

1.- Desconsuelo y esperanza de la filosofía

Luis Miguel Arroyo Arrayás
Universidad de Huelva

Cuando Boecio esperaba su ejecución en la cárcel de Pavía escribió, en torno al año 523, su conocida obra *De consolazione philosophiae*, en la que la dama Filosofía se le aparece al abrumado reo con el fin de consolarle y animarle, recordarle que “se ha criado con nuestro alimento para alcanzar la fuerza de un alma humana” y advertirle que “es más el tiempo de los remedios que el de los lamentos”¹. Ante los complejos problemas planteados a la bioética y a la antropología por la investigación genética y sus aplicaciones tecnológicas, ¿sigue siendo la reflexión filosófica una respuesta realmente significativa para los hombres de hoy y, en ese sentido, una fuente de consuelo? En cualquier caso, bueno es actualizar la admonición que recibió Boecio: “es más el tiempo de los remedios que de los lamentos”.

La filosofía, como quehacer inevitable del hombre, siempre ha estado comprometida con sus afanes y sus necesidades. En algunos momentos de forma más *militantemente* evidente, en otros de manera más indirecta, pero siempre tomándose el tiempo y la distancia suficientes para elaborar una respuesta a las demandas humanas desde la reflexión más profunda y buscando los argumentos más consistentes. Por eso la filosofía siempre ha necesitado y buscado un mínimo de paz y sosiego, incluso en medio de la batalla. No parece, sin embargo, que las cosas se presenten así en estos tiempos, al menos para ciertas cuestiones *candentes*, que –como su propio nombre indica– nos *queman* en las manos y nos urgen una respuesta inmediata. Se exige hoy una filosofía sin resuello, hecha a golpes de noticias e imágenes con las que los medios de comunicación desbordan nuestra capacidad de asimilación y respuesta reflexiva. En la primera línea de esta *batalla* se encuentra la ética –especialmente la bioética– y, por consiguiente, en la segunda línea del frente está la antropología, intentando *sostener desde atrás* las respuestas y los argumentos de la primera. Algunos ejemplos tomados del ámbito de la bioética –ejemplos que, por lo demás, rápidamente quedarán relegados por otros más actuales– ilustrarán perfectamente lo que digo. Veamos.

Antes de que fuese aprobada definitivamente la legislación británica que permite la clonación de embriones humanos con fines terapéuticos (marzo de 2002), la compañía estadounidense Advanced Cell Technology anunció en noviembre de 2001 la culminación con éxito de un experimento de clonación de un embrión humano, obtenido a través de la técnica llamada de “Transferencia somática de núcleos celulares”. Desde el punto de vista de la finalidad (la obtención de células troncales para el posterior desarrollo de tejidos humanos), los resultados, sin embargo, no son todavía satisfactorios.

¹ Boethius: *De consolazione philosophiae. Liber primus*. Ed. De C. Moreschini, p. 8 (Saur, München, 2000).

En realidad parece ser que ya en diciembre de 1998, aunque se duda de su veracidad, el profesor Lee Po Yon, de la Universidad Kyungheè de Seúl, habría obtenido un embrión humano clonado con la intención de implantarlo en el útero de una mujer en la que habían fracasado anteriores intentos de fecundación artificial. Finalmente, y cuando el cigoto tenía cuatro células, fue destruido por orden del gobierno surcoreano².

Sea verdadera o no esta noticia, la realidad es que ya no faltan investigadores y médicos (por ejemplo, el ginecólogo italiano Severino Antinori y el médico griego afincado en EE. UU., Panaiotis Zavos) que han declarado estar dispuestos y tenerlo todo preparado (incluidas las personas y la financiación) para llevar cabo la clonación con fines reproductivos. Puede que todo ello sea un golpe de propaganda resultante de un excesivo afán de notoriedad, pero hay quienes opinan que lo que es técnicamente posible siempre acaba haciéndose realidad: “El único argumento contra la clonación reproductiva es su inviabilidad técnica. Cuando ésta se supere, nada podrá impedir que se practique, y no sólo para los casos de esterilidad: el mundo está lleno de personas encantadas de haberse conocido, y los que puedan pagarlo querrán clonarse”³.

