁹³¹ *Ibíd.*, p. 50.

⁹³² GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y dignidad humana*, op. cit., p. 138.

⁹³³ “Esta relación debe entenderse como que entre cada ser humano hay una variación de cuanto menos, tres millones de bases distribuidos por todo el genoma, lo que da un número enorme de posibles combinaciones, de las que surge la individualidad de cada persona” *Ibíd.*, p. 139.

⁹³⁴ BORJA Y TOMÉ, M., “Prospección genética en poblaciones y bases de datos”, en Masiá Clavel, J., *Pruebas genéticas, genética, derecho y ética*, op. cit., p. 50.

variaciones genéticas que han sobrevivido por resultar más adaptativas a las condiciones climáticas en que viven los individuos en quienes se expresan; sin que el color de piel influya mínimamente en las características psicológicas o conductuales de los individuos. Además la genética también ha venido a demostrar, concretamente Lewontin en 1972, que la variabilidad genética es porcentualmente mucho más elevada en individuos de una misma nación o tribu, un 85%, un 8% adicional entre poblaciones de la misma raza, y sólo un 6% adicional entre las distintas razas⁹³⁵. Otra estacada al racismo que, sin embargo, nos lleva a preguntarnos cómo una manifestación significativamente tan irrelevante como puede ser el color de piel, en orden a determinar la naturaleza común humana, ha sido una de las mayores lacras en la historia de evolución ética humana. En este nuevo significado ético de la genética, la igualdad en la diversidad, expresamos esta sinrazón histórica, otra vez de la mano de Cavalli-Sforza, quien recordando a Shakespeare concluye sabiamente: “(...) *la confusión, las grandes tragedias, las crueldades a que ha dado lugar la diversidad racial en el mundo, son, en palabras de Macbeth, “una historia contada por un idiota, llena de griterío y furia, que no significa nada”*”⁹³⁶.

c. La nueva genética de poblaciones

Sería reconfortante que por una vez pudiéramos detenernos aquí, en lo positivo, sin más, determinando que en este campo las aplastantes verificaciones genéticas han invalidado definitivamente los argumentos racistas. Sin embargo, en materia bioética esto es casi un imposible, siendo consustancial a la misma su carácter controversial y problemático. Como determinó la UNESCO en 2003 la nueva genética plantea casi los mismos dilemas que resuelve. En nuestro caso concreto, ello se manifiesta en la posibilidad de que la misma provoque el nacimiento de nuevos prejuicios racistas, cuando casi acaba de invalidar los tradicionales. Efectivamente, la nueva genética de poblaciones, a pesar de haber invalidado argumentos pseudocientíficos a los que se agarraba el racismo, paradójicamente puede abrir las puertas a nuevas formas de

⁹³⁵ *Ibíd*em, p. 51. Como indica también L. Kassim, “*la variabilidad ocurre en el nivel de los individuos, no en el de ninguna entidad colectiva mística denominada raza*”⁹³⁵. O Cavalli-Sforza, protagonista del siguiente epígrafe, quien expone que: “*En casi todos los caracteres hereditarios vemos que las diferencias entre individuos son más importantes que las que se aprecian entre grupos raciales*” GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y dignidad humana*, op. cit., p. 139.

⁹³⁶ *Ibíd*em, p. 151.

discriminación humana. La investigación genética sobre la diversidad poblacional maneja datos genéticos e información que debe protegerse adecuadamente frente a apropiaciones ilícitas de la misma, al poner en una situación de posible riesgo discriminatorio a determinadas poblaciones. La amenaza viene por el nacimiento de nuevas formas de estigmatización y segregación de determinadas etnias o grupos de población, en base a una información genética relacionada, ya no individual sino grupal.

Volvemos a la descripción científica retomando el punto donde nos habíamos quedado, los alelos. Precisamente su modo de distribuirse en las distintas poblaciones es lo que posibilita el estudio de la variabilidad genético-poblacional, con grandes repercusiones en ámbitos verdaderamente relevantes del conocimiento: permitiendo encontrar nuevas respuestas a interrogantes relacionados con la salud humana, la antropología molecular y la medicina legal⁹³⁷.

c.1 Descifrar el origen de la especie humana

Como indica Carracedo Álvarez, el genoma es el único material biológico que se hereda de generación en generación, de tal forma que lo heredamos de nuestros padres, éstos de los suyos, y así ininterrumpidamente⁹³⁸. En él se encuentran por tanto “escritos” los sucesos de la historia pasada como población y como especie. Hibridaciones entre grupos humanos, migraciones, merma de un determinado grupo por epidemia, etc...⁹³⁹. De todos estos avatares que en nuestro camino de evolución biológica hemos vivido como especie, nos pueden hablar los genes. No es de extrañar las enormes posibilidades que nos brindan la antropología molecular y la genética de poblaciones de mejorar nuestros conocimientos no sólo biológicos, sino de la compleja realidad humana. Un trabajo conjunto con otras disciplinas como la historia, la demografía, la arqueología o la lingüística, permite reconstruir eventos humanos hasta la misma Prehistoria, correlacionando y complementando sus hallazgos y datos de una forma sorprendentemente articulada.

Volvamos a la explicación científica donde la dejamos: los polimorfismos. Una vez denostada científicamente la argumentación y criterios tradicionales de clasificación

⁹³⁷ SALAS ELLACURIAGA, A.. “Genética de poblaciones”, en *Enciclopedia de Bioética y Bioderecho*, op. cit., p. 901

⁹³⁸ *Ibidem*, p. 902.

⁹³⁹ *Ídem*.

de la diversidad morfológica humana en razas, se torna evidente que el único criterio biológico para definir las poblaciones y rastrear su distribución geográfica y flujos migratorios es la diferente distribución de estos alelos marcadores en los individuos pertenecientes a ellos. Como ya hemos indicado, con esta técnica se podría reconstruir la dinámica de las poblaciones humanas hasta sus orígenes. Hasta ahora, este mismo objetivo se había intentado mediante el análisis de los grupos sanguíneos y de histocompatibilidad, pero la variabilidad que muestran es mucho más pequeña que lo que expresan los marcadores de ADN⁹⁴⁰. Gracias a estas estimaciones moleculares, se ha podido refrendar lo que ya nos contaban los fósiles humanos: el origen de la especie *homo sapiens* se sitúa hace aproximadamente 100.000 años en África⁹⁴¹. La nueva ciencia genómica de poblaciones resulta por lo tanto una fuente valiosísima para ahondar en el conocimiento del ser humano, su evolución histórica y su diversidad geográfica, antropológica y cultural⁹⁴².

El desarrollo tecnológico que ha permitido en los últimos años perfeccionar los métodos de estudio de la variabilidad genética en las poblaciones ha ocasionado también el despegue de empresas privadas de genotipado, que intentan obtener beneficio económico de esta información. Ofertan comprobar en el genoma de sus clientes marcadores genéticos que permiten establecer un parentesco (proximidad genética) con determinadas poblaciones. Por ejemplo, es frecuente su uso como estudio de ancestralidad por parte de la población afro-americana. El hecho de ser en su mayoría descendientes próximos de esclavos, de origen desconocido, les lleva a anhelar conocer sus raíces con mayor exactitud. Sin embargo, la información que ofrecen estas compañías puede inducir a errores o falsas expectativas y constituir un abuso: el problema radica en que estas empresas confunden la genética de poblaciones, que se gobierna por las leyes de los grandes números y cuya unidad de estudio es una

⁹⁴⁰ BORJA Y TOMÉ, M. "Prospección genética en poblaciones y bases de datos", en Masiá Clavel, J., *Pruebas genéticas, genética, derecho y ética*, op. cit., p. 51.

⁹⁴¹ *Science*, 1988, n° 239, pp. 233-263.

⁹⁴² Rescatamos y transcribimos nuevamente una cita del primer capítulo, que expresa la magnífica capacidad de esta herramienta para bucear en muchos ámbitos del ser humano que todavía constituyen un misterio: "(...) los huesos y las piedras no son el único registro de nuestro pasado. Cada uno de nosotros cargamos con otro registro en casi cada una de las células de nuestro cuerpo. El ADN humano, la larga y compleja molécula que transmite la información genética de una generación a otra, lleva consigo la marca indeleble de la historia humana. Nuestro ADN guarda la evolución de un simio africano que comenzó a caminar en dos piernas hace más de cuatro millones de años. Documenta la aparición de los humanos modernos, en las sabanas del África oriental hace 7.500 generaciones. Lleva la crónica de la diversificación de los humanos en las "razas" y los "grupos étnicos" que conocemos hoy en día" GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y dignidad humana*, op. cit., p. 145.

población y no un individuo, con la genética individual. Las leyes de los grandes números permiten establecer relaciones, estimar tendencias y deducir hechos (pre)históricos. Este método no puede sin embargo trasladarse al ámbito de la genética del cliente, con un genoma único e irrepetible. Esto es más evidente con un ejemplo: Uno de los marcadores más ofertados por estas compañías es el estudio del ADN mitocondrial. Éste se hereda de madres a hijos y sólo puede ser transmitido por las mujeres. De esta forma el ADN mitocondrial de cada ser humano es exactamente el que hereda de su madre (salvo pequeñas variaciones acaecidas por mutación) y ésta de la suya hasta llegar a una ancestro común. Este fenómeno, denominado coalescencia, ha permitido establecer el origen del *homo sapiens* en el este del África subsahariana.

Sin embargo, no sólo tenemos madres, sino un padre, dos abuelos, cuatro bisabuelos y así hasta una cifra realmente elevadísima. Si entonces una compañía nos informa que tras este estudio del genoma mitocondrial éste es, por ejemplo, típicamente africano, tan sólo nos está informando de un porcentaje de nuestra ancestralidad muy pequeño, dado que en realidad cada rincón del genoma puede asociarse también a otras localizaciones geográficas. Constituye más bien, como indica A. Carracedo Álvarez, un mosaico de ancestralidades⁹⁴³.

El proyecto más ambicioso en este sentido fue el ideado y dirigido por Luca Cavalli-Sforza en 1991, con vocación complementaria al Proyecto Genoma Humano. Mientras que éste se dirigía al desciframiento del genoma humano universal⁹⁴⁴, es decir, a lo genéticamente común, el proyecto de Cavalli-Sforza pretendía lo contrario: sacar a la luz las diferencias, estudiando la variabilidad genética poblacional, al revelarse esta información como particularmente valiosa en muchísimos campos de estudio. La confianza y el gran optimismo con que Cavalli-Sforza presentó su proyecto se debían precisamente a la inestimable importancia que para otras disciplinas iban a tener sus hallazgos y conclusiones. Lo definió como esencialmente antirracista, pues

⁹⁴³ SALAS ELACURRIAGA, A., “Genética de poblaciones”, en *Enciclopedia de Bioética y Bioderecho*, op. cit., p. 902.

⁹⁴⁴ El Proyecto genoma humano, tal como ya relatamos, quedó completado en el año 2000. Pero, ¿Qué exactamente querían decir por genoma humano? ¿Qué genoma humano? una de las empresas involucradas en la carrera hacia su desciframiento, *Celera*, secuenció el genoma a partir del ADN de trece mujeres y ocho hombres. Uno de ellos, el propio Craig Venter. En cuanto a las mujeres, otra de las participantes Helen Latimore, llevaba muerta muchos años, aunque una de sus estirpes celulares, conocidas como HeLa, lleva mucho tiempo siendo empleada en investigaciones biomédicas. BORJA Y TOMÉ, M. “Prospección genética en poblaciones y bases de datos”, en Masiá Clavel J., *Pruebas genéticas, genética, derecho y ética*, op. cit., p. 50.

precisamente contribuiría a la lucha contra la discriminación y contra el desconocimiento-recelo popular en materia genética⁹⁴⁵. El comité de sabios de dicho proyecto propone, en 1993, el estudio de 500 poblaciones humanas de todas partes del mundo y con esta elección comienzan las primeras disputas científicas, sobre todo entre genetistas y antropólogos, en relación a qué concretas etnias o pueblos debían ser escogidas y qué marcadores utilizar. A su vez, el Protocolo Ético Modelo para la recolección de muestras de ADN, elaborado por el Comité Regional Norteamericano para el PDGH, fue criticado por algunos autores. Se advirtió que dichas pautas sólo resultarían efectivas en poblaciones muy cohesionadas, característica que no se da en todas las poblaciones indígenas⁹⁴⁶. También es necesario poner de manifiesto que dicho documento tiene, sin embargo, un gran valor bioético: supone un intento serio y respetuoso de sopesar y considerar todos los problemas en la recolección, conservación y análisis de las muestras genéticas poblacionales. En este sentido, se guía por tres principios básicos que deben alumbrar su acometer: el consentimiento informado, el respeto de la cultura de la población participante y la adhesión a las normas internacionales sobre derechos humanos. Con ejemplos más específicos y prácticos se recalca la necesidad de consultar con los líderes locales; obtener una especie de “escala” de consentimientos informados (permisos administrativos, consentimiento de la población y consentimiento del individuo que aporta el material genético); que la toma de muestras no se realice a modo de recolecciones relámpago, donde los investigadores aparezcan y desaparezcan sin más; debe acompañarse además de una educación adecuada a cada pueblo, en materia de genética humana; y debe considerarse a los individuos como socios en la planificación de la investigación y no como meros sujetos de la misma⁹⁴⁷.

En un principio este proyecto fue ampliamente respaldado por la comunidad científica y numerosas instituciones como la HUGO, pero pronto se advirtieron otras críticas, ya de cariz más político, que enturbiaron este inicial entusiasmo. La reacción más extrema en contra de este proyecto la protagonizaron diversos grupos y

⁹⁴⁵ El PDGH, constituye “...un esfuerzo entusiasta para incrementar el conocimiento de la familia humana: su evolución, historia, diversidad y unidad esencial. Este proyecto científico atrae a personas que están interesadas en los orígenes, historia, lenguaje, culturas, medicina y un sinnúmero de otros temas. En particular la antropología, la genética y la biología molecular se combinan en este proyecto para alcanzar una enorme audiencia alrededor del mundo”. GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y dignidad humana*, op. cit., p. 144.

⁹⁴⁶ BORJA Y TOMÉ, M. “Prospección genética en poblaciones y bases de datos”, en Masiá Clavel J., *Pruebas genéticas, genética, derecho y ética*, op, cit., p. 57.

⁹⁴⁷ *Ibidem*, p. 58 ss.

asociaciones defensoras de los derechos de los indígenas, especialmente las procedentes de América Latina. Consideraban que esta investigación suponía en realidad una nueva forma de discriminación de colonización e incluso de racismo. La polémica central la constituía la posibilidad de que patentaran sus resultados para distintos usos médicos, sin ningún beneficio para las poblaciones donantes. En definitiva, la posibilidad de nuevos abusos por parte de la sociedad occidental dominante hacia pueblos que constituyen minorías especialmente vulnerables, históricamente maltratados por procesos de colonización y políticas discriminatorias de todo tipo. Así por ejemplo, El Consejo Central Aborigen Australiano se refirió a esta investigación como *“el proyecto vampiro sobre la diversidad del genoma humano”*⁹⁴⁸, considerándolo un *“robo legal”*. La Declaración de los pueblos de Mataatua determina que *“la comercialización de las plantas y las medicinas derivadas de los Pueblos indígenas deben ser gestionadas por los pueblos indígenas que han heredado dichos conocimientos”*⁹⁴⁹. Además demandaron que *“los programas científicos deberían dar prioridad a la mejora de las condiciones sociales, económicas y ambientales de las naciones indígenas en su ambiente o medio natural”*⁹⁵⁰. Un argumento, que, aunque no en primera línea, ya se puso sobre la mesa como crítica a la clonación reproductiva. Con él precisamente pusimos el broche final a uno de los temas “estrella” de la bioética. Vuelve a resurgir aquí con mayor evidencia y fuerza esta especie de reproche, que considero da en el clavo: pone de manifiesto una vez más que los objetivos de muchos proyectos científicos no responden a las necesidades más perentorias y urgentes de las personas y pueblos implicados en él. Por muy loables que puedan parecer sus finalidades, éstas no son verdaderamente prioritarias en muchas poblaciones indígenas, asoladas por otras problemáticas más urgentes: amenazadas cultural y ambientalmente, “desubicadas” y marginadas en reservas (que en ocasiones parecen más bien parques temáticos para turistas). En 1995, las poblaciones indígenas del medio oeste exigieron una moratoria en relación al PGDH y su recolección y patentado de material genético. ¿Se trata de celos infundados cuyo fundamento hemos de encontrarlo más bien en el denominado choque de culturas? Según lo descrito hasta ahora el proyecto de Cavalli-Sforza se presentó rodeado del aura de neutralidad y bondad que parece imbuir cualquier actividad científica. También con un pretendido empuje hacia una visión de la diferencia humana

⁹⁴⁸ *Ibidem*, p.57.

⁹⁴⁹ *Ibidem*, p. 57.

⁹⁵⁰ SUSANNE, CH., y REBATO, E., “Proyecto Genoma humano: un punto de vista antropológico” en Blázquez Ruiz, F.J., *10 palabras clave en nueva genética*, op. cit., pp. 92 y 93.

en términos antirracistas. Por parte de los defensores de este proyecto la acérrima oposición de muchas culturas indígenas a esta investigación obedece al encuentro de lo que Engelhart definió como “extraños morales”. Dos formas distintas e irreconciliables de entender y expresar la humanidad. Culturas con valores antagónicos que no pueden llegar a consensos éticos, sino a través de la tolerancia y el acuerdo. Sin embargo, considero que esta explicación no es suficiente, ni agota la justificación de la oposición indígena. Dos reflexiones al respecto: la resistencia a obtener esta información constituye también la huella más palpable de una herida que todavía no se ha cerrado, la discriminación racial en sus innumerables y siempre crueles caras. La extrema susceptibilidad de pueblos tradicionalmente dominados, perseguidos, maltratados y abandonados, es la lógica consecuencia. Desconfianza y sospecha ante el hombre occidental que nunca vino para nada bueno si no era en su propio beneficio. La ignorancia de los problemas reales de estos pueblos, unida a las enormes expectativas en forma de beneficios económicos para la industria farmacéutica, sin duda dan que pensar. La incipiente conciencia de su valor como pueblo, en definitiva de su dignidad, y la necesidad de preservar su cultura y formas de vida gravemente amenazadas por el rodillo aplastante de nuestra cultura, constituyen otras serias justificaciones. Las preocupaciones de estas culturas no fueron tan exageradas como algunos denunciaron: la patente de una línea celular de un miembro de la tribu Hagahai de Papua Nueva Guinea⁹⁵¹ demuestra una vez más que no todo es neutral y aséptico en materia científica.

Por otra parte las críticas de estas comunidades se acentuaron por la creciente e invasiva e indiscriminada recolección de muestras de plantas silvestres por parte de las empresas farmacéuticas⁹⁵². Este “robo” ha sido denominado bio-piratería o bio-colonialismo⁹⁵³. Afloran como vimos con la clonación muchos intereses en juego, sobre

⁹⁵¹ BORJA Y TOMÉ, M. “Prospección genética en poblaciones y bases de datos”, en Masiá Clavel J., *Pruebas genéticas, genética, derecho y ética*, op. cit., p. 57.

⁹⁵² Así se denunció por parte de los gobiernos del tercer mundo y representantes de los pueblos indígenas, en la Convención de Río de Janeiro sobre Biodiversidad, celebrada en 1992. *Ibidem*, p. 58.

⁹⁵³ “En los países desarrollados existe la creencia generalizada de que las especies y sus hábitats naturales donde se desarrollan son una parte indivisible del patrimonio común de la humanidad que requiere una planificación y una gestión global para su uso y conservación. Sobre la base de dicha argumentación argumentan el libre acceso a los recursos naturales, considerando que las plantas constituyen una “res nullius” y que la biodiversidad es una “res communis”, esto es, que siendo de todos, no es propiedad de nadie”. Los intereses económicos en presencia y la presión del libre comercio sobre la biodiversidad constituyen una amenaza importante para el sustento y las culturas de las poblaciones indígenas, que gracias a sus conocimientos tradicionales, han llevado a cabo un uso sostenible y respetuoso con los recursos naturales. Las prácticas calificadas de biopiratería aparecen

todo si los proyectos se financian con capital privado. Aquí olvidémonos de la filantropía y la verdad científica, por lo menos como primer único fin. Tal vez una concepción demasiado ingenua de la ciencia puede llevar a los científicos a pensar que su investigación no está exenta del “lado oscuro” de toda actividad humana, la ambición, el enriquecimiento ilícito, la fama, la notoriedad, el reconocimiento, son el fruto de la libertad humana y resultan muy potentes en orden a sacrificar la integridad, también en el ámbito científico. La naturaleza bifronte del desarrollo científico no es más que un reflejo de la mano de quien la hace posible, el hombre.

c.2 La epidemiología genética

Si la genética de poblaciones constituye una valiosísima herramienta en materias de corte más teórico como la historia o la antropología, se torna especialmente relevante en cuanto a sus prometedoras aplicaciones prácticas: en el ámbito de la medicina genómica, y consecuentemente, en la farmacogenómica y la farmacogenética⁹⁵⁴. La epidemiología genética estudia los factores genéticos implicados en enfermedades complejas. Aunque existen múltiples factores ambientales que, en mayor o menor medida, influyen en la incidencia de una enfermedad en una determinada población, es indudable también la influencia del componente genético, tanto en la predisposición como en la resistencia a padecer determinadas enfermedades. Precisamente la adquisición de un mayor conocimiento en cuanto a las posibles predisposiciones de determinadas etnias a padecer un tipo de enfermedad puede resultar decisiva: tanto para su prevención como para el desarrollo de fármacos fabricados de forma más

concretamente en dos casos. En primer lugar cuando un vegetal o planta se manipula parcialmente o se descubren en ella propiedades especiales. Los países subdesarrollados son fértiles y prolíferos en cuanto a flora, vegetales y plantas, lo que ha constituido uno de los más brutales saqueos por parte de las grandes corporaciones.(...)Los primeros casos de biopiratería se remontan a a década de los 50. La multinacional farmacéutica Eli Lilly utilizó la rosa vinca originaria de Madagascar, para comercializar un medicamento contra el cáncer infantil. Los casos se han ido sucediendo y ampliando en años posteriores”. BORRÁS PENTINAT, S., “Bioprospección”, en Romeo Casabona, C. M^a., Enciclopedia de Bioética y Bioderecho, op, cit., p. 269.

⁹⁵⁴ No existe unanimidad por parte de los autores a la hora de establecer diferencias entre ambos términos. Por ello muchas veces se usan indistintamente. Como regla general y atendiendo a las diferencias entre genética y genómica, podemos decir que mientras que la farmacogenética se centra en el estudio de un gen o grupo reducido de genes, la farmacogenómica estudia procesos más complejos que pueden llegar a tener en cuenta el genoma completo. Así la *International Conference Harmonisation*, define la farmacogenómica, como el estudio de las variaciones en las características del ADN y ARN relacionadas con la respuesta a los fármacos. Este organismo considera la farmacogenética como un término más específico y lo define como el estudio de las variaciones en las secuencias del ADN relacionadas con la respuesta a los fármacos. El documento definidor fue aprobado por los organismos que regulan los medicamentos en Europa, Estados Unidos y Japón. RUÍZ-CANELA LÓPEZ, M., “Farmacogenética y Farmacogenómica”, en Romeo Casabona, C, M^a., Enciclopedia de Bioderecho y Bioética, op, cit., pp. 859 y 860.

personalizada según la constitución genética de cada paciente. Por lo tanto, más efectivos y menos tóxicos.

Y al hilo de la historia de la genética de poblaciones con que vamos completando esta reflexión surge un nuevo e interesante proyecto que precisamente quiere ahondar en esta nueva y valiosa vertiente práctica. Menos ambicioso que el protagonizado por Cavalli-Sforza y concebido en una especie de continuidad con el Proyecto Genoma Humano, es el denominado Proyecto Internacional de Haplotipos, o coloquialmente, “HapMap”⁹⁵⁵. Su objetivo consiste en desarrollar un mapa de haplotipos del genoma humano para describir la estructura de la variación de la secuencia del ADN humano. Este enfoque se considera más novedoso y práctico en orden a conseguir los objetivos de la medicina genómica: el constituirse en un saber predictivo, personalizado y preventivo, cambiando el rumbo de la medicina tradicional.

Pero primero debemos introducir unas nociones genéticas retomando la cuestión de los genes polimórficos que representan el 0.01% de nuestro genoma. Como ya expresamos, a pesar de que compartamos el 99,9% del ADN con el resto de individuos humanos, es precisamente este tanto por ciento tan pequeño el que determina nuestro fenotipo único e irrepetible y la variabilidad humana individual y poblacional. Por ello la cartografía de estos polimorfismos se revela esencial en orden a penetrar en la diversidad genómica. Pero pronto esta tarea se vislumbró como titánica, prácticamente irrealizable: la existencia de más de diez millones de polimorfismos realmente se convertía en un obstáculo casi insalvable. Pronto sin embargo esta dificultad se superó con un feliz descubrimiento: los SNP’s existentes en el genoma no se distribuyen en él de forma arbitraria, sino que más bien se agrupan en lugares específicos formando conjuntos o bloques que se denominan Haplotipos (del griego *Haplós*). Por ello sólo unos cuantos SNP’s de cada haplotipo son suficientes para identificar a este último, que se denominarán SNP’s tag (etiqueta), no siendo necesario, por tanto, reconocer más que 500.000 SNP’s tag⁹⁵⁶. Justamente, son los haplotipos los que difieren en las distintas poblaciones humanas en función de factores históricos, geográficos y culturales. Las muestras de ADN se obtuvieron de un total de sólo 270 individuos, procedentes de Nigeria, China, Japón y Estados Unidos (residentes, con ancestros del norte y oeste de

⁹⁵⁵ Se trata de una colaboración de científicos de distintos países: Reino Unido, Canadá, China, Nigeria, Japón y Estados Unidos. BORJA Y TOMÉ, M. “Prospección genética en poblaciones y bases de datos”, en Masiá Clavel J., *Pruebas genéticas, genética, derecho y ética*, op. cit., p. 61.

⁹⁵⁶ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y dignidad humana*, op. cit., p. 147.

Europa en muestras recolectadas con anterioridad, en 1980, por el *Centre d'Étude du Polymorphisme Humain*). Esta cantidad de muestras permitió encontrar la mayoría de los haplotipos con frecuencias mayores o iguales al 5%⁹⁵⁷.

En el Proyecto HapMap se tuvieron en cuenta desde el principio los aspectos éticos de esta investigación: todas las muestras recogidas deben de cumplir con unos estrictos protocolos que vigilan todo el proceso. Estos protocolos son aprobados por comités de ética, y exigen el solapamiento de consentimientos informados: en una previa implicación de toda la comunidad, que intenta responder a las preocupaciones específicas de cada cultura, implicando a la misma activamente en el proyecto. A su vez y como es lógico, se exige la aceptación de cada uno de los individuos de los que se extraerán las muestras. Además este proyecto cede los datos obtenidos a un dominio público para que pueda ser utilizado por cualquier investigador⁹⁵⁸. No existe tampoco información médica o identificación personal individual ligada a las muestras recolectadas. Éstas se etiquetarán exclusivamente con un código y una referencia al sexo y a la población. Con ello se facilita a los investigadores que en estudios futuros de determinadas poblaciones puedan elegir los SNP's adecuadas.

En cuanto a los métodos de análisis, realizaremos una breve descripción que permita aproximarnos adecuadamente a los mismos⁹⁵⁹. En primer lugar, resulta necesario elegir la población objeto del análisis, recabando los datos epidemiológicos previos sobre la incidencia de la concreta enfermedad en la misma. Obtenidos todos los consentimientos informados necesarios se realizaran extracciones de sangre (20ml), pudiéndose utilizar cabello o el frotis bucal. La ventaja de la sangre es que permite obtener líneas celulares que pueden actuar más adelante como fuente indefinida de ADN para posteriores estudios. En cuanto al análisis de dichas muestras, se utilizan los marcadores como herramientas moleculares, tanto para conocer la biodiversidad humana como a los efectos de la epidemiología genética. Los distintos tipos de marcadores han ido evolucionando con el paso del tiempo. Frente a los clásicos marcadores de los grupos sanguíneos, que permitían dividir las poblaciones en función

⁹⁵⁷ BORJA Y TOMÉ, M. "Prospección genética en poblaciones y bases de datos", en Masiá Clavel J., *Pruebas genéticas, genética, derecho y ética*, op. cit., p. 61.

⁹⁵⁸ <http://www.hapmap.org/about.hapmap.html>

⁹⁵⁹ Realizamos una cita general dado que esta descripción sigue casi literalmente aunque de forma resumida, el detallado estudio incardinado en el siguiente artículo: ⁹⁵⁹BORJA Y TOMÉ, M. "Prospección genética en poblaciones y bases de datos", en Masiá Clavel J., *Pruebas genéticas, genética, derecho y ética*, op. cit., pp. 52ss.

de la presencia o no del *Rh* y de los factores A o B, se descubrieron los grupos de histocompatibilidad HLA, como consecuencia del desarrollo de las técnicas de trasplante. Sin embargo, en los años 80 se desarrollan las técnicas de los *polimorfismos de longitud en fragmentos de restricción de RFPL*. Éstos expresan las diferencias entre individuos en sitios concretos del ADN que reconocen las diferentes enzimas de restricción. Fueron utilizados por primera vez precisamente en la elaboración del mapa del genoma humano. En los años noventa la PCR (polimerase Chain reaction) ha posibilitado la elaboración de nuevos marcadores de elaboración más sencilla. La amplificación de fragmentos de ADN y la evaluación directa de las diferencias en longitud de los productos amplificados, sin necesidad de transferencia e hibridación, ha supuesto un cambio cualitativo en las posibilidades de utilización de los marcadores de ADN. Los RFLP se reemplazan por las *Repeticiones de tándem simple STR*. Tienen las ventajas de los RFLP, pero sin embargo, al ser marcadores PCR, su coste no es tan elevado. Con ellos se han identificado las variantes genéticas de muchas enfermedades monogénicas.

A finales de los noventa, los STR se reemplazan por los *polimorfismos de nucleótido único*. Los polimorfismos originados por variaciones de un sólo gen nucleótido en la secuencia de ADN se revelan más útiles para el estudio de las enfermedades complejas, en las que muchos genes contribuyen de forma pequeña y en combinación, pudiendo dar lugar a la expresión de la enfermedad. Por otra parte, los SNPs son los polimorfismos más abundantes en la mayoría de los organismos. En el ser humano aparece un SNP cada trescientas bases, frente a las 160 bases en el caso de la levadura de la cerveza. Su origen se encuentra en un cambio de base, o pequeñas inserciones o deleciones. La evaluación de los polimorfismos se puede realizar en geles, mediante cromatografía líquida de alta resolución desnaturalizante, o mediante la hibridación de ADN utilizando *microarrays* de expresión de secuencias codificantes de ADN. (chips de cristal que permiten analizar muchos SNPs a la vez). En definitiva, los SNP son más abundantes y más estables, con porcentajes de mutación más bajos. Además frente a los STR que siempre se encuentran en regiones no codificantes del genoma y por tanto sólo pueden actuar como marcadores próximos a un gen causante de la enfermedad, los SNP pueden ser también funcionalmente responsables de la misma, si se encuentran en regiones codificantes.

Uno de los estudios epidemiológicos genéticos más conocido es el *population based studies*. Su objeto de investigación son dos grupos poblacionales distintos según el modelo caso-control: “se analizan determinados marcadores genéticos en los dos grupos poblacionales; si el grupo de casos presenta una variante genética que está sobre-representada con respecto al grupo de control se dirá que dicha variante está asociada con la enfermedad en estudio; si por el contrario la variante genética está sobre-representada en los controles, podría interpretarse que dicha variante protege de la enfermedad”⁹⁶⁰. Estos estudios de asociación de datos en relación a enfermedades complejas, en los que se emplea la hipótesis VC-EC, necesitan recolectar un gran número de muestras para que los resultados sean significativos a nivel estadístico. Por ello se han creado grandes consorcios y proyectos de genotipado muy ambiciosos, cuyo trabajo se ha visto enormemente beneficiado por el gran desarrollo tecnológico que han experimentado las técnicas de secuenciación y genotipado a gran escala, lo que a su vez ha abaratado sus costes. Se trabaja fundamentalmente en el estudio de los factores genéticos involucrados en la enfermedad compleja, que se desconocen en su mayoría. Precisamente a las afecciones más incidentes, como el Parkinson, Alzheimer, hipertensión, diabetes, cáncer de colon y mama, asma, etc., se les denomina multifactoriales porque la mecánica que las despierta supone la interacción casi impredecible de multitud de elementos ambientales y genéticos⁹⁶¹.

