

6.- ¿Por qué me clonaste?

(Pregunta hecha cuando todo lo sagrado había sido profanado)

José A. Pérez Tapias
Universidad de Granada

1. *La reflexión filosófica ante la biotecnología: ¿lechuzas de Minerva o luz del amanecer?*

Al abordar desde la ética y la antropología filosófica cuestiones de biotecnología parece reforzarse la autocomprensión de la filosofía que se expresa mediante la imagen, a la que tanto apego tenemos, de la *lechuzas de Minerva*. La complejidad de los problemas que en ese terreno se presentan aconseja buenas dosis de prudencia, humildad intelectual, estudio pormenorizado de lo que se produce en investigaciones de vanguardia –como son las de genética–, y no apresurarse a juicios precipitados que bien pudieran estar viciados por el miedo o la ignorancia. Mas por otra parte, una vez reunidos todos los requisitos para una reflexión filosófica pertinente y relevante sobre cuestiones de bioética que hoy reclaman nuestra atención, quizá podamos constatar que la *lechuzas de Minerva* que levanta el vuelo al atardecer, de tanto volar en la oscuridad de nuestro momento vivido, aguzando la mirada para ver allí a donde apenas llega luz, está especialmente preparada para entrever lo que se avecina con el nuevo día. El amanecer que sigue a la noche tanto puede deparar claridades radiantes como negros nubarrones que prolonguen la oscuridad. La reflexión filosófica no va, por tanto, sólo a la zaga de lo que ocurre, prestando concepto a lo ya acontecido, sino que también se anticipa a lo que viene, mostrando las desembocaduras posibles de las tendencias en curso, las alternativas probables, los valores que se fraguan en lo que se está gestando desde el presente¹. También en las nuevas y a veces espinosas cuestiones planteadas por la biotecnología, la reflexión filosófica opera como tenue luz del amanecer –la del pequeño planeta que asoma cual *lucero del alba*– que permite orientarnos y avanzar por nuevos caminos.

Acogiéndonos a esta otra imagen, reverso de la figura familiar de la tardía lechuzas de dilatados ojos, bien podemos permitirnos anticiparnos a *lo que puede ser* con una hipótesis que nos permita pensarlo bajo la ficción del “presente futuro”, esto es, del presente que cabe imaginar en un futuro que no tiene por qué ser muy lejano. La hipótesis ficcional es la relativa a un ser humano, producido mediante clonación, que interpela a quien llevó a cabo tal proceso de reproducción asistida al que debe su origen –en la hipótesis, cualquiera de nosotros, interpelado en primera persona del singular–, preguntando sin rodeos: “¿Por qué me clonaste?”.

¹ Recordamos aquí al filósofo Ernst Bloch, que, a la vez que enfatizaba el papel de la filosofía como “saber anticipatorio”, era bien consciente de su ejercicio en medio de “la oscuridad del instante vivido” (cf. *El principio esperanza*, I [1959], Aguilar, Madrid, 1977, 283-284).

Al plantearnos una situación ficticia como la descrita quedamos lejos de lo que es usual en lo que conocemos como ciencia-ficción, pues en este caso no se trata de una hipótesis fantástica de improbable cumplimiento, sino de una hipótesis que hoy por hoy ya podría verificarse en los hechos, dado que la reproducción artificial por clonación de mamíferos superiores es posible—todos recordamos el caso de la famosa oveja *Dolly*—. Es más, si nos planteamos una hipótesis así es para pensar no sólo qué hacer, desde un punto de vista normativo, ante la eventualidad de que fácticamente pudiera darse, sino para pensar qué decir—qué decirnos— ante el supuesto de que de hecho se verificara tal hipótesis. Ponernos en la situación de *dar razones*, y más a quien las pidiera como directamente afectado por nuestra decisión previa, acerca de los motivos de la acción que da lugar a un ser humano clonado, es una vía idónea para clarificar lo que prescriptivamente pudiéramos establecer respecto a la clonación ya factible, máxime cuando sabemos que la experiencia histórica de los humanos es que lo tecnológicamente factible, hasta ahora, ha sido realizado. Desde esa experiencia histórica, mas a la vez ante la situación nueva con la que nos confronta el desarrollo de las biotecnologías, no podemos sustraernos a una reflexión ética en la que abordemos la problemática moral que desde nuestra realidad emerge, afrontando, como dice Hans Jonas, preguntas “que exigen una respuesta *antes* de que emprendamos viaje a lo desconocido”. La responsabilidad por las consecuencias, convertida ella misma en cuestión de principios, nos obliga a ello².

Pero no podemos ocultar que cuando hacemos una hipótesis-ficción como la que presentamos es porque somos entonces conscientes de que estamos en el riesgo de que la ficción sea realidad en cualquier momento, antes incluso de que hayamos evaluado las consecuencias que se seguirían de su realización posible y antes, por supuesto, de que hayamos clarificado nuestro punto de vista moral respecto a lo que *debemos* hacer, qué criterios adoptar o qué norma seguir, en situaciones semejantes. Mas para evitar justamente que nos veamos de inmediato sorprendidos por la facticidad de lo que pensábamos que aún era sólo un riesgo, es para lo que urge activar la reflexión y el debate en torno a lo que puede llegar a ser, también en el campo de las biotecnologías, indeseable, pero irreversible efecto de la *modernización* que ellas suponen. También en este terreno valen los diagnósticos de Ulrich Beck respecto a la “sociedad del riesgo” y son pertinentes consideraciones suyas como las que siguen:

“Estas viejas preguntas nuevas (¿qué es el ser humano?, ¿cómo hemos de tratar a la naturaleza?) pueden circular entre la vida cotidiana, la política y la ciencia. En el estadio más avanzado del desarrollo civilizatorio vuelven a estar en boca de todos, también o *precisamente* allí donde aún llevan la caperuza de las fórmulas matemáticas y de las controversias metódicas. Las constataciones del riesgo son la figura en que la ética (y por tanto también la filosofía, la cultura, la política) resucita *en* los centros de la modernización, en la economía, en las ciencias naturales, en las disciplinas técnicas”³.

