



Bioética

SELECCIONES



Cenalbe

TÍTULOS DE ESTE NÚMERO

Ética y Bioética * Cuerpo y sujeto en Bioética
*** El concepto legal de persona en Colombia:**
¿razones biológicas para modificarlo? * Presente
y futuro de la Bioética * Bioethics, Fragmented Ethics
and "Bridge Bioethics" * La dimensión biológica
de la personalidad humana: El debate sobre el estatuto
del embrión * Retos de la sociedad multicultural
en la era de la globalización * La Bioética
como «tercera cultura» Un análisis desde
la sociología de la ciencia * Principios éticos
en la investigación sobre células troncales





Bioética

SELECCIONES



Cenalbe

Revista *Selecciones de Bioética*, N° 7. ISSN 1657-8856
Instituto de Bioética-Cenalbe, Bogotá, Colombia, 2005

7

LAS OPINIONES EXPRESADAS EN ESTA REVISTA SON
DE EXCLUSIVA RESPONSABILIDAD DE LOS AUTORES.

LOS ARTÍCULOS PUEDEN REPRODUCIRSE TOTAL
O PARCIALMENTE CITANDO LA FUENTE.

DISEÑO Y PRODUCCIÓN EDITORIAL
CÉSAR TOVAR DE LEÓN
ÉDITER. ESTRATEGIAS EDUCATIVAS LTDA
TEL 3205119. BOGOTÁ
EMAIL: ctovarleon@yahoo.com.mx

IMPRESIÓN
EDITORIAL GENTE NUEVA LTDA
EDICIÓN DE 700 EJEMPLARES
DEPÓSITO LEGAL
IMPRESO EN COLOMBIA
PRINTED IN COLOMBIA
BOGOTÁ, MAYO DE 2005

© PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

GERARDO REMOLINA VARGAS, S.J.
RECTOR

JAIRO HUMBERTO CIFUENTES MADRID
VICERRECTOR ACADÉMICO

GERMÁN CALDERÓN LEGARDA
DIRECTOR DEL INSTITUTO DE BIOÉTICA

ALFONSO LLANO ESCOBAR, S.J.
DIRECTOR DE CENALBE Y DE LA REVISTA
SELECCIONES DE BIOÉTICA

JOSÉ EDWIN CUELLAR SAAVEDRA
COORDINADOR EDITORIAL

ALEXANDRA GALÁN GARZÓN
ASISTENTE EDITORIAL

COMITÉ ASESOR

PABLO ARANGO RESTREPO, LUIS ALEJANDRO BARRERA
AVELLANEDA, JAIME BERNAL VILLEGAS, BERNARDO
BULLA PINTO, JAIME ESCOBAR TRIANA, ALFONSO
FLÓREZ FLÓREZ, JORGE GAITÁN PARDO, GUSTAVO
GARCÍA CARDONA, NELLY GARZÓN ALARCÓN,
EMILSSEN GONZÁLEZ DE CANCINO, FRANCISCO
GONZÁLEZ L. DE GUEVARA, HERNANDO GUTIÉRREZ
PRIETO, GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ, HORACIO
MARTÍNEZ HERRERA, JAIRO MEJÍA PORRAS, OSCAR
MEJÍA QUINTANA, JUAN MENDOZA VEGA, VIRGILIO
NIÑO CRUZ, GLORIA INÉS PRIETO DE ROMANO,
FERNANDO SÁNCHEZ TORRES, ÁNGELA UMAÑA
MUÑOZ, EMILIO YUNIS TURBAY.

COMITÉ EDITORIAL

ALFONSO LLANO ESCOBAR, S.J., OLGA MALDONADO
DE DELGADO, EDUARDO A. RUEDA BARRERA,
EDUARDO DÍAZ AMADO, GERMÁN CALDERÓN
LEGARDA, JOSÉ EDWIN CUELLAR SAAVEDRA,
CARLOS GAVIRIA NEIRA.

