

Capítulo 3

Asuntos de naturaleza filosófica
que se pretenden discutir en este
ensayo a propósito de la clonación, la
anticoncepción y el aborto provocado

Para orientarse en el presente de las tecnologías biomédicas de la clonación, la anticoncepción y el aborto provocado resulta inevitable abordar una serie de asuntos de naturaleza filosófica suscitados por esas prácticas. Comúnmente se suele considerar que es suficiente con analizar las implicaciones éticas de esas tecnologías con el objeto de dar pautas de actuación para que los médicos o los investigadores se atengan a ellas. Sin embargo, tal como se intentará mostrar en este ensayo, las cuestiones éticas planteadas en torno a estas tecnologías biomédicas no pueden tratarse al margen de las cuestiones políticas, y ambas requieren también la discusión de asuntos ontológicos y gnoseológicos. Es muy evidente el componente político que tiene la regulación de prácticas tan frecuentes como el aborto provocado (por ejemplo, su despenalización según ciertos supuestos), o la dispensación gratuita de ciertos tipos de anticonceptivos.



Y puesto que esos asuntos tienen un tratamiento político a través de la legislación dada (o de la discusión de la legislación que esté por venir) será necesario estudiar en qué medida, en estos casos, algunos requerimientos éticos son o no compatibles con ciertos programas políticos.

Pero es que, además, toda la discusión de estas cuestiones pasa necesariamente por la consideración del estatuto ontológico y gnoseológico de las diferentes realidades biológicas que se dan desde el primer instante de la fecundación hasta el individuo neonato y luego la persona ya adulta. Efectivamente, la discusión ética depende enteramente de cuál sea el grado de realidad que reconozcamos en los gametos, el cigoto, los blastómeros, el blastocisto, el embrión en fase de implantación, el embrión implantado, el feto, &c. Esa discusión depende, a su vez, del tipo de ontología y de gnoseología de la que se parte: por ejemplo, se realizará de forma distinta desde una antropología teológica dualista, que suponga que el hombre es un compuesto de un cuerpo mortal y un alma inmortal, que desde una antropología, que niegue la existencia de ese alma inmortal y ponga la especificidad de lo humano en otro sitio; por ejemplo, se realizará de forma diferente desde una ontología que defina al hombre como autoconciencia y ser capaz de sentir, que desde otra ontología que no tome estos criterios; por ejemplo, se hará de forma diferente desde una ontología que no reconozca individualidad al embrión implantado, que desde otra que sí la reconozca.

Si esto es así, tendremos que admitir que los aspectos éticos, políticos, ontológicos y gnoseológicos de estas tecnologías biomédicas no pueden discutirse aisladamente. Ello no obsta para que no puedan disociarse con el objeto de poder determinar en qué medida las cuestiones éticas y políticas dependen de las ontológicas y gnoseológicas, y en qué medida las posiciones tomadas desde una perspectiva



ética son o no compatibles con ciertas posiciones políticas. En este apartado, se tratará de caracterizar de un modo muy resumido cada uno de estos ámbitos en la medida en que afectan a nuestra discusión.

1. Cuestiones éticas: Individuo humano y persona humana.

Desde los presupuestos de este ensayo, se considerará «ética» a toda praxis humana que contribuya al mantenimiento de la fortaleza del sujeto humano y, por tanto, a todo comportamiento que suponga el respeto por la integridad del individuo humano corpóreo. La fortaleza, se entenderá como firmeza, cuando vaya referida a uno mismo, y como generosidad, cuando vaya dirigida a los demás. Esta caracterización del ámbito de la ética supone que las virtudes éticas son ejercitadas frecuentemente por los sujetos humanos en la vida ordinaria, en el cuidado de los niños y de los mayores, en las atenciones prestadas a las personas cercanas, en la educación y, desde luego, en la práctica médica y en la atención sanitaria. Por tanto, se parte de una praxis humana en donde están ejercitadas las virtudes éticas y en donde aparecen también conductas antiéticas: conductas dirigidas a socavar la fortaleza de los otros produciendo daños a su imagen pública, a su hacienda o, directamente, a su integridad corporal (malos tratos, lesiones, homicidios, &c).

Este modo de entender la ética se aleja de la concepción (que prácticamente se ha impuesto como canónica en España) según la cual la ética sería el «tratado de la moral». Esta concepción tan frecuente pone el acento en la perspectiva gnoseológica («tratado de...») frente a la perspectiva ontológica. Sin embargo, en este ensayo se va a suponer que la perspectiva ontológica tiene prioridad sobre



la gnoseológica ya que la ética se refiere a una dimensión de los sujetos humanos y de sus comportamientos. La praxis humana puede ser intencionalmente ética o antiética (aunque también puede ser éticamente neutra). Sólo cuando se parte de esos comportamientos y de su análisis comparativo y sistemático puede aparecer la disciplina filosófica que llamamos «Ética», es decir, la Ética como un conjunto de libros o de teorías. Como ya se ha dicho, para que se considere que un comportamiento es ético tiene que contribuir al mantenimiento de la fortaleza de otros sujetos y a la conservación de su integridad corporal.