² Cf. H. Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* [1979], Círculo de Lectores, Barcelona, 1994, 54.

³ U. Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad* [1986], Paidós, Barcelona, 1998, 34-35.

El debate sobre la clonación humana *reproductiva* como riesgo lo acometemos, pues, cual diálogo de carácter ético que emprendemos antes de que dicho riesgo, en cuanto ya posible, se nos eche encima como realidad fáctica. Mas cuando lo planteamos bajo la hipótesis de que el humano clonado forma parte de nuestro mundo hasta preguntarnos por la decisión a la que él se debe, queremos expresar no sólo un riesgo, sino algo más: una amenaza que tiene todos los visos de cumplirse; con el agravante de que no se trata del riesgo y la consiguiente amenaza de algo que sucede *naturalmente*, por el azar de los imponderables del mundo físico que se nos escapan, sino que es el riesgo y la amenaza que entraña lo que nosotros, los humanos, decidimos, hacemos y producimos. Así, pues, si hablamos de riesgo y amenaza, que percibimos como factibles de inmediato, nos estamos refiriendo al peligro que entrañan nuestras propias acciones, toda vez que se trata de acciones llevadas a cabo mediante una tecnología muy potente, cuya ambigua génesis aboca a una fuerte ambivalencia: su desarrollo —y no sólo su uso— puede decantarse en una dirección u otra, ya positiva o ya negativa en términos éticos, los cuales los podemos expresar diciendo que la tecnología puede servir para nuestra *humanización* o para nuevas formas de “barbarie” que impliquen adentrarse en vías de *deshumanización*. Que se decante tal desarrollo hacia una u otra dirección es nuestra responsabilidad, de ahí la necesidad de abordar las alternativas que se presentan, y con especial agudeza desde la biotecnología, desde un nuevo “paradigma bioético” que nos permita afrontar bajo una perspectiva de *humanización* todo lo que plantea una “bioevolución” que, en nuestro caso, se sitúa de lleno en una “fase antropológica” en la que pasa a depender en gran medida del “tecnodesarrollo”⁴.

Todos tenemos presente que la biotecnología o la ingeniería genética —utilizando esta denominación en sentido amplio— que actualmente permite llevar a cabo distintos modos de clonación, por ejemplo, es la ingeniería que se aúpa no sólo sobre un conocimiento científico muy desarrollado en el campo de la genética, sino también sobre una tecnología industrialmente desplegada, incluyendo todo lo referente a la informática y la telemática, *nuevas tecnologías de la información y la comunicación* que son decisivas en los actuales logros de la genética y en sus posibilidades futuras. Es importante, por ello, no perder de vista la conexión entre esos dos campos tecnológicos punteros en la actualidad, como con toda razón acentúa Manuel Castells en referencia al Proyecto del Genoma humano, con argumentos extensibles a la ingeniería genética en general, al afirmar que “sin el masivo poder de computación y la capacidad de simulación facilitadas por el *software* avanzado”, dicho Proyecto no se hubiera podido realizar. Mas no pasa desapercibido para la mirada de Castells algo que debemos enfatizar tanto respecto de las tecnologías de la información como de las biotecnologías con ellas emparentadas:

“La ingeniería genética, por cierto, muestra el error que supondría otorgar valor a cualquier revolución tecnológica extraordinaria sin tener en cuenta su contexto social, su uso social y su resultado social. No puedo imaginarme una revolución tecnológica más fundamental que la de disponer de la capacidad para manipular los códigos

⁴ Sobre tal percepción de la “bioevolución” humana y la necesidad, por ella urgida, de un nuevo “paradigma bioético”, puede verse Gilbert Hottois, *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia* [1990], Anthropos, 1991, especialmente, 94 ss. y 169 ss.

de los organismos vivos. Tampoco puedo pensar en una tecnología más peligrosa y potencialmente destructiva si se disocia de nuestra capacidad colectiva de controlar el desarrollo tecnológico en términos culturales, éticos e institucionales”⁵.

A estas alturas, forma parte de nuestra obligación moral no ser *culpablemente* ingenuos y, por tanto, ser conscientes de que estas tecnologías y todo lo que ellas permiten –incluidos los programas de I+D de las sociedades desarrolladas, a los que se acogen nuestras universidades– se dan en un contexto de economía capitalista, en el cual los requerimientos del mercado acaban con harta frecuencia señalando las pautas de lo que de hecho se hace, puesto que la fuerte financiación de los proyectos de investigación requieren apoyo empresarial suficiente, que sólo se otorga cuando hay expectativas de beneficios⁶.

Al traer a colación todo este conjunto de circunstancias al hilo de lo que queremos pensar bajo nuestra hipótesis-ficción inicial, lo que pretendemos es poner boca arriba toda una serie de cartas que en gran medida ya están echadas hasta el punto de obligarnos a considerar dicha hipótesis como ficción –por ahora–, pero de ninguna manera como meramente fantástica. Todo apunta a que las tendencias tecnológicas, económicas y culturales –tengamos presente la tecnocracia que alimenta nuestra civilización científico-técnica– conducen a la realización de las prácticas de clonación para dar lugar a seres humanos *genéticamente iguales* al progenitor que se decide por dicha forma de reproducción. Los previsible beneficios económicos que puede reportar la reproducción mediante clonación, empresarialmente organizada, para que quienes lo desean y puedan pagarlo tengan “hijos a la carta” –aunque biológicamente sería mejor hablar de “hermanos” –, hacen pensar como pronóstico más realista en una situación en la que de hecho eso ocurra, ante la probable incapacidad de los Estados constitucionalmente democráticos para impedir dicha práctica mediante leyes adecuadas –hay que tener presente que al entrar en la dinámica del mercado tal práctica se escapa a los Estados, hoy por hoy ya impotentes como Estados nacionales para incidir en una economía *globalizada* en cuyo marco los productos y servicios de la biotecnología y la ingeniería genética no van a ser una excepción (si nada lo impide *en serio*)–⁷. A lo más, se exigirá a los Estados que velen

⁵ M. Castells, “Informacionalismo y la sociedad red” [2001]. Epílogo a P. Himanen, *La ética del hacker y el espíritu de la era de la información* [2001], Destino, Barcelona, 2002, 179.