Por su actualidad e impacto social era obligada la referencia a la clonación humana. Pero su notoriedad no debe impedirnos ver la enorme cantidad de cuestiones y de problemas de carácter bioético y antropológico que están abiertos, especialmente en torno al comienzo de la vida humana y a la manipulación en su estructura genómica. Por citar sólo algunos de ellos: las posibilidades de manipulación genética que implican la superación de la barrera interespecífica, mediante las técnicas de “ADN-recombinante”, que permiten transferir al genoma humano genes de otra especie; los distintos tipos de terapia génica, en células somáticas y —lo que es más problemático— en las células germinales; la manipulación genética con fines perfectivos y eugenésicos, en la que se plantea la cuestión de decidir qué se entiende por eugenesia propiamente y cuáles son los fines y límites de las mejoras pretendidas; finalmente y de manera general, los problemas derivados de los intereses económicos y mercantilistas que influyen en los proyectos, determinando las líneas de investigación y sus aplicaciones, así como la comercialización de los resultados de la misma (patentes, acceso a la atención médico-farmacológica en los países subdesarrollados, etc.).

Desconsuelo de la filosofía

Pues bien, todo lo dicho puede provocar un primer sentimiento de desconsuelo en el campo de la filosofía, sentimiento que no es más que expresión de una nueva situación

² Cfr. M. Soldini: *Argomenti di bioetica*, pp. 81s. (Armando Editore, Roma, 1999).

³ Cfr. *El País*, 27-XI-2001. El texto citado pertenece al doctor R. Matesanz, en el mismo diario (2-XII-2001). Una noticia más, conocida a la hora de concluir la redacción de estas páginas: el citado doctor Zavos ha declarado que ya existen cinco experiencias de clonación reproductiva con los embriones clónicos implantados en mujeres para llevarlos a término. Si los proyectos de clonación con fines reproductivos nos inquietan, no menos sucede con noticias que nos hablan no ya de proyectos, sino de realizaciones, que, en su gravedad, corren, sin embargo, el riesgo de convertirse en anécdotas que acaban generando una concepción superficial de las posibilidades y los riesgos de la biotecnología, concepción según la cual todo es factible. Ejemplo de ello es la noticia que da cuenta de que dos lesbianas norteamericanas sordas han engendrado con semen de hombres sordos dos niños sordos (*El Mundo*, 7-V-2002). Conocíamos de los riesgos de las prácticas eugenésicas, pero nunca habíamos imaginado una *kakogenesis* voluntariamente buscada.

en las relaciones entre el desarrollo científico y tecnológico y sus implicaciones éticas y antropológicas. Esa situación se caracteriza, en mi opinión, por tres rasgos. 1) Las posibilidades insospechadas de intervención en la constitución humana más íntima y esencial: lo hasta ahora intangible se vuelve tangible (“tocar el gen” es una expresión que ha hecho fortuna para explicar la revolución genética) y no sólo tangible, sino también manipulable. 2) La consumación por la vía de los hechos de experiencias y de prácticas ya habituales, pero a veces más que discutibles, dejando de lado la conciencia de responsabilidad y la necesidad de autocontrol que la comunidad científica había ido adquiriendo desde el año 1973 y especialmente cuando el llamado “Comité Berg” (Paul Berg era el presidente) pidió en 1974 una moratoria en las experiencias con ADN-recombinante, actitud que significó un verdadero hito en la historia de las ciencias de la vida⁴. 3) Una consecuencia de lo anterior, que podríamos resumir diciendo que, ante la actitud decidida de algunos investigadores de actuar y aplicar en cualquier caso la tecnología generada por sus descubrimientos—por un lado—y el surgimiento de conflictos aparentemente irresolubles, derivados de esas aplicaciones tecnológicas—por otro—, se ha llegado a una situación en la que la reflexión bioética y sus presupuestos antropológicos tal vez ya no significan nada en determinados ambientes científicos y técnicos.

Produce desaliento y desconsuelo la impresión, que a veces se tiene, de que la reflexión antropológica y ética han dejado de ser verdaderamente significativas para los hombres y mujeres que hoy se enfrentan a cuestiones cruciales para el género humano, y la impresión que también se tiene de que la misión de la ética y de la antropología se limita a construir argumentos para poner coto al desarrollo científico y tecnológico, en vez de dotar de sentido y de razones a las con frecuencia difíciles decisiones que es necesario adoptar. Cuando lo que sucede realmente es que, ante la complejidad y el carácter a veces irresoluble de algunos problemas no hay respuestas o soluciones definitivas. Piénsese, por ejemplo, en la conocida discusión en torno al tratamiento de los embriones congelados, procedentes de los programas de fecundación *in vitro*⁵: ¿se debe investigar con ellos o destruirlos, pasado el plazo que establece la ley? ¿No es un “mal menor” utilizarlos en investigación beneficiosa para todos antes de su inevitable destrucción? Pero entonces ¿no sería esto convertir en instrumento un ser con vida humana, destinado por ello a ser un fin en sí mismo? ¿No es cualquiera de las dos salidas posibles una solución éticamente problemática?