Otra vertiente de la genética de poblaciones, que se ha revelado como sumamente interesante en orden a profundizar sobre la caracterización de los genes causantes de enfermedades, es el estudio de poblaciones aisladas. Éstas se distinguen por estar constituidas por pocos miembros fundadores y haber quedado largo tiempo al margen de los flujos migratorios e hibridaciones; es decir, incomunicadas genéticamente hablando. El alto grado de consanguinidad las hace presentar mayor número de enfermedades monogénicas recesivas. Las poblaciones más estudiadas, por presentar dichas especiales características, son los *amish* en el condado de Lancaster, los islandeses y los judíos *Ashkenazi*. Todos constituyen ejemplos paradigmáticos de

⁹⁶⁰ SALAS ELACURRIAGA, A., “Genética de poblaciones”, en *Enciclopedia de Bioética y Bioderecho*, op. cit., p. 904.

⁹⁶¹ El diferente tipo de respuesta a un fármaco o la mejor o peor tolerancia a un determinado tipo de alimentos (la predisposición a la obesidad, por ejemplo) denominada nutrigenómica, constituyen otras posibilidades de investigación genómica a través de los estudios de asociación.

poblaciones cerradas y confinadas.⁹⁶² La incidencia de algunas enfermedades monogénicas es superior, como el síndrome de Tay-sachs tanto en la población *amish*⁹⁶³ como también presente entre los judíos *Ashkenazi*⁹⁶⁴.

Un caso que todavía despertó mayor polémica fue el de Islandia. Su población de unos 280.000 habitantes, desciende de cerca de 3000 vikingos y algunos esclavos irlandeses que poblaron la isla entre los años 870 a 930. Hasta la segunda Guerra Mundial permanecieron casi totalmente recluidos. Debido a esta especial y rara circunstancia, los islandeses presentan un pool genético singular y muy interesante para la genética, la genómica y la medicina en general. En 1998, en este país se creó, por medio de la *Healthcare Sector Database Act*, que así lo permitió, una base de datos de salud de los islandeses constituida por las historias clínicas de la población, con fines de la investigación genética⁹⁶⁵. La polémica saltó en el año 2000, cuando su gobierno cedió la explotación exclusiva de la información contenida en su banco de datos médicos y genéticos y sus archivos genealógicos, por un plazo de doce años, a la filial islandesa de la empresa americana de CODE genetics⁹⁶⁶. El objetivo de esta compañía es estudiar la incidencia del factor genético en distintas enfermedades: autoinmunes, cardiopulmonares, cánceres, enfermedades del sistema nervioso central, oculares, de la mujer, desórdenes metabólicos, incluso el propio envejecimiento⁹⁶⁷. Como ejemplo

⁹⁶² Los *amish*, por ejemplo, han elaborado registros con más de ocho mil matrimonios durante más de diez generaciones desde los pioneros fundadores. Además su forma de vida tan tradicional y uniforme, en la que prácticamente han denegado la entrada de la tecnología, a los riesgos ambientales, constituye una inestimable fuente de estudio en materia epigenética. BORJA Y TOMÉ, M. “Prospección genética en poblaciones y bases de datos”, en Masiá Clavel J., *Pruebas genéticas, genética, derecho y ética*, op. cit., p. 62.

⁹⁶³ También se ha estudiado en ellos la enfermedad del enanismo hereditario provocado por el síndrome de Ellis Van-Creveld.

⁹⁶⁴ De hecho, algunos de sus rabinos piden a las parejas que antes de contraer matrimonio, analicen genéticamente si son portadores de dicha enfermedad. *Ibidem*, p. 52.

⁹⁶⁵ SUÁREZ ESPINO, M^a, L., *El derecho a la intimidad genética*, Madrid, Marcial Pons, 2008, p. 96.

⁹⁶⁶ Fundada por Kari Stefansson, quien estudió medicina en Reykjavik y fue profesor de neurología y neuropatología en la Universidad de Chicago. BORJA Y TOMÉ, M. “Prospección genética en poblaciones y bases de datos”, en Masiá Clavel J., *Pruebas genéticas, genética, derecho y ética*, op. cit., p. 63.

⁹⁶⁷ Enfermedades autoinmunes: como la alergia, la artritis reumatoide, la psoriasis, o la diabetes dependiente de la insulina.

Enfermedades cardiopulmonares: asma, apnea, el infarto de miocardio o la hipertensión.

El cáncer: de pulmón, mama, riñón, de tiroides, testículos o próstata e incluso el melanoma.

Enfermedades del sistema nervioso central: esquizofrenia, migraña, trastorno bipolar, autismo, dislexia, esclerosis múltiple, narcolepsia, parkinson, alzheimer.

Enfermedades de la mujer: endometriosis, preeclampsia.

Desórdenes metabólicos: obesidad, hiperlipemia familiar, diabetes tipo II o la osteoporosis.

Precisamente, en nuestro país, “*el equipo de investigadores de la universidad de Oviedo, dirigidos por el catedrático de bioquímica y biología molecular, Carlos López-Otín, ha identificado un nuevo mecanismo molecular alterado durante el envejecimiento. Los investigadores se han centrado en el estudio del*

destacado de sus éxitos se encuentra el haber identificado mutaciones en el gen de la neuregulina, causantes de la esquizofrenia. Sin embargo, como ya advertíamos al principio, este proyecto también viene cargado de polémica: por ejemplo, la Asociación creada en Islandia como oposición al mismo, denominada *Maunverd*, critica la falta de un consentimiento real por parte de la sociedad islandesa. Por otra parte consideran un insulto a los islandeses “el obsequio” en que consiste la promesa de la gratuidad de los nuevos medicamentos desarrollados. Una de las críticas a estos estudios genéticos de las poblaciones aisladas vino de la *Coalición de los Pueblos Indígenas contra la Biopiratería*. Denunció que “a través de la ley de patentes, los científicos obtienen derechos exclusivos de los beneficios comerciales de su investigación. En realidad es el material genético de las poblaciones aisladas el que es comercializado, una vez y para siempre, de forma que, después del muestreo, estas poblaciones no tienen forma de detener el uso de sus genomas. Dado que la recogida del material biológico también se

proceso de reprogramación celular, que permite transformar células adultas, en células madre inducidas, capaces de generar así cualquier tipo celular del organismo. El proceso de reprogramación implica el rejuvenecimiento celular y requiere la eliminación de las alteraciones moleculares y celulares asociadas al envejecimiento. Precisamente, la reprogramación de las células procedentes de pacientes con envejecimiento acelerado o de individuos en edad avanzada es muy ineficiente debido a múltiples alteraciones acumuladas en sus células. Por ello el objetivo inicial de este trabajo consistió en identificar las alteraciones presentes en las células de pacientes con los síndromes con síndromes como el de Hutchinson-Gilford -los afectados no suelen alcanzar la mayoría de edad-, debido a que recopilan muchos de los problemas propios del envejecimiento normal. "El estudio de estas patologías presenta un gran interés por las claves que pueden proporcionar acerca del envejecimiento normal y por la posibilidad de ensayar aproximaciones terapéuticas dirigidas a paliar sus efectos", como señala Carlos López Otín.

*Durante la investigación, se observó que los procesos inflamatorios de las células procedentes de los aquejados con esos síndromes de vejez precoz o de ancianos se encontraban activados en exceso. La inflamación crónica es perjudicial en edades avanzadas, indica García Osorio, y por ello la combatieron. Para sorpresa de los científicos, "el tratamiento con fármacos anti inflamatorios aumentó la eficiencia de la reprogramación celular hasta niveles comparables a las células procedentes de individuos jóvenes", en palabras de José María Pérez Freije, codirector del trabajo. Es decir, lograron que una célula envejecida se regenere al mismo ritmo que una más reciente. "Es la primera vez que se relaciona el exceso de activación de rutas bioquímicas de inflamación con la reprogramación celular", subraya García Osorio Para dar el siguiente paso, la aplicación clínica del descubrimiento, los investigadores identificaron una pieza clave: la proteína DOTIL. Esta susancia es capaz de regular muchos genes implicados en la reprogramación. Bloquea la formación de células madre inducidas. Tras impedir, con inhibidores químicos, la acción de esta proteína en células humanas y ratones con envejecimiento acelerado, apreciaron cómo mejoraban todos los síntomas asociados al envejecimiento -principalmente dolencias cardiovasculares y óseas- y que los ratones incrementaban su esperanza de vida en un 65 por ciento. Estos resultados "superan ampliamente los obtenidos con estrategias terapéuticas desarrolladas previamente, sin presentar efectos secundarios aparentes", comentó Soria Valles. Algunas de estas terapias ya se usan en ensayos clínicos para tratar pacientes con envejecimiento acelerado, "siempre en colaboración con centros médicos de referencia", puntualiza García Osorio. Queda, sin embargo, un largo camino para que el descubrimiento sea aplicable a humanos. Falta "mucho tiempo y evidencias adicionales, más seguridad", apunta el investigador.". Publicado en el Periódico virtual *La nueva España*, a 27.07.2015:<http://www.ine.es/sociedad-cultura/2015/07/27/nueva-terapia-farmacologica-reprogramar/1792071.html>.(consultado por última vez el 18.09.2015).*

refiere a los ancestros muertos de los indígenas, éstos consideran que su cultura y sus normas éticas son también violadas”⁹⁶⁸.

Las primeras objeciones de tipo científico a estos grandes proyectos de genotipado aparecen en su valoración en términos coste-beneficio. A pesar de que las nuevas tecnologías hayan disminuido su precio, el coste sigue siendo muy alto, tanto monetario, como los esfuerzos técnicos y de personal que debe emplearse. Por el contrario, la valoración del avance científico realmente significativo, producto de estos estudios, es más bien cuestionable. Son pocas las variantes genéticas que han sido confirmadas, dado que “de entrada”, el ser humano es muy homogéneo genéticamente hablando. Nuestro genoma difiere tan sólo un promedio de un par de bases por millar (en las regiones codificantes del genoma, las diferencias se aproximan a uno en diez mil), lo que lleva a la conclusión que si bien esta variación genética humana posee cierto interés científico y médico, no resulta tan significativo. La mayoría de haplotipos comunes se descubren en todas las poblaciones humanas. Lo que realmente constituye una variación entre las mismas es su frecuencia de aparición. Además, como adelantamos, la genética de poblaciones ha venido a demostrar que la variabilidad genética es esencialmente mayor dentro de individuos de una misma población que entre dos poblaciones humanas diferentes, un decidido argumento más en contra del racismo. Por otra parte la tenencia de un determinado rasgo genético, en muchas ocasiones no puede ser catalogada de intrínsecamente buena o mala. Así, la diferencia genética puede constituir una ventaja o una desventaja según el medio, el contexto en que ésta se exprese. Por ejemplo, la tolerancia a la lactosa de un adulto, constituye una ventaja en una zona con gran abundancia de productos lácteos. Las variantes de hemoglobina que otorgan a su portador cierta protección contra la malaria, son eficaces en ambientes donde la enfermedad no esté erradicada⁹⁶⁹. En definitiva, no existen pruebas científicas que hayan descubierto la existencia de una población con ventajas genéticas, ya sean generales o específicas, significativamente relevantes. Más bien, las ventajas y desventajas se distribuyen por todas las poblaciones equitativamente, de tal forma que no existe, en términos de variabilidad genética, ninguna “superraza”. Ninguna etnia o población que pudiera estar mejor dotada genéticamente para resistir enfermedades. La genómica vuelve a plantar cara al racismo, con otra nueva

⁹⁶⁸ *Ibíd*em, p. 94.

⁹⁶⁹ *Ibíd*em, p. 60.

constatación que deja vacío, por lo menos en cuanto a argumentos científicos, el arsenal justificativo de la discriminación racial. Parece hasta incluso una burla la constatación genética de que las diferencias morfológicas humanas, que históricamente han abanderado tantas injusticias, al final resultan ser meramente superficiales. Insignificantes en términos porcentuales, simples cambios adaptativos al clima, sino fuera por el enorme sufrimiento que han ocasionado.

La genética y sus aplastantes revelaciones han puesto en ridículo los argumentos pseudo-científicos que habían constituido uno de los brazos tradicionales en los que se apoyaba firmemente el racismo. Sin embargo, no es difícil adivinar que de su mano pueden asomarse nuevos tipos de discriminación que, aunque abandonen definitivamente los rasgos físicos humanos, como criterio discriminatorio, acojan otros sumamente peligrosos. La biodiversidad humana y la constatación, a nivel poblacional, de una determinada propensión genética a sufrir una enfermedad, posee un alto riesgo de convertirse en un factor estigmatizante en multitud de ámbitos de la vida humana. Las anteriores constataciones suavizan esta nueva oleada de posibles discriminaciones, al concluir que, efectivamente, existe una distribución homogénea de estas propensiones, sin que pueda establecerse una clara relación directa casi unilateral entre una enfermedad y una determinada población. La igualdad interhumana, tan sabiamente intuita desde la filosofía griega y el estoicismo, queda refutada una vez más en la genética. Ya no en la universalidad en que se erige el ADN, como sustrato común de todo lo vivo, ni en la dinámica abierta e impredecible de la misma, sino en la propia posibilidad de la variedad. En la forma de “gestionar” la diferencia en dicha universalidad: es casi mágico que sin romper con lo humanamente común, la genética permita a su vez esta maravillosa e infinita diversidad. No implica cambios sustantivos ni sustanciales que permitan una reflexión ontológica en términos racistas. No es por lo tanto posible que, desde la genética, se aporten datos alarmantes en este sentido o sea posible enarbolar un nuevo racismo con sus hallazgos, sino más bien todo lo contrario. La mayoría de enfermedades son complejas, es decir multifactoriales y universales con una incidencia uniformada en todo el espectro poblacional. Sin embargo, no es tampoco serio obviar que pueda darse una mayor presencia de haplotipos asociados a una enfermedad en determinadas poblaciones, aunque en esta medida tan relativizada y mínima. Y si es posible encontrar marcadores genéticos exclusivos de algunas poblaciones concretas, aunque fuere bajo las matizaciones científicas de su significado

real, la tentación hacia la manipulación por determinados sectores sociales es evidente “¿Cómo huir de la tentación de calificar a las variantes genéticas como “buenas” o “malas”, “normales o “anormales”, y, en consecuencia, a las personas portadoras de este genoma?”⁹⁷⁰. El problema entonces sigue un clásico esquema: lo reamente peligroso es la lectura interesada, magnificada y forzada que se realice de esta determinada variabilidad genética por parte de la iniciativa privada. La misma sirve de coartada y justificación al enorme potencial de negocio que indudablemente se vislumbran en los test genéticos. Una visión forzada, e incluso determinista de la incidencia genética en la enfermedad, puede resultar conveniente para disparar su comercialización a nivel global. Se impone la “genmanía”, en una visión omnipresente y todo-explicativa del factor genético, que puede traer consigo nuevas discriminaciones cuando la variación genética sea atribuible a una determinada población. El impacto que pueda tener esta información, antes inaccesible, en nuestra esfera privada puede ser enorme: puede determinar nuestro modo de relacionarnos afectiva o laboralmente, por ejemplo. Dificultar o incluso imposibilitar a una determinada población acceder al mercado laboral, obtener una promoción o contratar un seguro de vida. Provocar una discriminatoria diferencia de trato en el acceso a los servicios sanitarios. Ello se torna mucho más evidente en Administraciones públicas que han cedido la prestación de este servicio a la iniciativa privada, a través de múltiples figuras. Se trata de instaurar por esta lectura determinista nuevos modos de estigmatización que impidan a una determinada etnia, “maldecida” genéticamente, el desarrollo de una vida digna, al considerarse la misma como genéticamente avocada a la improductividad laboral o procreativa.

En el competitivo mundo de la empresa privada la enfermedad potencial tiene una fácil evaluación económica siempre en términos de perjuicio, claro: los costes que las probables bajas laborales acarrearán, el movimiento de personal que atendiese a estas vacantes, la mayor inversión en subsidios por desempleo, etc...⁹⁷¹ La posibilidad de una lectura arbitraria de la diferencia, obviando la complejidad casi inexplicable de la dinámica y la distribución de la variabilidad genética, podría llevar a instaurar nuevas categorías cerradas de valoración genética en las que encuadrar a poblaciones. El

⁹⁷⁰ SUSANNE, CH., y REBATO, E., “Proyecto Genoma humano: un punto de vista antropológico” en Blázquez Ruiz, F.J., *10 palabras clave en nueva genética*, op. cit., p. 94.

⁹⁷¹ TORRALBA ROSELLÓ, F., “Preguntas éticas que suscitan las pruebas genéticas”, en Masiá Clavel J., *Pruebas genéticas, genética, derecho y ética*, op. cit., p.132.

resurgir de un racismo interesado que, en una visión parcial y manipulada de nuestra biodiversidad, volviera a encontrar argumentos científicos para su causa. Se trataría de distorsionar nuevamente los datos empíricos, buscando nuevas coartadas genéticas que convirtieran a unas razas más deseables genéticamente que otras. Bajo estas actitudes, más o menos conscientes, se esconde una estrategia humana lamentablemente muy antigua: el impedir a determinadas etnias o grupos humanos minoritarios el acceso a los puestos de trabajo mejor remunerados, con mayor significación social y relevancia decisoria. En definitiva, mantener el poder.

Se vuelve a demostrar una vez más el carácter ambivalente, bifronte, del progreso tecnocientífico: las fuerzas del racismo, ya sea nacido bajo la sombra de odios históricos o como simple coartada facilitadora de mayor riqueza y dominio, pueden aflorar con savia nueva. Frente a ellos sólo una información a la ciudadanía veraz y completa de los alcances y significaciones reales de los nuevos hallazgos genéticos, puede neutralizar estas nuevas amenazas. A su vez, se torna ineludible el control ético y jurídico del desarrollo científico y tecnológico, desde las instituciones democráticas. Éstas no pueden ir a la zaga ni desentenderse sin más de los peligros y amenazas a su propia raíz, a los valores que constituyen su razón de ser. Al contrario, deben estar a la altura de los cambios trascendentales para la humanidad que las nuevas posibilidades biotecnológicas nos brindan: dando una voz articulada y eficaz a las decisiones que adopte una sociedad adecuadamente informada. Como vemos, otra vez son posibles dos escenarios: La imposición de órdenes sociales y políticos basados en la discriminación genética; o el triunfo de la sabiduría científica y ética, que conviertan la igualdad humana en una verdadera convicción común, en una cultura universal⁹⁷², haciendo converger los caminos del humanismo y el desarrollo biotecnológico en una meta compartida: la dignidad humana.

⁹⁷² GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y dignidad humana*, op. cit., p. 151.

C. INFORMACIÓN GENÉTICA E INTIMIDAD

a. Introducción

No resulta difícil adivinar que esta concreta problemática suscitada por la nueva genética guarda una estrecha relación con el epígrafe anterior, casi en términos de causa-efecto. De hecho, constituye en realidad el punto de partida de la discriminación genética: es precisamente la ilícita utilización de los datos genéticos, en una intromisión que los sustrae del escudo protector de la intimidad, lo que genera la discriminación y el estigma, la vulneración de la igualdad humana. Los ingredientes de esta nueva modalidad vulneradora son, sin embargo, viejos conocidos: el poder, el enriquecimiento, la fama y el reconocimiento.

Por otra parte la intimidad se erige en pleno siglo XXI en una de las aspiraciones y reivindicaciones más prioritarias por parte de los ciudadanos⁹⁷³. La misma posibilidad de su existencia constituye, sin duda, uno de los productos, de las consecuencias más valiosas de la conquista de la dignidad humana, sólo posible en el marco de una sociedad plural y tolerante, en la que es posible la diferencia, la diversidad, como valor que marca las coordenadas sociales y políticas de las modernas democracias. La intimidad es por tanto una ganancia reciente. No es casualidad la estrecha relación que vislumbramos desde la antropología, ya en el primer capítulo, entre la evolución del concepto de dignidad humana y la progresiva capacidad de individuación humana. Tal y como puso de manifiesto L. Dumont, este progresivo distanciamiento del sujeto respecto a su sociedad permitió efectivamente el desarrollo del concepto de dignidad hasta su significación moderna. Precisamente esta coyuntura resulta condición indispensable para que pueda hablarse de intimidad. Como indica D. Gracia, en un contexto homogéneo como en el de las sociedades tradicionales donde a través del dogmatismo y el fanatismo se controla y anula la diferencia, no tiene sentido alguno la defensa del valor de la intimidad. Así, organizaciones políticas y sociales poco tolerantes a la diferencia, que vigilaban la imposición de la uniformidad ética, han

⁹⁷³ BLÁZQUEZ RUIZ, F. J., “La nueva genética ante la privacidad, la dignidad y la discriminación”, en Junquera de Estéfani, R., *Bioética y bioderecho*, op. cit., p. 157.

constituido otro de los escollos más difíciles de superar en el camino de evolución ética humana. Como vemos, la intimidad “*se apoya precisamente en esta cultura de protección y salvaguarda del derecho individual a la diferencia y al respeto a la diversidad. Sin respeto a la divergencia, la intimidad carece de contenido*”⁹⁷⁴.

Esta nueva conquista valorativa, sin embargo, no puede permanecer estática (como casi nada en el mundo del hombre). El desarrollo tecnocientífico pone nuevamente de manifiesto el carácter esencialmente dinámico del acontecer humano, motor de nuevas amenazas y, en consecuencia, de nuevos desarrollos en el camino evolutivo. Sin embargo, esta definición se ha visto desbordada o superada debido a cambios históricos que han hecho resurgir nuevas necesidades y reivindicaciones éticas y jurídicas⁹⁷⁵. Precisamente esto es lo que ha ocurrido en nuestra materia: en el auge espectacular de las nuevas tecnologías informáticas y de las comunicaciones encontramos los fundamentos de la propia evolución del valor de la intimidad. A grandes rasgos podemos entonces determinar que la intimidad ha sufrido una transformación muy importante en cuanto a su significado y alcance, fundamentalmente estas nuevas situaciones de potencial vulneración. Entre ellas destaca, claro está, la sociedad denominada de la información que constituye nuestra realidad más actual. En este sentido la evolución de este valor ha ido de la mano de un fenómeno social *in crescendo*, que incide directamente en él: la tendencia generalizada a la difusión, por estos medios, de las actividades privadas de los ciudadanos que se han redimensionado “hacia afuera”⁹⁷⁶. La posibilidad de injerencias externas ilegítimas se incrementa visiblemente, haciendo más vulnerable el campo privado a un potencial abuso. Esta nueva forma de comprensión de la intimidad constituye una novedad, alejada de las concepciones históricas anteriores donde existía un celo y un cuidado esencial por la vida íntima, privada y familiar de cada persona⁹⁷⁷. Así, frente a concepciones históricas

⁹⁷⁴ *Ibidem*, p. 56.

⁹⁷⁵ Como indica Peces-Barba, “*en cada momento histórico del mundo moderno ha existido una explicación de los derechos humanos y una justificación que parecía definitiva*”. BLÁZQUEZ RUIZ, F. J., “La nueva genética ante la privacidad, la dignidad y la discriminación”, en Junquera de Estéfani, R., *Bioética y bioderecho*, op. cit., p. 158.

⁹⁷⁶ SENDRA GALÁN, J., ponencia “tecnologías convergentes e intimidad”. Seminario Biotecnología y tecnologías convergentes, organizada por la Cátedra Interuniversitaria Diputación Foral de Bizkaia de Derecho y Genoma Humano Universidad de Deusto, Universidad del País Vasco (en prensa en la Editorial Comares).

⁹⁷⁷ “*El derecho romano pretoriano ya se refería al derecho a la vida privada, entendido como la inviolabilidad del entorno doméstico, como la protección del núcleo familiar ligado al honor*”. *Ibidem*.

que lo conceptuaban como el derecho al aislamiento, “hacia dentro” o “negativo”⁹⁷⁸, se erige una nueva forma de intimidad “socializada” que permite al usuario de las tecnologías ejercer un control sobre sus propios datos. Ello implica su entera disponibilidad como titular, que es quien decide cuestiones tan cruciales como el hacerlas públicas o no. Sin embargo, esta inexcusable y necesaria evolución de la intimidad, que supone nuevas formas de protección al ciudadano se topa con grandes dificultades de implementación real: la principal sigue siendo, como siempre, la hegemonía mundial de un sistema económico liberal que en este “germen global”⁹⁷⁹ ostenta una posición hegemónica indiscutible. Por ello ha impuesto el objetivo del beneficio económico por encima de la universalización de los valores y principios jurídico que descansan en la dignidad humana⁹⁸⁰. Una de sus consecuencias más palpables y directamente relacionadas con la vulneración de la intimidad en materia de protección de datos (entre los que se encuentran los genéticos) es la pérdida estratégica y hegemónica de poder de los Estados a favor de los intereses de las empresas multinacionales⁹⁸¹. Ello redundará en el siguiente panorama *de facto* en torno al mismo:

⁹⁷⁸ “Podemos distinguir con O’Callaghan dos aspectos en el derecho a la intimidad. Uno negativo como un modo de ser negativo de la persona respecto de los demás, que sería la exclusión del conocimiento ajeno de cuanto hace referencia a la propia persona y, otro positivo, de control por su titular de los datos e información relativos a la propia persona. Fried y Parker definen la intimidad como el control sobre la información que nos concierne [...] el control sobre cuándo y quién puede percibir diferentes aspectos de nuestra persona”, GARRIGA DOMÍNGUEZ, A., *Tratamiento de datos personales y derechos fundamentales*, Dykinson, Madrid, 2009, p. 22.

⁹⁷⁹ “El término globalización se plantea como una fórmula que describe las características actuales de la economía mundial y el marco en el que deben desenvolverse los agentes sociales. Aunque las interpretaciones difieren, hay algunas cuestiones que parecen resumir estos cambios: una nueva base tecnológica dominada por las nuevas tecnologías de la comunicación, informática, telecomunicaciones, robótica, etc.; una apertura creciente de los intercambios internacionales que supondría la formación de mercados más competitivos. En las interpretaciones más radicales la competencia es sustituida por el predominio de las grandes transnacionales; un cambio sustancial en la relación entre el capital privado (a menudo confundido con el mercado) y el estado, donde el primero habría aumentado su cuota de poder en detrimento de la regulación pública”, RECIO ANDREU, A., “Globalización, sindicatos y políticas públicas”, *Revista de Derecho de la Unión Europea*, nº 2, primer semestre de 2002, p. 93.

⁹⁸⁰ En palabras del Premio Nobel de Economía Joseph Stiglitz: “... el programa de globalización está estrechamente ligado a los fundamentalistas del mercado: la ideología de los mercados libres y de la liberalización financiera”.

⁹⁸¹ Sampedro determina que el nuevo orden económico global ha surgido bajo la “permisividad” e incluso el “incentivo” del poder político para finalmente corroborar la tesis del trasvase de poderes: “En nuestros días, el sistema económico mundial, resultado, por supuesto, del pasado inmediato, aparece condicionado fuertemente por dos grandes factores recientes: el tecnológico y el institucional. El primero es consecuencia del progreso de la informática, especialmente de la innovación representada por Internet, cuyos efectos no se han desplegado aún por completo a los ojos del gran público, pero cuyo vasto alcance ha convertido ya ese instrumento en característica fundamental de nuestro tiempo y asta en pieza clave de la denominada Nueva Economía. El segundo es el predominio de una tendencia de acentuado liberalismo económico, adoptado por los países más adelantados y los grandes organismos internacionales, con el resultado de poner en vigor numerosas y amplias medidas liberadoras de las transacciones en los mercados y, sobre todo, de los movimientos financieros internacionales lo que, de hecho, se traduce en una cesión de poder por parte de los gobiernos y a favor de las grandes empresas y

frente a una declaración formal de dicho derecho coexiste una especie de “orfandad”, en cuanto a medidas de protección realmente eficaces y restrictivas. Este vacío es aprovechado por los intereses mercantilistas. Se encuentran convenientemente ocultos por el fenómeno de deslocalización industrial y la “virtualización” de sus actividades, que unida a la desaparición de las fronteras económicas, los convierte casi en inmunes frente a la tradicional configuración y mecánica de acción del derecho. Éste, todavía descansa sobre una dinámica de determinación de la competencia y ámbito de aplicación de la ley, eminentemente territorial.

En la específica materia que nos ocupa, la aplicación de los procesos informáticos al ámbito de la medicina y la gestión de la información ha hecho proliferar nuevas formas de ataque a esta manifestación concreta e indispensable de la dignidad. De hecho, los ciudadanos de países desarrollados ven con extrema preocupación las nuevas posibilidades de acceder a este recinto de nuestra intimidad genética mediante el abuso ilícito de la tecnología, precisamente con consecuencias en orden a nuevas discriminaciones de raíz biológica⁹⁸². De hecho, como acertadamente describe Bobbio, y venimos denunciando desde estas páginas, constituye una novedad histórica que causa verdadera angustia la constatación del desarrollo de un emergente proceso de adquisición de poder no vinculado ni al sometimiento ni a la proletarización, sino más bien a un proceso de progresiva “deshumanización”⁹⁸³. Éste no se nutre de las ideas, ni tan sólo se sirve del poder económico, ni por supuesto de la fuerza coactiva. “*Es el poder científico, el poder del conocimiento que asegura el dominio indiscutido de la naturaleza y sobre los hombres, siendo a la vez el poder más impersonal y, por ello, más nivelador, más racional, (...)*”⁹⁸⁴. Constituye, como acertadamente expresa Umberto Eco, un poder sin rostro y por tanto difícilmente controlable, casi invencible⁹⁸⁵.

El desarrollo y conclusión del Proyecto Genoma Humano abre nuevas posibilidades de acceso a la información genética. Con ella a una revolucionaria

grupos inversores mundiales”, SAMPEDRO, J. L., *El mercado y la globalización*, Destino, Barcelona, 2010, p. 56 y 57.

⁹⁸² BLÁZQUEZ RUIZ, F. J., “La nueva genética ante la privacidad, la dignidad y la discriminación”, en Junquera de Estéfani, R., *Bioética y bioderecho*, op. cit., p. 157.

⁹⁸³ *Ibidem*, p. 156.

⁹⁸⁴ BOBBIO, N., *Igualdad y libertad*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 145.

⁹⁸⁵ ECO, U., *A paso de cangrejo, artículos, reflexiones y decepciones*, 2000-2006, Barcelona, Debate, 2007, p. 101.

transformación de la medicina, ahora esencialmente paliativa. En el futuro, en cambio, y gracias a este nuevo saber, una medicina, protectora, personal y casi profética. La evitación del padecimiento, e incluso la muerte de millares de pacientes, podría constituir otra victoria histórica del hombre sobre la enfermedad. Conviene sin embargo volver a echar una mirada histórica, no demasiado lejana: los grandes y oníricos proyectos que la genética generó se tornaron sin embargo en lamentables pesadillas⁹⁸⁶. Los abusos genéticos del Tercer Reich son su ejemplo más cruel. Sin duda, el acceso a esta información recóndita, hasta ahora inexpugnable, implica ni más ni menos la posibilidad de conocer el “programa biológico personal” de cada ser humano⁹⁸⁷. Un texto íntimo donde se encuentra ideada la unicidad de cada individuo y en cierta medida su devenir biológico. El inmenso valor de la información genética tiene un doble fundamento: por una parte esta especie de capacidad predictiva de la misma permite adelantar los estados futuros de salud y de enfermedad. Por otra, su contenido posibilita, aunque siempre en términos de probabilidad, acceder al conocimiento de predisposiciones de carácter psíquico, como la inteligencia, las tendencias afectivas, propensiones adictivas, rasgos conductuales, enfermedades psíquicas, etc⁹⁸⁸.