INFORMACIÓN

TRANSVERSAL 4 N° 42-00 PISO 5
EDIFICIO JOSÉ RAFAEL ARBOLEDA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA. BOGOTÁ
TELEFAX: 3208320 EXT. 4539
EMAIL: bioetica@javeriana.edu.co
cuellarj@javeriana.edu.co
www.javeriana.edu.co/bioetica

ÉTICA Y BIOÉTICA¹

Juliana González Valenzuela

RESUMEN

Sería imposible pensar la *ética actual* sin asociarla a la *bioética*. Nos encontramos en una situación de transformaciones radicales y el proceso tecnocientífico es irrefrenable. Las prohibiciones sólo tienen poder moratorio. Luego, no cabe más que una respuesta razonable y éticamente válida: asumir el cambio histórico y hacernos dueños del proceso, dotarlo de sentido ético, humanizarlo, racionalizarlo. La bioética requiere esclarecer sus presupuestos ontológicos. La situación presente exige una ética que contribuya a que el proceso transformador preserve vivo el rostro de la *humanitas*.

ABSTRACT

Present-day ethics cannot be thought without a close link to bioethics. We are facing a situation characterized by radical changes, wherein techno-scientific advance cannot be stopped. Prohibitions can only be delaying attempts. Therefore, there is only a reasonable and ethically valid answer, namely to assume and master the historic change process, endowing it with ethical meaning, making it humane and rational. Bioethics calls for an elucidation of its ontological presuppositions. Current situation demands an ethics thanks to which the changing process will keep a living face of *humanitas*.

I. De la ética a la bio-ética

Sería imposible pensar la *ética en la hora actual* sin su asociación a la *bio-ética*. Y esto, debido a múltiples factores que provienen tanto de las grandes revoluciones científicas y tecnológicas que se han producido en los últimos tiempos –no sólo en el campo de la medicina, sino en el de los nuevos horizontes abiertos en el ámbito bio-lógico, bio-médico, bio-genético y bio-tecnológico–. Y aun cuando no se

defina a sí misma como «vitalista», difícilmente podría la ética permanecer ajena e indiferente a los conocimientos y a las transformaciones que recaen sobre el universo de la vida, al cual ella misma pertenece; no podría ciertamente ser insensible y desentenderse de los múltiples interrogantes éticos relativos tanto a la vida humana, del presente y del futuro, como a la no humana y a los reclamos ético-ecológicos que atañen a la vida del planeta. Una de las vertientes más caudalosas de la ética actual es ciertamente la de la bioética.

Y si lo que constituye la fuente nutricia de la filosofía son *los problemas*, la filosofía moral queda removida y revitalizada por

1 Autorizado por Isegoría. Revista de filosofía moral y política. N° 27, 2002. pp. 41-53. Texto presentado en la mesa plenaria «Ética y política en la hora actual», dentro del Primer Congreso Iberoamericano de Ética y Filosofía Política que tuvo lugar en la Universidad de Alcalá, en septiembre de 2002.



la profunda, trascendental y perturbadora problemática abierta por los nuevos *saberes* y, muy señaladamente, por los nuevos *poderes* que vienen generando, en especial, las ciencias y las tecnologías de la vida.

Son múltiples, en efecto, los signos de que los avances que se vienen dando, particularmente en el campo de la nueva biología y de la biotecnología, son de tal significación y trascendencia que sus efectos llegan a zonas profundas, plantean cuestiones que tocan a los fundamentos de la vida humana, socavan muchos de sus cimientos e involucran verdaderos cambios de paradigmas, no sólo científicos, sino morales y culturales. Son cambios que han producido, como afirma Peter Singer, «el derrumbe de nuestra ética tradicional», obligándonos, ciertamente a «repensar la vida y la muerte». Estamos, en todo caso, en situación de transformaciones radicales, de literal *transición* (si no es que de «*trance*» *histórico*), hacia un futuro señaladamente más incierto y más desconocido de lo que por naturaleza es el porvenir; hacia un mundo tan distinto, que no estamos seguros si seguirá siendo «mundo», no al menos el que hasta ahora hemos construido y conocido.