⁶ Por ello, para pensar siquiera en limitar la incidencia de la dinámica del mercado en un campo muy delicado donde el poder del hombre sobre la naturaleza “no deja de ser inquietante”, como dice Adela Cortina, hay que formularse, como ella propone, dos preguntas básicas: “¿hacia dónde vamos a dirigir los procesos de cambio?” –que es la pregunta por los *finés últimos* de la investigación y la manipulación en el mundo genético- y “¿quiénes están legitimados para tomar las decisiones en estos asuntos?” –que es la pregunta por los sujetos legitimados y responsables de las decisiones” (*Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993, 256).

⁷ Sorprende que un autor como Francis Fukuyama, que ha trabajado con ahínco como paladín de las doctrinas neoliberales, al servicio del “mercado global” que instaura el capitalismo contemporáneo, cuando repara en la importancia de las biotecnologías y en lo arriesgado de sus consecuencias, vuelva su atención a los Estados para que, en sus respectivos ámbitos y también mediante acuerdos internacionales, hagan valer su poder mediante legislaciones que las regulen (cf. *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica* [2002], Ed. B, Barcelona, 2002, 27 ss.). Pero entonces la pregunta es: ¿le quedará legitimidad reconocida y fuerza legal suficiente al poder político para actuar con eficacia en el terreno de las biotecnologías y sus consecuencias, cuando se le ha ido recortando el espacio para sostenerlas al concedérselo sin apenas trabas a un mercado expandido ilimitadamente? Una respuesta positiva se presenta como muy ingenua o, según quien la dé, como muy cínica.

por los derechos de los consumidores y usuarios, sobre todo para indemnizar por los casos en los que el “producto” salga defectuoso o, sencillamente, distinto de como se estableció en el contrato.

Pero, aun con todo eso, ¿qué cabe responder a quien pregunte: “¿por qué me clonaste?”.

2. Respuestas insuficientes a una pregunta insoslayable

Siguiendo con la hipótesis-ficción de la que hemos partido, cabe suponer que la pregunta, soltada a bocajarro, acerca del porqué de la clonación que diera lugar al mismo sujeto que la formula, es una pregunta que la persona interpelada no puede eludir de ninguna manera y que ha de afrontar haciéndose cargo de la problematizada autocomprensión que dicha cuestión revela. Podemos imaginar que el contexto de una pregunta como esa es el propio de un complejo proceso de construcción de la propia identidad, proceso que en este caso se enfrenta a la necesidad de asumir los resultados de una decisión libre de un progenitor que pudo determinar mediante las posibilidades brindadas por la ingeniería genética las condiciones biológicas del ser humano que iba a ser su “réplica” —aunque en verdad nunca “réplica” del todo exacta, ni siquiera genéticamente, en el caso de la clonación reproductiva por transferencia nuclear—. Dado que en un caso así, la decisión sobre la dotación genética de una persona es tomada *totalmente* por otra, recae sobre esta segunda la responsabilidad por todo aquello en lo cual la primera ha sido genéticamente determinado o condicionado. La situación es radicalmente distinta de los casos en que alguien nace sin que intervenga esa decisión arbitraria respecto al genotipo del descendiente, pues en tales casos se origina efectivamente algo radicalmente nuevo —*alguien nuevo e irrepetible*— que es cierto que implica la responsabilidad de engendrarlo, pero no la “responsabilidad total” de determinarlo genéticamente. Mas precisamente esto es lo que se presentaría como *hecho nuevo* en la reproducción por clonación que el sujeto clonado cuestionaría radicalmente al pedir una justificación del “destino” que le ha sido impuesto. Habermas pone de relieve esta otra diferenciada *novedad* con estas palabras:

“Con la decisión irreversible que una persona toma respecto a la dotación ‘natural’ de otra persona surge una relación interpersonal desconocida hasta ahora. Este nuevo tipo de relación hiere nuestros sentimientos morales porque en las condiciones de reconocimiento de las sociedades modernas legalmente institucionalizadas representa un cuerpo extraño. Cuando uno toma por otro una decisión irreversible que afecta profundamente la disposición orgánica de éste, se restringe la simetría de la responsabilidad existente entre personas libres e iguales [...] Esta posibilidad de una apropiación autocrítica de la historia de la propia formación no se da de la misma manera en disposiciones manipuladas genéticamente. Ante bien, la persona adulta depende a ciegas de la decisión no revisable de otra persona y no tiene oportunidad de producir la necesaria simetría para un trato entre *pares* siguiendo los caminos retroactivos de una autorreflexión ética”⁸.

⁸ J. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* [2001], Paidós, Barcelona, 2002, 26-27.

Cuando hablamos de una autocomprensión seriamente dificultada en el proceso de construcción de la identidad del sujeto, debido a su origen por la clonación humana *reproductiva*, no nos referimos a meras dificultades de individuación apoyándonos “biologicistamente” en argumentos que sólo consideraran a ésta en dependencia de la genética; somos conscientes de que en todo caso—también en el de un individuo clonado—incide lo cultural en todas sus dimensiones sobre lo dado genéticamente, configurando un fenotipo siempre mediado. Pero junto a la recusación de tal “biologicismo”, que sería rechazado desde las ciencias biológicas y las biotecnologías, también habría que recusar el “culturalismo” que desde éstas, de manera históricamente paradójica, parece querer propiciarse, al sostener que nuestra intervención tecnológica—cultural— en la naturaleza, en puntos decisivos para nuestra *condición humana*, implica un dominio de la misma que en nada la perjudica ni nos perjudica porque las consecuencias van a ser beneficiosas o, en cualquier caso, siempre controlables. Como nada asegura que vaya a ser así, y hay razones para pensar que, en lo que a los humanos engendrados por clonación se refiere, la proclamada beneficencia puede no ser más que fáctica maleficencia, tenemos motivos para al menos cuestionar la clonación reproductiva y, si los argumentos nos llevan a ello, rechazarla como no aceptable, dados los desequilibrios percibidos como irreparables que introduce en el “diálogo fecundo entre cultura y naturaleza” al que nos debemos. En el caso que nos ocupa no es asunto menor, sino todo lo contrario, la reducción de la *novedad* que la clonación supone, y no sólo en términos biológicos, sino también en la dimensión ética que entraña el hecho de que una *nueva vida humana* sea engendrada como resultado de la unión de dos personas distintas, que a partir de sus respectivos códigos genéticos dan lugar a otra diferente, empezando por la misma dotación genética resultante del entrecruzamiento de las de sus progenitores⁹.