En definitiva, el acceso y la posesión de la información genética vuelven a tener consecuencias sumamente relevantes en el orden ético, social, psicológico y personal del ser humano. En esta especie de “función oracular genómica”⁹⁸⁹ asoma de nuevo, interesadamente o no, la amenaza de la visión determinista genética del hombre. Con ella nuevos peligros en orden a la posibilidad de una vida libre, en confiada autoprogramación y de darla a los descendientes en la misma y necesaria medida. La propia comprensión de nuestro proyecto vital personal, construido sobre un necesario margen de indeterminación y por tanto de libertad, puede verse seriamente trastocado por este nuevo poder. Se trata ni más ni menos de una de las cuestiones más determinantes de nuestra humanidad: la posibilidad de cada ser humano, más allá de las circunstancias contingentes, de constituirse en el hacedor principal de su propia vida. Lo contrario es alienación y esclavitud bajo un nuevo orden, todavía más aplastante que las formas históricas y políticas de tiranía y dominación humana. Frente a ellas cabía la rebeldía y la lucha. La posibilidad de soñar y reivindicar formas de vida más humanas.

⁹⁸⁶ BLÁZQUEZ RUIZ, F. J., “La nueva genética ante la privacidad, la dignidad y la discriminación”, en Junquera de Estéfani, R., *Bioética y bioderecho*, op. cit., p. 157.

⁹⁸⁷ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y dignidad humana*, op. cit., p. 130.

⁹⁸⁸ Ídem.

⁹⁸⁹ Ídem.

La esperanza de cambio. Actualmente, sin embargo, la nueva “predicción genética”, imbuida de los valores científicos, parece aséptica, neutral, pero sobre todo invencible, inexorable. El fatalismo y la desazón se convierten entonces en las nuevas guías que proyectan de modo irremediable el transcurso real de una vida humana. Era necesario, como vimos, redimensionar los términos de la “especialidad” de lo humano, bajándolo de este pedestal de “semidios” en que se había entronado. Sin embargo, ello no afectaba en lo más mínimo a su inmenso e indisponible valor; al contrario: bajo otros argumentos se revalidaba esa significación desde su misma dimensión biológica. Ahora, en cambio, se alza el peligro de una verdadera denigración del hombre, fulminado, en cuanto a su auto-comprensión, por la todo-explicativa realidad genética. Se encuentran nuevamente en juego las conquistas irrenunciables del hombre en su camino de “humanización”: su libertad y su dignidad.

Pero volvamos primero a los datos científicos. Antes de abordar las preguntas éticas es necesario determinar, aunque sea resumidamente, qué información genética y bajo qué formas o concretas técnicas pueden sacarse a la luz. Una vez hecho esto, las cuestiones más propiamente nuestras, vuelven a resultar sumamente complejas e interesantes, como reflejan estos interrogantes: ¿Sobre qué enfermedades concretamente ejerce el genoma esta facultad predictiva? ¿Cuáles son los motivos, confesables e inconfesables de este interés por los datos genéticos? ¿Qué trascendencia tienen los mismos en la vida humana? ¿Es real u obedece a una manipulación informativa bajo la que subyacen intereses de todo tipo? Empecemos por la primera cuestión.

b. Enfermedades genéticas

Una **enfermedad o trastorno genético** es una afección patológica causada por una alteración del genoma. Ésta puede ser hereditaria o no, si el gen alterado está presente en los gametos (óvulos y espermatozoides) de la línea germinal, será hereditaria (pasará de generación en generación), por el contrario si sólo afecta a las células somáticas no será heredada. Hasta la actualidad, por ejemplo, se han descrito

más de 6000 enfermedades hereditarias⁹⁹⁰. Aunque existe una evidente relación entre las enfermedades hereditarias y las genéticas, no son reductibles las unas a las otras⁹⁹¹. Básicamente se pueden clasificar en tres grandes grupos⁹⁹²:

b.1 Anomalías cromosómicas

Las anomalías cromosómicas pueden ser heredadas o *ex novo*, como consecuencia de algún fallo en la maduración del óvulo o el espermatozoide. Normalmente por problemas de disyunción durante la gametogénesis que, en el caso de la mujer, aumentan por la mayor edad. Estas anomalías se distinguen a su vez en numéricas y estructurales, según la alteración sea del número o de la estructura de los cromosomas. Entre las primeras encontramos alteraciones de la ploidía, cuando todos los cromosomas se encuentran en exceso o en defecto: como las triploidías, que presentan 69 cromosomas (3n) en lugar de 23 pares habituales (2n); o las tetraploidías que presentan 92 cromosomas (4n). Otra alteración numérica la constituyen las aneuploidías, cuando la alteración afecta a un único par de cromosomas. Por ejemplo: las trisomías que presentan un cromosomas de más en alguno de los 23 pares de cromosomas homólogos (47 cromosomas) o las monosomías que presentan un cromosoma de menos (45 cromosomas). Algunas de las aneuploidías más frecuentes son la trisomía 21 o síndrome de Down, la trisomía 18 o síndrome de Edwards, la trisomía 13 o síndrome de Patau y la de los cromosomas sexuales como el síndrome Turner (45X) o el síndrome Klinefelter (47XXY).

⁹⁹⁰ BOADA PALÁ, M., CARRERA, M., y VEIGA, A., “Pruebas genéticas en embriones y fetos”, en Masiá Clavel, J., *Pruebas genéticas, genética, derecho y ética*, op. cit., pp. 19 ss.

⁹⁹¹ Tal y como determina la *Enciclopedia de bioética y bioderecho*: “se entiende por enfermedad hereditaria un grupo heterogéneo de afecciones que son transmitidas de padres a hijos y que en su etiología presentan un significativo componente genético”. Sin embargo, como sigue esta explicación, no todas las enfermedades hereditarias transmisibles son genéticas. Por ejemplo ciertas enfermedades infecciosas se pueden transmitir de madres a hijos. En Otros, aunque se presenten tanto en los progenitores como en la descendencia y “parecen” hereditarias, encuentran su origen en factores ambientales o costumbres alimenticias, por ejemplo. Por último tampoco todas las enfermedades genéticas son hereditarias. Así los cánceres son genéticos, pero mayoritariamente somáticos, es decir se producen en las células no reproductoras y no se transmiten a la descendencia. TEJADA, MÍNGUEZ, M^a, I., “Enfermedades hereditarias”, en Romeo Casabona, C. M^a, *Enciclopedia de Bioética y bioderecho*, op. cit., p. 749.

⁹⁹² En esta clasificación seguiremos casi literalmente las explicaciones que efectúan Boada, Carrera y Veiga, por lo que realizamos una cita general a fin de no reiterar constantemente la misma. BOADA PALÁ, M., CARRERA, M., y VEIGA, A., “Pruebas genéticas en embriones y fetos”, en Masiá Clavel, J., *Pruebas genéticas, genética, derecho y ética*, op. cit., pp. 19ss.

Entre las segundas, las anomalías estructurales, las más frecuentes constituyen las translocaciones, que pueden ser, bien recíprocas, si afectan a una parte de los cromosomas, o bien robertsonianas cuando afectan a dos cromosomas completos. O las inversiones, que a su vez se clasifican en peri o paracéntricas, según si el fragmento invertido incluya el centrómero o no⁹⁹³.

-Enfermedades monogénicas: su causa obedece a la mutación de un gen que se transmite a la siguiente generación de acuerdo con las leyes de la herencia mendeliana. A su vez pueden clasificarse en enfermedades autosómicas, recesivas o autosómicas dominantes. En el caso de las primeras resulta imprescindible que en el genoma de la persona afectada aparezcan dos copias del gen mutado (el individuo es heterocigoto para la mutación). Los padres normalmente no padecen la enfermedad al portar cada uno una sola copia del gen mutado, pero pueden trasmitirlo a la descendencia. Esta probabilidad se sitúa en torno al 25%. Algunas enfermedades de este tipo son: anemia falciforme, fibrosis quística, fenilcetonuria, enfermedad de Battem, hemocromatosis, etc. En cambio, en el caso de la enfermedad autosómica dominante sólo se precisa una única copia del gen mutado en el genoma de un individuo para que éste padezca la enfermedad. Uno de los progenitores presenta entonces la misma con un 50% de probabilidad de trasmitir el gen mutado a la descendencia. Ejemplos de este tipo de enfermedad son: corea de Huntington, acondroplastia, distrofia miotónica, enfermedad de Marfan, etc. Por último, las enfermedades ligadas al cromosoma X, que son mayoritariamente de tipo recesivo, cuya severidad y riesgo clínico será diferente en el hombre que en la mujer. Los hombres, que sólo poseen un cromosoma X, siempre estarán afectados, mientras que las mujeres serán portadoras aunque sanas, en el caso de que sólo posean uno de los cromosomas X, mutado. Este tipo de enfermedades se presenta en aproximadamente un 0,05% de los recién nacidos. Ejemplos son: distrofia

⁹⁹³ Un pequeño esquema puede ayudar a ordenar visualmente esta tipología:

-anomalías cromosómicas: - A. numéricas: → A. de la ploidía: Triploidías,
Tetraploidías

→ Aneuploidías: Trisomías
Monosomías

- A. estructurales: → Translocación: Recíprocas
Robertsoniana

→ Inversión: Pericéntricas
Paracéntricas

muscular de Duchenne, síndrome de cromosoma X frágil. Casos más raros de enfermedades ligadas al cromosoma X de tipo dominante son, por ejemplo, la hipofosfatemia o raquitismo resistente a la vitamina D.

-Anomalías multifactoriales: denominadas así porque su aparición es provocada por una interacción de mutaciones de varios genes implicados, normalmente en diferentes cromosomas y, a su vez, de los mismos con otros factores ambientales. No siguen un patrón de herencia mendeliano, y, en ocasiones, cuando existe un gen principalmente responsable de la enfermedad, siguen el patrón correspondiente a la herencia dominante con penetrancia incompleta, como en el caso del cáncer de mama hereditario (genes BRCA1 y BRCA2). Precisamente, algunas de las enfermedades crónicas más frecuentes son poligénicas, como por ejemplo: enfermedad de Alzheimer, hipertensión arterial, esquizofrenia, asma, retinitis pigmentosa, diabetes mellitus, deficiencia de antitripsina I, arterioesclerosis, varios tipos de cáncer, incluso la obesidad.

El elenco de enfermedades genéticas es como vemos muy extenso y excede en su número y en su detallado análisis, en mucho, a la breve descripción que hemos dado en las páginas anteriores. Ya adelantamos que existen más de 4000 enfermedades hereditarias monogénicas y se calcula que entre un 2,5% y un 4% de las personas nacidas presentan un desorden genético o malformaciones congénitas. El pequeño inciso científico anterior no tiene por lo tanto como fin agotar esta explicación, que nuevamente excede de sus objetivos, pero sí “hacerse una idea”, aproximarse, con algo más de concreción científica, al vago enunciado de que “el conocimiento de la cartografía del genoma humano nos permite detectar genes asociados a las distintas enfermedades”. Cumplida esta misión, se torna necesario ahora acudir nuevamente a la ciencia, para exponer también sumariamente, a través de qué concretas técnicas es posible detectar la presencia de estas anomalías genéticas responsables de que, en mayor o menor medida, el individuo desarrolle la enfermedad.

b. 2 Pruebas genéticas

Son las pruebas genéticas las que permiten detectar, por analogía con el ADN, la presencia de estas irregularidades genéticas. Así, el término “test” se utiliza de forma

general para describir los procedimientos realizados con este fin, que se realizan en diferentes contextos, por una parte en los embriones y fetos humanos y por otra en individuos adultos en varios contextos, como seguidamente analizaremos⁹⁹⁴.

En el primer caso es imprescindible acercarnos a dos tipos de diagnóstico: el diagnóstico prenatal (DP) y el diagnóstico genético preimplantacional (DGP). El primero comenzó su andadura en 1966, cuando se demostró que la constitución cromosómica de un feto podía determinarse mediante el análisis de células cultivadas del tejido amniótico. Su finalidad es por lo tanto detectar prematuramente cualquier anomalía fetal de origen genético. Las técnicas que quedan englobadas en el DP, pueden a su vez subdividirse en dos grandes grupos según sean invasivas o no invasivas. Entre las primeras encontramos:

-*Screening* bioquímico en sangre materna. Ésta incluye determinaciones de alfa fetoproteína sintetizada por el hígado fetal y que se encuentran disminuidas en casos de trisomía 21; también de gonadotropina coriónica humana (hCG) sintetizada en el citotrofoblasto, que en madres que porten fetos con síndrome Down presentan valores más altos; y estriol no conjugado (uE3) sintetizado por el sincitiotrofoblasto, que también se encuentra disminuido en fetos con una trisomía 21.

-*Screening* ecográfico de cromosopatías y defectos estructurales: la utilización de la ecografía tridimensional es de gran valor diagnóstico para la confirmación de la presencia de anomalías, la extensión afectada y grado de severidad. Destacan: la determinación de la translucencia nucal entre la semana 10^a y 14^a de gestación. Entre la semana 16^a y 22^a se utilizan como marcadores ecográficos el edema nucal, el fémur corto, la hiperrefrignencia, etc.

-Análisis genético de células fetales en sangre materna (test NACE): la obtención no invasiva a través de la circulación materna de células fetales. Los principales tipos celulares óptimos para esta técnica son los linfocitos, las células trofoblásticas y los eritrocitos.

En cuanto a las técnicas invasivas⁹⁹⁵, que sin embargo están siendo sustituidas por los análisis genéticos anteriores de uso cada vez más generalizado, hay que destacar

⁹⁹⁴ Nuevamente hacemos uso de una cita general para explicar la utilización de pruebas genéticas en embriones y fetos: PALÁ, M., CARRERA, M., y VEIGA, A., “Pruebas genéticas en embriones y fetos”, en Masiá Clavel, J., *Pruebas genéticas, genética, derecho y ética*, op. cit., pp. 21 ss.

la amniocentesis, la biopsia de corion y la funiculocentesis. En el primer caso se extrae una muestra del líquido amniótico con el objetivo de proceder al cultivo y posterior análisis de las células fetales. Se realiza entre la semana 14-20 de gestación, mediante una punción transabdominal ecoguiada. Por el contrario, la biopsia de Corion constituye una técnica mediante la cual se obtiene información citogenética y a partir de la novena semana de embarazo, mediante la aspiración de vellosidades coriónicas por vía transcervical o transabdominal mediante seguimiento ecográfico. Estas vellosidades coriales tienen la misma constitución genética que el feto. Por último la funiculocentesis consiste en la obtención y análisis de sangre fetal procedente de un vaso umbilical. Se realiza mediante punción guiada por ecografía y se utiliza normalmente en la segunda mitad del embarazo cuando existe sospecha de una malformación fetal en dicho periodo o quiere resolverse alguna duda citogenética surgida por la aplicación de otra técnica.

Las técnicas de diagnóstico genético preimplantacional (DGP) son en cambio más recientes. Se subdividen en el diagnóstico preconcepcional que se realiza en el corpúsculo polar del ovocito antes de ser fecundado y el diagnóstico preimplantacional que se realiza en el embrión. Suponen técnicas alternativas al diagnóstico prenatal en caso de parejas con riesgo de tener descendencia con enfermedades hereditarias. Fueron Handyside y su equipo quienes, en 1990, publicaron el primer embarazo sometido al diagnóstico preimplantacional, en una paciente portadora de una enfermedad ligada al cromosoma X. El diagnóstico del feto del embrión se realizó por amplificación mediante la reacción en cadena de la polimerasa.

Se encuentran indicadas en varios supuestos: por ejemplo, en el caso de enfermedades ligadas al cromosoma X, ámbito en el que originariamente comenzaron a utilizarse estas técnicas. Existen más de trescientas enfermedades incardinables aquí, siendo las más frecuentes la hemofilia A y la distrofia muscular de Duchenne⁹⁹⁶. En el caso de enfermedades monogénicas, en que ambos miembros son portadores de enfermedades monogénicas autosómicas recesivas, el riesgo de que la descendencia se

⁹⁹⁵ Indicadas en casos de edad materna avanzada o alguno de los progenitores es portador equilibrado de una anomalía cromosómica estructural.

⁹⁹⁶ En estos supuestos se realiza una selección de sexo siempre que o sea posible establecer un diagnóstico específico. Sin embargo, en la actualidad, se tiende a esta última posibilidad, siempre que sea posible con el fin de aumentar el número de embriones para la transferencia y no descartar la mitad de embriones masculinos sanos. PALÁ, M., CARRERA, M., y VEIGA, A., "Pruebas genéticas en embriones y fetos", en Masiá Clavel, J., *Pruebas genéticas, genética, derecho y ética*, op, cit., p. 24.

vea afectada se encuentra en el 25%⁹⁹⁷. Otro grupo diagnosticable lo constituyen las anomalías cromosómicas estructurales (translocación robertsoniana o recíproca o inversión cromosómica) en alguno de los miembros de la pareja⁹⁹⁸. El *screening* de embriones de abortadoras de repetición, en los que se han descartado causas anatómicas, teniendo en cuenta que el 50% de los abortos del primer trimestre presenta una anomalía cromosómica, puede ser muy útil en orden a nuevas posibilidades terapéuticas. Por otra parte, se encuentra constatada la relación existente entre bloqueos de la espermatogénesis, las alteraciones de la meiosis y las alteraciones seminológicas severas. Los pacientes que van a ser objeto de una FIV-ICSI se someten a un cariotipo genético, y, en caso necesario, a un estudio específico de la espermatogénesis, que pueda esclarecer a la pareja los riesgos genéticos potenciales en caso de someterse a las técnicas de reproducción asistida ICSI. Otra aplicabilidad de las DGP se encuentra en el supuesto de edad avanzada de la madre gestante tras FIV. Tanto las probabilidades de embarazo como de mayores riesgos para el feto aumentan (evidente a partir de los 35 años y más acentuada a partir de los 40). Esta disminución de la tasa de embarazos se debe a múltiples causas, entre ellas, la mala calidad embrionaria, que a su vez se traduce en mayor posibilidad de alteraciones cromosómicas en el embrión⁹⁹⁹. Por último, señalar que actualmente existen nuevos campos de aplicación de las DGP en parejas con predisposición a padecer cáncer o susceptibles de sufrir una enfermedad de aparición tardía como la corea de Huntington. También se viene utilizando el DGP para evitar el nacimiento de un niño que se vea afectado por determinada enfermedad que al mismo tiempo sea HLA compatible con un hermano sí afectado, con la finalidad de ser donante de sangre del cordón umbilical y así poder salvarlo. Casos de anemia de Fanconi, talasemia y síndrome de Wiscott-Aldrich han sido tratados mediante este método que se sirve del DGP.

En cuanto a los métodos mediante los cuales se lleva a cabo el diagnóstico DGP señalar tanto la *hibridación in situ fluorescente* (FISH) que consiste en la utilización de

⁹⁹⁷ Al ser necesario desarrollar protocolos muy específicos para cada enfermedad, cada laboratorio o equipo de referencia se especializa en enfermedades prevalentes en su entorno, trabajando todos en colaboración. El primer diagnóstico de este tipo fue el caso de un embarazo con riesgo de transmitir la fibrosis quística. En la actualidad existen más de 50 enfermedades monogénicas diagnosticables mediante DGP. *Ibidem*, p. 25.

⁹⁹⁸ Según la concreta anomalía y en número de cromosomas implicados será posible obtener un mayor o menor número de embriones normales, siendo en algunos casos, incluso, su proporción bastante baja. *Ibidem*, p. 25.

⁹⁹⁹ La selección de embriones normales para la transferencia puede aumentar la tasa de embarazo y disminuir la posibilidad de embriones afectados por anomalías cromosómicas. *Ibidem*, p. 26.

sondas de ADN específicas marcadas que hibridan con determinados cromosomas o fragmentos de cromosómicos. La FISH es actualmente la técnica empleada para el DGP, en caso de enfermedades ligadas al cromosoma X. También se utiliza en aquellas situaciones en que se requiere la identificación de determinados cromosomas o fragmentos en embriones de pacientes con anomalías estructurales, con abortos de repetición, en pacientes de FIV en edad avanzada y en parejas sometidas a ICSI por factor masculino severo con alteraciones meióticas evidenciadas por biopsia testicular¹⁰⁰⁰.

Otra técnica novedosa es la denominada *técnica de hibridación comparativa del genoma* (CGH). Dos variantes de la misma: CGH convencional y CGH en array (aCGH). Se trata de una técnica citogenética mediante la cual es posible identificar y analizar alteraciones genéticas del tipo de ganancia o pérdida de material genético en una muestra de DNA en comparación con una muestra de referencia. Es posible analizar en una sola hibridación 23 pares de cromosomas. Requiere para su utilización en PGP, la obtención de extensiones de cromosomas. CGH tiene un amplio uso en estudios genéticos preimplantacionales y prenatales, así como estudios del cáncer o en biotecnología animal para el estudio de variaciones en el número de copias. Las limitaciones provienen de que la misma resulta una comparación cuantitativa, por lo que, por ejemplo, no se pueden detectar las translocaciones equilibradas e inversiones, así como la formación de cromosomas en anillo. Tampoco las translocaciones robertsonianas, ni mutaciones puntuales debido a que la resolución no es tan amplia. Esta técnica CGH está desplazando a la citogenética clásica y al FISH debido a su precisión, mayor resolución y rapidez. También porque evita el uso de cultivos celulares.

Por otra parte la técnica de PCR o *reacción en cadena de la polimerasa*, se utiliza en la DGP en los casos en que se quiera detectar una mutación en el ADN, origen a su vez de una enfermedad monogénica. Se trata de una técnica desarrollada ya en 1986 por Kary Mullis cuya finalidad es obtener un elevado número de copias de un fragmento de ADN, partiendo de un mínimo. Consiste en la amplificación de determinadas secuencias de ADN, que se unen secuencias de nucleótidos, que sirven de

¹⁰⁰⁰ El principal problema que puede aparecer con el uso de la FISH para el DGP es el mosaicismo embrionario, como fenómeno frecuente en el embrión biopsiar, que puede dificultar el diagnóstico. *Ibíd.*, p. 29.

cebadores. La aplicación de un determinado número de ciclos de amplificación permitirá la obtención de niveles detectables de ADN mediante la separación por electroforesis¹⁰⁰¹. Con ella se han detectado multitud de enfermedades monogénicas como: síndrome del cromosoma frágil, distrofia muscular de Duchenne, enfermedad de Tay Sachs Gibbons, síndrome de Marfan, síndrome de Steinert, anemia falciforme, deficiencia de Ornitin, transcarbamilasa, talasemia, osteogénesis imperfecta, etc.

Por otra parte, las nuevas técnicas de amplificación completa del genoma (PEP) aumentan la sensibilidad del diagnóstico al ser posible amplificar todo el ADN a partir de una sola célula.

El segundo gran bloque objeto de esta descripción lo constituyen las pruebas genéticas realizadas en adultos. Éstas se traducen en estudios citogenéticos, técnicas de genética molecular, basadas en análisis molecular directo o indirecto, y el consejo genético.

Los métodos de estudio citogenéticos estudian determinados cromosomas que se obtienen de las células somáticas. Este estudio puede realizarse por el método directo o por cultivo. En el primer caso debe partirse de células en actividad proliferativa. Para obtener los cromosomas es necesario someterlas a la acción de la colchicina para detener la mitosis en metafase, más tarde, someter las células a choque hipotónico y fijarlas en metanos acético para obtener los cromosomas¹⁰⁰². Sin embargo estas técnicas no permiten detectar lesiones moleculares del material genético. Para ello es preciso acudir a las técnicas de genética molecular, mediante análisis molecular directo o indirecto. Durante los años ochenta el estudio genético molecular realizaba según la técnica de Southern. Sin embargo, este análisis se ha simplificado mediante la amplificación del ADN, mediante la reacción en cadena de la polimerasa. La búsqueda de las mutaciones en el material genético amplificado se realiza mediante la técnica de *polimorfismo de conformación de cadena sencilla*. Por otra parte existe otro grupo de enfermedades en las que si bien el gen ha sido localizado en el genoma, todavía no se conoce su estructura. El estudio molecular en estos casos sólo es posible mediante la

¹⁰⁰¹ Uno de los problemas más comunes en DGP por PCR es la contaminación con ADN exógeno, o el fenómeno denominado *Allele drop out* (ADO), que consiste en un fallo de amplificación de uno de los dos alelos del gen estudiado. Ídem.

¹⁰⁰² El cariotipo constitucional se obtiene de linfocitos de sangre periférica desde que, en 1960, se descubriera de forma fortuita que la fitohemaglutinina estimula a los linfocitos a sintetizar el ADN y a dividirse en medio de cultivo a 37°C. Ídem.

utilización de polimorfismos de ADN. Se requiere que estén próximos al gen y que sean informativos. El estudio familiar de varios marcadores próximos al gen permite identificar al haplotipo que se segrega con la mutación. Así mediante el análisis familiar de polimorfismos de los marcadores microsátélites se pueden asimismo detectar microdelecciones, que son responsables de diferentes síndromes como el de DiGeorge, Williams, Alagille, o incluso síndromes como Prader-Willi o Angelmann.

Por último el consejo genético constituye más bien un proceso por el que *“determinados pacientes con riesgo a padecer enfermedades de carácter hereditario, genético, o en relación con alguna alteración cromosómica, son advertidos por profesionales específicamente capacitados, con información objetiva, de las consecuencias de la enfermedad o anomalía, de la posibilidad de padecerla o transmitirla y de los medios posibles para evitarlas, mejorarlas o tratarlas”*¹⁰⁰³.

Esta resumida exposición de los métodos de análisis genético y las enfermedades por su causa pronosticables o evitables, da cuenta de la gran relevancia que puede tener la información genética humana, ahora accesible a nuestro conocimiento. Es indudable el significativo valor de las mismas, por ejemplo y como hemos expuesto, rompiendo la dinámica de la herencia genética portadora de enfermedades o deficiencias en la descendencia, fomentando la práctica de una medicina preventiva, que se ayude de esta vertiente predictiva genética, con el fin de evitar la manifestación y el desarrollo de diversas enfermedades. Y sin embargo, a pesar de estos innegables y muy positivos aspectos y efectos de la información genética, también se vislumbran rápidamente nuevos peligros latentes y también muy posibles.

b. 3 cuestiones éticas que suscita la información genética

Volvemos a retomar las preguntas éticas donde las dejamos, unas cuantas páginas atrás, adelantando ya, que una de las claves de la problemática ética que suscita, se encuentra en el propio enunciado de la cuestión: información. La obtención de información constituye en la actualidad una inestimable fuente de explotación en orden a obtener beneficios económicos. Y la información genética, como no es difícil de

¹⁰⁰³ FEINHOLZ, D., “Consejo genético”, en Romeo Casabona, C. M^a., *Enciclopedia de Bioética y bioderecho*, op. cit., p. 442.

adivinar, se erige, por su propia relevancia e implicaciones en todos los ámbitos de la vida humana, como una revelación de primer orden. Ésta, en definitiva, promete grandes posibilidades de negocio, por sus diversas aplicaciones y significaciones a nivel reproductivo, laboral y social. El abuso, la explotación, la distorsión y la manipulación que puede realizarse de la misma, por su evidente vertiente mercantilista, constituyen los motivos de fondo de la concreta problemática ética que suscita. Muchas voces del mundo científico abogan por la intrínseca bondad de la información genética, gracias a que la misma no viene sino a demostrar la homogénea distribución de la anomalía genética en la diversidad biológica humana de forma transversal. Como indican muchos biólogos moleculares, no hay que poner reparos en sacar a la luz lo que está escrito en nuestros genes¹⁰⁰⁴: la información genética demuestra la perfecta distribución de la imperfección genética, que invalida la discriminación racial. Aunque dicha verdad ya la compartimos y la asumimos muy positivamente como nuevo significado ético de la propia genética, sería no obstante una ingenuidad quedarnos tan sólo aquí. Dos ejemplos muy ilustrativos, con diferentes significados, rompen esta ilusión. Resultan muy convenientes para poner sobre la mesa el origen de los usos maleficientes que pueden realizarse de la información genética. Como indica muy ácidamente Lewontin, a pesar de las promesas de progreso científico y de las posibilidades de alumbrar enigmas antropológicos y prehistóricos de los distintos proyectos ideados en torno al genoma humano, “no conozco a ningún biólogo molecular prominente que no tenga participación económica en el negocio de la biotecnología”¹⁰⁰⁵.

Es decir, no podemos caer en una actitud inocentemente irresponsable, que no advierta los intereses y, sobre todo, las expectativas extracientíficas que en estos proyectos cohabitan detrás de las motivaciones y argumentos “académica, política y éticamente correctos”. De hecho, la mayoría de empresas farmacéuticas han realizado grandes inversiones en proyectos de largo alcance de naturaleza biotecnológica. Mejor dicho, esta tecnología está actualmente en sus manos. Y su capacidad de influencia, no se circunscribe sólo al ámbito estrictamente mercantil, sino también al político y social. Como fuente emisora de la información sobre los avances en estos campos, capaz de orientar las políticas en materia de salud y, sobre todo, de dirigir estratégicamente la educación y valoraciones sociales que se construyan alrededor de las biotecnologías, su

¹⁰⁰⁴ BLÁZQUEZ RUIZ, F. J., “Nueva genética regulación jurídica y privacidad”, en *10 palabras clave en nueva genética*, op. cit., p. 58.

¹⁰⁰⁵ LEWONTIN, R. CH., *El sueño del genoma y otras ilusiones*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2001, p. 163.

poder es enorme¹⁰⁰⁶. Lo dejamos aquí, por ahora, para acudir al segundo ejemplo, esta vez no actual sino histórico, pero también muy ilustrativo, que nos vuelve a dar la relevante bióloga de Harvard, R. Hubbard: un eugenista británico de la pasada década de los años treinta señalaba que, aunque se conocía perfectamente que la hemofilia era una enfermedad frecuente en las casas reales europeas, a nadie se le había ocurrido proponer, ni remotamente, la esterilización de las familias reales¹⁰⁰⁷. Es más, esta “característica”, no sólo no era fundamento de estigmatización o discriminación alguna, sino que se había convertido paradójicamente en un signo de distinción, de nobleza. Esta pintoresca anécdota, podría quedarse tan sólo en eso, si no fuera porque muestra el verdadero peligro que se esconde detrás del acceso a la realidad genética humana. En realidad, la misma, considerada exclusivamente desde la perspectiva teórica, es efectivamente inocua e incluso beneficiosa como decisivo argumento en contra del racismo. Sin embargo, como siempre ocurre, una cosa es la teoría y otra las consecuencias reales o prácticas de un determinado conocimiento o tecnología. Y con ella se demuestra que la discriminación genética será padecida por quien ya se encuentra estigmatizado por otras razones. Así los sectores de la población con mayor capacidad adquisitiva y poder probablemente se encontrarán más inmunizados frente a este ataque¹⁰⁰⁸. Así podemos establecer un símil: al igual que venimos afirmando categóricamente a lo largo de este trabajo que la vida de los genes se encuentra condicionada por el ambiente, el conocimiento genético se encuentra también subordinado indefectiblemente al entorno en el que ese conocimiento sea usado, al “hábitat que lo albergue”¹⁰⁰⁹. Como indica Callaghan es poco probable que “*una buena sociedad produzca una genética mala; sin embargo, incluso una buena genética no puede verse libre de la influencia ejercida por una mala sociedad*”. Este es el *quid* de la cuestión: la desinformación genética. Lo que Osset denomina “clonación de mentalidades” y Masiá Clavel califica de “la otra clonación”, como ya vimos. Se trata, en definitiva, de enmascarar las verdaderas (inconfesables) intenciones que se esconden tras la genética, bajo justificaciones supuestamente científicas que tiendan a distorsionar esta información hacia el determinismo genético. Como indica R. Hubbard no existe en este sentido ningún aspecto de la vida humana que no pueda retrotraerse a un

¹⁰⁰⁶ BLÁZQUEZ RUIZ, F. J., “Nueva genética regulación jurídica y privacidad”, en *10 palabras clave en nueva genética*, op. cit., pp. 62-63.

¹⁰⁰⁷ HUBBARD, R., *El mito del gen*, Madrid, Alianza, 1999, p. 81.

¹⁰⁰⁸ BLÁZQUEZ RUIZ, F. J., “Nueva genética regulación jurídica y privacidad”, en *10 palabras clave en nueva genética*, op. cit., p. 59.