Por eso la perspectiva de la ética es universal y distributiva. Es «universal» pues el individuo corpóreo de la especie humana es su referencia y no puede haber excepciones por motivos de sexo, edad, raza, o cualesquiera otros. Es «distributiva» porque las normas éticas (por ejemplo, la norma de no provocar mutilaciones a otro) se predicán de cada uno de los sujetos de la especie, se distribuyen íntegramente en cada elemento del todo. Por eso, la validez de las normas éticas (contra el homicidio, contra las mutilaciones, contra las vejaciones, &c.), como la validez de los teoremas científicos, no puede depender de los contenidos de una determinada cultura, marcando así los límites del relativismo cultural⁶. La posición que aquí se va a defender también se aleja de las teorías que definen el ámbito de la ética por el «deber ser». Efectivamente hay contenidos del «deber ser» que pueden ser éticos (por ejemplo el «no matarás») pero también hay otros muchos deberes que no tienen propiamente un significado ético sino moral (el deber de la venganza) o político (el deber de votar, el deber de defender a la patria con las armas, el

(6) Véase David Alvargonzález (1998) «Del relativismo cultural y otros relativismos», *El Escéptico*, 3:8-13. Hay versión disponible en Internet,



deber del verdugo de matar al ajusticiado en los países en los que hay pena de muerte).

La ética se referiría siempre a los individuos humanos. Este supuesto podrá ser considerado demasiado restringido por los partidarios de la liberación animal y por los partidarios de extender a los grandes simios una parte significativa de la *Declaración de los Derechos humanos*⁷. Algunos de esos partidarios del proyecto «Gran Simio» suelen considerar que las especies son meros nombres, convenciones de los sistemas artificiales de la clasificación biológica, y por eso estiman conveniente el proyecto de extender la igualdad y otros derechos fundamentales más allá de la humanidad a otras especies próximas. Sin embargo, en este ensayo se va a suponer que las especies no son sólo palabras o nombres, ni son fruto exclusivo del arte clasificatorio de los biólogos, sino que son realidades que tienen un significado ontológico muy importante. Los que luchan por la eliminación de las barreras entre las especies, en ocasiones argumentan que éstas propiamente no existen y que lo único realmente existente son los individuos.

Efectivamente, las especies y los individuos vivientes de cada especie «tienen dos maneras de existir diferentes» pero eso no significa que las especies no existan. De hecho, en la teoría de la evolución biológica, son las especies (y no los individuos) las que evolucionan a lo largo del tiempo. Como es sabido, los individuos de una misma especie biológica tienen un aislamiento reproductivo

(7) En 1977 la UNESCO dio a conocer la *Declaración Universal de los Derechos del Animal*, luego aprobada por la ONU. La versión en español se puede consultar en Internet. En 1993 aparece en inglés el libro coordinado por Peter Singer y Paola Cavalieri titulado *Proyecto Gran Simio. La igualdad más allá de la Humanidad* (edición española en la editorial Trotta, 1998). En este libro se puede encontrar la *Declaración sobre los grandes simios antropoideos*.



y un individuo siempre es «individuo de una especie». Incluso los individuos monstruosos son monstruos con relación a una especie. Algunos partidarios del proyecto «Gran Simio» consideran que las especies son categorías biológicas abstractas y que lo real son los individuos. Sin embargo, puede decirse que el individuo es igualmente abstracto, ya que un individuo biológico aislado no existe (sin pertenecer a un *filum*, sin tener padres biológicos), y mucho menos existe un individuo aislado cuando ese individuo lo es de una especie social (como muchos de los primates y como el hombre) y, concretamente, de una especie que exige un tiempo de crianza y de enculturación muy largo y en la que la enculturación es un componente constitutivo (lo que los antropobiólogos llaman «altricialidad»⁸).

En la antropología filosófica que aquí tomamos como referencia, la diferencia entre los humanos modernos y las demás especies del reino animal son, en primer lugar, diferencias biológicas: diferencias genéticas (el famoso uno por ciento que nos separa de los chimpancés), diferencias morfológicas (tamaño del cerebro, proporciones) o fisiológicas (por ejemplo, en relación con los temas que

(8) Michael J. Walter define así la altricialidad: «Altricialidad es un neologismo que pretende explicar el resultado evolutivo —supuestamente a través de procesos ontogenéticos— caracterizado por la separación morfológica y conductual, durante varios años, entre neonatos, o crías lactantes dependientes, y juveniles autosuficientes, o adultos maduros, que ostentan un conjunto muy diferente de aspectos tanto biológicos como conductuales; a grandes rasgos, semejante separación biológico-temporal tipifica el ciclo ontogenético de todos los *Hominidae* actuales en grado mayor que en monos cercopitecoideos o ceboideos: el énfasis es sobre la dependencia prolongada sufrida por los inmaduros de los maduros antes de alcanzar el estado de aquellos (o incluso «para poder» alcanzarlo, con tilde teleológico-epistemológico)» (*Apuntes de Antropología Biológica y Física, y evolución humana*, Universidad de Murcia, también accesible en Internet).