Pero, dando un paso más sobre la cuestión de la cercenada novedad, aparecen otras objeciones éticas radicales a la clonación *reproductiva* en el caso de los humanos. La situación generada entre progenitor y descendiente en el hipotético caso de dicha clonación es tan asimétrica que, como subraya Habermas en los escritos suyos en los que ha ido abordando esta problemática—y reformulando el procedimentalismo valorativamente aséptico en el que había pretendido mantener su *ética discursiva*—, cierra el paso a una ulterior restauración de la simetría entre ellos, pues no queda espacio para asumir y desplegar la propia autonomía por parte de quien de por vida queda condicionado, cuando no determinado—por ejemplo, en lo que se refiere a ciertas enfermedades de origen genético—, por la decisión arbitraria de otro. Es por esto por lo que Habermas subraya la índole moral del problema que plantea la clonación humana, poniendo de relieve la “diferencia moral” que ésta establece en la “situación de partida” respecto de quienes no nacen mediante tal tecnología reproductiva, habida cuenta de que la cuestión no estriba en la

⁹ Compartimos los planteamientos que a este respecto, insistiendo en la cuestión de la *novedad*, formula la profesora mexicana Juliana González en *El poder de Eros. Fundamentos y valores de ética y bioética*, Paidós, México, 2000, 280 ss. Y son muy pertinentes estas palabras suyas que añade a su argumentación a favor de preservar la *novedad* que la clonación humana liquidaría: “No son las perspectivas religiosas y teológicas los únicos parámetros desde los cuales pueden hacerse estas consideraciones. Hay razones racionales, filosóficas, científicas, humanistas, psicológicas, éticas (estrictamente laicas) desde las cuales, sin apelar a ningún principio trascendente no a ningún “derecho natural”, se pueden reconocer los signos de valor presentes para el hombre en los hechos naturales y en la naturaleza en su conjunto” (*ibid.*, 283).

mera “dependencia de un programa genético”, sino en “la dependencia de la determinación intencionada de este programa por otra persona”:

“Existe un problema para ambas partes—escribe Habermas—: el de la obscenidad moral de una duplicación autocrática y ególatra de la propia dotación genética por parte del creador, y el problema de la intervención en una zona que normalmente se sustrae a la disposición de otros, por parte del engendrado. La persona clonada tendría ciertamente como todas las otras la libertad de relacionarse, a lo largo de una vida apropiada reflexiva e intencionadamente continuada, con sus talentos e impedimentos, y de encontrar respuestas productivas a partir de esta situación de partida. Pero para la persona clonada estos ‘hechos del nacimiento’—o, en todo caso, aquello que considere como tales— no serían ya circunstancias casuales, sino el resultado de una acción intencionada. Lo que normalmente es un acontecer contingente, el clon se lo puede atribuir a la intención de una persona. Esta atribución de una intervención intencionada en una zona de indisponibilidad constituye la diferencia moral y jurídicamente relevante”¹⁰.

Y a ello hay que sumar que, en el caso del progenitor, tampoco puede reconstruirse *humanizantemente* la propia autonomía cuando ésta, habiendo sido llevada a extremos autárquicos humanamente insostenibles, no puede volver a atrás por la irreversibilidad de las consecuencias de sus decisiones. Siendo así, resulta a la vez imposible asumir una “responsabilidad total” por efectos de decisiones que se escapan por completo—por lo que esa situación de “irresponsabilidad” acentúa la culpa inerradicable que el hijo o hija, cuya autocomprensión queda bloqueada por no aceptar la determinación de su origen, echa con su acusación sobre la conciencia de su progenitor—. Porque hemos de pensar que una pregunta como la que hemos planteado no es la correspondiente a una mera solicitud de neutra descripción de un proceso natural tecnológicamente manipulado, sino que es una pregunta *moral* que cuestiona no sólo una decisión, sino la injustificada libertad con que se tomó la misma—libertad que queda para los restos como injustificable, esto es, como arbitrariedad productora de injusticia—: ¿o es que se le hizo justicia a quien se le determinó genéticamente en su ser?—.

Así, pues, en el caso de la clonación reproductiva, los efectos de la decisión de un individuo son tales, tan perdurables e irreversibles, que la responsabilidad por las consecuencias desborda lo que moralmente se puede asumir, sobre todo por el hecho del poder que se ejerce—como *dominio*— sobre la vida de otra persona. Podemos anticipar que dicho poder impide de raíz que esa otra persona pueda autocomprenderse como “fin en sí”, dicho kantianamente, pues en su caso la reducción a “medio” a que se ha visto sometida obstaculiza de todo punto una no traumática toma de conciencia de la propia dignidad. La dependencia de quien ha sido creado por clonación reproductiva es insalvable y como la perfección en ningún caso está al alcance de la mano, el cargar con sus imperfecciones—unas serán leves y otras podrán ser graves— aparecerá para el individuo clonado como un pesado

¹⁰ J. Habermas, “La naturaleza no prohíbe la clonación. Debemos decidir nosotros mismos” [1998], en Id., *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Paidós, Barcelona, 2000, 213. Sobre las consecuencias en el ámbito legal de tal diferencia moral, Habermas sostiene que “nuestra discusión atañe, si queremos hablar en términos jurídicos, a la cuestión de derecho constitucional de si debe permitirse un tipo de procedimiento de producción con el cual [...] se instituiría una competencia decisoria sin precedentes y con ella se violaría un presupuesto necesario de la igualdad normativa de todas las personas jurídicas” (“La persona clonada no sería un asunto de derecho civil analizable en términos de daños y perjuicios” [1998], en *ibid.*, 217).

fardo imposible de soportar... A no ser que la respuesta que se le pueda ofrecer a su insistente pregunta sea convincente.