La situación, en todo caso, queda certeramente descrita por Tugendhat cuando afirma:

La técnica genética nos coloca ya ahora (y lo hará aún más en los próximos años) ante problemas, extremadamente complejos, de juicio y de decisión. Sus imponentes progresos han abierto un campo de acción enteramente nuevo, ante el cual, a causa de la novedad de los problemas, no podemos recurrir sin más a los criterios heredados sobre lo que debe considerarse deseable o no, lícito o ilícito [...] Es una situación seria y que causa hondo desconcierto, y no sé de

nadie que se haya formado ya un juicio ponderado al respecto.²

Es fácil advertir que ningún héroe mítico es tan recordado en el ámbito de las maravillas tecnológicas de nuestro tiempo, como Prometeo. Y el Prometeo de ahora se muestra ciertamente «des-encadenado», deslumbrado por el portento de su nueva *techné*; lo cual, de acuerdo con la sabiduría trágica, no deja de anunciar la posibilidad de un nuevo encadenamiento del héroe, pues se cierne sobre él la eterna amenaza de Némesis, y todavía es inimaginable el castigo.

Mitos y símbolos buscan aprehender de algún modo la trascendencia y los enormes riesgos del nuevo «robo del fuego» que conlleva la tecnociencia actual. Y es muy significativo que, en la versión del mito de Prometeo que Platón pone en boca de Protágoras, no bastan las artes prometeicas, la *téchne*, con todo y sus maravillas, para salvar al hombre. Zeus mismo, a través de Hermes, dice Platón, tiene que otorgar al humano, otro magno poder para su salvación: eso que equivaldría al «sentido moral y político», de «respeto y justicia» (αἰδω τέ καὶ δίκην): sólo la vida ético-política puede salvar al hombre³.

Pero la situación actual también sugiere que quizás el personaje mítico más cercano para representarla simbólicamente sea *Jano*, por sus varias significaciones. Cabe recordar, primeramente, que su nombre indica tránsito, pasaje: simboliza las puertas, los umbrales. Es deidad de las *transiciones* que marca *la evolución del pasado*

2 Tugendhat, Ernst. «No hay genes para la moral». En: *Revista de Occidente*. N° 228, Madrid, mayo 2000.

3 Protágoras, 322c-d.

al porvenir, de un estado a otro. Jano se define asimismo –y éste es su significado principal– por su naturaleza *bifronte*: doble rostro, que mira hacia la entrada y la salida, y también en opuestas direcciones. Desde su quicio, se abre la alternativa del doble camino, afortunado o desafortunado. Simboliza también la guerra y la paz. Preside todo lo que comienza y todo lo que culmina, y las monedas que lo representan llevan impreso, en el anverso el doble rostro, y en el reverso el barco que navega⁴.

La ambigüedad y ambivalencia, la doble y contradictoria posibilidad, el carácter «bifronte», revelan el significado esencial que, a nuestro juicio, tienen las creaciones actuales de las ciencias y técnicas de la vida. Desde luego, es en el *uso* del conocimiento donde se manifiestan más claramente, e incluso se agudizan, las cuestiones del «bien» y el «mal». Y es ahí donde –como todos sabemos– se presentan los más acuciantes dilemas éticos, donde se hacen patentes grandes *promesas* benéficas para la humanidad, al mismo tiempo que posibles *amenazas* para ella –y para la conservación de la Tierra–. La ambigüedad aquí es ciertamente difícil de disolver. Pues ambas, *promesas* y *amenazas*, son ciertas y, ambas, potencialmente factibles.

En un sentido, por lo tanto, resulta imposible desdeñar o menoscabar la importancia y valía de los nuevos hallazgos, la grandeza misma que, en su orden, representan los extraordinarios avances de la nueva biología; ella realiza una de las revoluciones más significativas de la historia de la ciencia y no puede dejar de ser objeto de *thauma* filosófico, de «asombro

y maravilla». Y en significativa correlación, tampoco pueden desestimarse las pasmosas innovaciones tecnológicas que han hecho posible el progreso del conocimiento y que permiten su aplicación en territorios insospechados. Parecería así que, con estos progresos, es decir, con su poderío tecnocientífico, el ser humano está logrando liberarse, hasta límites increíbles, del sometimiento a la naturaleza.