aquí tratamos, la inexistencia de estro en las hembras humanas, &c). Pero las diferencias entre los humanos y el resto de los animales (incluidos los grandes simios) no son sólo biológicas sino que trascienden la categoría biológica. Una de las diferencias más importantes sería el extraordinario desarrollo que tiene en el hombre lo que llamamos «cultura extrasomática», una cultura que rodea a los hombres y que los constituye como tales desde fuera. La cultura extrasomática es, por un lado, cultura intersomática, es decir, la diversidad de pautas culturales que regulan las relaciones entre unos sujetos humanos y otros. Las pautas culturales del saludo son un ejemplo de cultura intersomática. Esa cultura intersomática es constitutiva del hombre desde el momento que reconocemos que el individuo humano no es viable como individuo solitario, aunque sólo sea porque tiene un periodo de crianza muy prolongado. Esa cultura intersomática es, en algunos aspectos, común con la de otros primates pero, en otros aspectos, es específicamente humana, como lo es en el desarrollo del lenguaje fonético doblemente articulado.

Pero la cultura extrasomática no es sólo la cultura intersomática sino que es también la cultura objetiva. La cultura objetiva está compuesta por todo aquello que rodea al hombre y está fabricado o modificado por él. Algunos monos antropomorfos también tienen algunos rudimentos de cultura objetiva (fabricación de instrumentos para cascar nueces o para extraer termitas, fabricación de nidos o camas, &c.) pero en el hombre la cultura objetiva alcanza un desarrollo mucho mayor, hasta el punto de que se convierte en un componente constitutivo esencial del espacio antropológico. La cultura objetiva del hombre moderno incluye técnicas tan importantes como la escritura y ciencias como las matemáticas, hasta el punto de que hoy se considera que todo ciudadano debe saber leer y escribir y debe tener rudimentos de geometría o



de aritmética. Cuando nos referimos a la cultura objetiva, que moldea a los sujetos desde fuera y los constituye, es cuando se puede apreciar la actualidad de aquel conocido aforismo de Engels: «el fuego hizo al hombre». Entonces, es posible darse cuenta del carácter constitutivo de la técnica y de la tecnología a la hora de definir al hombre moderno. Este criterio también es importante para diferenciar a los hombres de sus primos hermanos los grandes simios, ya que la domesticación de esos primates nunca consigue que queden plenamente integrados en la cultura objetiva humana.

La cultura extrasomática da lugar a un fraccionamiento interno de la especie humana en círculos culturales, por ejemplo en círculos lingüísticos. Si no se puede ser «animal en general» sin ser caballo, gato, perro, hombre o chimpancé, tampoco se puede ser «hombre en general» sino que se es hombre que habla chino, inglés, suahili o español. La perspectiva ética, sin embargo, hace abstracción de esa diversidad cultural y procede considerando a cada sujeto humano individual como un igual en cuanto miembro de la especie y poniendo entre paréntesis el círculo cultural al que pertenece. Así, desde un punto de vista ético, las mutilaciones sexuales, en cuanto que atentan contra la integridad corpórea del sujeto humano, serán consideradas prácticas contrarias a la ética, aun cuando, como es sabido, son prácticas comunes en muchas culturas (y en algunas culturas se consideran incluso como una parte irrenunciable de la propia identidad cultural).

La ética se detiene, sin embargo, en el círculo de nuestra especie y considera que el trato con animales de otras especies, aunque pueda estar regulado por normas, no está regulado por normas propiamente éticas. Diríamos que no se reconoce en este punto la igualdad con nuestros primos hermanos los grandes simios, «la igualdad más allá de la humanidad», aunque se puedan reconocer las semejanzas



en muchos aspectos. Por lo demás, el proyecto de extender el ámbito de la ética a nuestro trato con algunos animales no humanos (por ejemplo, con los grandes simios) se mueve siempre en un terreno de confusión en el que no queda aclarado si se trata de atribuir conducta ética a esos animales no humanos o si se trata simplemente de considerarlos como objetos de la conducta (ética o política) específicamente humana. Desde los presupuestos de este ensayo, aunque seamos capaces de reconocer en las conductas de algunos de los grandes simios componentes comunes con los humanos (se suele insistir en que algunos simios son capaces de tener empatía), sin embargo, no se considera posible atribuir una praxis ética a esos animales, aunque puedan estar sujetos a normas sociales. Pero las conductas sociales de esos animales se diferencian de la praxis propia de las personas humanas, y se diferencian de la praxis humana organizada por principios éticos. Esto ya es una razón suficiente como para restringir el ámbito de la ética al círculo de los hombres.