Creo que pueden resumirse en tres las cuestiones de fondo a las que remiten en última instancia todas las preguntas que en relación con el comienzo de la vida humana se plantean. 1ª) En qué consiste la naturaleza humana (¿es posible y suficiente delimitarla con un criterio genético?)⁶. 2ª) Cuál es el estatuto del embrión humano (¿estamos en presencia de un simple conglomerado de células o ante la forma primera de la existencia humana?)⁷.

⁴ Cfr. J. Gafo: *Problemas éticos de la manipulación genética*, pp. 139ss (San Pablo, Madrid, 1992).

⁵ Sólo en España hay más de 40.000.

⁶ Cfr. R. Spaemann: “Über den Begriff einer Natur des Menschen”, en K. Michalski: *Der Mensch in den modernen Wissenschaften*, pp. 100ss (Klett-Cotta, Stuttgart, 1985); J.R. Lacadena: “Sobre la naturaleza genética humana”, en F. Abel y C. Cañón (eds.): *La mediación de la filosofía en la construcción de la bioética*, pp. 15ss. (Univ. Pontificia Comillas, Madrid, 1993).

⁷ Sobre el estatuto del embrión hay abundante literatura; excelentes exposiciones sobre el estado de la cuestión con la bibliografía más significativa son: J. R. Lacadena: “Status del embrión previo a su implantación”, en J. Gafo (ed.): *Dilemas éticos de la medicina actual*, pp. 397ss. (UPCM, Madrid, 1986); N.M. Ford: *When did I begin?*

3ª) Cómo debe articularse la conflictiva relación entre la búsqueda de la eficacia técnica y los valores de humanización. (Por ejemplo, para la obtención de células troncales, a partir de las cuales conseguir tejido que no produzca rechazo del paciente, hay dos vías posibles: obtenerlas a partir de los embriones clonados del propio paciente—procedimiento que en el momento actual de la investigación está más desarrollado y se muestra como más eficaz—, o bien a partir de células de tejidos adultos del mismo paciente y sin necesidad de usar embriones, vía que, tropezando aún con importantes dificultades técnicas, carece, sin embargo, de las objeciones éticas derivadas de la manipulación y destrucción de embriones humanos. Ante el dilema, ¿debe primar la facilidad y eficacia del procedimiento o la consideración de las objeciones éticas?)⁸.

Es fácil reconocer que ante cuestiones como las aquí planteadas no hay respuestas científicamente neutrales, sino decisiones que comportan una valoración y, por tanto, una concepción previa inevitable. No se trata de ignorar los datos a los que la investigación llega con certeza; al contrario, hay que partir de ellos para seguir la llamada “metodología triangular”, que va de los datos experimentales a la interpretación antropológica y de ésta a la indicación ética⁹. Esos datos son, pues, inevitablemente interpretables desde determinadas concepciones antropológicas y éticas.

Esperanza de la filosofía

Seguramente hay que reconocer y aceptar el hecho de que es imposible encontrar unos criterios definitivos y universalmente aceptados para la fundamentación de la bioética. Por ello se ha propuesto frecuentemente, como único método posible ante esa situación, el trabajo caso por caso. Aceptada esa condición, es fructífero el diálogo y factible el acuerdo, por ejemplo, en torno a los principios de autonomía, beneficencia y justicia¹⁰. Pero, a mi modo de ver, la aplicación de estos principios al caso por caso obliga a retrotraer la cuestión: ¿quién es el sujeto al que cabe hacer aplicación de los mismos? De esta manera, al final nos encontramos con la necesidad de abordar el concepto de persona y el de su sentido.