¹⁰⁰⁹ *Ibidem*, p. 74.

determinado gen, en una reivindicación genética, y lo que es peor, no poligénica sino monogénica¹⁰¹⁰. Toda enfermedad, conducta o rasgo psicológico se consume en una explicación, provocando la “genmanía”, el mito, la entronización del gen: como Hubbard determina, el riesgo de una nueva era de “mitologización genética”¹⁰¹¹. Asoma de nuevo una visión reduccionista de la realidad humana, explicada desde un nuevo totalitarismo genético. Esta explicación ciertamente interesa, e interesa que sea convenientemente difundida a la sociedad: si bien el uso de la fuerza coercitiva “bruta” no es posible ya en nuestras sociedades, si caben otras formas más sutiles y sobre todo mucho más efectivas de imposición de biotecnologías, pues cuentan con el propio consentimiento y aceptación de la “mentalidad previamente clonada”; se trata en definitiva de crear en nuestras sociedades tecnológicas una cultura “ad hoc”, con nuevos valores emergentes, y mentalidades sociales acordes, en las que dichas posibilidades tecnológicas tengan una acogida y aceptación masiva¹⁰¹². Se crean verdaderas “necesidades” en torno al producto y las posibilidades biotecnológicas que la genética nos brinda. En realidad y para quien piense que los ideales y valores como motor de la acción humana son un reducto del pasado, nos encontramos insertos como testigos y protagonistas de una nueva lucha entre dos fuerzas antagónicas, que en realidad siempre han estado guerreando: el humanismo y su propuesta de difundir el lado luminoso y espléndido de la humanidad, frente a las formas de dominación y alienación humana del “inhumanismo”. Éste siempre en aras del beneficio económico y el poder, ahora con la coartada genética. Se sirve de la distorsión de la verdad genética, casi siempre sujeta a la probabilidad y no a la certeza, en una malinterpretación que es la que verdaderamente causa la tragedia humana por causa del saber genómico: la angustia, la discriminación, la estigmatización y la cosificación del hombre. Por ello, una primera y esencial tarea para la construcción de una buena sociedad, que acoja las nuevas posibilidades que brinda la genética sin renunciar al sueño humanista, lo constituye una especie de vacuna: la difusión consciente de una contracultura antideterminista genética, que cree una conciencia social basada en la verdad de la indisponible conjugación entre lo genético y lo no genético en el acontecer humano. Que resitúe a la genética en cuanto a sus verdaderos alcances y posibilidades, más allá de miedos, tabúes, sueños, y

¹⁰¹⁰ *Ibidem*, p. 69.

¹⁰¹¹ BLÁZQUEZ RUIZ, F. J., “La nueva genética ante la privacidad, la dignidad y la discriminación”, en Junquera de Estéfani, R., *Bioética y bioderecho*, op. cit., p. 176.

¹⁰¹² BLÁZQUEZ RUIZ, F. J., “Nueva genética, regulación jurídica y privacidad”, en *10 palabras clave en nueva genética*, op. cit., p. 73.

ambiciones. El impacto y consecuencias de la información genética se colocan en su lugar, desdramatizándose y perdiendo su poder¹⁰¹³. Se torna necesario un trabajo complementario a la ética y al derecho, que ya se ha puesto de manifiesto en otros epígrafes de esta tesis: la dimensión pedagógica tanto de una información veraz y seria como de sensibilización, que permita la apertura de la bioética a la sociedad, dotándola de las herramientas necesarias para realizar una deliberación ética y jurídica del avance biotecnológico. Una efectiva y adecuada educación gen-ética, que ofrezca datos científicos adecuados y fidedignos, es decir, no condicionada por intereses económicos y una correcta valoración del significado de lo humano, que constituya una potente barrera contra los efectos negativos del saber genético alcanzado por el hombre¹⁰¹⁴. Son otra muestra más del carácter ambivalente, “claroscuro”, del mundo ético humano. El mal, el vacío, el dominio, la ambición, sólo han encontrado una herramienta nueva en las posibilidades genéticas. Sin embargo, este claroscuro no se puede eliminar, ya lo vimos, porque es libertad¹⁰¹⁵. ¿Qué hacer entonces? Es imprescindible crear una verdadera cultura y conciencia genómica que implique e integre a su vez una concepción humanista: el valor absoluto del ser humano, que trasciende a su dimensión biológica y se eleva sobre ella. No se cifra ni traduce en su dotación genética personal, sino en lo que hace con ella. ¿Es posible este “sueño” en una sociedad abierta y plural y por tanto poco proclive al constreñimiento ético? creemos que sí, si entendemos que esa pluralidad es el fruto de una larga y costosa evolución ética humana, que precisamente la posibilita y permite. Este sustrato o raíz, estas condiciones éticas y jurídicas que permiten la vivencia real de nuestro valor como hombres debe ser cuidada y mantenida. Y debe serlo desde una bioética laica que pivote exclusivamente en torno a los valores que preexisten y dan sentido a una sociedad “humana”. Éstos se pueden reducir a aquello que está contenido en nuestra idea de dignidad.

Volvemos nuevamente a uno de sus reflejos o dimensiones más valiosas y valoradas en las sociedades modernas, pero paradójicamente, ampliamente sacrificado en aras a la comodidad tecnológica: la intimidad. Precisamente estos abusos en la utilización genética se manifiestan en ámbitos de la vida humana, protegidos por este fundamental valor. Siguiendo el orden en el que hemos descrito los principales tipos de

¹⁰¹³ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y dignidad humana*, op. cit., p. 135.

¹⁰¹⁴ BLÁZQUEZ RUIZ, F. J., “Nueva genética regulación jurídica y privacidad”, en *10 palabras clave en nueva genética*, op. cit., pp. 72-73.

¹⁰¹⁵ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y dignidad humana*, op. cit., p. 207.

análisis genéticos, comenzaremos a describir situaciones conflictivas que los mismos generan.

En su aplicación a embriones y fetos, lo verdaderamente trascendente desde el punto de vista ético, es el nuevo poder que la tecnología genética otorga al hombre para decidir hasta límites insospechados y cada vez más amplios, el futuro de las generaciones venideras. No sólo cómo van a ser, sino también si serán o no serán, a partir de la valoración de su viabilidad biológica y su configuración cromosómica¹⁰¹⁶. Hasta este momento, el ser humano era el sujeto y la naturaleza el objeto de su dominio técnico. Sin embargo, la llegada de la técnica biológica permite al hombre constituirse en sujeto activo en la evolución natural de las especies. Convertirse en el constructor de su propio devenir biológico. Dentro de este panorama, sin duda conflictivo, se incardina la propia temática del test genético. Como avanzamos, la misma nos permite escudriñar el plan biológico de cada persona. Este nuevo conocimiento otorga entonces un mayor poder, permitiéndonos cruzar líneas y explorar nuevas posibilidades hasta ahora insospechadas y técnicamente imposibles.

Sin embargo, una de las consecuencias más palpables de la información genética es el enorme impacto que puede tener la misma en los aspectos más íntimos y personales de nuestra vida. Comenzando por nuestro derecho y deseo procreativo. La cantidad y calidad en la información biológica que podemos obtener de un nuevo ser plantea interrogantes éticos absolutamente novedosos. En primer lugar como indica F. Torralba Roselló, rompiendo nuestra propia “inocencia reproductiva”. Los términos del azar y la responsabilidad en este importante ámbito humano quedan evidentemente trastocados. El acceso al conocimiento de ser portadores de enfermedades genéticas heredables por nuestros hijos, afecta de lleno a la decisión que tomemos en esta materia. Incluso, también, en el ámbito de nuestras relaciones afectivas, pues condiciona enormemente las mismas la presencia de este nuevo factor en cuanto a los efectos que pueda tener en el deseo de concebir hijos. Ante esta nueva información ¿Debemos optar por la compasión anticipada y evitar el sufrimiento de un nuevo ser? ¿Debemos asegurar la calidad de la existencia del mismo? ¿Hasta qué límite? Porque en el otro lado de la cuestión encontramos la objeción de que existen también personas enfermas con vidas valiosas, y que consideran muy positivo haber nacido. Personas que “a pesar

¹⁰¹⁶ TORRALBA ROSELLÓ, F., “Preguntas éticas que suscitan las pruebas genéticas”, en *Pruebas Genéticas, genética, Derecho y Ética*, op. cit., p. 122.

de...” han construido una vida feliz y digna de ser vivida. Bajo esta constatación, se encuentra la reflexión que pondera precisamente el bien que supone el existir frente a la no existencia¹⁰¹⁷. Por otra parte, se nos presenta la afirmación de que el ejercicio de la paternidad es ante todo un ejercicio de responsabilidad¹⁰¹⁸. Y como indica Hans Jonas responsabilidad es pre-ocupación, es decir deber de cuidar y responder a las necesidades antes de que se manifiesten¹⁰¹⁹. ¿Constituye entonces una grave irresponsabilidad procreativa traer al mundo una vida que va a ser corta, dolorosa y con serias discapacidades? Por ejemplo, progenitores que tienen una probabilidad muy alta de transmitir la enfermedad de Tay-sachs que implica graves deterioros psicomotores, retraso mental y muerte prematura. O la distrofia muscular, más trágica, porque comienza a manifestarse cerca de los seis años, con un deterioro progresivo que acaba con los niños postrados en silla de ruedas, sin control de los esfínteres, pero conscientes y con la predicción de una muerte en los diez años siguientes¹⁰²⁰. En el rechazo a esta nueva exigencia o compromiso reproductivo aparecen dos fundamentaciones que, aunque antagónicas, llegan a la misma conclusión (como por otra parte suele ocurrir). Son, por una parte, el clásico argumento del *playing God* lo que implica que el hombre ha tocado lo sagrado, por una parte, o por otra, la defensa de un derecho reproductivo a ultranza, invocando la absoluta autonomía de las personas. En un punto intermedio, como ya señaló Stuart Mill en el Siglo XIX, se sitúa la convicción de que la libertad del ser humano debe quedar restringida en orden al daño que la misma puede producir en los demás¹⁰²¹. En estas coordenadas nos situamos, señalando que el punto decisivo de esta cuestión será el calibrar las circunstancias concretas que rodean cada caso en particular: la gravedad del daño, su irreversibilidad o no, el nivel de padecimiento, las posibilidades reales de mejoría, etc. Es decir, no todas las anomalías y enfermedades genéticas tienen las mismas repercusiones en orden a evaluar la calidad de vida de un futuro ser. En este sentido, se torna absolutamente necesario que los implicados obtengan una información veraz, realista, apolítica y completa que permita contar con los elementos de juicio necesarios. ¿Quién debe poner entonces los límites? Parece que esta cuestión debe circunscribirse al ámbito familiar. En otro caso podríamos despertar nuevamente el fantasma de políticas eugenésicas, acompañadas de medidas coercitivas

¹⁰¹⁷ *Ibíd*em, p.124.

¹⁰¹⁸ *Ibíd*em, p. 136.

¹⁰¹⁹ *Ibíd*em, p. 126.

¹⁰²⁰ *Ibíd*em, p. 137.

¹⁰²¹ *Ibíd*em, p. 135.

gravemente atentatorias contra la dignidad y los derechos humanos. En el otro plato de la balanza se sitúa, sin embargo, la esencial distinción entre querer tener un hijo sano y tener un hijo perfecto, “a la carta”. Y como siempre, la posibilidad, ya descrita, de distorsión o exageración de la información genética, que promueva de forma silenciosa, pero efectiva, la eugenesia. Este peligro asoma de la mano del propio concepto de salud. Éste es esencialmente dinámico, evolutivo y pluridimensional y no se corresponde enteramente con ausencia de enfermedad, sino que engloba otras perspectivas, como la esperanza de vida, la calidad de la misma, el bienestar físico y psíquico, etc. La salud es también un concepto histórico y cultural; una construcción social, cargada de significaciones y simbologías, porque en su trasfondo depende de la visión que cada cultura tiene del significado de la naturaleza humana. La propia valoración de la salud y de la enfermedad se supedita además a las propias creencias, trascendentes o no, que cada uno pueda adoptar: el cuerpo y el alma y la concepción dualista o unitaria de la relación entre ambas¹⁰²². Su más constatable consecuencia la constituye los diversos modos de practicar la medicina en las diferentes culturas. En este sentido, cabe destacar las tres concepciones históricas más relevantes de la salud que, como veremos, serán sumamente importantes para determinar el sentido y significado de este término en la medicina genómica. En primer lugar, la visión greco-latina de salud, concebida de forma orgánica, integral, en la que las partes se implican en el todo. La salud es fundamentalmente un estado armónico: el ambiente, el ejercicio físico, la música, se consideran esenciales para la consecución de este estado. Medicina preventiva, más que curativa. En la Edad Media en la que dominaba una cosmovisión filosófica “del más allá”, la enfermedad era un medio de expiación de la culpa, por lo tanto no exactamente un mal a erradicar, al permitir el acercamiento al Reino de Dios. Con Descartes y su dualismo, el cuerpo o *res extensa* se concibe como una máquina. La enfermedad es más bien una descompostura que exige la reparación médica¹⁰²³. Después de esta pequeña reseña histórica viene la cuestión determinante: parece que la nueva medicina genómica se encuentra ante una encrucijada: entre convertirse en una medicina mecánica o una medicina humanista; en una visión del cuerpo como una máquina, cuyo sustrato biológico más profundo y determinante es susceptible de conocimiento y manipulación; o en una forma de entender la salud más cercana a la idea greco-latina, en una concepción sistémica, integral, multifactorial y compleja de los procesos que

¹⁰²² GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y dignidad humana*, op. cit., p. 116.

¹⁰²³ *Ibidem*, p. 117.

desencadenan la enfermedad¹⁰²⁴. Aquí rescatamos un nuevo significado ético de la genética. La dinámica, nunca causal, siempre compleja y abierta, que constituye su verdadero motor de acción, no nos puede llevar sino a la segunda opción. La importancia capital de la epigenética, del ambiente en que discurre una vida, de las propias decisiones y actitudes del individuo humano, nos demuestran que el devenir genético es esencialmente relacional e indeterminado. No existe la predicción genética. Ésta sólo puede hablarnos de predisposiciones, propensiones, probabilidades y generalmente nada más que eso. Ella vuelve entonces a darnos un nuevo fundamento para reivindicar otros caminos de hacer ciencia genómica: propiciando una visión no simplista y unívoca del fenómeno humano salud-enfermedad. Acercándonos, paradójicamente, a un modo histórico de entender la práctica médica: la medicina hipocrática, donde *“los aires, las aguas y las regiones, la higiene, el ejercicio y la dieta eran fundamentales”*¹⁰²⁵. Es decir, lo que hoy denominamos epigenética y nutrigenómica, por ejemplo. Sin embargo y a pesar de que estas afirmaciones no nos pueden sino llevar al camino “humano y humanista” de entender la enfermedad y la práctica médica, no es éste el rumbo preferente del emergente poder biotecnológico. Más bien todo lo contrario: resulta mucho más rentable la primera opción, porque evidentemente, en nuestra propuesta humanista, el poder de la genética vuelve a quedar opacado, aminorado y relativizado por la maravillosa complejidad humana. Entonces la opción que resta es fácil de deducir y pasa por una verdadera “clonación de mentalidades” como antes resaltábamos: si el concepto de salud integra claramente juicios de valor, éstos pueden ser convenientemente manipulados por los intereses inconfesables, que se esconden detrás de las técnicas de obtención de esta información genética y las biotecnologías. Distorsionando su verdadera relevancia y significación hacia determinismos biológicos que propicien precisamente esto: la utilización masiva de test y análisis genéticos, convirtiendo la genética en un nuevo “oráculo de Delfos”, objeto de peregrinación masiva. Si hasta este momento la enfermedad era un estado visible (fenotípico), vivido y padecido por el ser humano, ahora parece que ya puede hablarse de una nueva forma de la misma, ciertamente paradójica: latente, escondida, no manifestada aún, tras la propensión genética. ¿Es una predisposición genética a una enfermedad? ¿Debe de ser así entendida por el paciente? ¿Conviene que esto sea así? Como indica M.Ridley: *“definir los genes por las enfermedades que causan es casi tan*

¹⁰²⁴ *Ibidem*, pp. 117ss.

¹⁰²⁵ *Ibidem*, p. 118.

absurdo como definir los órganos del cuerpo por las enfermedades que tienen: los hígados están ahí para causar cirrosis, los corazones para causar infartos y los cerebros para causar apoplejías”¹⁰²⁶.

Conscientes de haber trazado una gran parábola en nuestra reflexión, volvemos al tema central del que partimos, pues en él incide directamente esta crítica. Depende entonces del rumbo que escoja la nueva genética, el uso benéfico, que no negamos en absoluto, o maleficio de los análisis genéticos. Que se conviertan en un nuevo motor de dignificación humana, o por el contrario, en nuevos modos de dominación, predictivos y perfectivos, sobre un cuerpo-máquina que se quiere magistral e intachable, siempre mejorable, convirtiendo al hombre en un nuevo esclavo de su saber y su técnica. Frente a ello sólo cabe que la sociedad proporcione una educación gen-ética convertida en cultura y una información genética veraz, seria y objetiva. Que trascienda a los intereses, creencias, prejuicios del profesional que la emite y redimensionada en su verdadero alcance y significación. En el marco de estas difíciles decisiones consecuencia de los resultados de un análisis genético en el ámbito reproductivo, no pueden darse soluciones categóricas y generalizadas. Tan sólo apelar a una libertad reproductiva responsable que no intente hacer valer este derecho sobre la desgracia e irresponsabilidad de traer al mundo a un niño condenado a un fracaso total en todas sus expectativas como humano. Más allá de casos y situaciones extremadamente difíciles, dos reflexiones de Francesc Torralba me parecen muy acertadas. No pretenden en modo alguno exigir la heroicidad, pero, sin embargo, pueden constituir un potente revulsivo contra los deseos de perfección eugenésica: el ejercicio de la maternidad y la paternidad son, primordialmente, una práctica de acogida incondicional que debe ejercerse en términos de máximos. En ocasiones esta tarea, por las especiales condiciones de frágil salud de un hijo, se puede tornar ardua y difícil de sobrellevar. Exigen la responsabilidad compartida de la sociedad, a través de medios materiales puestos al alcance de quien se encuentre en esta tesitura. La segunda reflexión consiste en asumir que el hijo es un sujeto de derechos y no una posesión producto de nuestra libertad procreadora. Éste no puede concebirse en términos de rentabilidad, de satisfacción de nuestros deseos o sueños, sino como un ser humano al que por la especial relación con sus progenitores debe procurársele, especialmente por ellos, el respeto a su vida, su

¹⁰²⁶ RIDLEY, M., *Genoma. La autobiografía de una especie en 23 capítulos*, Madrid, Taurus, 1999, p. 21.

libertad, su integridad y su intimidad. Dicha obligación se intensifica en el caso de un niño enfermo y, por lo tanto, más vulnerable a atropellos a su dignidad¹⁰²⁷.

Un último apunte: como la bioética se dedica a reflexionar sobre problemas, conflictos y dificultades que surgen al compás del progreso biológico, permanece en este texto y por consiguiente en su lector una especie de sensación negativa, reacia al progreso biotecnológico. No es ésta en absoluto nuestra intención. Sin embargo, un trabajo que incardine dicho progreso en el marco de la consideración de la dignidad humana debe poner sobre la mesa los riesgos, los peligros que pueden venir de su mano, en orden a salvaguardar “lo humano” del hombre y el rumbo y significación ética que considera adecuados”¹⁰²⁸.

Dejando conscientemente abiertas muchas de las cuestiones que surgen alrededor de la información genética en el ámbito prenatal, porque consideramos que no puede ser de otro modo, nos acercamos ahora a otras problemáticas que surgen en el ámbito de la utilización de estas técnicas en personas adultas. Ya abordamos los peligros que la información genética conlleva en orden a lo que Jonas describió como el derecho a llevar una vida que sea una sorpresa para sí misma, una vida no predeterminada, sino abierta a múltiples posibilidades y gobernada en gran medida por su protagonista, el individuo humano. La hasta ahora libre y confiada programación de la misma, sujeta al desconocimiento de las enfermedades futuras, puede quedar trastocada por esta función predictiva que se atribuye a la genética. Si a ello le sumamos una tendencia progresiva a considerar y explicar los rasgos psíquicos y conductuales desde una fundamentación exclusivamente genética, inexorable y fatal, el impacto puede ser enorme: nuestra propia valoración como seres humanos esencialmente proteicos y caracterizados por el libre albedrío, queda trastocada por un nuevo fatalismo genético. Un nuevo destino sin escapatoria frente al cual también se aminora, hasta casi desaparecer, el carácter responsable de los actos humanos. El clásico imperativo ético

¹⁰²⁷ TORRALBA ROSELLÓ, F., “Preguntas éticas que suscitan las pruebas genéticas”, en *Pruebas Genéticas, genética, Derecho y Ética*, op. cit., pp. 137-138.

¹⁰²⁸ Unas palabras de Francesc Abel, ilustran mucho mejor esta idea: “Tenemos la esperanza que en un futuro no lejano los progresos médicos y tecnológicos nos deparen posibilidades terapéuticas equiparables a las diagnósticas. Tenemos la esperanza que crezca en el asesoramiento genético la calidad de la comunicación entre los genetistas y obstetras y los pacientes, dando mayor relevancia y espacio profesional a los psicólogos clínicos. Tenemos la esperanza de que la sociedad acepte más y mejor a los más débiles y reciba amorosamente a los niños nacidos con deficiencias. Tenemos la esperanza de que las tecnologías médicas sean utilizadas al servicio de la vida”. ABEL, F., *Diagnóstico prenatal y aborto selectivo: la decisión ética.*, J. Gafo ed., 1994, p. 165.

“conócete a ti mismo” parece haber encontrado en la genética un nuevo horizonte de posibilidades¹⁰²⁹. Bajo este lema subyacía un tradicional valor, que contemplaba el vencimiento de la ignorancia, como un paso decisivo en la humanización del hombre. Se condensa en la famosa expresión “la verdad os hará libres”¹⁰³⁰. También Aristóteles expresaba hace más de dos mil años “todos los hombres aspiran a conocer”¹⁰³¹. Expresaba así una nota consustancial humana, el deseo de saber, de encontrar las razones y explicaciones del mundo que le rodea, más allá de las creencias mitológicas. Es el *homo curiosus* renacentista siendo esta ineludible característica humana la que precisamente se configura como la nueva marca más prestigiosa del Renacimiento. Del mismo modo, los pensadores ilustrados afirmaban con tesón que el cultivo de la razón y la adquisición de conocimientos por su causa, liberaría de las atávicas consecuencias de la ignorancia, aportando su luz. De todo esto ya hablamos en el primer capítulo. Ahora sin embargo, este precepto histórico parece no estar tan claro. Como afirmaba I. Berlin “los pensadores racionalistas han supuesto que el conocimiento siempre liberaba, que salvaba a los hombres de las fuerzas que no eran capaces de entender; lo cual hasta cierto punto no es del todo incierto; pero, si llego a saber que tengo cáncer, ese conocimiento no me hará más feliz ni más libre: debo elegir siempre entre conocer tanto como pueda y aceptar en que hay situaciones en que la ignorancia se convierta en una bendición”¹⁰³². En este contexto el autor determina entonces que “Ignorance is bliss”¹⁰³³. La información genética y su capacidad de pronóstico futuro de enfermedades incurables pueden efectivamente truncar los proyectos vitales de un ser humano, condicionado por la angustia y la infelicidad que le provoca este nuevo saber alcanzado sobre sí mismo. Aunque se encuentre minorado por la constatación, que viene siendo casi nuestro talismán, de la complejidad funcional del universo genómico, lo cierto es que la conmoción psicológica sobre el individuo puede ser contundente. Frente a ello se alza el “derecho a la ignorancia” como un estado de incertidumbre genética y por tanto de feliz ignorancia que permite al hombre construir una vida ilusionante con independencia del resultado final. Debemos pensar que este conocimiento nos enfrenta

¹⁰²⁹ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y dignidad humana*, op. cit., p. 132.

¹⁰³⁰ En el Evangelio de Juan. (Jn 8, 32). Lema de la Universidad de Friburgo, en Alemania: “*Die Wahrheit wird euch frei machen*”.

¹⁰³¹ BLÁZQUEZ RUIZ, F. J., “La nueva genética ante la privacidad, la dignidad y la discriminación”, en Junquera de Estéfani, R., *Bioética y bioderecho*, op. cit., p. 178.

¹⁰³² BERLIN, I., “Mi andadura intelectual”, en *La mirada despierta de la Historia*, Madrid, Tecnos, 1999, p. 80.

¹⁰³³ BLÁZQUEZ RUIZ, F. J., “La nueva genética ante la privacidad, la dignidad y la discriminación”, en Junquera de Estéfani, R., *Bioética y bioderecho*, op. cit., p. 180.

por tanto a una situación novedosa que puede, no sólo no contribuir al bienestar y felicidad personal, sino precisamente socavarlo. El problema de fondo lo constituye la realidad de que no existe todavía simetría ni proporcionalidad entre la capacidad de diagnóstico y la capacidad terapéutica, el curar. La información sobre un posible futuro desarrollo de una enfermedad, aunque sea con distintas probabilidades, provoca en general en el paciente una angustia casi obsesiva por su salud y posiblemente también un estado psicológico a tratar por añadidura. Esto se entiende mejor con un ejemplo: si pudiésemos saber, gracias a los análisis genéticos, que tenemos una predisposición a padecer, por ejemplo, una terrible enfermedad degenerativa como el Alzheimer o el Parkinson ¿Cómo manejaríamos este factor estadístico? ¿Qué actitud o perspectivas nos quedarían ante esta nueva posibilidad de “saber” que podemos convertirnos en pacientes virtuales, futuros?

Este “derecho a no saber” no parece tener sentido en el caso de que exista la posibilidad de prevención o curación de la patología en cuestión. Pero en el supuesto antes mencionado, de que no haya remedio o cura para su futuro padecimiento, ambas opciones, saber o no saber, son válidas y comprensibles¹⁰³⁴. Sin embargo, no todos los autores están de acuerdo con esta afirmación. Por ejemplo, Gilbert Hottois o genetistas como R. Rhodes o K. Berg, rechazan la justificación de este derecho, en base precisamente a los efectos negativos sobre terceras personas que la ignorancia deliberada del mismo generaría¹⁰³⁵. Por ello recordar una vez más que uno de los ejes centrales lo constituye el imprescindible principio de la autonomía. Éste se manifiesta concretamente en el contexto bioético como una reivindicación del respeto a la privacidad, a un espacio de decisión propia, de no injerencia, de opacidad si se quiere. En la terminología del eminente pensador J. Rawls, una suerte de “velo de la ignorancia”¹⁰³⁶ que cada individuo en una decisión libre tiene el derecho de ponerse para sí y para el resto. Este derecho cobra significativa relevancia ante un proceso que ya hemos mencionado: el progresivo conocimiento genético, en particular, pero también la tendencia general, en virtud del principio de transparencia de las sociedades democráticas, a un control administrativo y estatal de todos los ámbitos de actuación del ser humano. Esto se traduce en un inmenso poder que legítimo y legítimamente

¹⁰³⁴ TORRALBA ROSELLÓ, F., “Preguntas éticas que suscitan las pruebas genéticas”, en *Pruebas Genéticas, genética, Derecho y Ética*, op. cit., p. 134.

¹⁰³⁵ *Ibidem*, p. 134.

¹⁰³⁶ BLÁZQUEZ RUIZ, F. J., “La nueva genética ante la privacidad, la dignidad y la discriminación”, en Junquera de Estéfani, R., *Bioética y bioderecho*, op. cit., p. 181.

utilizado, sí es cierto que puede llevar a las democracias a desarrollos significativos que trasciendan a su mera existencia formal. Evitar la corrupción, la evasión de impuestos y la prevaricación. Sin embargo, las cosas no son tan fáciles en el ámbito ético y jurídico. En este sentido, también se produce otro hecho innegable: la posibilidad de un abuso del mismo, que se traduzca en nuevas formas de discriminación y estigmatización, vulnerando los derechos y libertades básicas y fundamentales de las personas. Efectivamente, esta “cultura de cristal” donde las dinámicas de una sociedad democrática se orientan hacia un auge y promoción de la visibilidad, de la claridad, promociona también nuevas oportunidades de dominación, bajo la constatación histórica, en palabras de E. Garzón Valdés, de que “*el ideal de la dictadura es el hombre opaco que gobierna sobre seres transparentes*”¹⁰³⁷.

Otra forma de abuso más silenciosa lo constituye un panorama que nuevamente desequilibra la balanza: los atractivos intereses económicos que se vislumbran por un amplio espectro de compañías privadas (23and me, Genelex, Genovations, Genosolutions, HuGENet, Navigenics, salugen, deCODEme, etc.)¹⁰³⁸. El hallazgo de variantes genéticas de riesgo asociadas a alguna enfermedad, indudablemente constituye un nuevo servicio “médico” que promete interesantes beneficios a través de la oferta de estos servicios de genotipado. Además se da la circunstancia añadida de que la demanda de este producto crece progresivamente. Ello se debe a la difusión por parte de estas compañías de una información sesgada en cuanto a la relevancia del factor genético en la enfermedad. Se escoge la literatura científica conveniente, dando prioridad a los artículos en cierta medida “pro-deterministas genéticos”, a menudo colgados en su propia página web. Ciertamente, el cliente apenas es consciente de lo que la compañía realmente le ofrece. Desconoce además la realidad del ADN, en cuanto a su estructura y función, por lo que su voluntad es fácilmente manipulable. Como indica Salas Ellacuriaga “*si bien existe un gran potencial en la genómica como para incrementar la eficacia de la intervención preventiva en el ámbito sanitario, hoy en día no existe conocimiento suficiente como para justificar sus aplicaciones en el ámbito de la empresa privada. Existe un campo de gran vacío ético-legal, que de alguna manera*

¹⁰³⁷ BLÁZQUEZ RUIZ, F. J., “Nueva genética regulación jurídica y privacidad”, en *10 palabras clave en nueva genética*, op. cit., pp. 64 y 65.

¹⁰³⁸ SALAS ELLACURIAGA, A., “Genética de poblaciones”, en *Enciclopedia de Bioética y Bioderecho*, op. cit., p. 905.

supervise las actividades de estas empresas privadas y los productos que allí se ofrecen”¹⁰³⁹.

Esta objeción nos conduce a las siguientes problemáticas éticas que surgen alrededor de la información genética: las que se producen cuando aparecen “los demás” en el escenario. Ya sea en virtud de intereses legítimos, o de verdaderas apropiaciones abusivas de esta información, lo cierto es que colisionan con esta dimensión de la dignidad humana que se viene analizando: la intimidad. En el primer caso, nos encontramos con un importante límite a este derecho a la ignorancia o incluso a la intimidad de los datos genéticos. Se encuentra íntimamente unido al conocimiento adquirido por el ser humano de la relevancia del factor hereditario en el desarrollo de enfermedades graves. Lo cual implica una probabilidad no desdeñable de que los parientes cercanos pudieran presentar la misma disposición a sufrir esta patología¹⁰⁴⁰. Es decir, la revelación genética no puede considerarse en todos los casos como una revelación aislada y protegida inexpugnablemente por el derecho a la intimidad de la persona de la cual parten. Incluso se ha propuesto la conveniencia de que los mismos sean tratados, no como datos personales, sino familiares, al poder verse afectada toda ella por una determinada dotación genética. En este sentido, toda la unidad familiar es, en realidad, el paciente. Como acertadamente reflexiona Blázquez: “*algunos autores consideran que en el caso de enfermedades genéticas, el concepto de paciente se extiende a toda la familia, y no queda restringido únicamente al individuo, ya que todos los miembros de la familia son potencialmente portadores. Habría que hablar así no sólo de privacidad o de autonomía personal, sino también de otros principios en juego, como el de la solidaridad*”¹⁰⁴¹. Sin embargo, este punto de vista no casa bien con la configuración jurídica de la intimidad y la consideración de los datos genéticos, titularidad exclusiva de su portador y, por tanto, sólo por él disponibles. Por ello, como norma general se exige el deber de respeto a la confidencialidad de datos genéticos obtenidos, con la excepción restrictiva que faculta a romper dicha obligación de reserva en el caso de que por causa de la misma exista un riesgo grave de que los parientes más allegados padezcan la misma anomalía genética grave. Por ello, se trata más bien de un ejercicio casuístico ponderativo, ligado a las especialidades de cada caso concreto. Resulta necesario calibrar tanto la gravedad de la información genética obtenida como

¹⁰³⁹ *Ibíd*em, p. 905.