En cualquier caso, el hecho de que la ética tenga que hacer una referencia siempre a los sujetos humanos no significa que el ámbito de lo antropológico pueda definirse exclusivamente por el comportamiento ético humano ya que incluye también otra multitud de instituciones que son constitutivas de lo que llamamos hombre en el presente y que, sin embargo, no son instituciones éticas sino que son instituciones políticas, económicas, lingüísticas, religiosas, &c. Así, el criterio para considerar «humano» a un determinado sujeto no se basa sólo en los rasgos biológicos (anatómicos, morfológicos, fisiológicos) tomados en sí mismos, aisladamente, sino en tanto puedan considerarse como un indicio firme para incorporar al sujeto que tiene esas características en el «círculo de los humanos», en el círculo de la cultura intersubjetiva y suprasubjetiva. No es, por tanto, la ética la que vale para definir lo humano,



sino más bien al revés, es necesario referirse al círculo de lo humano para poder definir la ética.

La llamada doctrina transhumanista y posthumanista suscita algunas cuestiones nuevas a propósito de los caracteres del individuo humano. Estas teorías suponen que el hombre tiene «libertad morfológica» y que esa libertad puede ejercitarse haciendo uso de las nuevas ciencias y tecnologías para mejorar la condición humana (o para superar limitaciones humanas). Se pretende que la nanotecnología, la biotecnología, la tecnología de la información, la ciencia cognitiva, la inteligencia artificial, el «*mind uploading*»⁹ (y, más en general el «*mind transfer*»¹⁰), la ingeniería genética humana, la aplicación de interfaces cerebro-ordenador, todo tipo de prótesis (incluidas las orientadas a la consecución de un tipo posthumano transexual), y la nootrópica¹¹, podrían contribuir a la fabricación de un «hombre mejorado», una especie de superhombre, con el objetivo de alcanzar la llamada condición posthumana. El centro mundial de estas doctrinas transhumanistas se encuentra en la Universidad de California en Los Ángeles.

El problema que plantea el posthumanismo, en relación con la definición de lo que es ético, no es enteramente

(9) «*Upload*» es un verbo que se utiliza en la jerga informática y que se traduce en español por «subir archivos». «*Mind*» se traduce por mente.

(10) La expresión «*mind transfer*» es utilizada por los transhumanistas para referirse a varios procesos, desde el *mind uploading*, hasta la emulación corporal en la que se transferiría la mente, el cuerpo y el entorno de un sujeto a un espacio virtual como en la película *Matrix* de los hermanos Andy y Larry Wachowski. También se incluyen transferencias de mentes humanas a computadores, a robots o a *cyborgs*.

(11) Los defensores de la nootrópica pretenden que ciertas sustancias psicotrópicas realzan las capacidades mentales humanas: memoria, capacidad de cognición, lucidez, &c.



nuevo pues este mismo terreno ha sido ya explorado por la antropología biológica en cuanto que ésta es diferente de la antropología médica. La antropología médica tiene construido el canon del sujeto humano sano y trata de ajustar a los individuos a ese canon. El canon está ya definido con los criterios que sean, por ejemplo, estadísticos. Se trata de ayudar al ciego a ver, al sordo a oír, y al cojo a andar, ayudar a la pareja estéril a tener hijos y al obeso mórbido a adelgazar, ayudar a extirpar los tumores, y así sucesivamente. La antropología médica es la que trata de separar a los siameses siempre que sea técnicamente viable, incluso aunque suponga la muerte de una de las partes. Esa antropología tratará de ajustar al individuo hexadáctilo al canon de la pentadactilia. La perspectiva de la antropología biológica es diferente pues considerará que la especie humana, como las demás especies, está sujeta a la evolución, de modo que los individuos monstruosos no serán vistos como desviaciones de un canon inmutable (o digno de conservarse) sino como nuevas oportunidades para que aparezcan subespecies o incluso especies nuevas. Se puede afirmar que la antropología médica es esencialmente conservadora mientras que la antropología biológica no lo es. Tendremos que referirnos a estas doctrinas transhumanistas al discutir algunas de las cuestiones suscitadas por la clonación en humanos.

Hasta el momento, he venido caracterizando el ámbito de los problemas éticos por referencia al sujeto humano individual, al individuo. Sin embargo, ya se ha dicho que la caracterización de ese individuo como individuo «humano» no está fundamentada de un modo aislado en caracteres exclusivamente biológicos. Es por esto por lo que es necesario referirse a la distinción clásica entre individuo y persona. Se puede suponer, siguiendo una larga tradición de raíz cristiana, que «persona» no es lo mismo que «individuo humano». Puede haber



personas que no son individuos humanos: las personas de la Santísima Trinidad, las personas angélicas, divinas, diabólicas, extraterrestres. También en derecho se habla de las «personas jurídicas», por ejemplo, una empresa o una corporación, aun cuando este uso pueda considerarse una ficción o una degeneración de los sentidos de persona más propios. Por otra parte, puede haber individuos humanos (individuos de la especie *Homo sapiens*) a quienes no se considera íntegramente personas aunque se les dé un trato lo más parecido posible al que se da a las personas canónicas: discapacitados o enfermos mentales severos; tampoco hablamos de la «persona de Neanderthal», de la «persona de Cromagnon», sino que decimos el «hombre de Neanderthal» y el «hombre de Cromagnon». «Hombre», «individuo humano», «sujeto humano» serían expresiones que se referirían a los componentes biológicos, zoológicos. Sin embargo, «persona» supone considerar a ese individuo humano inserto en una sociedad de personas, con una serie de deberes hacia ellas y, recíprocamente, también con unos derechos.