¿Liberarse?

La respuesta a esta pregunta es a la vez afirmativa y negativa, tiene doble faz. Pues así como se reconoce la liberación también se ha de reconocer –como hace Reyes Mate, en su glosa y comentario de un texto de Habermas– que:

la manipulación genética borra las fronteras entre la ‘natura’ que somos, y la estructura orgánica, que nos podemos dar artificialmente, mediante la manipulación de los genes [...] lo que Kant llamaba «reino de la necesidad» se ha transformado en «reino de la contingencia». La técnica genética borra las fronteras entre la base natural indisponible y el reino de la libertad [...] El que se borren las fronteras no es ninguna buena señal [...] sino anuncio de la negación de la libertad [pues] queda afectada [...] la posibilidad de constituirnos en autores responsables de una historia [...]. La naturaleza, sometida por intervención científica, acaba incluyendo al propio hombre en ese sometimiento.⁵

Hay ciertamente razones a favor y razones en contra de los desarrollos biotecnológicos, y las argumentaciones que se ofrecen para su defensa o para su condena discurren muchas veces en direcciones

5 Reyes Mate, M. «El debate en torno a la autocomprensión ética de la especie. Un texto de Jürgen Habermas» (en prensa).

4 *Dictionnaire des mythologies*, Flammarion.



opuestas, como dos líneas de fuga que no logran encontrarse jamás y sin que parezca que sea posible pronunciarse en un sentido o en otro –semejando insuperables antinomias–.

Comoquiera que sea, todo muestra que *el proceso tecnocientífico es irrefrenable*, que ya no habrá de detenerse, y menos aún de revertirse; las prohibiciones sólo tienen, si acaso, poder moratorio. Luego, no cabe más que una respuesta razonable y éticamente válida: asumir el cambio histórico y *hacernos dueños del proceso*. Y esto significa dotarlo de sentido ético, o sea, humanizarlo y racionalizarlo. Introducir en él, más allá de la razón científica, y no se diga de la tecnológica, los criterios y valores de la *razón práctica*, que aseguren la autonomía y dirijan realmente el desarrollo humano hacia los fines de la «vida buena» y la felicidad. Estamos ciertamente ante uno de los retos más grandes de la libertad.

La conciencia ética es, por supuesto, conciencia crítica y estado de constante vigilia, particularmente implacable en los momentos cruciales de riesgo e incertidumbre. Pero ella, por su propia naturaleza, tiende a la conciliación y al equilibrio, fines que, sin embargo, no son fáciles de alcanzar y mantener. No se trata, en todo caso de un equilibrio estático y neutral. Es más bien cuestión de prioridades y jerarquización; de reconocer en esencia *el primado de la razón ética*, o de admitir una especie de «proporción áurea» entre las dos razones, donde debe prevalecer la razón humanizante, civilizadora; aquella que responde a la misión primordial del ser humano: construirse a sí mismo y velar por su propia «humanidad». Pues, en efecto, como vio Platón, no basta la *téchne*

para que sobreviva el hombre. Y no sólo ella puede ser causa de su destrucción; tiene ciertamente carácter «bifronte». Se requiere la conciencia de los fines para orientar y dar razón de ser al proceso innovador. Sólo el *telos* da sentido al movimiento abriéndole cauces hacia la dirección creadora⁶.

Hacerse dueño del proceso implica de esta forma no permanecer a la zaga de él, ni sufrirlo simplemente como un destino fatal del cual somos o seremos víctimas. Implica intervenir éticamente en él, humanizarlo, tener el «control moral» de los acontecimientos y no ir detrás de ellos adaptándose «a las exigencias de la tecnología» –como precisa también Reyes⁷–. Implica que no estamos dispuestos a esperar que «por sí mismo» el desarrollo científico y tecnológico vaya por el camino afortunado y que no nos conduzca a la conflagración prometeica o a nuevas e irreversibles formas de encadenamiento y servidumbre. Hacer frente en suma a la posibilidad de que el trayecto lleve el rumbo de una imperceptible borradura de la verdadera humanidad del hombre, de modo que sólo llegue a sobrevivir otra especie que si acaso sólo en el nombre «recuerde» al humano.