Las respuestas posibles a la pregunta “¿por qué me clonaste?” gravitan todas sobre el sujeto que tomó la decisión, no sobre el que se originó como consecuencia de ella. La igualdad genética entre progenitor y engendrado—cabría añadir la provocada entre varios o muchos descendientes—acentúa en todo posible conjunto de respuestas la presencia de una como ésta: “porque quise tener un ‘hijo’ *como yo*”. Tal respuesta manifiesta a las claras una arrogancia egocéntrica tal que cierra el paso a toda apertura a la alteridad, a la necesaria condición del hijo como otro distinto, en virtud de una paternidad y maternidad entrelazadas, que en el caso de la reproducción por clonación se ven totalmente menoscabadas en su dualidad diferenciada para reducirse a uno solo de los polos¹¹. ¿Tiene derecho cualquier progenitor potencial a erigirse únicamente él o ella en determinante exclusivo, genéticamente hablando, de su descendencia?

Al hilo de las posibles respuestas en que cabe pensar bien podría señalarse que la situación no queda tan lejos de los móviles que son más que conocidos respecto a querer tener hijos y tenerlos, lo cual es aún más complicado, como todas sabemos, en el caso de tenerlos sin quererlos. Incluso ver en el caso de la clonación reproductiva la presencia de móviles interesados y utilitarios poco defendibles moralmente, así como la interferencia de pautas consumistas o de mercado que se aprovechan de una tecnología muy desarrollada puesta a su servicio, es algo que lleva a abundar más en el rechazo respecto a ella, pero no puede decirse que todas esas circunstancias conduzcan a justificar por sí mismas el rechazo, pues también se dan en los casos de “reproducción natural”. La diferencia estriba en que tales circunstancias se hacen más gravosas desde el momento en que quien decide por móviles egocéntricos, posesivos, consumistas, etc, en el caso de la reproducción por clonación cuenta para su realización con un poder que le sitúa en la ya señalada incorregible posición asimétrica de dominio. Y en esa situación de dominio, su abuso de poder recorta hasta el extremo el necesario espacio interrelacional para que se dé el reconocimiento del otro *como otro* en su dignidad. Mientras que en las situaciones de reproducción sin clonación, la no ubicación en dicha posición de dominio, deja margen suficiente, aun en condiciones adversas, para que el otro—hijo o hija—emerja como otro diferente que exige respeto, pues sobre él o ella no hubo una disposición *total*.

Son, por tanto, los futuros derechos de la persona descendiente los que se hacen valer, por razón de la dignidad que hay que permitir que sea salvada, en el rechazo de la clonación reproductiva—lo cual es resultado de una argumentación ética que va en sus razones más allá de los motivos de *prudencia*, que a lo sumo recusan la clonación reproductiva en tanto no se conozcan mejor las consecuencias que podrían presentarse con ella para los

¹¹ Coincidimos de nuevo con Juliana González al apreciar así las tentaciones de la paternidad/maternidad distorsionada a las que sucumbiría la clonación reproductiva: “¿Y no tienen estas tentaciones un evidente sello del más pleno narcisismo? Es, de hecho, la tentación de multiplicar el *yo*, aunque sea el *yo* genético—el cual no es para nada desdeñable—; multiplicarlo no sólo más allá de la propia muerte—radical ambición de inmortalidad subjetiva—sino multiplicarlo en la propia vida. Tener “otros” de mí que no son ya propiamente “otros”, sino extraordinariamente cercanos al propio *yo*, idénticos en su código genético, no por “hermandad de gemelos naturales, sino por generación de mí mismo. Esto implicaría la destrucción de la condición “*simbólica*” y *erótica* del hombre, reconocida por Platón como la naturaleza misma del hombre” (*El poder de Eros*, op. cit., 285).

individuos y para la especie¹²-. Y lo que se pone de manifiesto imaginando posibles respuestas a la pregunta por los motivos de la clonación es que tales motivos no llegan al *status* de razones susceptibles de ser compartidas por todos, pues su universalizabilidad se ve negada desde el momento en que quien es producto de la clonación se vuelve contra ella por la merma de dignidad y la imposibilidad de autonomía en que le situó, dada la dependencia total en que quedó respecto a quien decidió por él.

3. Resistencia contra el endiosamiento de los aprendices de brujo

La reproducción humana por clonación pone al alcance de la mano un viejo sueño, con más ingredientes de pesadilla que de ilusión, acariciado por humanos de los más diversos tiempos y muy diferentes culturas. El delirio de antigua raigambre mitológica de arrebatarse a los dioses la capacidad de crear, y no sólo la vida, sino más concretamente, la vida humana –recordemos los productos imaginarios en torno a figuras como la del Golem o la de Frankenstein–, parece encontrar en la biotecnología actual el cauce idóneo para confirmar que no se trata de una fantasía desmesurada, sino de un proyecto factible. El problema, no obstante, que hoy se nos presenta de nuevas es que tal factibilidad no ahorra los peligros que se vislumbraban en medio de las imágenes delirantes del pasado. El Prometeo tecnológico de nuestro tiempo puede pagar muy cara su osadía, lo cual debemos tenerlo en cuenta siendo conscientes de que el carácter prometeico de nuestra cultura tecnocrática se extiende reticularmente por toda nuestra sociedad, y tras la desmesura de una tecnología sin límites pueden ponerse gentes de la más diversa procedencia y condición. Todas ellas pueden verse convertidas en esos aprendices de brujo a los que se les escapa de las manos su propia creación –no nos referimos ni mucho menos sólo a los científicos–, con el factor añadido de que, como a todos los aprendices de brujo de los que tenemos referencia, la creación propia que se les escapa se vuelve contra ellos. La tecnocracia lleva en su seno ser alienante.