La sociedad de personas parece estar, en su génesis, indisolublemente ligada a los valores éticos, morales, jurídicos y políticos de lo que llamamos civilización (aunque, luego, la idea normativa de persona se pretende extender a todo el género humano en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*). El mundo de las personas, desde el punto de vista filogenético, histórico, aparecería por primera vez ligado al Estado y al derecho, y estaría, al comienzo, restringido a un grupo (por ejemplo, al grupo de los ciudadanos griegos o los ciudadanos romanos con plenos derechos). En la Revolución Francesa, aparece por primera vez el proyecto, en principio restringido a los ciudadanos franceses, pero intencionalmente dirigido a todos los miembros de la especie humana, de igualar los derechos y deberes de todos los hombres por el hecho de



pertenecer a la especie biológica (un proyecto que, en su ejecución, no puede considerarse cumplido todavía). En la escala filogenética, en principio, a los grandes simios que viven en estado de naturaleza no se les va a reconocer, en este ensayo, el estatuto ontológico de personas en sentido estricto. En la escala ontogenética (la del desarrollo de un organismo particular), resulta muy difícil precisar un instante a partir del cual pueda decirse que el individuo humano se convierte en persona, que ingrese en la sociedad de personas. En muchos ordenamientos legales se usa la ficción jurídica de suponer que el neonato, después de cierto número de horas contadas desde su nacimiento (sean veinticuatro, cuarenta y ocho, setenta y dos, &c.) ya es una persona y, si alguien lo mata, el delito queda tipificado como homicidio (o asesinato, en su caso). Esta ficción, que tiene su razón de ser dentro del ordenamiento jurídico, no debe ser obstáculo para reconocer que el neonato no ha ingresado todavía en la sociedad de personas por derecho propio, sino sólo en la medida en la que el grupo reconoce ese ingreso (lo cual es ya decir mucho). Ese individuo humano nacido se irá convirtiendo en persona progresivamente cuando empiece a hablar, y cuando entre en ese mundo de normas y valores éticos, morales y políticos. En nuestra cultura católica, el «uso de razón», marcado por el rito iniciático de la Primera Comunión, es considerado un hito importante en el reconocimiento del infante como persona. No resulta posible, por razones de espacio, ni es enteramente necesario exponer aquí esta teoría filosófica sobre la génesis y la estructura de las ideas de individuo y persona.

Sin embargo, desde los presupuestos de este ensayo, la bioética no trata sólo de las personas sino que trata también de individuos humanos que, o aún no son personas (embriones, fetos, neonatos, infantes), o no



lo serán del todo nunca (deficientes profundos), o bien están desfalleciendo como personas (enfermos terminales, pacientes con enfermedades degenerativas irreversibles que afectan al cortex cerebral, &c). La bioética que aquí se defiende toma como uno de sus principios fundamentales la defensa del sujeto humano corpóreo individual y de sus partes, abstrayendo su carácter de personas, aun cuando éste se dé por supuesto en la mayoría de los casos.

2. Cuestiones políticas.

A la hora de caracterizar la esfera de lo político, es aconsejable distinguir dos acepciones diferentes que el término «política» tiene en los usos de muchos idiomas modernos, entre ellos el español. Por un lado, cabe considerar la política en un sentido amplio. En ese sentido, serían relaciones políticas las relaciones relativas de poder y dominación que se dan en los grupos de animales no humanos y también en ciertos grupos humanos. Así, según esta acepción amplia se puede hablar de la «política de los chimpancés», como hace Frans de Waal en su libro¹², en el que estudió las conductas de los chimpancés dentro del zoológico de Arnhem (en Holanda), especialmente las alianzas entre tres chimpancés adultos, Luit, Nikkie y Yeroen, entre los que se formaban coaliciones. En este sentido amplio, la sociedad política se puede definir según relaciones subjetivas e intersubjetivas: pautas de conducta, estrategias y estructuras de dominación, disputas, coaliciones, engaños, desafecciones, &c. Éste es también el contexto

(12) Frans de Waal, (1989) *La política de los chimpancés*, Alianza, Madrid, 1993.



en el que se puede hablar de política en las sociedades preestatales o tribales entre nuestros contemporáneos primitivos, y el sentido en que se habla de política en contextos que no tienen que ver con los Estados (por ejemplo, la política de una comunidad de vecinos, o la política de determinado directivo de una empresa). Este uso amplio de la palabra política nos pone muy cerca de las relaciones de dominación y de poder que estudia la Etología, en cuanto que puedan remitir a estructuras que son comunes a animales sociales humanos y no humanos.