Se trata, en efecto, de hacer valer la razón ética. Y éste sería el sentido profundo, *la misión de fondo de la bio-ética*.

6 Es de destacar, con relación a esta prioridad, lo que señala la Declaración Universal sobre el Genoma Humano: «Ninguna investigación relativa al genoma humano ni ninguna de sus aplicaciones, en particular en las esferas de la biología, la genética y la medicina, podrá prevalecer sobre el respeto de los derechos humanos, de las libertades fundamentales y de la dignidad humana de los individuos o, si procede de grupos de individuos» (art. 10).

7 *Op. cit.*, p. 2.

II. De la bioética a la ética

Es cierto que, en su significado lato, la ética es asunto y competencia de todos –no sólo de filósofos–. El «sentido moral y social» del que habla el mito según Platón, se otorga a todos los hombres por igual. Es por ello que no se pueda hablar propiamente de «expertos» en ética –como advierte Victoria Camps–. La bioética sería la «multi» o «transdisciplina» donde diversas perspectivas (médica, biológica, jurídica, filosófica...) tienen, en principio, la misma «autoridad», y entre todas se va generando el diálogo plural y abierto que caracteriza la *deliberación* bioética, clave de sus juicios y decisiones. Si la ética y la ético-política no fueran «vocación universal», no tendría sentido hablar de «hacer-nos dueños del proceso». Ésta es acción colectiva y plural; es conciencia y tarea compartidas, voluntad común.

Pero en otro sentido, no puede soslayarse el carácter eminentemente *filosófico* de la ética y que ésta equivale ciertamente a «filosofía moral». El filósofo tiene una visión específica que no tiene el científico ni el tecnólogo, ni el hombre común. Se ha de insistir, entonces, en algo en el fondo elemental: que la *ética filosófica* ofrece una perspectiva insustituible: proporciona, entre otras cosas, la distancia reflexiva, la visión fundamental y universal de los problemas, permitiendo que éstos se perciban dentro de su contexto, tanto histórico como actual. Y no se trata evidentemente de un asunto gremial o corporativo. Es el simple reconocimiento de la función y la responsabilidad propias de la ética como filosofía moral. En este sentido, el saber ético-filosófico, no se improvisa ni es del dominio común. Implica ciertamente una necesaria *expertise*. *Expertise* que, sin em-

bargo, tratándose de la bio-ética, no opera sin incorporarse al diálogo con las otras disciplinas, ni sin nutrirse de ese saber y ese hacer práctico, generado por ellas.

En su proyección bioética, la filosofía moral recobra su doble y originario cometido: *teórico y práctico*. En el orden de la *praxis*, ella se integra, en efecto, a ese quehacer múltiple y compartido, de estricta «razón dialógica» –tan destacada por Muguerza– encaminada, en este caso, al propósito impostergable de racionalizar y humanizar las acciones que surgen en el ámbito de las ciencias y tecnologías de la vida y la salud. Y por lo que respecta al orden *teórico*, resulta indudable que la ética del presente requiere repensarse a sí misma, incluso en muchas de sus estructuras más básicas. En particular, ella no puede dejar de reconocer el carácter inequívocamente *ontológico* que tienen los problemas bioéticos fundamentales.

No parece haber, en principio, ninguna cuestión de bioética en la que no subyazca, como problema central, el de la *naturaleza humana*: la pregunta planteada por Kant mismo en términos de *¿qué es el hombre?*⁸. Pregunta que, de un modo u otro, se refiere al ser y se haya, en consecuencia, inmersa en el contexto general de las más añejas cuestiones metafísicas. Con ella renace el interrogar por la *physis* del hombre; tanto su *physis* «física», o sea, su naturaleza «natural», la biológica, como por su *physis* «metafísica»: su naturaleza «esencial» u ontológica: la que define su ser mismo; ambas tan inseparables una de otra como en los tiempos de Tales de Mileto.