Afortunadamente, hay por lo menos una conciencia generalizada de que la biotecnología nos pone en una situación fronteriza en la que hemos de andar con pies de plomo. No se trata de dejarnos paralizar por temores irracionales, pero sí es cuestión de sopesar cada paso con sumo cuidado. No sólo estamos en los límites de lo conocido, que se van ensanchando, sino que estamos en los límites de lo que nos podemos permitir. Los nuevos conocimientos acumulados en biología molecular y en genética es verdad que amplían lo que nos podemos permitir, no sólo tecnológicamente, sino incluso también moralmente. Pero tal ampliación no implica en forma alguna un desmantelamiento de toda frontera moral. Lo que sí reclama es una seria reflexión ética que nos conduzca dialógicamente a la clarificación de los principios y criterios morales relevantes en este terreno –de lo cual también son conscientes, no hace falta insistir en ello, en el seno de la comunidad científica¹³–.

¹² Por tanto, los argumentos *prudenciales* –a nuestro juicio necesarios, pero insuficientes– no llevan la recusación de la clonación reproductiva más lejos de una moratoria respecto a la misma. Tal es la posición defendida por Javier Sádaba y José L. Velásquez en su libro *Hombres a la carta. Los dilemas de la bioética*, Temas de hoy, Madrid, 1998, 82 ss.

¹³ Cf. Bernat Soria y Verónica Juan, “Células madres, embriones y clonación: ¿el nacimiento de un nuevo paradigma?”, *El País*, 16.1.02.

A estas alturas, en este terreno de la biotecnología, como en otros muchos, sabemos de sobra, por el conocimiento de los hechos y por la reflexión ética sobre ellos, que no todo lo que tecnológicamente *puede* hacerse, *debe*, sin más, hacerse. En el olvido, interesado olvido de ello, estriba la idolatrización de la tecnología que da paso a la tecnocracia. Y en estos momentos, la ideología tecnocrática en la que culturalmente nos movemos, dado que es perfectamente compatible con el capitalismo de cuño neoliberal en el que estamos inmersos, es la que alienta ese rebasamiento de la moral en nombre de la eficiencia tecnológica y el rendimiento económico, por más que se encubra con el derecho a la libre elección —¿por parte de quién y respecto a qué?, ¿para qué?— o con la necesidad de una investigación científica sin trabas —¿de qué y por parte de quién?, y, de nuevo, ¿para qué?—.

En el caso de la biotecnología es especialmente acuciente esclarecer la finalidad tanto de la investigación y como de sus realizaciones industriales. Igualmente, dada la potencia de los medios disponibles —y con ello la peligrosidad de los riesgos posibles—, el esclarecimiento de los fines, que ha de ser a través de una reflexión ética que se lleve al ámbito social de la opinión pública y al terreno político de los procedimientos democráticos mediante los que conformamos la voluntad colectiva, conlleva la fijación de límites, entre los cuales unos los podemos entender como provisionales y otros como irrebables.

Autolimitarnos en lo que podemos hacer es actualmente una exigencia moral que se sostiene por motivos de supervivencia y razones de dignidad. También la biotecnología ha de someterse al mismo punto de vista moral que en diversos campos nos obliga a una “política de la finitud”. Pasar por encima de todo límite es caer en la tentación de “ser como dioses”, lo cual ni el “Dios verdadero” debería permitírselo. Precisamente la reproducción por clonación de los humanos es lo que percibimos desde nuestra sensibilidad moral y razonamiento ético como lo que se sitúa más allá del límite de lo que nos podemos permitir —es decir, en este caso, de lo que cae dentro de lo que nos *debemos* prohibir—. Resistir política y culturalmente —anti-ideológicamente— a la tecnocracia incluye hoy combatir el endiosamiento de los aprendices de brujo que por un lado y otro proliferan en nuestros diversos entornos, poniendo en peligro la supervivencia de la humanidad y amenazando el futuro de la vida humana en condiciones de dignidad.

4. Exigencias de dignidad cuando todo lo sagrado ya ha sido profanado (y condiciones de legitimidad de la clonación terapéutica más acá de los “límites”)

El desarrollo del conocimiento científico y el despliegue actual de las tecnologías de las que disponemos, entre las que destaca la biotecnología, forma parte del proceso de *desencantamiento* del mundo propiciado por el “racionalismo cultural” que se ha ido imponiendo en el marco de nuestras sociedades secularizadas. Max Weber ya insistió en ello con claridad meridiana, pero sin dejarse “reencantar” por las sirenas de la razón instrumental, aunque en mala posición a ese respecto le dejaba el positivismo de fondo que impregnaba su pensamiento sociológico. Los procesos de modernización no han dejado de comportar sucesivas *desacralizaciones*, tanto en lo que se refiere al ámbito político del poder, por ejemplo, como en lo que afecta al entorno natural del que no dejamos de formar parte. A este respecto, antes de Weber, ya Marx se percató de la profundidad y fuerza de tal proceso de desacralización. Baste recordar el famoso pasaje del más famoso texto cuya paternidad comparte con Engels —*Manifiesto comunista*—, en el que, con las fórmulas un tanto épicas que le son propias, presenta a la modernidad —burguesa y capitalista—

como la época en la que “todo lo sólido se desvanece en el aire” y “todo lo sagrado es profanado”¹⁴. No hace falta recordar que el que Marx haga esa constatación no implica que dé su aprobación a todo lo que resulta de tal proceso histórico en su facticidad; precisamente pone el dedo en la llaga de las fuertes contradicciones que lleva esa modernidad en su seno, de la mano de los procesos efectivos de modernización, tal como se han ido dando de hecho¹⁵.