En su sentido estricto o restringido, la política hace referencia a los Estados en cuanto que son instituciones específicamente antropológicas e históricas. En las sociedades de babuinos o de chimpancés no hay ninguna estructura que pueda ser equiparable a un Estado o a ciertas partes formales suyas (un parlamento, un tribunal superior de justicia, &c). El Estado tiene una estructura parecida a una biocenosis en la que diferentes comunidades conviven y se enfrentan entre sí. En la sociedad política en sentido estricto, diversos grupos y capas, entre los que puede haber divergencias objetivas (grupos económicos, sociales, de edad, gremios, organizaciones, &c.), quedan englobados en un único Estado que ejerce un poder destinado a mantener la buena marcha del conjunto. Esa sociedad política supone una reorganización de las sociedades prepolíticas previas, las sociedades preestatales, y es una estructura cuya marcha sólo puede evaluarse considerando periodos largos, periodos que, muchas veces, están por encima del horizonte biográfico de los sujetos que los protagonizan. Los proyectos políticos (la colonización de América, la Revolución de Octubre, la carrera espacial, &c.) sólo pueden concebirse y evaluarse en esa perspectiva de la larga duración. Es la perspectiva en la que están pensadas las leyes, por ejemplo, las constituciones que están «hechas para



durar», aunque haya que añadirles enmiendas. Es también la perspectiva en la que están dadas las instituciones: el ejército, los centros de enseñanza, los tribunales, los parlamentos, &c.

En este ensayo, cuando se hable de la clonación, la anticoncepción y el aborto provocado desde un punto de vista político, será para referirse a esta acepción restringida de la política en la que ésta tiene que ver con los Estados realmente existentes. La perspectiva política tratará de responder a la pregunta de hasta qué punto determinadas prácticas son compatibles con la buena marcha de los Estados modernos, hasta qué punto contribuyen a reforzarlos o a debilitarlos, hasta qué punto ayudan a que funcionen mejor o, al contrario, entorpecen y atascan sus funciones más vitales.

Para la discusión de los temas que se tratan en este ensayo, resulta de la máxima importancia referirse, aunque sea de un modo muy abreviado, al modo de darse las relaciones entre ética y política. Como ya dijimos, la perspectiva de la ética considera al individuo humano en abstracto, en cuanto elemento distributivo de un todo que es la especie humana. Por eso las normas éticas tienen el formato de leyes universales en ese sentido distributivo pues afectan a cada uno de los miembros de nuestra especie. Precisamente por esa universalidad distributiva los contenidos de la ética van referidos al sujeto corpóreo individual. La perspectiva de la política es diferente, ya que las normas políticas, como acabamos de decir, están calculadas para lograr la buena marcha del Estado. El Estado es un todo de tipo atributivo que consta de una multitud de ciudadanos enclásados en grupos diferentes, contando con que esos grupos puedan tener marchas divergentes e incluso antagónicas. Lo que ocurre es que, con frecuencia, la buena marcha del Estado exige suspender ciertas normas éticas o, al menos, restringir el



radio de su aplicación. Las normas de la ética pedirían socorrer a todos los menesterosos del mundo y acogerlos para mejorar sus condiciones de vida. Sin embargo, si el gobierno de un Estado tomara esa exigencia ética como norma política prioritaria pondría en peligro la viabilidad del propio Estado y el bienestar de sus nacionales. Las fronteras, los guardacostas, la vigilancia policial, los confinamientos y las repatriaciones son medidas dolorosas pero imprescindibles para la buena marcha del Estado. Si una nación como España abriera de par en par sus fronteras para acoger a los millones de desposeídos de África se pondría en grave riesgo su propia viabilidad política y su sistema de bienestar (educación, seguridad social, pensiones, centros culturales, salubridad pública, &c). Por eso, un Estado nacional como España tiene que suspender la universalidad de los derechos éticos, y contentarse con el objetivo más modesto de hacerlos posibles dentro de sus fronteras.

Así, es muy importante no perder de vista que la fuerza de obligar de las leyes y de las declaraciones de derechos está asegurada por los Estados, por sus sistemas judiciales y por las fuerzas de seguridad que ejecutan esas resoluciones judiciales. Esto es tanto como reconocer que si un ciudadano español tiene los derechos humanos reconocidos y amparados no es, de hecho, en cuanto miembro del «género humano» sino en cuanto que es «ciudadano español», pues ese mismo hombre, si hubiera nacido en otro Estado, no tendría esos derechos (como no los tienen efectivamente los ciudadanos de otros países). Hay situaciones en las que el gobierno de una nación tiene que promover el mal ético para lograr el bien político. Una nación que se ve involuntariamente involucrada en una guerra defensiva, tendrá que movilizar a su población y llevar a algunos de sus nacionales a la muerte en los campos de batalla,