8 Véase la reciente y significativa obra de J. Habermas que, desde su título, atiende de lleno al problema: *El futuro de la naturaleza humana*. Barcelona, Paidós, 2002.



Los problemas y los dilemas actuales acerca de la vida y la muerte, de lo que distingue lo humano de lo no humano, de las fronteras entre lo natural y lo artificial, de lo que cambia y lo que no cambia, aparecen hoy con significaciones en verdad inéditas y, al mismo tiempo, paradójicamente, como pudieron haber surgido a los ojos de los filósofos griegos primitivos. *Tienen el aire de ser problemas presocráticos*. Y es que ellos tocan los hechos primordiales y las perennes preguntas que éstos plantean, y que hoy renacen con singular presencia, alumbrados por el nuevo nivel de entendimiento que alcanzan las actuales ciencias de la vida.

Y de toda la inmensa problemática de la bioética (aborto, trasplantes, privacidad, genoma humano, transgénicos, clonación y tantos más), atenderé aquí a una de las cuestiones biomédicas que hace claramente patente su ambivalencia y la correlación existente entre los aspectos biológicos, los éticos y los ontológicos: la relativa al «*status*» o condición propia del embrión humano⁹.

En general, la investigación en líneas germinales y en embriones ha despertado –como es sabido– un sinnúmero de dudas y controversias, las cuales se incrementan cuando se trata de los embriones humanos obtenidos por *clonación*, incluso los destinados a fines terapéuticos. Los interrogantes se centran, en efecto, en la cuestión del *status* biológico, moral y ontológico del embrión humano.

Problema ante el cual suelen darse en general tres formas principales de respuesta: dos de ellas, de carácter opuesto y extremo –que lamentablemente son las que tienden a prevalecer–. La primera, que es la más extendida y predominante, sostiene, no sin insistentes argumentaciones (tanto de índole metafísica, como también deontológica), que el embrión humano es «en su esencia», equivalente a la «persona» como tal, con los mismos derechos y con la misma significación moral y jurídica que ésta. Y de aquí se deduce, junto con la «sacralidad de la vida», la condena y prohibición de cualquier clase de investigación en embriones, aun con fines médicos –y no se diga la obtención de ellos por vía de clonación, pues ésta conlleva, además, la osadía de «crear» vida humana para su destrucción.

Y la postura contraria que, con argumentos de orden cientificista, aprueba irrestricta e incondicionalmente dicha investigación, sobre la base de considerar al embrión como cualquier otro tejido vivo, como una simple «masa de células» que no tiene otra significación que la de su *utilidad* para la práctica médica.

Parece darse así una insuperable alternativa entre «la sacralización» o la «cosificación» del embrión humano –como lo precisa Juan Ramón Lacadena–.

Pero más allá del *impasse* que generan estas posiciones extremas, se dan las posturas «intermedias» que no reconocen carácter de persona humana al embrión y al mismo tiempo buscan asegurar su irreductibilidad a cualquier materia viva indiferente.

Victoria Camps lo expresa con toda claridad:

9 Optamos por conservar el término en inglés (*status*), dado que éste no corresponde propiamente a «estatuto» en español; corresponde más bien a «condición» (ontológica).