Esta conclusión, por lo demás, no nos puede sorprender. En efecto, si resulta imposible encontrar ese criterio universal que buscamos, esto no significa que no haya ningún criterio, sino más bien que todos tenemos que elegir alguno. Incluso aquellos, cuya oposición a un concepto de humanismo basado en la autoconciencia y en la autodeterminación de la persona les lleva a propugnar un antihumanismo teórico, no pueden dejar de reconocer la necesidad de sentido, una necesidad que no se satisface con la mera exactitud científica ni con sus eficaces aplicaciones tecnológicas, sino intentado por todos los medios

Conception of the Human Individual in History, Philosophy and Science (University Press, Cambridge, 1988); D. Gracia: “Problemas filosóficos en genética y en embriología”, en F. Abel y C. Cañón (eds.), op. cit., pp. 215ss.

⁸ A este problema cabría aplicar la reflexión de J. Conill: <<Se puede llegar al extremo de que la tecnología se convierta en agente moralizador, una vez ha hecho mella la representación del **homo technologicus** y su ética de la eficacia. Esta transmutación de los valores da como resultado cultural una razón instrumental, una concepción de la verdad como utilidad (eficacia), del bien como bienestar y un sentido de lo ideal como posible factible>>. “Naturaleza humana y técnica”, en F. Abel y C. Cañón, op. cit., p. 131.

⁹ Cfr. E. Sgreccia: *Manuale di bioetica. II. Aspetti medico-sociali*, p. 532 (Vita e Pensiero, Milano, 1996).

¹⁰ Cfr. R.-P. Droit: “Pour ou contre le clonage?”, *La Vie*, nº 2907, p. 46. También J. Gafo: “Demandas de un moralista a la ética filosófica”, en F. Abel y C. Cañón, op. cit., pp. 185-187.

atender a las dos máximas aspiraciones del ser humano: el bien y la verdad. Expresadas de muy diferentes formas –en el ámbito de las valoraciones de bioética es frecuente encontrarlas bajo la pregunta sobre qué clase de vida vale la pena vivir–, estas aspiraciones las percibimos siempre como formas de un imborrable anhelo de vida humana, un interrogante absoluto que inevitablemente se plantea. Pues bien, justamente esta búsqueda de sentido es lo que puede ofrecer la filosofía a los debates bioéticos, y ciertamente lo ofrece con pretensión –nunca plenamente satisfecha– de universalidad.

Pero precisamente aquí encontramos otro motivo para abordar la cuestión de la persona y el sentido, es decir, para ir más allá de la mera exactitud científica; para ir más allá incluso de la idea de una naturaleza humana y preferir como más fructífera para abordar las cuestiones de bioética la idea de *condición* humana. Ese motivo es el reconocimiento de que nuestras vidas cambian; por eso “la cuestión de nuestra condición jamás se agota en lo que *somos* porque siempre estamos cambiando y *deviniendo* (...) Hemos de entender nuestras vidas en forma de narrativa, como una “búsqueda”¹¹. Ciertamente, esa búsqueda del bien y de la verdad, del sentido, no pertenece al mundo que es el objeto de estudio de las ciencias naturales.

¿Significa todo esto que las ideas de verdad y de bien, es decir, aquello que da sentido a nuestras vidas, es algo completamente relativo, carente de cualquier objetividad y de ningún modo anclado en la realidad? Responder afirmativamente a esta pregunta es dar un salto injustificado, que fácilmente se da por la influencia del modelo de objetividad de las ciencias naturales, especialmente en el campo de las ciencias de la vida. Por el contrario, podemos adoptar con realismo otra postura: partiendo de los datos empíricos que las ciencias nos dan acerca de nuestra *naturaleza*, los aportamos a nuestra búsqueda de clarividencia sobre el sentido, la verdad y las consiguientes decisiones acerca del bien, es decir, buscamos la “narración” de nuestra *condición* humana que más sentido tiene para nosotros. «El resultado de esta búsqueda de clarividencia produce la mejor explicación que es posible producir en un momento dado y ninguna consideración epistemológica o metafísica de índole más general sobre la ciencia o la naturaleza justifica omitirla»¹². Nuestras aseveraciones acerca del bien, la verdad y el sentido pretenden penetrar en lo que es vivir (ser y actuar) como un ser humano, aunque esas aseveraciones sean muy diferentes de lo que la genética y la embriología pretenden revelar y de su modelo de objetividad científica. El error consiste justamente en pretender ajustar nuestras aseveraciones sobre el sentido a ese modelo de objetividad científica, porque por esa dirección estamos abocados necesariamente al fracaso. Por el contrario, confiar en nuestras intuiciones y en sus razones no es caer en el subjetivismo y el relativismo, pues no las consideramos *absolutamente* correctas e inamovibles, sino que, partiendo de nuestra experiencia antropológica y moral, y a falta de una mejor explicación, adoptamos la que creemos superior a otra. Para ello hay que estar siempre dispuestos a argüir nuestras razones y a confrontarlas con otras. A esas intuiciones intensas sobre el bien y la verdad que constituyen el trasfondo de confianza más hondo del sentido las llama Taylor “hiperbienes”. Su importancia en la vida moral es indudable, pues “el punto de vista moral más fiable no es el que se fundamenta fuera de nuestras intuiciones, sino el fundamentado sobre las más intensas de nuestras intuiciones, una vez que han respondido con éxito al desafío