si de ese modo se salva la soberanía y la independencia de la nación. Con estos ejemplos, y otros muchos que se podrían poner, se pretende mostrar que una cosa es la discusión de una norma en abstracto como norma ética o antiética, y otra cosa diferente son las consecuencias de la aplicación de esa norma para la buena marcha de un Estado. En el ejemplo que hemos puesto, el bien ético de la solidaridad universal conduciría al mal político, pues traería aparejado el colapso de las instituciones y la ruina de ese Estado que acogiera sin ningún límite a todos los parias de la Tierra. Para mostrar que estas situaciones no están tan alejadas de algunos de los asuntos discutidos en este ensayo basta pensar en el problema de los miles de preembriones sobrantes de las fertilizaciones *in vitro* que se mantienen conservados en frío. Para los que consideran, desde sus propios principios éticos, que esos preembriones tienen derecho a la vida, el Estado debería embarcarse en una política activa que condujera a lograr un niño sano de cada preembrión. Pero ¿es ese proyecto políticamente posible en el supuesto de que fuera éticamente exigible?

Para terminar este apartado no querría dejar de recordar que el reconocimiento de la diferente marcha de las normas éticas y políticas, que incluye la eventualidad de un conflicto frontal entre ellas, viene siendo uno de los temas clásicos de la filosofía académica desde sus comienzos. Así Platón, cuando narra la muerte de Sócrates, nos pone ante una situación en la que el gobierno democrático de la polis considera que Sócrates es un peligro para la buena marcha de la ciudad y, por tanto, debe morir. Sócrates es el hombre más sabio, más virtuoso y más justo de todos los que Platón conoce. Los amigos de Sócrates le ofrecen la posibilidad de huir para eludir esa condena que consideran injusta, pero, como es bien sabido, Sócrates decide quedarse y hacer frente



a ese destino fatal que le tiene reservado la democracia ateniense.

3. Cuestiones ontológicas.

Una vez que se asume que la ética tiene que ver con la esfera del hombre, la discusión acerca de lo que es o no es ético, en no pocas ocasiones, pasa por analizar lo que se considera o no se considera un sujeto humano individual. La discusión acerca de cuándo empieza la vida humana individual, tanto en el ámbito de la filogénesis como en el de la ontogénesis, es siempre un asunto controvertido para el cual no hay una única respuesta científica, pues depende de la antropología filosófica y de la ontología desde la que se habla. En la antropología teológica del cristianismo cada hombre tiene un alma inmortal creada especialmente por Dios, y Dios mismo ha elegido hacerse hombre en la persona de Jesucristo, poniendo así al hombre en el centro de la creación. En esa antropología, el problema del comienzo del hombre en la filogénesis queda «resuelto» en el mito adámico. El problema del origen del hombre en la ontogénesis, en esa concepción teológica, conduce a la discusión del momento en el que se une el alma al cuerpo.

En una filosofía que toma como referencia el estado de las ciencias del presente, la cuestión filogenética acerca del momento en el que podemos empezar a hablar de hombre no se resuelve exclusivamente en el campo de la Biología con la decisión de distinguir el género *Homo* del género de los *Australopithecus*. Esto es así porque hace falta discutir en cada caso el momento en el que las estructuras etológicas, sin dejar de actuar, se reorganizan de un modo específicamente antropológico. No se va a tratar aquí de este asunto pues se aleja claramente del tema de



este ensayo. En la perspectiva de la ontogénesis, la tarea de determinar el momento de la aparición de una nueva vida humana individual nos conduce nuevamente a la discusión acerca del estatuto ontológico de los productos tempranos de la fecundación.

Como se verá cuando se analice el proceso de la clonación terapéutica, tomando como referencia los conocimientos científicos actuales, es necesario discutir cuál es el tipo de realidad que le corresponde a un núcleo celular somático trasplantado a un citoplasma de un óvulo con el objeto de obtener líneas tisulares: ¿Es o no es un individuo humano? ¿Podemos considerar que un aglomerado de células totipotentes tiene la estructura de una individualidad orgánica nueva? En el caso del aborto provocado, como se verá, si se mantiene la concepción de la ética expuesta, vuelve a aparecer el mismo problema de determinar con la máxima precisión posible el momento a partir del cual se pueda hablar ya de «organismo humano individual» o «sujeto humano individual». No es suficiente con hablar de «vida humana» pues cualquier célula de un hombre está viva y es humana (por ejemplo, un espermatozoide o un óvulo) y, sin embargo, esa célula no es sujeto de derechos ni de deberes éticos. Las llamadas «éticas de la santidad de la vida» no pueden ir referidas a cualquier tipo de vida (a la vida de las protoctistas o de los hongos) y, si se refieren a la «vida humana», esa denominación sigue siendo inadecuada por genérica.