¹⁰⁴⁰ SUÁREZ ESPINO, M^a. L., *El derecho a la intimidad genética*, op. cit., p. 98.

¹⁰⁴¹ BLÁZQUEZ RUIZ, J., *Derechos humanos y proyecto genoma*, Granada, Comares, 2000, p. 159.

los intereses suficientemente relevantes de los familiares afectados y su relación de parentesco y el daño que puede ser evitado. En cuanto a la información en sí misma que debe comunicarse, tal y como indica Kobrin, también exige un criterio restrictivo: sólo aquellos datos realmente relevantes para impedir el daño y únicamente a las personas afectadas. La ruptura del deber de confidencialidad de los datos genéticos se convierte todavía en más excepcional en el caso de terceros no familiares. En dicho supuesto la justificación de una posible afección de la misma patología no existe. En cambio las posibilidades de que dicha información sea utilizada en detrimento de su titular son muy plausibles. En estos casos, la motivación aducida debe tener la suficiente entidad y relevancia como para justificar muy excepcionalmente el suministro de datos a dichas personas o entidades.

Con ello entramos en el último punto conflictivo que vamos a abordar. No es otro que el gran valor que la información genética de una persona pueda suponer por múltiples motivos, quizás el más importante el económico, para determinadas entidades y empresas. Bien es cierto que en el marco de las relaciones laborales, los resultados de un test pueden ser utilizados en beneficio de un trabajador. Por ejemplo, para prevenir problemas concretos de salud en relación a predisposiciones genéticas. Sin embargo, podemos pecar nuevamente de cándidos en esta materia: indudablemente el panorama que un fácil acceso a esta información generaría en la sociedad sería bien distinto. Como ya expusimos, la posibilidad de marginación laboral de determinadas personas por causa de su dotación genética constituiría su consecuencia más palpable. Éste es sin duda un panorama de futuro que exige nuevamente a la bioética un ejercicio de elucubración, por otra parte sumamente creativo¹⁰⁴².

En la actualidad, sin embargo, todavía no se puede hablar de una utilización masiva y sistemática de los test genéticos en el ámbito laboral, por muchas circunstancias, aunque las más relevantes sean su juventud, la fase todavía experimental en que se encuentran algunos de ellos, su elevado coste, etc. En esta tarea fantasiosa y algo esperpéntica, de imaginación de escenarios futuros, en la que muchas veces hay que adoptar una “actitud malpensante” (por cierto así se percibe la tarea bioética por

¹⁰⁴² Como bien indica H. Jonas “*el control genético del ser humano -especialmente el genético-plantea cuestiones éticas enteramente nuevas, para las que no nos han preparado ni la práctica anterior ni el pensamiento anterior (...) la cautela será nuestro primer mandato moral y el pensamiento hipotético nuestra primera tarea*”. TORRALBA ROSELLÓ, F., “Preguntas éticas que suscitan las pruebas genéticas”, en *Pruebas Genéticas, genética, Derecho y Ética*, op. cit., p. 122.

buena parte del ámbito científico), lo cierto es que los peligros de estigmatización laboral son realmente serios y probables. Una cuestión muy práctica resulta crucial: el panorama profesional actual, donde la demanda de potenciales empleados supera con creces a la oferta de empleo, provoca un desequilibrio de fuerzas, que puede ser aprovechado por las empresas para exigir el sometimiento a dichos test genéticos como condición previa a una posible contratación¹⁰⁴³. La creación de biobancos públicos con proyección internacional, con el caso islandés como ejemplo sonado, puede constituir, una nueva fuente de mercadeo de datos genéticos, a partir de filtraciones ilegítimas pero incontrolables, con graves consecuencias discriminatorias¹⁰⁴⁴.

Dos herramientas son susceptibles de ser utilizadas en el ámbito empresarial: el control cromosómico y el sondeo genético. El primero tiene por objeto la evaluación del impacto en los cromosomas de un trabajador, que tiene la exposición reiterada a un determinado entorno ambiental que pudiera ser agresivo. El segundo test, de carácter preventivo, busca descartar determinadas personas que pudieran presentar cierta disposición genética a padecer en el futuro una determinada enfermedad de origen genético. Su conceptualización ya nos adelanta el grave peligro que encierra¹⁰⁴⁵. Como siempre, el fantasma del determinismo genético, interesado, planea sobre las concretas aplicaciones de la técnica genética. Sabemos que incluso en el caso de las enfermedades monogénicas, en las cuales sus probabilidades de manifestación son altísimas, sin embargo, no es posible concretar su aparición sintomática en el tiempo. Lo cual genera un factor de incertidumbre en lo que respecta a un panorama incierto y tal vez lejano, de padecimiento de una dolencia de un potencial trabajador que realmente impide su estigmatización laboral. Pero la dinámica de apreciación social de una enfermedad y su portador no se guía por estos criterios. Tampoco su traslación en el ámbito de los recursos humanos y términos de coste de esta “eventualidad”, aunque sea meramente potencial. Frente a una dotación genética “limpia”, siempre se elegirá al portador de ésta. Cabe entonces socavar literalmente la tolerancia social hacia determinadas enfermedades. Crear en torno a ellas una nueva jerarquía de clases según la diferente aptitud genética, tal y como imaginó ya Aldous Huxley en su mundo feliz¹⁰⁴⁶: en la escala más baja los “intocables laborales”, los condenados a una situación de desempleo

¹⁰⁴³ SUÁREZ ESPINO, M^a. L., *El derecho a la intimidad genética*, op. cit., pp. 109 ss.

¹⁰⁴⁴ *Ibíd.*, p. 96.

¹⁰⁴⁵ *Ibíd.*, p. 111.

¹⁰⁴⁶ Un clásico de la literatura del S. XX que vuelve a ser citado aquí, en una de sus últimas versiones, pero disponible también en otras ediciones. HUXLEY, A., *Un mundo feliz*, Madrid, Ed. Debolsillo, 2014.

crónico. Ineptos genéticos, estigmatizados por la desgraciada casualidad de ser portadores de un ADN indeseable. En la escala más alta, por contra, los empleados con dotaciones genéticas modelo, con genotipos que garanticen su estabilidad en términos de salud. ¿Qué pasaría si trasladásemos esta misma “vara de medir seres humanos” en la escuela, en el ámbito académico? Se coartaría la libertad, la motivación, la posibilidad de superar los iniciales condicionantes biológicos adversos, mediante el esfuerzo, la ilusión y el sueño personal de “llegar a ser...” de cada niño o joven. Lo genuinamente humano.

Esta clasificación del hombre, tan gravemente atentatoria, no es nueva. De hecho acompañó al hombre durante muchos siglos con otros fundamentos, también científicos, pero con la misma intención, como telón de fondo. Su defensa en la filosofía de Platón, constituye un buen ejemplo de ello. Ahora ha encontrado en la genética una nueva posibilidad de introducir sus argumentos, que constituyen la antítesis del sueño humanista. La actividad tecnocientífica no sólo debe guiarse por la eficiencia, la innovación o la rentabilidad. Se trata de criterios cuantificables económicamente que han sido trasladados desde el ámbito de la economía a las biotecnologías. Urge la potenciación de otros valores y criterios que nivelen la balanza, como la responsabilidad, la prudencia, la autonomía, la igualdad, etc¹⁰⁴⁷. Ante todos estos riesgos y peligros debe contestar la gen-ética con instrumentos y medidas que dirijan las biotecnologías hacia una mayor dignificación del ser humano. Instrumentos como la educación bioética, el consentimiento informado, el consejo genético, el blindaje de los datos genéticos mediante medios técnicos y jurídicos, se tornan sus herramientas más eficaces. En el trasfondo de la cuestión se encuentra la idea que recorre y da sentido a este trabajo: la irreductibilidad del hombre a la mera explicación biológica. La constatación de que además, a partir de la misma, se puede seguir manteniendo el humanismo, la centralidad de la dignidad humana. Este discurso no sólo no pierde peso ni veracidad, sino que se reafirma y renueva ante las revelaciones científicas, proporcionándonos potentes argumentos para su defensa. Ante nuevos paradigmas y propuestas que en pos de la perfección anulen la esencial libertad humana y anulen así

¹⁰⁴⁷ BLÁZQUEZ RUIZ, F. J., “La nueva genética ante la privacidad, la dignidad y la discriminación”, en Junquera de Estéfani, R., *Bioética y bioderecho*, op. cit., p. 66.

al hombre sólo cabe reivindicar una medicina y una tecnología siempre al servicio de los valores humanos¹⁰⁴⁸.

D. CONCLUSIÓN. SIETE SIGNIFICADOS ETICOS DE GEN

No queríamos dar por terminado este trabajo sin elaborar un último epígrafe que, de alguna forma, rescatara y recogiera las grandes aportaciones que la genética ha realizado al mundo de la ética y de los valores humanos, con las que hemos venido salpicando todo este trabajo. Recogimos al inicio la constatación de un miedo o angustia generalizada que, desde nuestra orilla filosófica, realmente se percibió ante los avances de la ciencia y su aplicación práctica, en lo que se denomina la biotecnología. Una nueva realidad que vendría a dejar vacía de contenido y de sentido la labor filosófico-ética, la ciencia consigue describir minuciosamente la realidad humana, en una explicación que agota sus misterios, todocomprensiva y hegemónica, convirtiendo así en inútil la labor humanista y humanizadora, y en “irrealidad” la dimensión moral humana. En nuestro camino histórico-ético se produciría una radical inflexión: la sustitución de la genética por la ética, tal y como propuso ya en su día Sloterdijk. Algo parecido ya habían propuesto desde el campo filosófico sus antecesores, los llamados “pensadores de la sospecha”: una puesta en duda, radical, en un intento de desenmascaramiento de la moralidad humana, de la mano de Nietzsche y Freud. Recordamos la frontal crítica a los valores tradicionales de nuestra civilización occidental que realizaron ambos pensadores: la ética era considerada por Freud como un barniz que cubre los instintos humanos y que se resquebraja ante la necesidad, como demuestra la guerra. Nietzsche criticó ácidamente a esta forma de domesticación humana, que sólo consigue “borregos amansados” en la dominación de los intereses de los más débiles. El germen de este pensamiento cobra fuerza con las revelaciones genéticas y la posibilidad de entender al ser humano “presa” de su realidad genética. Algunas voces del panorama filosófico critican entonces al humanismo: con su punto

¹⁰⁴⁸ Como indica Garzón Valdés: “Pienso que no hay por qué aceptar sin más que la omnisapiencia implique la pérdida de la libertad (...) queda un margen de incertidumbre o de contingencia humanamente insuperable. En este sentido, la libertad humana, sería, en última instancia, inmune al aumento de conocimiento”. GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y dignidad humana*, op. cit., p. 132.

álvido en el proyecto de la Ilustración, se había convertido en una herramienta inútil que no había conseguido realmente sus propósitos de dignificación del ser humano. El sufrimiento de miles de personas en el mundo, como consecuencia de nuevas formas de dominación económica, es su fracaso más palpable. La libertad y la moralidad humanas, puntos de anclaje de la dignidad del ser humano en su visión histórica, no constituyen sino el “nombre de nuestra ignorancia”. Se pretende entonces presentar una “nueva idea de ser humano” subyugado por su biología, cuyas dimensiones más valiosas constituyen tan sólo un espejismo, fruto de la soberbia, como lo fue en su día la teoría geocéntrica, pues son explicables y reducibles a la descripción científica: la neurología, la psiquiatría y la propia genética parecen pulverizar una visión del hombre esencialmente libre, dueño de su vida y su destino, un ser capaz de transformarlo con su voluntad. Pulsiones internas inconscientes nos influyen y hasta dominan, acabando con una visión del hombre capaz de dominarse y dominar al mundo con su autocontrol racional, reduciendo sus dimensiones, espiritual, moral, cultural, simbólica y amorosa a complejas interacciones genéticas, neuronales, hormonales. Una nueva humillación a la “autocomprensión” humana, que recibió una estocada final con la constatación, casi ridícula, de nuestra similitud genética, en una proporción ciertamente abrumadora, con el chimpancé. El paso siguiente es fácil de adivinar: si hemos conseguido desvelar el misterio de la especialidad humana, y somos capaces de desarrollar una nueva tecnología, es decir aplicación práctica de este nuevo saber genómico y biológico adquirido, ¿Por qué no aplicar estas tecnologías a nuestra especie? ¿Por qué no mejorarlo, física e intelectualmente, consiguiendo por esta vía, lo que no ha logrado la ética? Se trata en definitiva, de una nueva posibilidad, que marca un hito histórico, insólito y sin antecedentes, del que somos testigos directos: mutar la especie humana, otorgarle una nueva faz, convirtiéndonos en diseñadores de nuestra propia evolución biológica, hasta ahora fija e indisponible para el hombre. Ciertamente la problemática que la genética plantea traspasa su propio campo científico, salpicando a todos los ámbitos de la vida humana. También, y muy especialmente, por la duda radical sobre la veracidad de la condición ética, poniendo en tela de juicio la significación del ámbito de la libertad y del espíritu humanos. Se abren, sin duda, un gran número de interrogantes que atacan a la razón de ser y utilidad, tanto de la filosofía moral, como de la bioética, expresión concreta de la misma.

Ante estos reveladores hallazgos pero, sobre todo, ante la arrogante actitud que los mismos propiciaron en el mundo científico, parece que a la filosofía sólo le queda una opción: “recoger sus cosas y marcharse con su música a otra parte”. Otro viejo enigma, el de la propia naturaleza humana parece que ha quedado definitivamente resuelto por la ciencia. También una nueva solución de los eternos problemas que nos han acompañado en nuestra evolución moral: el carácter ambivalente, bifronte, clarooscuro, de nuestra esencia, dejando a la filosofía relegada, para tal fin, a los últimos puestos de la fila. Acomplejada y desubicada en el nuevo panorama humano donde parece ya no tener sentido alguno.

En estas coordenadas algo pesimistas pareció que iba a ser condenada a permanecer, como un reducto del pasado, cuya relevancia comienza a ser inversamente proporcional al progreso científico. Sin embargo, como expusimos en el capítulo dos, esto no fue finalmente así. La propia ciencia, sobre todo en su vertiente práctica, pronto se revela insuficiente para abordar satisfactoriamente la honda y compleja problemática que planteaba. Precisamente es en el ámbito de la aplicación del saber biológico y genómico, en el panorama de las biotecnologías, donde dichos dilemas alcanzan una significación y relevancia difícil de obviar y esquivar desde el ámbito moral. Es en este momento donde dos ámbitos del saber que se habían dado la espalda, el mundo científico y el humanístico, vuelven a encontrarse al constatar su necesaria colaboración conjunta. Bajo estas coordenadas de tensión, discurrió durante muchos siglos la relación entre ambas. Sin embargo, la ciencia tuvo finalmente que dejar pasar a la ética a su terreno, consciente de sus límites y de la urgencia de respuestas. Este reencuentro se reveló como sumamente satisfactorio para ambas partes: desentronizó al mundo científico en la amarga constatación histórica del carácter ambiguo y no esencialmente bueno del progreso: los desastres medioambientales, la bomba atómica, la eugenesia cruel y racista del nazismo, nos muestran una realidad científica que es fiel reflejo de la mano de su hacedor: una actividad humana más y, por lo tanto, también influenciada por el lado más oscuro de su esencia: la ambición, el poder, la fama, el enriquecimiento, etc. Y en la otra parte de la relación “modernizó” a la ética, empujándola con sus hallazgos a nuevas evoluciones y desarrollos. A reinterpretarse y pulirse, al tener que integrar este nuevo saber sobre la dimensión biológica humana en su discurso, so pena de perder definitivamente el tren. Como indica J. Valenzuela, precisamente son los problemas la “fuente nutricia” de la filosofía, y su intento de resolución su eterna

maldición: especialmente la bioética constituye una disciplina *in fieri*¹⁰⁴⁹: cualquier concepción de la misma acabada o cerrada desoye su carácter original: el ser en esencia una ética siempre abierta a nuevos desafíos y desarrollos. En el caso de las ciencias de la vida y concretamente la genética, su perturbadora problemática y sus fuertes implicaciones ontológicas, remueve y revigora a la misma, con una fuerza tal que casi la hace zozobrar. Sin embargo, las dificultades hacen crecer lo salvífico en el hombre y así sucedió también en este ámbito: pronto se reveló la necesidad de que la ética “se pusiera a trabajar” ante la nueva realidad que avecinaba. En esta tesitura cobra especial significación las famosísimas palabras de Toulmin que se refieren a la nueva medicina como “tabla de salvación de la ética”. Y ciertamente esto fue lo que sucedió: pronto los postulados de la antigua filosofía moral, anquilosada y algo adormilada en su fundamentación, ocupada en problemáticas teóricas, se revelaron insuficientes para resolver los problemas ya denominados “bioéticos”, de corte práctico y perentorio. El asombro, la premura y el sentido práctico constituirán a partir de entonces el motor de una nueva disciplina: la bioética. Su gran reto y éxito fue poder dejar de lado las diferencias especulativas, para crear una serie de principios prácticos que resolvieran de forma efectiva la problemática bioética. Destacamos las premisas que como condiciones previas al concreto quehacer bioético se propusieron como puntos de partida: una filosofía-bioética “sin complejos”, conformada por tradiciones éticas, laica, abierta y controversial, consciente del relativismo y pluralismo ético, pero tendente a la universalización de los valores, que busca e integra el discurso científico, contribuyendo a la evolución moral humana.

La cuestión es si este nuevo rumbo, esta renovada manera de entender y hacer ética, se considera suficiente como para darnos por satisfechos en cuanto a su labor ante los nuevos panoramas biotecnológicos que se nos presentan en el futuro. La clave de esta contestación se encuentra en el ímpetu, en la zozobra que provocan los nuevos conocimientos científicos en nuestros valores occidentales clásicos: estos descansaban en una visión histórica y heredada del hombre como un ser superior, que daba la espalda al mundo natural, en una concepción dualista de sí mismo; desdeñaba su dimensión corporal al suponer su punto de anclaje a la animalidad, en contraposición a la racionalidad, a la libertad y autonomía. Éstas precisamente le permitían dominar y dominarse. Lo elevaban, diferenciaban y determinaban su imagen y semejanza divina.

¹⁰⁴⁹ *Ibidem*, p. 50.

La ciencia ha bajado al hombre de su pedestal demostrándole que no es tan diferente ni tan especial (en este sentido), como tal vez quisiera. Así, a medida que los conocimientos científicos profundizan en la dimensión biológica humana ganando terrenos “al mar de nuestra ignorancia”, los tradicionales paradigmas de la comprensión del hombre van desmoronándose. El hombre se siente cada vez menos centro de la creación, pero, y éste es un significado vital para su supervivencia, cada vez más parte indisoluble de la misma. ¿Qué hacer ante esta nueva verdad científica? ¿Qué postura debería tomar la filosofía ante este nuevo reto que llama a su puerta y que da en la diana de su propia significación? ¿Obviar abiertamente, en una actitud “fundamentalista” y de cerrazón, esta nueva verdad sobre el hombre, que finalmente la lleve, precisamente por este motivo, a considerarla un producto caducado? ¿Maquillar nuestros valores tradicionales, forzando sus presupuestos con calzador pero sin variarlos en realidad un ápice? ¿Proclamar la muerte del humanismo, la necesidad de promover una auténtica revolución ética en la que nada de lo anterior se considere ya ni válido ni valioso?

En la contestación a este dilema, que a modo de encrucijada se le plantea a la filosofía, se torna necesario acudir a las principales tesis defendidas desde aquí. Las mismas relacionan y enarbolan una respuesta clara en este sentido, especialmente a partir de nuestra comprensión de la dignidad humana. Ella nos sirvió para posicionarnos ante las diversas opciones de “resurgir” de la filosofía. Se abandonaba la visión tradicional que la supeditaba a una especie de “gancho trascendental” de corte metafísico. La dignidad humana constituye una verdad inmutable, el enunciado de la Ley Natural. Éste le procuraba un haz de sacralidad ciertamente útil, pero insostenible desde nuestro punto de vista. Más bien se trata de un largo camino de evolución ética, no siempre ascendente, pero que nos ha llevado a formas más humanas de entendernos y tratarnos. En dicho camino, las propuestas que recogieron el testigo del pasado y supieron convertir los nuevos retos, anhelos y reivindicaciones en propuestas significativas y humanizadoras, supusieron avances, pasos en la dirección adecuada. La expansión objetiva y subjetiva del significado de la dignidad, son su logro, su conquista. Así en el recorrido histórico que realizamos en el primer capítulo sobre la misma, que no vamos a reproducir, destacar únicamente una constatación general: este desarrollo material, formal y subjetivo de la dignidad se logra a través de un proceso evolutivo, racional y emocional que lentamente provoca un cambio de concepción de la dignidad: desde un sentido heterónimo casuístico y restringido, a un sentido autónomo, interno y

general. Será Kant quien le dé un definitivo sentido moderno con su imperativo categórico.

Respecto a nuestra propia visión de la dignidad humana, destacar que nos acogemos a un significado ético de la misma. Efectivamente, tras desarrollar históricamente esa evolución moral, se formula concretamente la concepción de la dignidad que se defiende en este trabajo: una visión ética de la dignidad humana, en la que pierde su significación ontológica, para concebirla como un valor absoluto que surge en la relacionalidad humana. En efecto, a partir de unas condiciones de posibilidad, compartidas por todos los seres humanos, como son: la sociabilidad, la racionalidad, la empatía, y la vulnerabilidad, que constituye su antropología fundamentadora subyacente, se va desarrollando este devenir ético moral hasta su significación actual.

La dignidad es por tanto el producto de la dimensión sobre-natural humana. Es la muestra más palpable de que la realidad humana trasciende a su propia dimensión biológica, aunque sin corte ni ruptura metafísica, para crear su propio mundo humano. La dignidad es su mayor hazaña: una autocomprensión histórica, producto de la evolución moral humana que nos ha permitido llegar hasta aquí. Es el hombre quien construye su humanidad en el tiempo, sin necesitar una naturaleza o esencia digna fuera de él. Destacamos entonces la “historicidad” de la naturaleza humana: ella no es simple acontecer intrascendente y caduco. El hombre va definiendo sus caracteres distintivos en la historia. Dichas construcciones éticas tienen pues un decidido importe ontológico. Ellas constituyen los elementos irrenunciables de la propia condición humana. No son tampoco contingentes: el sustrato común humano que comienza en nuestra propia biología nos permite superar el relativismo moral, ético y filosófico al que parece abocarnos el panorama actual. Dotarnos de un nuevo fundamento universal sobre el cual construir una ética material a través de la concepción moderna de dignidad y derechos humanos. A la vez constituye otra prueba más de la tesis central mantenida desde estas líneas: ese sustrato común humano camina en la dirección de considerar que más allá de la diferencias es más lo que nos une¹⁰⁵⁰. El mundo ético no tiene esencia sino historia.

¹⁰⁵⁰ “Cuando los seres humanos se libran de la miseria, de la ignorancia, del miedo del dogmatismo y del odio-elementos claramente interrelacionados-evolucionan de manera muy parecida hacia la racionalidad, la libertad individual, la democracia, las seguridades jurídicas y las políticas de solidaridad”. MARINA, J. A.; DE LA VÁLGOMA, M., *La lucha por la dignidad*, Barcelona, Anagrama, 2005, p. 15.

No somos creadores o receptores de una realidad ética estática e inmutable. Más bien seguimos encontrándonos en el camino, en el devenir ético, que es dinámico, cambiante y evolutivo.

Por ello se torna necesario que el hombre prosiga su tarea de construir su ser en el tiempo. Ahora nos encontramos en ese camino, pero en una nueva encrucijada. Las circunstancias concretas que exigen nuestra atención ética se condensan en varias problemáticas acuciantes, entre las que se encuentra la genética y sus técnicas. Las preguntas anteriores cobran ahora sentido y reflejan las principales posturas que puede adoptar la filosofía ante esta realidad. La nuestra resulta contundente si entendemos que también nosotros nos encontramos en este camino de evolución moral todavía inconcluso. Tenemos entonces que ser capaces de redimensionar las conquistas morales, tratando de llevarlas hacia significados más dignificantes, precisamente aprovechando la oportunidad que también nos brinda este nuevo reto biotecnológico. En el marco de dichas reflexiones debemos contestar ahora a las preguntas anteriores. Desde las mismas se torna evidente, que ni podemos quedarnos anclados en un pasado inamovible, “salvando los muebles a toda costa”; ni intentar “nadar sin mojar la ropa”, ni tampoco invalidar los logros de la historia de la evolución ética humana. Esta última actitud la consideramos especialmente desagradecida hacia la lucha de tantas personas desde el campo de la filosofía, pero también desde tantos otros, por sueños que hoy constituyen nuestra realidad. Por ello se defiende una postura que hemos definido como la de ser “enanos a hombros de gigantes”: hijos agradecidos de un pasado y un estado ético, político y jurídico, que nos permite disfrutar ya de una dignidad si parangón en la historia. Pero subidos a éste bagaje, con nuestra pequeña estatura, podemos sin embargo ver un poco más allá, buscar nuevos horizontes de significación moral para el hombre, que permitan al mismo avanzar en su dignidad. Andar un tramo más. Como ya indicamos, urge hacer reformas en nuestro edificio moral. En nuestro sistema de valores y en nuestra comprensión de lo humano, adecuándolo a los nuevos conocimientos científicos que hemos alcanzado sobre el hombre y que no podemos obviar. El sufrimiento de miles de vidas humanas y animales, los peligros medioambientales y las nuevas amenazas de instrumentalización humana biotecnológica así lo exigen. Pero ello no significa derrumbar la obra “humanista” enteramente, como pretende, por ejemplo, Singer. Ya hemos dicho el incalculable valor que la construcción histórica de la

dignidad humana ha supuesto para el hombre. Se trata más bien de abordar una concreta misión ética, que constituye la tarea más urgente de nuestro tiempo: repensar la naturaleza humana. Llevarla hacia modos más dignificantes de entenderla y vivirla. Ello constituye precisamente la proposición de esta tesis: *“renovar a fondo la comprensión de la moralidad y del significado de hombre, y ello mediante un giro hacia las raíces vitales de la ética. Una comprensión del ser humano que pasa por abandonar definitivamente el dualismo: la idea de un mundo espiritual cortado y separado del mundo sensible. Por el contrario, se propone una visión del hombre en armonía y no en exclusión o escisión de sus diferentes dimensiones: la natural y la cultural; la genética y la ética. Todas conforman un “uno” indisoluble y constituyen la realidad de lo que es el ser humano”*¹⁰⁵¹.

Se trata en definitiva, de una nueva evolución en nuestra marcha ética que asimile, sin complejos, la nueva biología, de la que no puede prescindir, sin tampoco, claro está, reducirse a ella. Ambas culturas, ambas formas de penetrar en la realidad humana, la científica y la filosófica, deben caminar juntas y ponerse de acuerdo entre sí. Precisamente y como enseguida veremos, esto es perfectamente posible. Ello supone, desde nuestro campo, el primer gran paso de asumir sin ningún tipo de estupor una nueva idea de hombre: *“que acepte sin complejos y con madurez su pertenencia al mundo animal, como una especie más, integrada en una continuidad indisoluble, “al todo” de la vida genética universal. En definitiva, se trata de bajarse del pedestal y asumir lo que somos, como indicó Freud”*¹⁰⁵². Pero ahora viene lo mejor: esta constatación no implica en absoluto renunciar a la maravillosa visión “humanista” del hombre. Tampoco negar las cualidades que desde el principio de la historia de la filosofía se vislumbraron en él: la libertad, la moralidad, la racionalidad; atributos distintivos, que constituyen nuestra esencia como humanos. Con ello nos queremos alejar rotundamente de las posturas biologicistas que tratan de explicar estas fantásticas dimensiones, que posibilitan la vivencia de nuestra dignidad, desde una fundamentación estrictamente científica. Uno de los más claros exponentes lo constituye, como vimos, la sociobiología de Wilson: la “peculiaridad humana” se produce en y desde el cerebro, y es explicable y casi predecible por el conocimiento exacto de la actividad neuronal. Se trata, en definitiva, de procesos bioquímicos, verificables y desentrañables por la

¹⁰⁵¹ Capítulo dos de esta tesis.

¹⁰⁵² Ídem.

ciencia. Ésta nos muestra mediante su tecnología la ubicación y la propia imagen de nuestras emociones y sentimientos. La “conquista del espíritu”.

Frente a ello nuestra propuesta es claramente distinta, pues ni deduce el valor de lo humano de un simple dato biológico, ni acude a una esencia extra-corporal para determinar el valor absoluto del hombre, que se cifra en su dignidad¹⁰⁵³.

Y lo mejor, que anunciábamos hace un momento, lo constituye la feliz constatación de que la nueva genética no invalida en absoluto el mundo ético humano, imponiendo inexorablemente una visión biológica y genética determinista del hombre, sino precisamente todo lo contrario: desde las raíces biológicas primigenias del ser humano se revalida científicamente su dimensión libre, ética, simbólica, dándonos las llaves biológicas que abren la puerta al misterio de la maravillosa especificidad humana.

Como hemos constatado a lo largo de este trabajo, la genética irrumpió como una nueva verdad tendente a erigirse en la explicación omnicompreensiva y definitiva de la realidad humana. Capaz de arrinconar a la ética y al proyecto humanista y relegarlo a la consideración de las sombras de nuestra ignorancia. Como indicó en su día Watson, “*para nosotros los científicos, todo es molécula*”¹⁰⁵⁴. Parece que se conquista así, por la ciencia, el último reducto de misterio y de libertad en lo que significa “ser hombre”. Sin embargo, esta inicial euforia científicista, que llevó a la comunidad científica al entusiasmo y a unas expectativas exageradas en cuanto a la revelación de la dinámica genética, pronto se desinfló. La realidad genética relativizó las primeras consideraciones de la misma, como un sistema más cerrado y rígido, guiado por la causalidad lineal. Por el contrario, parece más bien fiel reflejo de la intuición filosófico-ética sobre la naturaleza proteica, inconclusa y libre del ser humano: se revela como abierta indeterminada, flexible y relacional, en un incesante interactuación con el ambiente. No tan fácilmente deducible ni dominable por la mano del hombre. Lo que constituyó una lamentable constatación para el mundo de la ciencia no lo es tanto para una

¹⁰⁵³ “*En este sentido, entendemos que ya no caben en la filosofía, ni posturas dualistas, ni posturas reduccionistas, monistas o materialistas. La ciencia, como apuntábamos en el capítulo anterior, ciertamente no revela todos los secretos de la vida. No suprime el prodigio y el misterio de la misma. Pero no hace falta acudir a la metafísica, a la trascendencia espiritual, para ver, precisamente por las propias revelaciones científicas, la maravillosa complejidad y el milagro de la vida humana. Su valor. Ella se eleva sobre lo natural, creando el mundo cultural y simbólico; el mundo humano. Este milagro, no sólo se constata en el propio acceso racional y empírico que descubrimos por medio del quehacer científico, sino que se potencia y revitaliza en las nuevos campos que se van descubriendo, sin necesidad (que no complementariedad) de una explicación trascendental*”. Capítulo tres de esta tesis.

¹⁰⁵⁴ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y dignidad humana*, op. cit., p. 23.

comprensión “humanista” del mundo del hombre. La mejor noticia que podemos extraer entonces, es que finalmente el espacio opacado, relegado, ha sido el de la propia ciencia genética, al tener que reconocer sus propios límites omnicomprendidos: el ser humano no sólo es biología, sino también, biografía. Hecha de cultura, de experiencias vitales, de decisiones personales; única e irrepetible. El ADN nos revela que la vida, desde su dimensión genética se convierte en vida neuronal: autoconsciente, abierta, libre. Una literal metamorfosis, en la que la materia se hace vida y la vida, libertad¹⁰⁵⁵.