Tras esas pistas de Marx y Weber podemos reparar hoy, con más intensidad aún que ellos, en que, efectivamente, *todo lo sagrado ha sido profanado*. La biotecnología actual lleva al extremo el desencantamiento de la naturaleza, la retracción a lo profano de lo que se había entendido como la sacralidad de la vida. Se sitúa, por ahora, al final de un largo recorrido en el que se ubican las aportaciones de las diferentes “ciencias de la naturaleza” y las incidencias de la técnica, y luego tecnología, por ellas tanto impulsadas como utilizadas –en el maridaje estrecho que nos permite hablar desde hace mucho tiempo de la “ciencia-técnica” moderna–. En el caso de la factible reproducción humana por clonación, tal desacralización se consumaría de hecho, atravesando lo que aún percibimos como última frontera, no sólo fáctica, sino moral. Ahora, las preguntas que surgen son: esta frontera, ¿es mero residuo, recusable, de encantamientos insostenibles? O, por el contrario, ¿es un límite defendible y, por tanto, moralmente exigible, en el que nos atrevemos a reconocer, sin falsas ilusiones, un *resto de sacralidad* en la naturaleza, referida a la *vida* y ubicada en la *vida humana*?

En coherencia con lo expuesto respecto a los límites morales que hemos de trazarnos respecto a lo que tecnológicamente podemos hacer, la respuesta es positiva a la segunda pregunta: es posible, defendible con argumentos filosóficos compatibles con el desarrollo del conocimiento científico, y justificable moralmente el *reconocimiento* de un *resto de sacralidad* en la naturaleza que, como “intocable”, convoca a la “reverencia por la vida” como núcleo de una ética biofílica¹⁶. Tal reconocimiento es asumible desde un punto de vista laico y desde la asunción radical de una cultura secularizada, pero “bien secularizada”, es decir, capaz de resistir a las idolatrificaciones y endiosamientos –por ejemplo, de una tecnología *reencantada* con la que se compensaría las pérdidas asociadas a una naturaleza *desencantada*–. Siendo así, tal reconocimiento “laico” estaría en disposición de recoger

¹⁴ K. Marx y F. Engels, *Manifiesto comunista* [1848], El Viejo Topo, Madrid, 1999, 28.

¹⁵ Marshall Berman, desde el mismo título de un excelente libro suyo –*Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad* [1982], Siglo XXI, Madrid, 1988–, llama la atención sobre la actitud crítica de Marx respecto a la modernidad, evidente en su mostración de las contradicciones generadas en ella por los procesos de modernización capitalista. De esta forma parte un desarrollo tecnológico cuyos potenciales son tremendamente ambiguos. Por ello, Berman subraya cómo Marx, tras la constatación de que *todo lo sagrado es profanado*, “dice que la aureola de los agrado desaparece súbitamente, y que no podremos comprendernos en lo presente hasta que nos enfrentemos a lo que está ausente”, es decir, según Marx, hasta que los hombres consideremos serenamente las condiciones de nuestra existencia y de nuestras relaciones recíprocas (cf. *Ibid.*, 84). Esto es, según lo que vamos a exponer siguiendo a Lévinas, hasta que nos consideremos según la “santidad” de nuestra dignidad.

¹⁶ Retomamos aquí las nociones de *biofilia* y *ética biofílica* que en su día Erich Fromm puso en boga (por ejemplo, en su libro *El corazón del hombre. Su potencia para el bien y para el mal* [1964], FCE, México, 1966, 36 ss.), conscientes por nuestra parte de que en bioética enmarcamos la vida biológica en la vida digna de la que los humanos somos acreedores. Desde ahí, sin pretensiones de utilizarla en rigor como principio de fundamentación ética, pero sí como principio imprescindible para nuestra actuación moral, nos permitimos también recuperar la idea de Albert Schweitzer de “reverencia por la vida” a la que el mismo Fromm se remita con frecuencia (cf. su obra *La revolución de la esperanza. Hacia una tecnología humanizada* [1968], FCE, México, 1970, 94).

críticamente, en este punto también, la herencia de las tradiciones religiosas que, en sus mejores vectores –liberadores, tolerantes y ecuménicos–, han transmitido la “reverencia por la vida” en el marco de sus elaboraciones de *sentido* –vinculándola, por ejemplo, a la “creación de Dios”–.

No obstante, es importante destacar que lo que nos lleva a descubrir y conservar, mediante una adecuada desmitificación –entendida como *desmitologización*–, ese *resto de sacralidad* en lo tocante a la vida humana –para hacerlo extensivo también a la naturaleza en general, no bloqueándolo en términos excesivamente antropocéntricos–, es la exigencia de dignidad del ser humano, que hay que salvaguardar como posibilidad moral que no puede, no debe, cerrarse para los humanos del futuro. En este sentido, bien podemos decir que en la época en la que *todo lo sagrado ha sido profanado* redescubrimos la dignidad humana como la “inviolabilidad ética” de todo y cada uno de los humanos que cabe reconocer laicamente como *santidad* –al modo de la “metafísica *a-tea*” de Lévinas¹⁷. Así, lo *santo*, más allá de lo *sagrado*, permite redescubrir esto segundo por razones de justicia. La *santidad* de la dignidad humana implica exigencias incondicionales de respeto a derechos humanos inviolables –el otro que nos lo exige es “absolutamente otro” que nos interpela demandando justicia–; la *sacralidad* de la vida no es valor absoluto que comporte exigencias incondicionales –por eso es moralmente legítima la biotecnología, incluso aplicada a los humanos, aunque con conciencia del “límite”¹⁸–, pero sí entraña un “valor intrínseco” que reclama consideración, estima y respeto (recordemos en este punto a Dworkin¹⁹). Es entonces por razones de dignidad como redescubrimos el valor de la vida, y por la *santidad* que reconocemos en la *humanidad* –del otro que se nos “revela”– y en la incondicionalidad de sus exigencias, como rescatamos la *sacralidad* de la vida y la “intocabilidad” a la que nos obligamos responsablemente desde nuestra conciencia moral en lo que al “origen” de la vida humana se refiere²⁰.

Rescatado así laica, y por tanto, desmitificadamente, cierto *resto de sacralidad* al que nos llevan las *razones de dignidad*,²¹ podemos contar con más criterios para establecer

¹⁷ De la obra de E. Lévinas, nos remitimos especialmente a *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* [1961], Sígueme, Salamanca, 1995, 209 y 100.