A la hora de discutir cuál es el momento en el que aparece la individualidad, no puede tomarse como criterio la autonomía y la autodeterminación del individuo, a menos que se lograra precisar el significado de esa autonomía o de esa autodeterminación. Desde la idea de hombre que tomamos como referencia, no se puede afirmar en general que el individuo humano sea autónomo o sea el resultado de un proceso de autodeterminación. El



individuo humano no es autónomo, desde luego, en su etapa prenatal, pero tampoco lo es una vez que ha nacido. No es autónomo en los momentos inmediatamente posteriores a su nacimiento pues depende íntegramente del grupo para su supervivencia. Pero tampoco lo es en la infancia, en la adolescencia o en el momento en que llega a adulto, pues todo el proceso de su enculturación, que lo convierte en una persona o en un ciudadano, supone que ese individuo está siendo determinado y conformado desde fuera. El individuo que se ha convertido en persona no es una persona aislada, autodeterminada, sino que es una persona en la sociedad de personas y, por tanto, siempre con una autonomía relativa. Aplicando aquí el criterio de hominización expuesto en los párrafos precedentes, se puede decir que precisamente lo que el individuo biológico humano tiene de específico como persona humana depende en gran parte de la cultura objetiva, que es exterior a él y le determina desde fuera (es, por tanto, un sujeto «hetero-determinado»).

La idea de una individualidad absoluta, autónoma, autodeterminada, es sencillamente una idea metafísica, como era metafísica la idea del «hombre volante» de Avicena o la idea del *cogito* de Descartes. Esa idea metafísica probablemente procede de aplicar las ideas de autodeterminación y de autonomía, propias del terreno político (la soberanía de un estado nación realmente existente, suponiendo que pudiera considerarse realmente autónomo), a la esfera del sujeto humano individual. Pero esa aplicación no pasa de ser una metáfora confusa. Cuando esta metáfora se usa para destacar la autonomía y la autodeterminación del cigoto, o del aglomerado de blastómeros, habrá que preguntarse si no se está utilizando una idea genetista según la cual esas entidades ya están autodeterminadas porque tienen una identidad genética propia («todo está en los genes»). El embrión



implantado tampoco es autónomo, y está determinado en su desarrollo por factores que le son externos. Pero tampoco es autónomo y autodeterminado el neonato o el niño. Con todo, evidentemente, no es lo mismo un feto en el útero de una mujer que un niño ya nacido. Peter Singer (en su *Ética práctica*¹³) parece querer borrar esa diferencia, cuando afirma que no comprende a los que defienden el aborto y al mismo tiempo se muestran contrarios al infanticidio de niños sanos, pues no comprende que los fetos se puedan reemplazar y los niños ya nacidos no. La diferencia, sin embargo, es bien clara, aunque esta diferencia no vale, en principio, para defender el aborto provocado o el infanticidio. El feto en el útero depende de una determinada mujer puesto que si se separa de ella se muere (la recíproca no es cierta puesto que la madre, si aborta, no se muere). El niño ya nacido (incluso si está en una incubadora) aunque no es autónomo y continua siendo dependiente, sí es autónomo respecto de una determinada mujer y su dependencia puede ser transferida al grupo. Esta diferencia, a la que parece no querer atender demasiado Singer¹⁴, es la que justifica que, desde hace ya

(13) Peter Singer (1979) *Ética práctica*, Ariel, Barcelona, 1995.

(14) Los ejemplos que pone Singer en su *Ética práctica* (pp.140-141) de personas que, en un momento dado, circunstancialmente, dependen de otra persona en concreto (la anciana y su hijo, el montañero accidentado y su compañero, la madre que vive sola y el neonato) son, ejemplos de una dependencia eventual y accidental. La dependencia del feto respecto de su madre es una dependencia estructural y eso marca una diferencia ontológica importante entre el niño nacido y no nacido. De hecho Singer, en otro libro suyo posterior (1994, *Repensar la vida y la muerte*, Paidós, 1997, p.207), reconoce que no es lo mismo el recién nacido que el feto, aunque no cree que de ahí se derive nada que afecte a sus principios y sus conclusiones. Estamos de acuerdo con Singer, sin embargo, en que del argumento expuesto por nosotros aquí no se deduce, automáticamente, que la madre tenga derecho a destruir el feto.



mucho tiempo, en muchos ordenamientos jurídicos (entre ellos el nuestro), se considere el aborto y el infanticidio bajo tipos penales diferentes. Los argumentos son muy fuertes a favor de seguir manteniendo esta diferencia y por eso, desde un punto de vista ético, lejos del relativismo cultural, parece preferible una sociedad, una cultura, o un Estado que condene el infanticidio de niños sanos a otro que lo permita o lo fomente (como entre los nómadas Kung del desierto del Kalahari o los Tikopia de Polinesia).

La discusión acerca del estatuto ontológico de los productos tempranos de la fecundación, la discusión acerca de si esos productos pueden o no considerarse ya individuos humanos (organismos biológicos individuales), es uno de los asuntos centrales que se abordarán en este ensayo, pero para poder llevar adelante esa discusión es necesario discutir antes algunas características fundamentales del proceso de la embriogénesis.