Nos podríamos quedar aquí, señalando triunfantes que al final la ética y la filosofía han sobrevivido al envite. Sin embargo, es posible mucho más. La genética puede convertirse no sólo en una fuerza neutra que necesite periódicamente del discurso ético para solventar los dilemas que las tecnologías generadas en su seno plantean. Dos discursos aislados que puntualmente colaboran en situaciones de necesidad, pero todavía encerrados en actitudes suspicaces, recelosas y escépticas entre sí. Ésta es precisamente una de las principales propuestas a la que se ha dedicado esta tesis: la posibilidad de que ambos discursos, ambas perspectivas desde las cuales abordar la realidad humana, se alíen definitivamente haciendo patente el enigma de la condición humana. Penetrable cognoscitivamente, sí, pero en última medida irreductible.

Efectivamente, como bien indicó Ricoeur, nos encontramos ante dos formas diferentes de abordar la compleja naturaleza del hombre: desde el cuerpo-objeto, y su complejo funcionamiento biológico; y desde el cuerpo-sujeto, el cuerpo-vivido, desde el cual se produce la experiencia vital y personal del “yo” autoconsciente; sujeto actor y parte en el mundo simbólico, ético y cultural humano. La relación entre ambos, como bien sabemos, no ha sido precisamente fácil, sobre todo desde posturas extremas representadas por el biologicismo científico y el espiritualismo moral acérrimos.

Ante dichas asperezas y desencuentros entre la cultura científica y la cultura humanística y ética ¿Es posible apostar todavía por la posibilidad de alcanzar un grado de complementariedad mayor, “unificador”, entre ambas perspectivas? ¿Un “tercer discurso”, como lo denomina el eminente filósofo francés, que manteniendo sus peculiaridades, sin embargo, haga patente la naturaleza unitaria e irreductible del ser humano? Decididamente pensamos que es posible y así lo venimos desarrollando aquí: si pensamos más allá de actitudes y posiciones enrocadas, aisladas dentro de las

¹⁰⁵⁵ *Ibidem*, p. 24.

dinámicas y “modos de hacer” de cada enfoque. La clave se encuentra, sin duda, en la constatación de que tanto la ciencia como la filosofía se dedican, aunque bajo perspectivas diferentes, al mismo ser, el hombre, realidad unitaria e integral, “continuo –discontinuo” cuya naturaleza existe al margen de este dualismo construido por la racionalidad humana. Ambos discursos no sólo deben respetarse, además pueden caminar juntos en la construcción de una comprensión del ser humano que integre a ambos, porque es así como transcurre verdaderamente “la vida”: al margen de construcciones intelectuales. Efectivamente, en el ser humano, ambas dimensiones, su naturaleza biológica y su mundo autoconsciente, ético y cultural, se amalgaman, se complementan, se convierten en aliadas absolutamente necesarias, para posibilitar su maravillosa existencia.

Y efectivamente esto se comprueba con más detalle y concreción a medida que avanza el conocimiento biológico y genético del individuo humano: la extraordinaria red dinámica de interacciones que discurren en el reino genético trae consigo la invalidación del determinismo genético, cerrando el paso hacia lecturas biológicas unívocas y reduccionistas del hombre. Así comprobamos que la genética no sólo no invalida el mundo de la libertad y la ética humanas sino que lo refuerza, vigoriza y robustece, constituyéndose en su raíz primigenia y vital. Por ello, este avance en el camino evolutivo ético, implica atreverse a pensar una “nueva idea de hombre”, en un giro vitalista, que integre el nuevo conocimiento genómico adquirido en torno a él. Hacer reformas, como decíamos, que pasan por adoptar una visión renovada, que asuma sin complejos la indisoluble unidad humana integradora de su dimensión biológica y su bagaje cultural y moral. La biología y su genética lo reafirman, con nuevos y distintos argumentos, constituyendo precisamente su primera condición de posibilidad biológica.

Es precisamente en este punto donde creemos es posible enarbolar un tercer discurso. Hemos querido concretarlo y condensarlo, sin agotarlo, ya que aparece salpicando toda nuestra reflexión, en lo que hemos denominado “los siete significados éticos del gen”. Se trata de un símil, trasladado del campo científico al ético, tomando la expresión que Matt Ridley empleó para esclarecer el concepto de gen y su compleja realidad¹⁰⁵⁶. El desarrollo de la genética puso en evidencia la imposibilidad de definir de manera unívoca este término, realidad que escapa a una sola significación. En un

¹⁰⁵⁶ RIDLEY, M., *Genoma. La autobiografía de una especie en 23 capítulos*, Madrid, Taurus, 2000.

brevísimo resumen, destacamos estos significados, comenzando por la visión del mismo de Mendel, quien lo concibió como una unidad de herencia o “archivo”. De Vrie, por su parte, puso el acento en su naturaleza común con la expresión *pangen*, al verificarse la condición intercambiable de los genes. En cambio Garrodian los entiende en función de los conceptos enfermedad y sanidad, considerando al gen como una “unidad de salud”. Para Watson y Crick constituyen más bien la “receta” para construir proteínas. F. Jacob y J. Monod, lo equiparan a un *switch*, un interruptor que se encarga del encendido y apagado genético; en este sentido, una unidad de desarrollo. Tooby y Cosmides, incorporan un significado más, verdaderamente crucial: los genes como hacedores de experiencia, capaces de leer el entorno y responder a él. Una última significación de gen que recoge Ridley y que tuvo gran eco, fue la revolucionaria reflexión de Richard Dawkins, en su conocida obra *The selfish gen*, escrita en 1978¹⁰⁵⁷. En ella da un giro de 180 grados en la perspectiva genética, al afirmar, ya en sus primeras líneas del propio prólogo, que los cuerpos de los seres vivos, por ejemplo, de los humanos, constituyen únicamente medios, instrumentos para los genes, y no al revés, como venimos suponiendo¹⁰⁵⁸. El término “gen egoísta” se refiere entonces a éste como la verdadera “unidad de selección natural”, que dicta y ordena las acciones y conductas de los seres vivos, para continuar existiendo¹⁰⁵⁹.

Es fácil adivinar que los planteamientos de Dawkins, adoptados desde la zoología y concretamente la etología, se mueven en una concepción determinista genética, que por su radical cambio de enfoque, asombran y producen ciertamente perplejidad, hasta en el propio autor. Así éste afirma: “*somos autómatas programados a ciegas con el fin de preservar las egoístas moléculas conocidas con el nombre de genes. Es una realidad que todavía me llena de asombro*”¹⁰⁶⁰. Y ciertamente debemos pararnos en esta propuesta, que hemos dejado para el final, por dos motivos: el primero, porque constituye la antítesis, el polo opuesto a nuestras propias reflexiones. El segundo,

¹⁰⁵⁷ DAWKINS, R., *El gen egoísta: las bases biológicas de nuestra conducta*, Barcelona, Salvat Editores, 2014.

¹⁰⁵⁸ La evolución de las especies se interpreta desde el punto de vista del gen en lugar del individuo. Estos son meras “máquinas de supervivencia” para los genes. Ante la clásica pregunta: “¿Qué fue antes, la gallina o el huevo?”. La contestación, según la teoría del gen egoísta, sería que la gallina no es más que el medio en que los huevos se reproducen. *Ibidem*, capítulos 1 y 2, pp. 10 ss

¹⁰⁵⁹ El hombre constituye en gran medida una excepción, dado que su consciencia, como fuerza antagónica, le permita obviar estos mandatos. En este mismo sentido introduce un nuevo concepto “meme” que ha encontrado gran acogida, aunque se planteó de forma liviana por el autor. Hace referencia a la transmisión cultural, análoga a la transmisión genética, que marca en camino de la evolución cultural humana. Capítulo 11, pp. 215 ss.

¹⁰⁶⁰ *Ibidem*, prólogo p. 4.

porque precisamente desde la misma y mediante nuestra recapitulación en estos siete significados éticos de gen, queremos mostrar cómo es posible sostener todo lo contrario: lo primero que llama poderosamente la atención es la constatación de que se trata de una visión humana que agudiza el reduccionismo biológico en una “vuelta de tuerca” determinista, con muy hondas implicaciones éticas: una idea del hombre en el que el mismo ya no sólo es gobernado por el implacable devenir genético, codificado de antemano en cada uno, asfixiando la condición libre y ética del ser humano. Esta propuesta va mucho más allá y resulta tan desconcertante como asegurar que el ser humano no es más que un instrumento, la carcasa, por así decirlo, del gen que éste utiliza para perpetuarse. Los genes, con vocación de inmortales e inmunes al envejecimiento, son los protagonistas absolutos del devenir vital. Nuestra autoconsciencia, nuestro “yo”, constituye tan sólo *“la culminación de una tendencia evolutiva hacia la emancipación de las máquinas de supervivencia en cuanto decisores ejecutivos de sus amos, los genes”*¹⁰⁶¹. Efectivamente, según Dawkins, la consciencia subjetiva no es sino la culminación de la capacidad de simular del cerebro: *“Quizás la consciencia surja cuando la simulación del mundo que realiza el cerebro se vuelva tan completa que incluya un modelo de sí misma. Obviamente el cuerpo de una máquina de supervivencia debe constituir una parte importante del cuerpo simulado”*.

La única razón de nuestra existencia es la propia preservación de estas moléculas con capacidad de replicarse, que hoy llamamos genes. Espirales inmortales que crearon nuestra inteligencia y nuestro cuerpo y nos manipulan por control remoto. Nuestras acciones, decisiones, deseos, motivaciones, nuestra conducta altruista, nuestro instinto de supervivencia, nuestro deseo reproductivo y nuestra capacidad de amor filial, no persiguen otra finalidad (más o menos directa) que la de preservar y asegurar la pervivencia de estos replicadores, dado que su supervivencia depende de la eficiencia de los cuerpos en los que viven.

Después de leer esta propuesta, sumamente interesante también, no dejo de pensar (en un ejercicio de imaginación claro) el estupor que causaría esta nueva visión del hombre en una mente renacentista. Unida a las tres anteriores “humillaciones a la soberbia humana” que supusieron las propuestas de Copérnico, Darwin y Freud, la

¹⁰⁶¹ *Ibíd*em, capítulo 4, pp. 55ss. La primera máquina fue probablemente no mucho más compleja que un saco protector. Pero estas máquinas se fueron volviendo más complicadas y elaboradas. Más grandes, en un proceso acumulativo y progresivo, hasta la realidad de las formas de vida actuales. *Ibíd*em, Capítulo dos, pp. 21 ss.

caída del trono, como señores y destinatarios de la Creación, sería francamente estrepitosa. Un batacazo en toda regla que arrastraría a toda la concepción valorativa “humanista” occidental consigo: reducidos a la consideración de simples envoltorios protectores, cuya única razón de existir, incluso en cuanto a la propia significación de nuestra vida, la constituye el ser “*vehículos temporarios de una combinación efímera de genes*”¹⁰⁶².

Frente a dicha teoría, y en general, frente todas las diversas lecturas deterministas que han ido surgiendo al compás del desarrollo de la genética, condensamos y resumimos nuestra propuesta, claramente antagónica, en lo que denominamos “los siete significados éticos de gen”. Nos apropiamos de una acuñación que nació desde el biologicismo y la sociobiología, pero que ahora reformulamos en cuanto a su contenido en un sentido obviamente distinto: la genética demuestra, con su propio lenguaje y argumentos, la vigencia de la condición libre y ética del hombre, revalidando con fuerza el “aufheben” hegeliano: el hombre trasciende a su propia dimensión biológica, desplegándose sobre la naturaleza, aunque indisolublemente unido a ella sin escisiones ni cortes. Construye así su mundo humano en una metamorfosis que demuestra su diferencia cualitativa, más allá de un simple perfeccionamiento evolutivo de sus instintos animales.

¿Cuáles son estos siete significados éticos que nos proporciona la genética y consiguen por fin enarbolar una concepción armónica y no excluyente de la esencia del hombre? A ellos hemos hecho referencia a lo largo de esta tesis, buscando una argumentación que al partir de su propio seno, el ámbito científico, silenciara así los intentos reduccionistas de contemplar la naturaleza humana. De la autonomía de la ética y de los valores humanos, cuyo eje central es la dignidad, puede dar razón la genética: la irreductibilidad y libertad humanas; su dimensión moral y el carácter único e irrepetible de cada individuo, la igualdad de todos los individuos de nuestra especie, y la constatación de una vulnerabilidad común, unida a la solidaridad y la responsabilidad constituyen estos siete significados éticos que la propia dinámica genética, de forma concluyente, nos pone sobre la mesa.

¹⁰⁶² “*La combinación de genes en efímera pero los genes mismos son potencialmente muy longevos. Sus patrones se cruzan y vuelven a cruzar constantemente a lo largo de las generaciones. Un gen puede considerarse como una unidad que sobrevive a un gran número de sucesivos cuerpos individuales. Este es mi argumento central*”. *Ibíd.*, p. 6.

Efectivamente, el ámbito genético discurre como una dinámica esencial y necesariamente abierta, dejando un margen de in-determinación de des-programación¹⁰⁶³; un hiato que podríamos clasificar de sobre-determinación, que permite el reino de la libertad humana. Se constituye en raíz, en el sustrato biológico, hasta ahora invisible, de uno de los rasgos esenciales de nuestro ser: la ambivalencia humana. El determinismo genético no existe, no puede sostenerse, como ya describimos con mayor detenimiento en el primer capítulo, por lo que queda revalidada (aunque también reformada¹⁰⁶⁴) la condición esencialmente proteica, indeterminada, no fijada e inconclusa, de la naturaleza humana. El ser humano no es lo que es, sino que puede ser de infinitas maneras. Puede reafirmar su humanidad o denigrarla hasta su propia deshumanización, como bellamente describió Pico della Mirandola. Ello demuestra el carácter esencialmente bifronte, jánico, de nuestra naturaleza, conformada por la tensión entre los contrarios: la capacidad del bien y del mal, de in-humanidad y de humanidad. El enorme claroscuro ético que se dibuja en torno a ellos describe a la perfección el mundo humano, lleno de paradoja, de imperfección y por supuesto, de maldad; pero esencialmente, de libertad. De esta terrible y a la vez necesaria contradicción ya nos hablan los genes. Poniendo de manifiesto la irreductibilidad biológica del hombre. Su esencia no queda agotada en la explicación científica. Ella posibilita esta maravillosa trascendencia terrenal, abriendo la puerta a la siguiente significación ética: la capacidad moral humana. Su evidente evolución histórica, dirigida a “modos” de autocomprensión, que intenta encauzarlo hacia el lado luminoso, el “ideal de *homo*”, lo “humano”: el reino de los valores, de los fines y de la utopía. Se trata, en definitiva, de una construcción que el hombre ha ido realizando de sí mismo a lo largo del tiempo, a partir del poder, *autopoiesis*, que nos otorga la evolución biológica, y nuestro patrimonio genómico¹⁰⁶⁵.

A medida que avanzaba el conocimiento de la realidad genética humana se ponían de manifiesto nuevos significados éticos del mismo. Esta vez, con dos cifras, una ínfima y otra elevada, la genética vuelve a darnos una lección de humanidad, “*al demostrar que compartimos alrededor del 99,9% de nuestro genoma con el resto de miembros de nuestra especie. Significa que aquello que provoca nuestra unicidad irrepetible como personas humanas, representa tan sólo el 0,01 %. Maravillosos*

¹⁰⁶³ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y dignidad humana*, op. cit., p. 25.

¹⁰⁶⁴ En lo que denominamos determinación que no determinismo.

¹⁰⁶⁵ GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y dignidad humana*, op. cit., p.104.

*número, porque su carácter ínfimo, convierte las diferencias en accidentales respecto a la constatación genética de la universalidad de la naturaleza humana; pero a la vez, posibilita la maravillosa originalidad de cada ser humano, y por ende la diversidad grupal*¹⁰⁶⁶. Como ya pusimos de manifiesto “*La genética también nos habla de la absoluta compatibilidad de este sustrato común universal, con el maravilloso hecho de la diversidad biológica y cultural humana. Es más, ella vuelve a ser la causa primera de esta feliz explosión de riqueza en que consiste la manifestación tan expresiva y asombrosamente distinta de vivir nuestra condición de humanos*”¹⁰⁶⁷.

Por ello, la genética se alía con fuerza con la comprensión moral del hombre, revalidando desde su ámbito científico dos de los valores centrales que conforman la dignidad humana. Fueron históricamente aprehendidos y entendidos por la ética y proclamados por el derecho: la igualdad y la diversidad humanas. Ambas conforman una indisoluble unidad, como dos caras de una moneda, necesarias y complementarias, en la correcta comprensión de la naturaleza humana. La genética precisamente posibilita, ya desde su ámbito, esta variedad en la unidad, la maravillosa diferencia en la indisolubilidad, sin romper la esencia unitaria del hombre. La pertenencia de todos los individuos a la común especie y, sin embargo, también la posibilidad de su expresión múltiple hasta el infinito, que consituye cada persona, única e irrepetible. Ello invalida, “pulveriza” definitivamente el racismo, la xenofobia, al dejarla simplemente sin argumentos. Cualquier tipo de discriminación clásica, o por nuevas causas, no tiene sentido atendiendo a la evidencia genética. Ésta nos demuestra que, ni los rasgos morfológicos tienen mayor importancia genética en orden a la constatación de la igualdad interhumana; ni tampoco caben nuevos tipos de discriminación a partir del profundo conocimiento genómico alcanzado: se evidencia una distribución homogénea, en todas las poblaciones, de la variabilidad genética; de tal forma que la mayoría de enfermedades, complejas, es decir multifactoriales y universales poseen una incidencia uniformada en todo el espectro poblacional.

Todos los significados éticos puestos de manifiesto hasta ahora nos conducen, al mismo tiempo, a una nueva comprensión ética de la genética: la vulnerabilidad humana. De ella nos habla también la dinámica del reino genético y su carácter maleable, flexible, interactivo con el entorno. Nos demostraban precisamente la condición esencial

¹⁰⁶⁶ Capítulo tres de esta tesis.

¹⁰⁶⁷ *Ibidem*, p. 85.

inconclusa del hombre, de penuria ontológica: abierta e inacabada. Un individuo que precisa para construirse como “*homo humanus*” de los cuidados familiares, la cultura, la educación, los derechos, y la vivencia de los valores que el mundo sobre-biológico del hombre debe ofrecerle. La vulnerabilidad no es entonces un predicado que pueda aplicarse a minorías, a sectores excluidos, marginados. Es una nota consustancial al ser humano, de la que participamos todos por nuestra “apertura genética”. Vivimos, ya lo dijimos, en un “útero artificial”, que necesitamos para desarrollar una vida autobiográfica plena. Que permita ejercer y desplegar nuestra humanidad. Ahora la genética pone de manifiesto sus raíces biológicas: es el “inacabamiento”, este factor de indeterminación que arranca en su propia genética y convierte al ser humano en frágil e indefenso, necesitado; pero a la vez en poderoso hacedor, potencial y libre, de la expresión más plena de su propia humanidad: llegar a ser lo que es. En este camino, el ser humano necesita irremediamente de los demás. Es su vulnerabilidad la que le lleva a ensayar nuevas formas de encontrarse y crearse como “humano” a sí mismo y a los demás. El hombre se construye, no fuera de la naturaleza o al margen de la misma: la valoración de la especie humana, “que hace y deshace su ser en el tiempo”, evoluciona conquistando nuevas cotas de dignidad. Estas formas de autocomprensión quedan integradas como factores definitorios de la condición humana, de forma irrenunciable. Sirven por ello también de puente, de vía allanada para la vivencia de la “humanidad”. Son el bagaje y legado para las generaciones futuras.

A esta vulnerabilidad humana hay que añadirle otro matiz, tan significativo y trascendental como supo ver y articular Hans Jonas: la fragilidad de toda la vida, no sólo humana, ante el nuevo poder tecnológico. Esta situación representa en la actualidad el más acuciante peligro para la pervivencia del hombre, en un apocalipsis gradual, del que estamos siendo testigos en nuestra propia actualidad¹⁰⁶⁸. La capacidad de intervención sobre la naturaleza ha cambiado el escenario del hombre drásticamente. Hasta este momento ella cuidaba de sí misma, quedando al margen de nuestra responsabilidad. El ser humano, supeditado a su dinámica no representaba un peligro para la continuidad de su existencia, su devenir y evolución. La naturaleza constituía más bien un cerco indisponible para la mano humana, regida por sus propias leyes, inalcanzables a su manipulación y transformación¹⁰⁶⁹. Las distintas culturas, como la

¹⁰⁶⁸ DE SIQUEIRA, J. E., “el principio de responsabilidad de Hans Jonas”, en Revista *Bioethikos*, 2009, 3 (2), p. 172.

¹⁰⁶⁹ *Ibidem*, p. 176.

griega, iban desarrollando en torno a ella saberes que implicaban una mayor comprensión de su realidad, pero en absoluto un poder significativo de transformación que supusiera alguna amenaza. Más bien al contrario, el ser humano ha anhelado siempre su conquista, apresado en los límites y realidades de su devenir inexorable, con su punto álgido en la enfermedad. Precisamente por ello, su dominio y control a través de la reivindicación del avance libre del conocimiento científico se constituyó en el paradigma central del Pensamiento Ilustrado: liberaría al hombre de sus miserias por la senda del progreso científico tecnológico. Ahora, esta formulación vive un intenso momento de autocrítica: los desastres humanos y medioambientales nos han hecho más cautos y recelosos a la hora de aceptar ciegamente esta inocente idea. Como indicó Oppenheimer, la bomba atómica nació con la búsqueda inicial, pura e imparcial, de la fisión nuclear. En el momento de su explosión, el científico tomó conocimiento del pecado. Su paz de conciencia quedó estremecida ante las posibilidades aplicativas de su saber¹⁰⁷⁰. También la de toda la sociedad que vislumbra con temor un escenario de futuro nada deseable, ante la ambivalencia de su propia técnica: las dimensiones de sus efectos, con implicaciones ontológicas ya inalterables en materia genética, atañen a la propia supervivencia de la humanidad. Así expresa Umberto Eco las preocupaciones del hombre moderno y su actitud ante las mismas, paradójica y ambivalente, como podemos reconocer en cada uno de nosotros¹⁰⁷¹.

Esta es hoy nuestra realidad, ya la describimos en capítulos pasados. Un mundo natural amenazado por la actividad tecnológica humana, dominadora, subyugado a la idea de progreso, que en sus raíces entiende al hombre desvinculado, fragmentado y aislado del mundo de lo vivo. Ahora, el extraordinario y hasta escatológico desarrollo de la capacidad transformadora humana demuestra la tremenda vulnerabilidad del “mundo natural” “de lo vivo”. Es una insólita situación, en la que el hombre se ha convertido en el propio agente de transformación, con dimensiones tales que abarcan desde el genoma hasta el plan cósmico, teniendo a su merced su propia existencia y la de la naturaleza. Su irreversibilidad y sus efectos acumulativos convierten al ser humano en el centro activo de un desequilibrio natural sin parangón en la historia. Por

¹⁰⁷⁰ *Ibíd*em, p. 176.

¹⁰⁷¹ “*el progreso material del mundo agudizó mi sensibilidad moral, amplió mi responsabilidad, aumentó mis posibilidades, dramatizó mi impotencia. Al hacerme más difícil ser moral, hace que yo, más responsable que mis antepasados y más consciente, sea más inmoral que ellos y mi moralidad consiste precisamente en la conciencia de mi incapacidad*” DE SIQUEIRA, J. E., “el principio de responsabilidad de Hans Jonas”, *op. cit.*, p. 176.

ello, tal y como reivindica H. Jonas, la valoración ética de la naturaleza y la actividad humana en ella exige un cambio urgente de paradigma ético, que pasa por una renovada idea de entender y articular la responsabilidad humana. Cobra especial relevancia en este campo la conocida reflexión de este autor en su obra el *principio de responsabilidad*, publicada en 1979. En ella realiza una acertada y revolucionaria ampliación del campo de nuestra consideración ética para incluir en ella la naturaleza y las generaciones futuras. Efectivamente, los parámetros en los que tradicionalmente se movían las prescripciones éticas quedaban restringidas al prójimo y al momento presente. Se trataba de una ética antropocéntrica y contemporánea, que en esta visión extranatural, escindida y superior del hombre se dirigía exclusivamente a la valoración de la actividad humana, quedando fuera de su radio de acción el mundo extrahumano. Sin embargo, la capacidad tecnológica que ha alcanzado el hombre, inversamente proporcional a la vulnerabilidad de la vida, exigen un cambio de paradigma, una imperiosa “filosofía de la ciencia” que reoriente su rumbo. Como indica el propio Jonas: *“Toda ética tradicional contaba únicamente con comportamientos no acumulativos(...), ¿Y si el nuevo modo de acción humana pone en evidencia que es necesario considerar otras cosas además del interés del hombre, que nuestro deber es mucho más grande y que los límites antropocéntricos de toda la ética anterior dejaron de ser válidos?”*¹⁰⁷².

En este nuevo marco se erige precisamente la ética de la responsabilidad. Parte de una innegable constatación con la cual ya valorábamos en capítulos anteriores el progreso tecnocientífico: la naturaleza constituye la condición *sine qua non* para la vida humana. El progreso no puede constituir una amenaza para la misma pues su destrucción implica también la del propio ser humano. El deber ético humano le lleva a dejar de mirar exclusivamente su propio reflejo y expandirse, incluyendo así dentro de su ámbito a la propia naturaleza y resto de seres vivos. Nuevamente se trata de “repensar la naturaleza humana”, no sólo en lo que respecta a su propia significación, sino también en cuanto a las nuevas coordenadas que deben regir la relación del hombre con el medio que le rodea. Olvidarnos definitivamente, como apela H. Jonas y recogemos en esta tesis, del dualismo cartesiano y la dicotomía cuerpo-mente del esencialismo. Este paradigma histórico y dominante en la filosofía, ha encerrado al hombre en los muros de su propia autocomprensión, escindida y fragmentada respecto

¹⁰⁷²JONAS, H., *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, op. cit., p. 33.

al resto de la vida, a la que sólo valora en términos de utilidad. El resultado es un lento pero inexorable deterioro, no sólo en cuanto a la progresiva desaparición física de la vida extrahumana y la consecuente muerte de la humanidad. También de su destrucción, de su desintegración “esencial”, como indica Jonas: la deconstrucción de la naturaleza y del ser humano, tal y como lo conocemos y es, y su posterior reconstrucción tecnológica, artificial y aleatoria; pero sobre todo bajo intereses inciertos y paradigmas emergentes lejanos al humanismo: la eficiencia y eficacia, la rentabilidad, la perfección, la predictibilidad, el control. Jonas articula entonces esta nueva propuesta condensándola en su conocido imperativo al modo kantiano, pero formulado en sentido negativo: “No pongas en peligro la continuidad indefinida de la humanidad en la tierra”. Este autor habla incluso de una dignidad de la naturaleza humana, al constituir un fin en sí misma y albergar valores. Los mismos exigen entonces una irrenunciable actitud de respeto y solidaridad humanas: *“Esto implicaría que habría que buscar no sólo el bien humano, sino también de las cosas extrahumanas, esto es, implicaría ampliar el reconocimiento de “fines en sí mismos” más allá de la esfera humana e incorporar al concepto de bien humano el cuidado de ellos”*¹⁰⁷³.

Frente a todo esto la genética nos otorga un último significado ético que queremos resaltar: la solidaridad. La indisoluble unión del hombre a todo lo vivo, a través del lenguaje común y universal de la vida, el ADN, no nos puede llevar sino a reivindicar este valor y con él un giro filosófico vital. Nuevamente una revelación científica nos muestra sus hondas implicaciones filosóficas: la constatación de que el ADN constituye el sustrato común de lo vivo. Un episodio del gran *continuum* evolutivo de la vida universal, lenguaje único y a la vez manifestado en la rica diversidad de lo viviente: hombres, animales y plantas comparten esta unidad genómica de cuanto vive¹⁰⁷⁴. Ello nos conduce irremediamente a reclamar una comprensión del hombre que incluya su indiscutible pertenencia a la vida, a la naturaleza, sin esencialismos justificantes de dominación. La genética y sus revelaciones científicas nos han permitido entonces, posicionar, recolocar, al ser humano en su justo lugar, reafirmando a la vez su misterio, su carácter irreductible. Sin “humillaciones” ni reduccionismos: igualando a todos los miembros de nuestra especie y hermanado a todos los seres vivos. La solidaridad es la consecuencia valorativa de esta evidencia

¹⁰⁷³ Ibídem, p. 35. Precisamente el capítulo primero de esta obra lleva el título: ¿Tiene la naturaleza moral propia?

¹⁰⁷⁴ VALENZUELA, J. *Genoma humano y dignidad humana*, op. cit., pp. 21-22.

científica. Solidaridad, que por primera vez se proyecta en el futuro y hacia nuevos sujetos que consideramos dignos y merecedores de este respeto: las generaciones futuras y la naturaleza extrahumana. Preservar la naturaleza es preservar al ser humano. Constituye nuestra morada común. Ante las dimensiones del peligro crece la conciencia del hombre sobre su responsabilidad como protector y guardián de todas las formas de vida.

Para finalizar, resaltar que todos los significados éticos que la genética pone a nuestra disposición se aglutinan en una reivindicación general: frente al imperativo tecnológico, eliminador de la conciencia del sujeto y de la libertad, en pro de un nuevo determinismo biológico, se reclama con urgencia la “rehumanización” científico tecnológica. No se escapa al lector las indudables imbricaciones de la ciencia y el poder que hemos relatado a lo largo de esta tesis. Sus conquistas se expresan por la tecnología. Las fronteras entre ambas, ciencia y técnica, son tenues: la ciencia crea nuevos modelos tecnológicos y la técnica nuevos objetivos científicos. Ambas, un inmenso poder. Poder tecnocrático. Ante este panorama ya no es posible separar el espíritu y la función de la ciencia, como avance en el conocimiento teórico, neutro y puro, que liberaba a los hombres de las cadenas de su ignorancia, de los intereses de la tecnología, evidentemente económicos. Ella se impone e impone a la sociedad los conocimientos y productos que elabora sin la necesaria reflexión ética. Esta visión de la ciencia sencillamente ya no es posible. Como advierte el Premio Nobel de química Ilya Prigogine, en su libro *El fin de las certidumbres*¹⁰⁷⁵, la ciencia debe constituir un diálogo con la naturaleza. Uno de los grandes proyectos del pensamiento humano es entonces comprenderla, pero no dominarla.

Como identificó Husserl en una famosa conferencia sobre la crisis de la ciencia en Europa¹⁰⁷⁶, existe un agujero negro en el objetivismo científico. Es la ausencia de conciencia sobre sí mismo. Y así la “superespecialización” científica disecciona y mutila la noción unitaria y subjetiva del hombre. Su discurso dirigido exclusivamente al cuerpo-objeto se aleja de la noción de hombre integral, total, del hombre sujeto que vive y expresa su humanidad a través de él¹⁰⁷⁷. Frente a esta tendencia tecnocientífica a la

¹⁰⁷⁵ PROGOGINE, I., *El fin de las certidumbres*, Santiago de Chile, Ed. Andrés Bello, 1994.

¹⁰⁷⁶ HUSSERL, E., Conferencia de Viena en mayo de 1935. En este sentido ver su obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2008.

¹⁰⁷⁷ Popper sin embargo se muestra más optimista al respecto: “*La historia de las ciencias, como la de todas las ideas humanas, es una historia de sueños irresponsables, de caprichos y de errores. Sin*

deshumanización y cosificación humana, la genética nos ha permitido enarbolar, desde ella, otro discurso casi “a contracorriente” por su significación radicalmente opuesta: la reconducción racional del destino científico-tecnológico del hombre por la senda de la humanización que permita la conquista de mayores cotas de libertad, igualdad y justicia, mediante la subordinación de la biotecnología a los valores y fines netamente humanistas. Frente a la actitud hastiada de algunos científicos, para quienes la reflexión filosófica es sólo una pérdida de tiempo que “les impide inclinarse ante el microscopio”, Gadamer afirma tajante: *“No es verdad! Las ideas generales son vitales; la necesidad que hay de integrar nuestro saber es mucho más universal que la universalidad de las ciencias”*¹⁰⁷⁸. Ello sólo es posible introduciendo en la ciencia y tecnologías de la vida nuestra forma de racionalidad, el discurso ético. Como evidente contrapeso a los intereses políticos y económicos que, agazapados detrás de la tecnociencia, imposibilitan e imposibilitarán encauzar su desarrollo hacia fines civilizadores.