¹¹ CH. Taylor: *Fuentes del yo*, pp. 63 y 68 (Paidós, Barcelona, 1996).

¹² Id., p. 74.

de las transiciones propuestas fuera de ellas”¹³, es decir a la posibilidad de cambiar a otra posición mejor. Precisamente esta presencia de los “hiperbienes” y la capacidad de compartirlos intersubjetivamente es la característica del ser personal¹⁴. Así pues, ¿qué sentido de persona se propone aquí como “hiperbién”?

Creo que en la tradición personalista se encuentra una buena propuesta. La conocida descripción de la persona que ofrece Mounier –pues “la persona no es susceptible de definición”– nos permitirá sacar algunas breves conclusiones con la esperanza (la esperanza de la filosofía) de que puedan servir como marco general para afrontar las difíciles y complejas cuestiones bioéticas que hay que desarrollar en posteriores reflexiones del caso por caso. “Una persona –dice Mounier– es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esta subsistencia con su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación”¹⁵.

En esta descripción encontramos, para empezar, una diferencia importante con la clásica definición de persona elaborada por Boecio –*rationalis naturae individua substantia*– que conviene subrayar. En vez de *substantia*, Mounier habla de *ser*. Es decir, no una naturaleza dada fijamente y acabada, sino una *condición humana* que el hombre debe desarrollar interpretándose y construyéndose de acuerdo con una jerarquía de valores. Por lo demás, no es necesario decir –ni podemos detenernos ahora en ello– que para Mounier el término “ser espiritual” no es expresión de una concepción espiritualista, sino que, siendo la condición humana esencialmente carne, se trasciende y unifica más allá de la dispersión de lo material.

La descripción de Mounier contiene además la idea de libertad y autonomía, desde la que el ser humano desarrolla su condición. En sentido personalista esta libertad y autonomía sólo se pueden entender desde la apertura al otro, en el diálogo *yo-tú*, en el ámbito del *nosotros*, pues sólo desde el reconocimiento del otro, de su libertad y dignidad, es posible construir un discurso de universalidad sobre la autonomía y dignidad del ser humano: “El hombre no puede hacerse enteramente hombre mediante su relación consigo mismo, sino gracias a su relación con otro “mismo””¹⁶. Esta apertura al otro no es mera coexistencia, sino respuesta a sus demandas; por tanto, en el personalismo la autonomía significa también responsabilidad ante sí mismo y ante el otro.

Finalmente, la persona es también capacidad de autorrealización; no está concluida, sino en permanente construcción creativa, según la singularidad de su vocación, de su llamada a *ser* de acuerdo con unos valores y en constante conversión o revisión de sus posiciones adquiridas.

Creo que desde esta concepción de la persona humana y de su dignidad, en la que las ideas de autonomía, diálogo intersubjetivo y urdimbre solidaria, y autorrealización responsable priman sobre concepciones meramente naturalistas, utilitaristas y subjetivistas, pueden abordarse mejor los problemas bioéticos ante los retos de las nuevas tecnologías.

¹³ Id., pp. 80, 92.

¹⁴ Cfr. J. Simon: “Intersubjektivität. Ein philosophisch problematischer Begriff”, en M.M. Olivetti: *Intersubjectivité et théologie philosophique*, pp. 41-49 (CEDAM, Padova, 2001).

¹⁵ E. Mounier: “Manifiesto al servicio del personalismo”, en *Obras completas*, vol. I, p. 625 (Sígueme, Salamanca, 1992).

¹⁶ M. Buber: *¿Qué es el hombre?*, p. 93 (F.C.E., Madrid, 1979).