¹⁸ Tal conciencia de “límite” es la que va singularmente asociada al respeto hacia una realidad biológica que lo merece por más que no haya que absolutizarla–, como es el caso de células embrionarias de los humanos, que no siendo plenamente *humanas*, sí son significativas *humanamente* (una interesante exposición respecto a este punto la encontramos en Lee M. Silver, *Vuelta al Edén. Más allá de la clonación en un mundo feliz* [1997], Taurus, Madrid, 1998, 57 ss.

¹⁹ Ronald Dworkin tiene en cuenta la consideración de que la vida tiene un “valor intrínseco y sagrado” (cf. *El dominio de la vida. Una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual* [1993], Ariel, Barcelona, 1994, 21). Al hablar de “valor intrínseco” subraya que la apreciación como valiosa respecto de la vida no depende solamente del sujeto que la hace, sino que dicho sujeto *reconoce* ese valor, y con él, una dimensión que trasciende la posición subjetivas de valor; y al añadir lo de “sagrado”, se hace hincapié en que, con el reconocimiento de tal valor, va la exigencia de intocabilidad o, al menos, de cierta intocabilidad –recordemos que Dworkin, en el debate sobre el aborto, no se muestra antiabortista en cualquier supuesto–.

²⁰ A diferencia de Dworkin, que no distingue entre *sacralidad* y *santidad* (cf., por ejemplo, *El dominio de la vida*, op. cit., 36), aquí sí lo estamos haciendo, hablando de *sacralidad* en referencia a la vida y de *santidad* en referencia a la dignidad humana, para luego, desde la diferencia, relacionar ambas cosas. Forma parte de la diferenciación el que lo sagrado admita grados –y en este punto sí coincidimos con Dworkin (cf. *Ibid.*, op. cit., 108-109)–, mientras que lo santo supone una dimensión de absoluto que es la que se manifiesta en la exigencia *incondicional* que se vincula a ello.

²¹ Desde las *razones de dignidad*, a las que sumamos las exigencias del principio de “reverencia por la vida”, llegamos así a una posición en la que venimos a coincidir con Hans Jonas –aunque distanciándonos de su pretensión de “fundamentar” ontológicamente la ética–, cuando éste afirma que, respecto a la vida, “el hombre sería entonces

desde el punto de vista moral los límites que debemos considerar irrebables y las pautas para actuar dentro de esos límites²². La distinción entre lo *sagrado* y lo *santo* y la comprensión de lo primero desde lo segundo hace posible argumentar con criterios universalizables contra la reproducción humana por clonación, reconociendo a la vez el espacio en el que cabe la investigación y desarrollo de la clonación *terapéutica* sobre las que se conocen, de manera un tanto equívoca, como “células madres embrionarias”²³, obtenibles entre otras vías a partir de los miles de embriones que han quedado como excedente en las prácticas de fecundación *in vitro*.²⁴ Respecto a éstas, bien podemos decir, con Javier Sádaba, que la investigación respecto a ellas puede dar paso a un uso de las mismas moralmente legítimo –como matriz para la reparación de tejidos celulares de diferentes órganos–, mediante el cual pasen a ser una “fuente de vida para los ya vivientes”²⁵. Las reflexiones filosófico-antropológicas en perspectiva moral pueden –*deben*– contribuir a clarificar los problemas que hoy nos plantea la biotecnología, en un diálogo con la comunidad científica que tiene que desembocar en el más amplio debate de la opinión pública en torno a cuestiones que afectan a todos sin exclusión, como son las relativas a la vida y a la dignidad, es decir, a la vida humana a la que todos estamos convocados para procurar, no el paso a indeseables distopías “posthumanas”²⁶, sino nuestra más plena *humanización*.

quien ejerce una tutela de la que sólo él sabe, pero que él no ha instituido” (*El principio vida. Hacia una biología filosófica* [1994], Trotta, Madrid, 2000, 326).

²² Salta a la vista que la apreciación que hacemos de la “reverencia por la vida”, reconsiderada desde el prisma de la dignidad humana, nos sitúa –si que suponga “especeísmo” gratuito a favor del hombre– en una órbita ubicada en las antípodas de planteamientos como los sostenidos por Peter Singer (cf., por ejemplo, su *Ética práctica* [1980], Cambridge Univ. Press, 1995, especialmente cap. 6).

²³ Para desterrar la equívocidad habría que distinguir con mayor precisión entre lo *embrionario* propiamente dicho y lo que se estima como estado *pre-embionario*, así como entre *embrión somático* y *embrión gamético* –como se hace muy clarificadoramente en J.R. Lacadena, *Genética y bioética*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 2002, 228 ss.–.

²⁴ Es interesante constatar cómo desde el campo de la teología moral se dan pasos hacia esta vía para la clonación *terapéutica* (cf. E. López Azpitarte, *Aspectos éticos en torno a la clonación (Discurso inaugural Curso 2002-2003)*. Ed. Facultad de Teología de Granada, 2002, 23), lo cual es muestra de un saludable y necesario ejercicio de aproximación entre planteamientos éticos hechos en perspectiva religiosa y planteamientos éticos elaborados desde la argumentación filosófica (aproximación intentada en F.J. Alarcos, *Bioética y pastoral de la salud*, San Pablo, Madrid, 2002, 98 ss).

²⁵ J. Sádaba, *La vida en nuestras manos*, Ed. B, Barcelona, 2000, 88. El capítulo 4 de este libro, “Comencemos por el principio: el embrión y su riqueza”, es especialmente sugerente y clarificador.

²⁶ Es el temor que moviliza la reacción de Francis Fukuyama, aunque dicha reacción, al abordar prospectivamente los desarrollos de las biotecnologías, comporta algunas incoherencias ya señaladas y tiene lugar desde una concepción de la *naturaleza humana* que sigue siendo insuficiente por biologicistamente reduccionista (cf. Id., *El fin del hombre*, op. cit., 213). En lo que se refiere a otro concepto de *naturaleza humana*, nos remitimos a J.A. Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, 2000 (2ª ed.), caps. 9 y 10.