Sólo resta finalizar, y lo hacemos con unas palabras de Hans Jonas. Creemos que resumen bellamente la fundamental idea de que el respeto a la dignidad humana y los derechos que de ella emanan deben erigirse como el decidido horizonte que de sentido y rumbo al reino de lo humano, permitiendo precisamente su pervivencia: *“Nuestro mundo, tan enteramente privado de tabúes, tendrá que alzar voluntariamente nuevos tabúes en vista de sus nuevas formas de poder. Tenemos que saber que hemos ido demasiado lejos, y aprender nuevamente que existe un demasiado lejos. Ese demasiado lejos empieza en la integridad de la imagen del hombre, que para nosotros debería ser inviolable. (...) Tenemos que volver a aprender a temer y a temblar, e, incluso sin Dios, a respetar lo sagrado. Hay tareas suficientes a este lado del límite...”*¹⁰⁷⁹.

embargo la ciencia es una de las raras actividades humanas, tal vez la única, en la cual los errores son señalados sistemáticamente y, con el tiempo, constantemente corregidos”. DE SIQUEIRA, J. E., “El principio de responsabilidad de Hans Jonas”, op. cit., p. 174.

¹⁰⁷⁸ *Ibíd*em, p. 174.

¹⁰⁷⁹ JONAS, H., *Técnica medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad*, op. cit., p. 143.

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

Después de las argumentaciones realizadas en los capítulos que anteceden llegamos a las siguientes conclusiones:

1. El carácter decisivamente controversial y paradójico de la dignidad humana abre, como no podía ser de otra manera, las reflexiones de esta tesis. La incongruente realidad y sus muchos fracasos, cuando hablamos de la defensa de la dignidad del hombre, constituyen una de las principales fuentes de crítica a la visión humanista que, por otra parte, se refleja en la filosofía posmoderna. El panorama de pluralismo ético que impera en nuestra actualidad convierte prácticamente en imposible el mantenimiento de una fundamentación unitaria de nuestro concepto. Cuando lanzamos la pregunta, qué convierte al hombre en un ser digno, la infinidad de respuestas al respecto constituye la mejor prueba de ello. Sin embargo, desde esta tesis se sigue manteniendo una apuesta firme por la idea de la dignidad del hombre y el proyecto humanista construido en torno a los Derechos Humanos. Ahora bien, como profundizaremos en las siguientes conclusiones, esta defensa no implica tampoco el mantenimiento de una visión estática, exclusivamente racional, universal y metafísica de la dignidad humana. Abandonada por tanto la visión dualista y esencialista del ser humano y su dignidad, se defiende, en cambio, una visión de ésta como producto de una evolución ética humana. En ella, y a través de las condiciones que la posibilitan, como la racionalidad y la empatía, el hombre ha ido extendiendo dicho valor, objetiva y subjetivamente, hasta hacer posible el disfrute de una autocomprensión de nuestra especie, como la que concebimos y articulamos, ética y jurídicamente, en nuestra actualidad. Este camino emprendido no es casual o fortuito: nuestra común humanidad, revalidada como veremos por la genética, nos lleva a defender una convergencia histórica en esta crónica de la “invención” moral. Ello, a su vez, nos lleva a determinar lo siguiente: cuando el ser humano consigue zafarse de lo que denominamos “mitos de legitimación” y así también de sus terribles consecuencias, “... *de la miseria, de la ignorancia, del miedo, del dogmatismo y del odio -elementos claramente interrelacionados, (los hombres) evolucionan de manera*

muy parecida hacia la racionalidad, la libertad individual, la democracia, las libertades jurídicas y las políticas de solidaridad”¹⁰⁸⁰.

Este recorrido emprendido por el hombre desde los inicios de la humanidad, sin embargo, no es uniformemente ascendente: la libertad, nota esencial que nos define, convierten el devenir ético en un proceso plagado de errores, retrocesos, injusticias enquistadas, pero definitivamente humano. Para fundamentar estas afirmaciones se escoge la narración de la evolución de la dignidad humana en el ámbito filosófico, destacando, en este sentido, cómo ésta se produce a través de desarrollos filosóficos significativos (que precisamente posibilitan la expansión objetiva y subjetiva del concepto) por parte de los filósofos de cada nueva generación. Éstos recogen el testigo de la anterior, ampliando y puliendo el significado de la dignidad humana. La Filosofía Clásica Griega, especialmente el Estoicismo, la primera Filosofía Moral Cristiana, la Escolástica o Kant, constituyen los hitos más importantes en esta crónica de creación moral, que contribuyen a construir la dignidad tal y como la reconocemos y disfrutamos en la actualidad.

2. A pesar de que la Filosofía Moral ha tenido que lidiar, especialmente desde la Ilustración, contra una concepción del conocimiento “cientificista” (como el únicamente válido y “respetable”) que la había arrinconado en una especie de ostracismo, pronto la imposibilidad de las ciencias de solventar los dilemas éticos que producen volvieron a rescatar la ética de su confinamiento. Así, la obligaron a cambiar su “esquema de acción”, demasiado teórico, centrado en cuestiones de fundamento y, por tanto, alejado de la solución práctica de problemas reales. Nace la Bioética vertebrada en torno a una serie de principios que posibilitan tomar decisiones éticas concretas en el marco de las llamadas “ciencias de la vida”. La postura de esta tesis en torno al principialismo bioético sigue la misma tónica habitual de situarnos “a caballo” entre una concepción tradicional y una concepción posmoderna: aceptando parte de las críticas del posmodernismo. Así, en línea con nuestra concepción evolutiva de la dignidad humana y sin renunciar tampoco al mantenimiento de dichos clásicos principios, mantenemos sin embargo, la necesidad de buscar nuevos desarrollos bioéticos que la permitan avanzar en su significación. Así la llamada “bioética de la solidaridad” que recoge las

¹⁰⁸⁰ MARINA, J. A.; DE LA VÁLGOMA, M., *La lucha por la dignidad*, op, cit., p. 15.

reivindicaciones y nuevos paradigmas que se encuentran en plena gestación en nuestra sociedad, es el nuevo horizonte al que deben dirigirse las reflexiones bioéticas. Se trata de complementar la tradicional bioética, de corte racionalista y universalista, con nuevas y valiosas propuestas. Éstas se articulan alrededor de una concepción del hombre esencialmente vulnerable, propugnando como vía alternativa para la comprensión de esa nota esencial humana su dimensión emocional, su empatía y sus sentimientos. Provocar desarrollos bioéticos en esta dirección permite dar cumplimiento a la tarea filosófica esencial: arrastrar la concepción digna del hombre hacia nuevas comprensiones de la misma que constituyan un paso evolutivo más. Propuestas como la “ética del cuidado”, la “bioética de la hospitalidad, la “bioética de las virtudes”, caminan en esta futura dirección, que consideramos imprescindible.

3. También las “ciencias de la vida” plantean a la Filosofía Ética verdaderos desafíos, atacando a su propia legitimidad y a la pervivencia de su propio discurso. Desde el campo científico, en muchas ocasiones, se adopta una visión “todocomprensiva” y “todoexplicativa” de las ciencias, en la que las mismas son capaces de disolver, con sus revelaciones, el misterio de la especificidad humana. Toda la realidad del hombre, desde su comportamiento, sus emociones, etc., es explicable científicamente: se pone en duda entonces su carácter esencialmente libre, la propia existencia del mundo ético humano y con ella la validez de la propia filosofía moral y de la la dignidad humana. Ante una concepción del hombre unívoca y determinista, bajo la exacta razón de la ciencia, la filosofía parece constituir una “reliquia del pasado”, “el mar de nuestra ignorancia”; la ciencia supone entonces “la conquista del espíritu”. En esta tesis se intenta desmontar esta peligrosa y dictatorial visión del hombre y ello se lleva a cabo con argumentos propiamente científicos: desde la propia genética encontramos ya razones decisivas para desechar el determinismo científicista; sus propios hallazgos ponen de manifiesto el carácter esencialmente abierto, maleable, flexible de la mecánica genética, una especie de hiato que posibilita la existencia de la libertad y de la moralidad humanas. La dinámica de los genes se revela por ello incompatible con una visión de causalidad lineal, en que el hombre es el mero producto del dictado de sus genes. Ello tiene profundas e importantes consecuencias en el ámbito filosófico: la propia genética se convierte en nuestra aliada, revalidando la razón de ser de la propia filosofía, el hombre como un ser esencialmente libre que construye su mundo ético, social y cultural más allá de la mera explicación científica de su propia realidad.

4. Las nuevas revelaciones científicas también nos obligan a replantear los parámetros en los que se movía nuestra propia autocomprensión humana. Urge entonces “repensar la naturaleza humana”, hacer reformas ineludibles en el edificio moral, ante las nuevas revelaciones que nos brinda la genética. Por otra parte, ésta constituye la labor filosófica esencial, máxime si entendemos, como efectivamente hacemos aquí, la dignidad humana no en un sentido metafísico, sino siempre dinámica y abierta a nuevos desarrollos. La genética nos brinda una magífica oportunidad: el parecido genético casi exacto que mantenemos, por ejemplo, con el chimpancé, lejos de avocarnos a un nuevo reduccionismo de lo humano nos permite determinar una nueva forma de entender la misteriosa complejidad, la especificidad irreductible que representa el hombre. En ella no resulta esencial la configuración genética, sino la propia dinámica de los genes, su “modo” de interacción. Es este “modo” cualitativamente diferente el que nos convierte en lo que somos, en una “metamorfosis” que, sin fragmentaciones con nuestra dimensión biológica, nos permite reconocer y aceptar sin contradicción esta aparente paradoja (animalidad-humanidad) de nuestra propia especificidad. Nuestra compleja realidad genética nos posibilita efectivamente despegarnos sobre la naturaleza sin interrupciones, permitiendo así la existencia de la autoconsciencia, del “yo”, del sujeto moral libre, en definitiva, de la persona.

5. Las anteriores afirmaciones nos llevan ineludiblemente a profundizar en esta esencial tarea de “repensar la condición humana” y su dignidad. Efectivamente, también nos revelan que “animalidad” y “humanidad” son mucho más cercanas o compatibles de lo que hasta ahora mantenía la filosofía tradicional. Ello trae consigo un nuevo fundamento a nuestra propia visión de la dignidad, alejada de la conceptualización metafísica: el *continuum* que constituye la vida y que se expresa en el lenguaje común y universal del ADN, no nos permite ya sostener concepciones esencialistas humanas. La idea dualista de la naturaleza del hombre, que escinde o fragmenta su dimensión psíquica o espiritual de su realidad corporal, atraviesa todo el pensamiento filosófico occidental. Sin embargo, esta idea de una verdadera esencia humana más allá de la materia, inmutable, como adherida y agazapada detrás del cuerpo, mero accidente, que además sostiene la dignidad humana, entendemos que se derrumba ante las evidencias científicas: la materia se convierte en vida sin dejar de ser materia y sin reducirse a la misma. Y el misterio de lo específicamente humano se produce aquí, en la tierra, en un salto cualitativo sin interrupciones con su sustrato natural.

Nuevas lecturas filosóficas se desprenden de estas afirmaciones: las coordenadas antropocentristas que definen la relación del hombre con el medio natural, como consecuencia evidente del dualismo, deben reorientarse provocando nuevos desarrollos subjetivos de la dignidad humana. Así, también este sustrato universal de la vida, el ADN, que nos hermana definitivamente con todo lo vivo, no nos lleva sino a revalidar filosóficamente una exigencia más que patente a nivel experiencial: la situación gravemente amenazada en que se encuentra la naturaleza por causa de esta autoconcepción del hombre debe reformularse urgentemente. Hasta ahora, era precisamente esta fundamentación esencialista de la especificidad humana, de un hombre que se siente superior y esencialmente diferente a la naturaleza, dominándola y usándola sin límite, al quedar fuera del ámbito de acción del juicio moral, la que ha dominado nuestro panorama ético. Por otra parte, el carácter interactivo del orden genético con el entorno, su apertura e indeterminación, constituyen la razón biológica de la naturaleza esencialmente indeterminada del hombre. El ser humano, ontológicamente inconcluso en las infinitas formas en que puede llegar a “ser”, se completa y construye en la comunidad, en la civilización. Es en ella donde se forja lo decididamente humano. El ser humano esencialmente vulnerable, necesita a los demás para completar su humanización. Por ambos caminos, la genética y sus revelaciones nos brindan nuevamente una oportunidad para cambiar y evolucionar en nuestro modo de entendernos y entender la relación con el resto de seres vivos, en una reivindicación que queda definitivamente revalidada por los argumentos genéticos anteriores: la solidaridad.

6. Por último, y sin ánimo de reproducir todas las reflexiones éticas que se han desarrollado al hilo de las concretas biotecnologías, destacar como conclusión común más importante, la constatación de que su rechazo o aceptación (de las biotecnologías) viene de la mano de los fines que las mismas persigan, de los intereses y valores que promueva su desarrollo, más que de las propias técnicas en sí mismas consideradas. Tanto la clonación como la llamada genética de poblaciones, el uso de los test genéticos, o la propia ingeniería genética, pueden constituir valiosas herramientas que nuevamente nos lleven a una mayor dignificación del ser humano, o, por el contrario, constituyan nuevos modos de cosificación o instrumentalización de éste, esta vez por caminos sin retorno. La decisión final, como siempre, se encuentra en el propio hombre. En realidad, bajo estas nuevas capacidades tecnológicas subyace un viejo problema

inherente al ser humano desde el mismo momento en que lo fue: las infinitas posibilidades, humanas o in-humanas, de ser, el claroscuro que representa su naturaleza bifronte, paradójicamente tensionada entre ambos polos de significación moral, y la dirección que este potencial biotecnológico finalmente tome en ellas, dignificarán al hombre o lo alienarán en nuevas formas in-humanas, degradantes. Ante esta nueva e impresionante capacidad biotecnológica que permite mutar, transformar la especie humana, más que poner un freno inquebrantable, deteniendo el proceso tecnocientífico, urge reconducirlo hacia la dirección adecuada: la “rehumanización” del mismo y su puesta al servicio de la dignificación del ser humano. Ello exige, como primera actitud esencial, asumir la envergadura y hondura, el potencial y también el peligro, de este “punto de inflexión” en nuestra historia que representa esta nueva posibilidad. La conciencia crítica y alerta moral se torna necesaria para superar la “compulsión tecnocientífica”, que tiende a considerarse como un desarrollo imparable, irrefrenable, que realiza todo lo que le es posible y del que el ser humano ya no puede sustraerse. Adueñarse del proceso de racionalización y de deliberación ética del mismo constituye la primera y más urgente labor de la ética en la actualidad. Ello exige, como hemos intentado realizar desde esta tesis, “repensar la naturaleza humana” y, en este sentido, ser capaces de decidir qué partes de la misma (en definitiva “qué” de lo humano), de nuestro legado genómico, cultural y social, ético e histórico, resultan indisponibles e irrenunciables. Defender la pervivencia de la “humanidad” del hombre, asegurando que las posibles futuras transformaciones biológicas de la naturaleza humana no rompan esta herencia, sino más bien todo lo contrario: que permitan una nueva superación, dar un paso más, pero sin ruptura con las conquistas que en este devenir evolutivo, patrimonio de todos, hemos alcanzado. Para ello se torna ineludible abordar lo que constituye una segunda exigencia-tarea ética fundamental: en el ámbito genético y de las biotecnologías, la apuesta por el “humanismo”, la dignidad y los derechos humanos, se concreta en la difusión de una concepción bio-ética y gen-ética que verdaderamente eduque en una correcta comprensión del alcance y significación real de la genética en la valoración del hombre. Con ello se estrecharía el paso a interpretaciones reductivistas y deterministas del mismo, tras las cuales se esconden importantes intereses económicos. A éstos es a quienes ciertamente conviene la implantación social de los nuevos “paradigmas biotecnológicos”. Sólo una educación gen-ética “humanista” puede actuar como un antídoto eficaz contra los intentos de magnificar el poder biotecnológico que se esconden tras estos intereses. Por ello, cualquiera que sea el rumbo que la humanidad

emprenda en el futuro en este campo, debe encontrarse con el límite infranqueable que constituye la obligación de preservar el carácter libre del hombre y la capacidad, esencialmente humana, de darse, a sí y por sí mismo, el sitio que quiera en el mundo, tal y como expresó Pico della Mirandola de forma sublime. La biotecnología debe servir para favorecer e incluso potenciar lo propiamente humano: su libertad.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ABEL, F., *Diagnóstico prenatal y aborto selectivo: la decisión ética*, J. Gafo ed., 1994.
- ABEL, F., *Bioética: orígenes, presente y futuro*, Barcelona, Mapfre Medicina. Institut Borja de Bioètica, 2001.
- ABELARDO, *Cartas de Abelardo y Eloísa*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- ANDORNO, R., *Bioética y dignidad de la persona*, Madrid, Tecnos, 1998, p 57.
- ANDORNO, R., “Una aproximación a la Bioética”, en *Responsabilidad profesional de los médicos, ética, bioética y jurídica civil y penal*, Buenos Aires, O Garay, La Ley, 2002.
- ANDORNO, R., *Bioética y dignidad de la persona*, Madrid, Tecnos, 2012.
- ANSUÁTEGUI ROIG., F. J., *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, Madrid, Instituto de Derechos Humanos, “Bartolomé de las Casas”, Universidad Carlos III de Madrid, BOE, 1994.
- APARISI, A., “En torno al principio de la dignidad humana”, *Cuadernos de Bioética*, Navarra, 2004.
- ARANGUREN, L. A., *Reinventar la solidaridad, voluntariado y educación*, Madrid, PPC Editorial, 1998.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, Ed. Gredos, 1994.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómano*, Madrid, Ed. Gredos, 1988.
- ARISTÓTELES, *Política*, libro VII, Madrid, Ed. Gredos, 1988.
- BAIGET BASTÚS, M., “Análisis genéticos (técnico)”, en Romeo Casabona, C. M^a (Dir.), *Enciclopedia de Bioética y Bioderecho*, Granada, Comares, 2011.
- BALMACEDA, D., *Historia de las palabras*, Buenos Aires, Grupo Editorial Argentina, 2011.
- BAUMAN, Z. *Identidad*, Losada, Madrid, 2005.
- BAYERTZ, K., *GenEthik*, Rohwot, Taschenbuch Verlag, 1987. En inglés: *GenEthics, Technological Intervention in Human Reproduction as a Philosophical Problem*, Cambridge University Press, 1994.
- BENETAR, S. R., *Bioethics and Society: a view from South Africa*, Coimbra, Gráficas de Coimbra, 2005.

- BENHABIB, S., *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa, 2006.
- BELLVER CAPELL, V., “Bioética de las células madre” publicado en internet: http://es.geocities.com/minusval2000/celulas_madre/BioeticaCelulasMadre.html
- BERLIN, I., “Mi andadura intelectual”, en *La mirada despierta de la Historia*, Madrid, Tecnos, 1999.
- BLÁZQUEZ RUIZ, F. J., “Nueva genética, regulación jurídica y privacidad” en, Blázquez Ruiz, F. J., *10 palabras clave en nueva genética*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 2006.
- BLÁZQUEZ RUIZ, F. J., *Derechos Humanos y Proyecto Genoma*, Granada, Comares, 1999.
- BLÁZQUEZ RUIZ, F. J., “La nueva genética ante la privacidad, la dignidad y la discriminación”, en Junquera de Estéfani, R., *Bioética y bioderecho*, Granada, Comares, 2008.
- BOBBIO, N., *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991.
- BOBBIO, N., *Igualdad y libertad*, Barcelona, Paidós, 1993.
- BOLÍVAR ZAPATA, F., *obra científica IV. La genética moderna, fundamentos y horizontes*, México, el Colegio Nacional, 2002.
- BORJA Y TOMÉ, M. “Prospección genética en poblaciones y bases de datos”, en Masiá Clavel J., *Pruebas genéticas, genética, derecho y ética*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2004.
- BOROWSKY, L. E., *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, Madrid, Tecnos, 1993.
- BULLOCK, A., *La tradición humanista en Occidente*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.
- BURGOS VELASCO, J. M.,” ¿Qué es la bioética personalista? Un análisis de su especificidad y sus fundamentos teóricos”, *Cuadernos de bioética*, XXIV, 2013.
- BURLEY, J., Y HARRIS, J., *A companion to genethics*, Nueva York, Blackell - Publischers, 2002.
- CALLAHAN, D. “Bioethics” en, *Encyclopedia of Bioethics*, Mc Millan, 2003.

- CAMBRÓN INFANTE, A., “La eugenesia y sus sombras”, en Blázquez Ruiz, F.J., *10 palabras clave en nueva genética*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 2006.
- CAMPOS ROLDÁN, M., “El descubrimiento de la mente: de San Agustín a Descartes”, *Revista “Alma Mater”*, UNMSM Fondo Editorial, 2001.
- CAREY J., FREUDLICH N., FLYNN J., GROSS N., “The Biotech Century”, *Bussiness Week*, 10 de marzo de 1997.
- CARSON, R., *Primavera silenciosa*, Ed. Crítica, Barcelona, 2010.
- CASAS, B., (de), *Apología*, en *Obras Completas*, Madrid, Alianza, 1988.
- CASSIRER, E., *Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento*, Emecé Editores, 1951.
- CHAPENTIER, L., *El enigma de la catedral de Chartres*, Plaza y Janés, Colección Otros Mundos, Barcelona, 1969.
- CHARLESWORTH, M., *La bioética en una sociedad liberal*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- CICERÓN, M. T., *Sobre los deberes*, Madrid, Tecnos, “clásicos del pensamiento” nº 64, 1999.
- CICERÓN, M. T., *Sobre la República*, Madrid, Tecnos, Colección “Clásicos del pensamiento”, nº 20, 1992.
- CICERÓN, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal*, Madrid, Ed. Gredos, 1987
- CONILL, J., “La dignidad humana como concepto”, *Eidon, Revista de la Fundación Ciencias de la Salud*, nº11, 2002.
- CORTÉS, A., *Historia del Cristianismo: Vol. III: El Mundo Moderno*, Madrid, Trotta, 2006.
- CORTÉS PEREZ, S. A., “El cuidado como objetivo político-social, una nueva mirada desde la ética del cuidado”. Ponencia presentada en el Congreso REPPS de la Universidad Pública de Navarra, en noviembre de 2011.
- CORTINA, A., *La moral del camaleón, ética política para nuestro fin de siglo*, Madrid, S. L. U, Espasa libros, 1991.
- CORTINA, A., Conferencia “presente y futuro de la Neuroética”, dentro del curso de verano “neurociencias, una nueva filosofía” celebrado en julio de 2011 en la Universitat Jaume I, Castelló.

- CRICK, F., *What mad pursuit. A personal view of scientific Discovery*, Londres, Penguin book, 1988.
- CROMBIE, A.C., *Historia de la Ciencia: de San Agustín a Galileo. La ciencia en la Baja Edad Media y comienzos de la Edad Moderna: siglos XIII al XVII*, Volumen 2, Madrid, Alianza Editorial, 1974.
- CROMBIE, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón. I. El Hombre y la sociedad*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- CROSBY, A., *The Measure of Reality: Quantification in Western Europe, 1250-160*. Cambridge. Cambridge University Press. 1997.
- CULIANU, J. P., *Eros y magia en el Renacimiento*, Madrid, Siruela, 1999.
- DAWKINS, R., *Sociobiología: la nueva síntesis*. Barcelona, Omega, 1980.
- DAWKINS, R., *El gen egoísta: las bases biológicas de nuestra conducta*, Barcelona, Salvat Editores, 2014.
- DE AQUINO, T., *Suma de Teología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- DE CASTRO, B., “*Los Derechos Económicos, Sociales y Culturales*”, León, Universidad de León, 1993.
- DE LA TORRE DÍAZ, F. J., JUNQUERA DE ESTÉFANI, R., *Dilemas Bioéticos actuales: Investigación biomédica, principio y final de la vida*, Madrid, UNED-COMILLAS-DYKINSON, 2012.
- DE LA TORRE DÍAZ, F. J., JUNQUERA DE ESTÉFANI, R. J., APARICIO RODRÍGUEZ, L. C., GONZÁLEZ MORÑAN, L., *Normas básicas de Bioderecho*, Madrid, UNED-UPCO-DYKINSON, 2010.
- DE MIGUEL BERIAÍN, I., “Consideraciones sobre el concepto de dignidad humana”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, tomo XXI, año 2004.
- DE MIGUEL BERIAÍN, I., “Ingeniería genética de mejora: una perspectiva ético-jurídica”, *Moralia*, nº28, 2005.
- DE MIGUEL BERIAÍN, I., “Terapias génicas: un estudio desde la Ética y el Derecho”, en Junquera de Estéfani, R., *Bioética y Bioderecho*, Comares, Granada, 2008.
- DE MIGUEL BERIAÍN, I., *El embrión y la biotecnología*, Comares, Granada, 2004.

- DE SANTIAGO, M., “Tema de estudio: clonación, genética y ética”, en *Cuadernos de Bioética*, 2000.
- DE SIQUEIRA, J. E., “el principio de responsabilidad de Hans Jonas”, en *Revista Bioethikos*, 2009.
- DE ROTTERDAM, E., *El elogio de la locura* Barcelona, Austral Humanidades, 2011.
- DURKHEIM, E., *Las reglas del método sociológico*, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- ECO, U., *El nombre de la rosa*, Barcelona, círculo de lectores, 1985.
- ECO, U., *A paso de cangrejo, artículos, reflexiones y decepciones*, 2000-2006, Barcelona, Debate, 2007.
- ELIAS, N., *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península, 1990.
- ELIZARI, J., “La clonación humana reproductiva ¿Atentado a la singularidad?” *Moralía. Revista de ciencias morales*, 2000.
- EMALDI CIRIÓN, A., “Diagnóstico preimplantatorio (jurídico)”, en Romeo Casabona, C. M^a (Dir.), *Enciclopedia de Bioética y Bioderecho*, Granada, Comares, 2011.
- ENGELHART, H. T., *Los fundamentos de la bioética*, Barcelona, Paidós, 1995.
- EPICTETO, *Disertaciones*, Madrid, Planeta De Agostini, 1996.
- FÁTIMA MARTÍN SÁNCHEZ, M^a. A. F., “Séneca en contexto: un cordobés en el Roma imperial”, en, “*Taula*”, *Quaderns de Pensament*, nº 6-diciembre, 1986.
- FEINHOLZ, D., “Consejo genético”, en Romeo Casabona, C. M^a, *Enciclopedia de Bioética y bioderecho*, Granada, Comares, 2011.
- FEITO GRANDE. L., ““Gén-ética”. Conciencia moral e ingeniería genética”, en G^a Gómez – Heras, J. M^a., *La dignidad de la vida y manipulación genética. Bioética. Ingeniería genética. Ética feminista. Deontología médica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- FEITO GRANDE, L., *El sueño de lo posible, Bioética y terapia génica*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1999.
- FEITO GRANDE, L., “Clonación” en, Blázquez Ruiz, F. J., *10 palabras clave en nueva genética*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 2006.

- FEMENÍA LÓPEZ, P. J., “Embrión” (jurídico), en Romeo Casabona, C.M^a., *Enciclopedia de Bioética y Bioderecho*, Granada, Comares, 2011.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, E., *Dignidad humana y Ciudadanía cosmopolita*, Madrid, Dykinson, 2001.
- FERRY, L., VICENT, J. D., *¿Qué es el hombre? Sobre los fundamentos de la biología y la filosofía*, Madrid, Taurus, 2001.
- FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1975.
- FOOT, P., *Bondad natural, una visión naturalista de la ética*, Barcelona, Paidós, 2002.
- FREUD, S., *El por qué de la guerra*. Vol. III (edición 1973). Madrid, Biblioteca Nueva, 1973.
- FROMM, E., *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós, 1977.
- GAARDER, J., *El mundo de Sofía*, Madrid, Siruela, 2005.
- GAFO FERNÁNDEZ, J., *10 palabras clave en Bioética*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1998.
- GAFO FERNÁNDEZ, J., *El aborto y el comienzo de la vida humana*, Madrid, UPCO, 1969
- GARCÍA GONZÁLEZ, J., “clonación reproductiva”, en Romeo Casabona, C. M^a., *Enciclopedia de Bioética y Bioderecho*, Comares, Granada, 2011.
- GARCÍA LÓPEZ, J. L., “Biotecnología”, en Romeo Casabona, C. M^a (Dir.), *Enciclopedia de Bioética y Bioderecho*, Granada, Comares, 2011.
- GARRIGA DOMÍNGUEZ, A., *Tratamiento de datos personales y derechos fundamentales*, Dykinson, Madrid, 2009.
- GERARD, M., *Dalí*, Barcelona, Blume, 1978.
- GILSON, E., “La fundación de las Universidades” en, *La filosofía de la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1989.
- GILSON, E., *La filosofía de la Edad Media*, Ed. Gredos, Madrid, 1956.
- GILLIGAN, C., *In a different voice: psychological theory and women's development*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.
- GLÚA GINÉS, I., “El *Contemptu Mundi* de Inocencio III y la miseria de la condición humana”, en García de la Concha, V., Revista *Insula*, “Miseria y Dignidad del hombre en el Renacimiento”, n.º. 674, Madrid, febrero de 2003.

- GÓMEZ CAFFARENA, J.M., “El Cristianismo y la filosofía moral cristiana” en CAMPS, V., *Historia de la Ética*, Barcelona, Editorial Crítica, 1988.
- GÓMEZ DE LAS HERAS, J. M^a., *Dignidad de la vida y manipulación genética: bioética, ingeniería genética, ética feminista, deontología médica*, Madrid, Biblioteca nueva, 2002.
- GÓMEZ ROBLEDO, A., *Fundadores del Derecho Internacional: Vitoria, Gentili, Suárez y Grocio*, México, UNAM, 1989.
- GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G., “Bioética: saber y preocupación” en Junquera de Estéfani, R., *Bioética y bioderecho*, Granada, Comares, 2008.
- GONZÁLEZ VALENZUELA, J., *Genoma humano y Dignidad humana*, Barcelona, Antrophos Editorial, 2005.
- GRACIA GUILLÉN, D. *Fundamentos de la Bioética*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1989.
- GROCIO, H., *El derecho de Guerra y Paz*, (I, 1, IV), clásicos Jurídicos, Madrid, Editorial Reus, 1923.
- HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002.
- HARRIS, J., *Superman y la mujer maravillosa. Las dimensiones éticas de la biología humana*, Madrid, Tecnos, 1998.
- HASKINS, CH. S., “The Renaissance of the Twelfth Century”, Harvard, Harvard University Press, 1957.
- HEIDEGGER, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Madrid, Trotta, colección estructuras y procesos, serie filosofía, 2002.
- HELLER, A., *Más allá de la Justicia*, Barcelona, Ariel, 1993.
- HIGUERA, J. F., “Consideraciones jurídico-penales sobre las conductas de clonación en los embriones humanos”, *Derecho y Genoma Humano*, nº 2, 1995.
- HERNANDEZ, F.J., “La filosofía de Descartes”, *Duederías*, cuadernos de filosofía, 2010-2011.
- HUBBARD, R., *El mito del gen*, Madrid, Alianza editorial, 1999.
- HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2008.
- HUXLEY, A., *Un mundo feliz*, Ed. Debolsillo, 2014.

- JAEGER, W., “Sobre el origen y la evolución del ideal filosófico de la vida”, en *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual* México, Fondo de cultura Económica, 2002.
- JASPERS, K., *Los grandes filósofos. Los fundadores de filosofar: Platón, Agustín y Kant.*, Madrid, Tecnos, 1995.
- JONAS, H., *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, 1995.
- JONAS, H., *La religión gnostique*, París, Flammarion , 1978.
- JONAS, H., *Técnica, medicina y ética*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 37.
- JOHNSON, P., *La historia del Cristianismo*, Barcelona, Zeta Bolsillo (Grupo Z), 2010.
- JÚDEZ GUTIÉRREZ, F. J., “mejora” (ético) en, Romeo Casabona, C. M^a., *Enciclopedia de Bioética y Bioderecho*, Granada, Comares, 2011.
- JUNQUERA DE ESTÉFANI, R., *Reproducción asistida, filosofía ética y filosofía jurídica*, Tecnos, Madrid, 1998.
- JUNQUERA DE ESTÉFANI, R., “Dignidad humana y genética”, en Blázquez Ruiz, F. J., “*Diez palabras clave en nueva genética*”, Navarra, Verbo divino, 2006.
- JUNQUERA DE ESTÉFANI, R., *Bioética y bioderecho*, Granada, Comares, 2008.
- JUNQUERA DE ESTÉFANI, R., “Clonación no reproductiva”, en Romeo Casabona, C. M^a., *Enciclopedia de Bioética y Bioderecho*, Granada, Comares, 2011.
- JUNQUERA DE ESTÉFANI, R., “El embrión humano: una realidad necesitada de protección” *Revista de derecho y genoma humano*, nº 12, 2000.
- JUNQUERA DE ESTÉFANI, R., DE LA TORRE DÍAZ, F. J., *La reproducción medicamente asistida: un estudio desde el derecho y desde la moral*, Madrid, Uned Colección Ciencias de la salud, 2013.
- KANT, I., *Tratado de pedagogía*, Bogotá, Ed. Rosaristas, 1985.
- KANT I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Ed. Encuentro, *opuscula philosophica*, nº 18, 2003.
- KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza Editorial, 2002.
- KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, “Los Clásicos”, Alfaguara, 1998.

- KAUFMANN, A., *Filosofía del Derecho*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 1999.
- KELSEN, H., *¿Qué es la Justicia?*, Barcelona, Ariel, 1991.
- KIEFFER, G., *Bioética*, Madrid, Alhambra, 1990.
- KUHN, T. S., *Las estructuras de las revoluciones científicas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- MACINTYRE, A., *Historia de la ética*, Barcelona, Ed. Paidós, 1994.
- MANTOVANI, F., “Manipulaciones genéticas, bienes jurídicos amenazados, sistemas de control y técnicas de tutela”, en *Revista de Derecho y Genoma Humano*, núm. 1, 1994.
- MARAVALL, J. A., *Antiguos y Modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1966.
- MARAVALL, J. A., *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1990.
- MARINA, J. A.; DE LA VÁLGOMA, M., *La lucha por la dignidad*, Barcelona, Anagrama, 2005.
- MARINOF, L., *Más Platón y menos Prozac*, Barcelona, S.A. Ediciones B, 2010.
- MARCOS DEL CANO, A. M^a., “La investigación clínica: potencialidades y riesgos”, en Junquera de Estéfani, R., *Bioética y bioderecho* Granada, Comares, 2008.
- MARCOS DEL CANO, A. M., *Bioética, Filosofía y Derecho*. Melilla. UNED. 2004, pp.165-206.
- MARCOS DEL CANO, A. M., *Bioética y Derechos Humanos*, UNED, Madrid, 2011.
- MARTÍNEZ BULLÉ-GOYRI, V., (coord.) *Diagnóstico genético y su impacto en los derechos humanos*, Instituto de Investigaciones jurídicas de la UNAM, 2009.
- MASIÁ CLAVEL, J., (Ed.), *Pruebas Genéticas. Genética, Derecho y Ética*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, ICADE, Descleé de Brouwer, 2004.
- MASIÁ CLAVEL, J., “La otra clonación”, en *Alandar*, nº 219, junio 2005.
- MATEO-SECO, L. F., “Persona, esclavitud y libertad en Gregorio de Nisa”, *Revista de filosofía medieval*, nº 13, 200.

- MAYOR ZARAGOZA, J., ALONSO BEDATE, C., *Gen-Ética*, Barcelona, Ariel, 2003.
- MCINTYRE, A., *Tres visiones rivales de la ética*, Madrid, Rialp, 1992.
- MERTON, R., K., *A hombros de gigantes*, Península, 1990.
- MITALIPOV, S., “Human embryonic stem cells derived by somatic cell nuclear transfer” en *Cell*, Volume 153, Issue 6.
- MOLINA, M., *La ley más antigua, textos legales sumerios*, Madrid, Trotta, 2000.
- MORIN, E., *ciencia con conciencia*, en BLÁZQUEZ RUIZ F. J., “Nueva genética, regulación jurídica y privacidad” en, Blázquez Ruiz, F. J., *10 palabras clave en nueva genética*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 2006, p. 40.
- MORRIS, T., *Si Aristóteles dirigiera General Motors*, Barcelona, M., Planeta, 2005.
- *Nature Encyclopedia of the Human Genome*, Nueva York, Nature publishing Group, 2003.
- MÜLLER-HILL, B. “La desigualdad genética y la injusticia social: una lección de la historia” en, *El proyecto genoma humano: ética*, Fundación BBVA, Bilbao, 1993.
- NAVARRO-VALS, R. “frenesí clonador”, en *El mundo*, 2 de agosto de 2001.
- NIETZSCHE, F. W., *El Anticristo*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
- NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
- NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- NUSSBAUM, M., “Aristóteles explicado por Martha Nussbaum”, en MAGEE, B., *Los grandes filósofos*, Madrid, Cátedra, 1995.
- NUSSBAUM, M., *La Fragilidad del Bien. Fortuna y Ética en la Tragedia y la Filosofía Griega*, Madrid, Antonio Machado, 1995.
- NUSSBAUM, M. C., y SUNSTEIN, C. R., *Clones y clones. Hechos y fantasías sobre la clonación humana*, Madrid, Cátedra, 2000.
- LACADENA, J. R., “Embriones humanos y cultivos de tejidos: reflexiones científicas, éticas y jurídicas”, *Revista Derecho y Genoma Humano*, nº 12, 2000.
- LACADENA, J. R., “Células troncales humanas: ciencia y ética”, en *Moralía*, nº 24, 2001.

- LACADENA CALERO, J. R., “Embrión” (técnico), en Romeo Casabona, C.Mª., *Enciclopedia de Bioética y bioderecho*, Granada, Comares, 2011.
- LACADENA, J. R., “Experimentación con embriones humanos”, *Genética y Bioética*, CNICE, 2002.
- LAMOTE DE GRIGNON, C., *Antropología Neurofilosófica, un estudio radical desde los automatismos neonatales al pensar reflexivo adulto*, Barcelona, Ed. Reverté, 2005.
- LARRIÓN, J., “Historia de las reuniones de Asilomar. “Éxitos y fracasos de la autorregulación en las comunidades tecnocientíficas”, *Sociología y tecnociencia. Revista digital de sociología del sistema tecnocientífico*, Nº 1, Vol. 1, 2011.
- LAS CASAS, B.; (de); *Historia de las Indias*, en *Obras Completas* (4), Madrid, Alianza Editorial, 1994.
- LEÓN-CORREA, F. J., “Ética del cuidado feminista y bioética personalista”, en *Persona y Bioética*, vol. 12, nº1, 2008.
- LEOPOLD, A., y RIECHMANN, J., *Una ética de la tierra*, Los libros de la catarata, 2000.
- LEVI, P., *Si esto es un hombre*, Barcelona, Muchnik Editores, 1997.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Raza y Historia*, Madrid, Altaya, 1999.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Raza y Cultura*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1996.
- LEWONTIN, R. CH., *El sueño del genoma y otras ilusiones*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2001.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, T., “Ética y género”, en Gª Gómez- Heras, J. Mª., *Dignidad de la vida y manipulación genética: bioética, ingeniería genética, ética feminista, deontología médica*, Madrid, Biblioteca nueva, 2002.
- LÓPEZ, LÓPEZ, M., *Séneca. Diálogos. La Filosofía como terapia y camino de perfección*, Edicions de la Universitat de Lleida, Lleida, 2000.
- ONIMUS, J., *Jesús en directo*, Santander, Editorial Sal Terrae, 2000.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, Alianza, 1982.
- OSSET FERNÁNDEZ, M., *Ingeniería genética y derechos humanos*, Barcelona, Icaria Editorial, 2000.

- PALÁ, M., CARRERA, M., y VEIGA, A., “Pruebas genéticas en embriones y fetos”, en Masiá Clavel, J., *Pruebas genéticas, genética, derecho y ética*.
- PANIKKAR, R., *El espíritu de la política*, Barcelona, Península, 1999.
- PARKER, G., *La Guerra de los treinta años*, Madrid, Editorial Antonio Machado, 2014.
- PASTOR, L. M., “De la bioética de la virtud a la bioética personalista: ¿Una integración posible?”, *Cuadernos de bioética*, XXIV, 2013.
- PASTOR GARCÍA, L. M., “Consideraciones bioéticas sobre la clonación humana y animal”, en *persona y bioética* nº5, octubre-enero 1999.
- PECES-BARBA MARTÍNEZ., G., “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, en Peces-Barba Martínez, G. & Fernández García, E., (dir.), *Historia de los Derechos Fundamentales (tomo I). Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII*, Madrid, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, Universidad Carlos III, Dykinson, 1998.
- PECES-BARBA, G., “La dignidad humana”, en Tamayo, J.J., (coord.), *10 palabras clave sobre derechos humanos*, Navarra, Verbo Divino, 2005.
- PECES-BARBA, G., “La dignidad de la persona desde la filosofía del Derecho”, *Cuadernos Bartolomé de las Casas*, Madrid, Dykinson, 2003.
- PELÉ, A. *Filosofía e Historia en el fundamento de la Dignidad Humana*, Getafe, Universidad Carlos III, Instituto Bartolomé de las Casas, 2006.
- PELÉ, A., “Modelos de la dignidad del ser humano en la Edad Media”, en *Revista Derechos y Libertades*, nº 21, Madrid, Universidad Carlos III, 2009.
- PELÉ, A., *El discurso de la dignitas hominis en el Humanismo del Renacimiento*, Dykinson, Madrid, 2012.
- PELÉ, A., “Montaigne y De las Casas: dos defensores de la dignidad humana”, en *Estudios en homenaje al profesor Gregorio Peces-Barba*, Madrid, Dykinson, Vol. 3, 2008.
- PÉREZ ARROYO, J., *Los cuatro libros*, Madrid, Alfaguara, 1982.
- PÉREZ LUÑO, A. E., *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, Madrid, Trotta, 1992.
- PÉREZ LUÑO, A. E., “El papel de Kant en la formación histórica de los derechos humanos”, en Peces-Barba Martínez, G., Fernández García, E. & De Asís Roig, R., (ed.), *Historia de los derechos fundamentales, Siglo XVIII*,

- (volumen II.), Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, Dykinson, Madrid, 2001.
- PÉREZ TAPIAS, J. S., *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta, 1995.
 - PIAGET, J., *La psicología de la inteligencia*, Barcelona, Crítica, 1999.
 - PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la dignidad del Hombre*, Madrid, Editora Nacional, Biblioteca de la Literatura y el pensamiento universal, 1984.
 - PIEPER, J., *Introducción a Tomás de Aquino. Doce lecciones*. Madrid, Ediciones Rialp, 2005.
 - PINA POLO, F. *Marco Tulio Cicerón*, Barcelona, Ariel, 2005.
 - PLATÓN, *República*, Madrid, Editorial Gredos, serie clásica, 1988.
 - PLATÓN, *Fedón*, Madrid, Editorial Gredos, serie clásica, 1988.
 - PLATÓN, *Carta IX*, en *Diálogos*, (VII), Madrid, Ed. Gredos, 1992.
 - PROGOGINE, I., *El fin de las certidumbres*, Santiago de Chile, Ed. Andrés Bello, 1994.
 - PUTZGER, F. W., *Historischer Weltatlas*, Bielefeld Berlin Hannover, Velhagen & Klasing, 1969.
 - QUINTANA, C., “La virtud en la ética médica” disponible en formato virtual en: <http://www.bioeticadesdeasturias.com/2011/11/epellegrino-la-virtud-en-la-etica>
 - RAHNER, K., *Escritos de Teología II*, Madrid, Taurus, 1961-1969.
 - RAMÍREZ ALVARADO, M^a del M., “La imagen en la infancia: aspectos iconográficos”, *Comunicar*, n^o25, *Revista Científica de Comunicación y Educación*, Sevilla.
 - RAMÍREZ GÓMEZ, C. A., *Relaciones psicología- psicoanálisis*, Bogotá, Ed. San Pablo, 2014.
 - RAWLS, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, trad. Francisco A., (de), Paidós, “Básica”, Buenos Aires, 2001.
 - REANU NEBOT, F. X., *Textos Herméticos*, Madrid, Editorial Gredos, 1999.
 - RECIO ANDREU, A., “Globalización, sindicatos y políticas públicas”, *Revista de Derecho de la Unión Europea*, n^o 2, primer semestre de 2002.
 - REINHARDT, E., “la dignidad del hombre en cuanto a imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes”, Pamplona, Ediciones EUNSA, 2005.

- RICHET, CH., Conferencia sobre selección humana, en la Universidad de Utrecht en 1921.
- RICHET, CH., *La sélection humaine*, París, Félix Alcan, 1919.
- RICO, F., *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- RICO CHAVARRO, D., “La dignidad humana frente a la eugenesia genética de mejora”, en *Persona y Bioética*, vol.5, nº13, 2001.
- RICOEUR, P., “Ética y moral” en Gómez, C., *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, Madrid, Alianza 2007.
- RICOEUR, P., CHANGEAUX, J. P., *Lo que nos hace pensar: la naturaleza y la regla*, Barcelona, Península, 1999.
- RIDLEY, M., *Genoma. La autobiografía de una especie en 23 capítulos*, Madrid, Ed. Taurus, 2000.
- RIDLEY, M., *Nature via Nurture. Genes, Experience, and what makes us Human*, Nueva York, Harper Collins Publishers, 2003.
- RIFKIN, J., *El siglo de la biotecnología*, Barcelona, Crítica, 1999.
- RODRÍGUEZ MERINO, J. M^a., *Ética y derechos humanos en la era biotecnológica*, Madrid, Dykinson, 2008.
- ROMEO CASABONA, C. M^a., “Los desafíos jurídicos de las biotecnologías en el umbral del siglo XXI”, en Martínez morán N., (coord.) *Biotecnología, Derecho y dignidad humana*, Granada, Comares, 2003
- ROSAS-JIMÉNEZ, C. A., “La solidaridad como un valor bioético”, *Persona y bioética*, nº 1, 2011.
- ROTTERDAM, E., *Elogio a la necesidad*, Ensayos Aguilar S.A. de Ediciones, col. Crisol. N°50.
- RUIZ D ELVIRA, A., *Mitología clásica*. Madrid, Editorial Gredos. 1982.
- RUÍZ-CANELA LÓPEZ, M., “Farmacogenética y Farmacogenómica”, en Romeo Casabona, C, M^a., *Enciclopedia de Bioderecho y Bioética*, Granada, Comares, 2011.
- RUIZ MIGUEL, C., “La dignidad humana. Historia de una idea”, en DE VEGA, P. & MORODO, R., (Dir.), *Estudios de Teoría del Estado y Derecho Constitucional en Honor de Pablo Lucas Verdú.*, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, Universidad Complutense, Madrid-México, 2001.

- RUSSELL, B., *Historia de la Filosofía Occidental. La Filosofía Moderna*, Madrid, Espasa, 1999.
- SALAS ELACURRIAGA, A.,. “Genética de poblaciones”, en *Enciclopedia de Bioética y Bioderecho*, Granada, Comares, 2011.
- SAMPEDRO, J. L., *El mercado y la globalización*, Destino, Barcelona, 2010.
- SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*. Madrid, Gredos, 2010.
- SAN AGUSTÍN o AGUSTÍN DE HIPONA, *La Ciudad de Dios, Obras Completas de San Agustín (vol. 16)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.
- SARTRE, J. P., *El ser y la nada*, Losada, biblioteca obras maestras del pensamiento, 2005.
- SAVATER, F., *El valor de elegir*, Barcelona, Ariel, 2003.
- SENDRA GALÁN, J., ponencia “tecnologías convergentes e intimidad”. Seminario Biotecnología y tecnologías convergentes, organizada por la Cátedra Interuniversitaria Diputación Foral de Bizkaia de Derecho y Genoma Humano Universidad de Deusto, Universidad del País Vasco (en prensa).
- SÉNECA, L. A., *Cartas Morales a Lucilio*, Barcelona, Planeta “Clásicos Universales”, 1989.
- SCHILLEBEECKX, E., *Jesús. La historia de un viviente*. Cristiandad, Madrid, 1981.
- SCHILLER, F., *De la gracia y de la dignidad*, Editorial nova, Buenos Aires, 1992.
- SILVER L. M., *Vuelta al Edén. Más allá de la clonación en un mundo feliz*, Madrid, Santillana, 1998.
- SINGER, P., *Desacralizar la vida humana: ensayos sobre ética*, Madrid, Teorema, serie mayor, 2003.
- SINGER, P., *Ética práctica*, Ediciones Akal, 2009.
- SINGER, P., *liberación animal*, Barcelona, Taurus, 2011.
- SINGER, P., *Repensar la vida y la muerte: el derrumbe de nuestra ética tradicional*, Barcelona, Paidós, 1997.
- SINGER, P. Y DAAR, A., “Defending a new Bioethic”, *Nature Genethics*, 28.04.2001.

- SOUPIOS, M., A.; MOURDOUKOUTAS, P., *Diez reglas de oro: la sabiduría de los griegos*, Barcelona, S.A. Ediciones B, 2010.
- SCHOPENHAUER, A., *Los dos fundamentos de la ética*, (vol. II), Buenos Aires, Madrid, México, “Biblioteca de Iniciación Filosófica”, nº 95, 1965.
- SCHULTZ, F., *Principios del Derecho Romano*, Madrid, Civitas, 1990.
- SHWEDER, A.R., *Thinking through cultures*, Cambridge, Harvard, University Press.
- SLOTERDIJK, P., *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2001.
- SOUTULLO, D., “Eugenesia” (ético) y MENDES DE CARVALHO, E., “Eugenesia” (jurídico), en Romeo Casabona, C. M^a., *Enciclopedia de Bioética y Bioderecho*, Granada, Comares, 2011.
- SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Madrid, Rialp, 1989.
- SPAEMANN, R., “Engendrado, no hecho”, en internet: <http://www.rvo.net/includes>.
- SUÁREZ ESPINO, M^a, L., *El derecho a la intimidad genética*, Madrid, Marcial Pons, 2008.
- SUÁREZ HERNÁNDEZ, G., “La solidaridad como principio de la bioética” Resumen de la ponencia presentada en el IX congreso Internacional de la FIBIP, La Habana, mayo de 2013.
- SUNSTEIN, C. R., and NUSSBAUM, M., *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford, University Press, 2005.
- SUSANNE, CH., “Proyecto genoma humano, un punto de vista antropológico”, en Blázquez Ruiz, F.J., *10 palabras clave en nueva genética*, Ed. Verbo divino, Navarra, 2006.
- SUZUKI D., KUTSON, P., *Gen-Ética. Conflictos entre la ingeniería genética y los valores humanos*, Madrid, Tecnos, 1991.
- TÁCITO, C. C., *Germania*, Madrid, Editorial Gredos, 1988.
- TEJADA MINGUEZ, M^a. I., “Enfermedades hereditarias”, en Romeo Casabona, C. M^a (Dir.), *Enciclopedia de Bioética y Bioderecho*, Granada, Comares, 2011.
- TOMASI, W., *Filósofos y mujeres: la diferencia sexual en la historia de la filosofía*, Madrid, Narcea de Ediciones, 2002.
- TORRALBA ROSELLÓ, F., *¿Qué es la dignidad humana?* Barcelona, Herder editorial, 2005.

- TORRALBA ROSELLÓ, F. “Bioética: conceptos fundamentales” en, Gómez de las Heras, J. M^a, (coord.), *Dignidad de la vida y manipulación genética*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- TORRALBA ROSELLÓ, F., “La esencia del cuidar. Siete tesis”, *Sal Terrae* n° 93, 2005.
- TORRALBA ROSELLÓ, F., *Filosofía de la medicina. En torno a la obra de E. D., Pellegrino*, Madrid, Intituto Borja de Medicina y Fundación Mapfre de Medicina, 2001.
- TORRALBA ROSELLÓ, F., “Preguntas éticas que suscitan las pruebas genéticas”, en Masiá Clavel J., *Pruebas Genéticas. Genética, Derecho y Etica*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, ICADE, Descleé de Brouwer, 2004.
- TOULMIN, S., “How medicine saves the life of Ethics” en, *Perspectives in Biology and Medicine*, n°25, 1982.
- TREVIJANO, ETCHEVARRÍA, M., *¿Qué es la Bioética?*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998.
- TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho. Del Renacimiento a Kant*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- VIDAL, M., “La clonación humana reproductiva. Perspectivas éticas” en, Marcos del Cano, Ana M^a, *Bioética y Derechos humanos*, Madrid, UNED, 2011.
- VICENS VIVES, J., *Historia general moderna. Siglos XV y XVIII*, Ediciones Vicens-Vives, Barcelona, 1981.
- VIVES, J. L., *Fabula de Homine*. Biblioteca valenciana digital.
- WALZER, M., *Esferas de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica de España, 1993.
- WATSON, J., y BERRY, A., *DNA. The Secret of Life*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 2003.
- WELZEL, H., *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Madrid, Aguilar, 1971.
- WILMUT, I., CAMPELL. K., y TUGDE C., *La Segunda Creación*, Barcelona, Ediciones B, 2000.
- WILSON, E.O., *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*, Barcelona, Salvat, 1993.
- WILSON, E. O., *On Human Nature*, Boston, Harvard University Press, 2002.

- ZAMBRANO, M., “Eloísa o la existencia de la mujer” en *Nacer por sí misma*, Madrid, Ed. Horas y Horas, 1995.
- ZAPATA GONZÁLEZ, A., “Célula troncal”, en Romeo Casabona, C.M^a., *Enciclopedia de Bioética y Bioderecho*, Granada, Comares, 2011.
- ZWEIG, S., *Erasmus de Róterdam*, Paidós, Barcelona, 2005.
- ZWEIG, S., *El mundo de ayer*, Barcelona, El Acantilado, 2003.
- ZUBIRI, X., *sobre el hombre*, Madrid, alianza, 1986.
- ZUBIRI, X., *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Ed. Alianza, 1992.

ANEXO

CRONOLOGIA DE LOS PRINCIPALES HITOS GENÉTICOS

1802. William Paley, propone la analogía del relojero para introducir la idea del razonamiento del diseño. Jean Baptiste Lamarck (1744-1829) propone la Teoría de las Herencia de las características adquiridas: los organismos descienden los unos de los otros, las diferencias se deben a sutiles modificaciones de cada generación. Es

1842. Charles Darwin (1809-1882) ofrece un bosquejo de la evolución a través de la selección natural en una carta remitida a Charles Lyell

1856. Gregor Mendel (1822- 1884) comienza sus experimentos de cruzamiento de guisantes.

1859. Se publica el origen de las especies, obra de Charles Darwin. Es este libro se propone una explicación del mecanismo de los cambios hereditarios y su influencia en la evolución de las poblaciones.

1865. Mendel presenta sus leyes sobre la herencia ante la sociedad ante la Natural History society de Brunn.

1869. Se aísla el ADN a partir de glóbulos blancos. Friedrich Miescher

1879. Descripción de la conducta de los cromosomas durante la división celular. Walter Flemming

1900. Se confirma de forma independiente por Hugo de Vries, Carl Correns y Eric Tschermak el trabajo de Mendel.

Se acuña el término “pangen” por hugo de Vries.

1905. Descripción de la conducta de los cromosomas sexuales:XX determina mujer, XY determina varón.

1909. Se acuña el término gen y se distingue entre genotipo y fenotipo Wilhelm Johannsen.

1913. Primer mapa lineal de genes Alfred Henry Sturtevant.

1928. Se descubren las leyes físicas de cómo los átomos se organizan en moléculas. Lunnis Pauling.

1929. Se descubre la presencia de azúcar de desoxiribosa en el ácido nucleico, además, se determina que el ácido desoxirribonucleico (ADN) está compuesto de nucleótidos, ladrillo químicos hechos de un grupo de fosfato, un azúcar y una de cuatro posibles bases de nitrógeno. Phoebus Levene.

Se muestra que la función de un gen es dirigir la producción de una enzima. George Beadle y Edward Tatum.

1934. Se demuestra que las moléculas gigantes como las proteínas, pueden estudiarse con cristalografía de rayos X. Desmond Bernal.

1943. Obtención de las primeras imágenes de difracción de rayos X del ADN. William Adsbury.

1944. se demuestra que el ADN es el material hereditario. Oswald Avery, Colin Macleod y Maclyn McCarty.

Se descubre que los genes pueden trasponerse de una posición a otra en un cromosoma. Barbara McClintock.

1948. Se descubre que muchas proteínas toman la forma de una hélice alpha, en espiral y como un resorte. Linus Pauling.

1950. El gen se concibe por primera vez en su función de apagador, capaz de encenderse y apagarse. Jacques Monod y Francois Jacob.

1951. Se producen imágenes de difracción de rayos X del ADN. Se descubre que el ADN existe en dos formas, dependiendo de la humedad relativa del aire. Esto ayuda a deducir que la parte del fosfato de la molécula está en el exterior. Estas imágenes del ADN en su forma mojada revelaron que tenía todas las características de una hélice. Rosalind Franklin.

1952. Se sugiere que el ARN, otro ácido nucleico, juega un papel en la síntesis de proteínas.

1953. Se describe la estructura de doble hélice del ADN. Esto se logra al tomar un paso conceptual crucial, al sugerir que la molécula está compuesta de dos cadenas de nucleótidos, cada una en una hélice, pero una ascendente y otra descendente. Se crea así, el famoso modelo de la molécula de ADN. Francis Crick y James Watson. Sus resultados se publicaron en la revista *Nature* de 25 de abril de 1953.

1957. Se propone la hipótesis de la secuencia, en donde la secuencia de ADN especifica una secuencia de aminoácido en una proteína. Francis Crick y George Gamov.

Se propone el dogma central en el cual la información genética fluye únicamente del ADN, al ARN mensajero, a la proteína. Francis Crick y George Gamov.

Se demuestran los mecanismos de replicación del ADN. Matthew Messelson y Frank Stahl.

1961. Se descifra el código genético. Las secuencias de nucleótidos en grupos de tres, especifican cada uno de los 20 aminoácidos. Severo Ochoa y Marshall Nirenberg.

1962. Se publica el libro *Silent Spring*. Con él se inicia un reconocimiento de los peligros ambientales causados por el deseo humano de progreso económico y de dominio de la naturaleza. Rachel Carson.

1966. Se determina el código genético. Marshall Nirenberg, Har Gobind Khorana y Robert Holley.

1970. Aparece por primera vez el término bioética. Van Rensselaer y Potter.

1972. Se producen las primeras moléculas de ADN recombinante. Paul Berg, Herb Boyer. Nace la biotecnología.

Se trasplanta un gen funcional de un organismo a otro. Aparece así el primer transgénico. Stanley Cohen.

1974. aparece el "Belmont Report" sobre el uso de sujetos humanos en la investigación.

1975. Tiene lugar la conferencia "Asilomar" donde se plantean los riesgos de la investigación en ADN recombinante. Participan más de 150 científicos entre ellos Paul Berg.

Se publica el libro *Animal liberation* de Peter Singer, donde por primera vez se plantean los derechos de las animales

1977. Se desarrollan métodos para secuenciar el ADN. Frederick Sanger, Allan Maxam y Walter Gilbert.

Se funda la primera compañía de ingeniería genética (Genetech) que emplea métodos de ADN recombinante para producir medicamentos. Se expresa en una bacteria el gen de la hormona humana somatostatina. “Año uno de la biotecnología”.

1983. Se crea el mapa del primer gen humano que provoca una enfermedad: la enfermedad de Huntington con marcadores de ADN.

1985. Se inventa la reacción en cadena de polimerasa (PCR)

1987. Se desarrolla el mapa genético humano de primera generación.

1988. Se forma la Human Genom Organization (HUGO).

1989. Se acuña el término huella digital de ADN, DNA fingerprinting, y se emplean los polimorfismos en casos de paternidad, inmigración y homicidios. Alec Jeffreys.

1990. Se lanza el human Genome Project en Estados Unidos, con la cooperación de varios países como Francia, Australia, Alemania, y Japón, entre otros.

Los programas de cuestiones ética, legales y sociales (ELSI) aparecen en los National Institutes of Health y en el Department of Energy (DOE). Estados Unidos.

Se crea el mapa del primer Gen del cáncer de mama.

Por primera vez se crea la terapia de sustitución de genes. Células T de una niña de 4 años fueron expuestas a un retrovirus que contiene una copia de ARN de un gen ADA normal. Esto permitió que su sistema inmunológico comenzara a funcionar.

1991. Se propone el Human Genome Diversity Project (HGDP), cuya meta es crear una base de datos genómica de las distintas poblaciones humanas. El proyecto recibe de inmediato muchas críticas, especialmente de las organizaciones internacionales de grupos indígenas y hasta la fecha no ha conseguido despuntar. Luigi Luca Cavalli-Sforza.

1992. Se desarrolla el mapa genético humano de segunda generación, empleando marcadores de micro-satélite que constituyen una mejora en el detalle y resolución del mapa sobre los polimorfismos de restricción de longitud de fragmento.

1993. Se comercializan los tomates FlavSavr, creados a partir de la ingeniería genética para vivir más tiempo.

1994. La meta del mapa genético humano del HGP se consigue

1995. se termina La secuencia de la primera bacteria.

1996. Se establece el primer mapa de genes humanos.

1998. Se incorporan 30.000 genes al mapa del genoma humano.

Comienza la iniciativa del mapa de los polimorfismos de único nucleótido(SNP's)

1999.Comienza la secuencia a gran escala del genoma humano.

2000. Se completa el borrador de la secuencia del genoma humano.

Una orden ejecutiva prohíbe la discriminación genética en la EUA

En París se utilizan técnicas de terapia génica para tratar a un grupo de niños que sufre de inmunodeficiencia severa combinada. Los primeros resultados son prometedores. Alain Fischer.

2001. Se publica el borrador de la secuencia del genoma humano.

2002. Se completa y publica el borrador de la secuencia del ratón.

Se descubre el papel preponderante de la pequeña molécula de ARN, cuyas funciones incluyen el encendido y apagado de genes, así como el control de varios procesos celulares. Este descubrimiento recibe el nombre de "Breakthrough of the year" de la revista *Science* del 20 de noviembre de 2002. En París, uno de los niños que fueron tratados con terapia génica desarrolla leucemia, poniendo en duda la efectividad del tratamiento. Alain Fischer.

2003. Se completa la versión terminada de la secuencia del genoma humano. 24 de abril.

El HGP termina su labor al lograr todas sus metas.

Se anuncia el comienzo de la proteómica. James Watson.

La Declaración universal sobre Datos genéticos humanos, promulgada por la UNESCO.

Aparece el primer borrador de la secuencia del chimpancé, nuestro pariente genético más cercano.

2004. En Corea del Sur se produce la primera línea de células madre embrionarias humanas a partir de células clonadas. Esto abre la puerta a la clonación terapéutica humana. Woo Suk Hwang y Shin yong Moon.

Tres distintos grupos de investigación presentan evidencias de que es posible generar células germinales humanas primordiales (precursoras del óvulo y el espermatozoide) en cultivo, a partir de células madre embrionarias. Geijsen, Toyooka y Hübner.

2006. La FDA aprueba el uso de una vacuna recombinante contra el virus del papiloma humano, que causa verrugas genitales y puede provocar cáncer de cuello uterino.
- Los científicos determinan la estructura tridimensional del virus de la inmunodeficiencia humana, que causa el SIDA.

2007. Los científicos descubren el modo de usar células de piel humana para generar células madre embrionarias.

2008. Químicos japoneses crean la primera molécula de ADN elaborada casi en su totalidad con partes artificiales. Este descubrimiento puede utilizarse en el campo de la terapia genética.

- El Dr. Craig Venter y su equipo reproducen la estructura genética de una bacteria en su totalidad a partir de sustancias químicas de laboratorio, con lo que se da un paso más hacia la creación del primer organismo artificial vivo del mundo.