[...] el embrión es una vida potencial que debe ser protegida, que no es exactamente lo mismo que decir que el embrión es una persona.¹⁰

Esta concepción ética coincide, en efecto, con la opinión más razonable que busca el equilibrio, considerando que el embrión humano (particularmente en su estado preimplantatorio y cuando no constituye más que una realidad en potencia en la que aún no se han hecho presentes ninguno de los rasgos biológicos y ontológicos que se consideran definitivos para constituir la persona humana) puede éticamente destinarse a la investigación y a los fines terapéuticos, y en especial, al aprovechamiento de la extraordinaria potencialidad vital de las llamadas células «troncales» o «madres» (las prodigiosas *stem cells*: «pluri» o «totipotenciales», indiferenciadas en sí y capaces de dar lugar a células, tejidos y órganos diferenciados)¹¹. Pero se reconoce al mismo tiempo que el embrión corresponde a un «estado de la vida» que ha de ser digno de un *respeto especial* –como se dice expresamente– y de un trato distinto del que se le concede a otros tejidos, dado

que contiene la potencialidad biológica y la información genética para convertirse en un ser humano¹². Y aun cuando el embrión tampoco tenga asegurado que desarrollará tal potencial, se admite, sin embargo, que él tiene cualidades específicas, un *status* ontológico y ético –acorde con su *status* biológico– que obliga, en efecto, a un trato diferencial, consciente, responsable y humanizado que lo sitúe más allá de una mera manipulación utilitarista.

De acuerdo con esta respuesta, así, existen, por un lado, *razones éticas* a favor de la investigación en embriones, fundadas en el bien intrínseco que conllevan tanto los fines terapéuticos como también los estrictamente cognoscitivos –que tampoco han de olvidarse–. Y, por el otro, se reconoce la necesidad de valorar (y legislar) tomando en consideración, no sólo la exigencia de limitar esta investigación a fines estrictamente terapéuticos, sino el manejo de los embriones humanos, no equiparables a «personas», pero tampoco a cualquier otro elemento biológico y, menos aún, a un mero objeto de comercialización.

Pero a pesar de la consistencia que parecen tener las opiniones de equilibrio, no se superan en realidad las posiciones extremas y contrapuestas, ni termina la controversia en torno a la investigación en embriones y las *stem cells*. Quienes creen que el embrión es ya en esencia un ser humano, con los derechos de una persona, no tienen, en efecto, otra postura que un

10 Camps, Victoria. *Una vida de calidad: reflexiones sobre bioética*. Barcelona, Ares y Mares (Critica), 2001. p. 53.

11 Hay quienes sostienen que, aun si se le reconoce al embrión su humanidad y condición de persona, «su destrucción en células troncales está justificada en tanto que la investigación en éstas promete la liberación de un incalculable sufrimiento...». Lo que contaría aquí sería «el imperativo moral de la compasión» (Mc. Glee y A. Caplan. *the Ethics and Politics of small Sacrifices in Stem Cell Research*, Kennedy Institute of Ethics Journal. 9, 2, 1999).

Posición que no está exenta de crítica, pues desde otra perspectiva se considera necesario distinguir entre los fines médicos y los imperativos éticos. «Libertad del sufrimiento –se dice– es un fin real, pero no un supremo imperativo» (G. Meilaender. *The point of a Ban*, *Hastings Center Report*, 31, 1, 2001).

12 Robertson, John A. *Children of choice: freedom and the new reproductive technologies*. Princeton University Press, 1994.

Y tampoco puede soslayarse en una auténtica consideración ética, la significación *simbólica* (cultural, social, histórica) que los hechos de la vida y la muerte tienen para el ser humano.



terminante «no» a estas investigaciones; cancelan así toda duda y el problema mismo, sin reconocer que los vetos no detienen el proceso; que si acaso sólo lo postergan –o propician su marcha subrepticia de modo que las investigaciones prosperan fuera del alcance de la discusión, de la valoración y del mencionado «control moral», con todo el incremento de los riesgos que esto conlleva–.

Y por lo que respecta a los puntos de vista contrarios, cuya confianza está puesta incondicionalmente en la racionalidad científica y tecnológica, se hace patente que su indiferencia por los fines éticos y sociales abre el camino hacia una progresiva deshumanización. Aun quienes con lucidez y honestidad defienden esta perspectiva no dejan de propiciar un sutil e imperceptible deslizamiento hacia una verdadera mutación de la idea del hombre y de la naturaleza.

(Un caso notable de ello se daría, por ejemplo, a propósito de *los transgénicos* –a los que aquí solo podemos referirnos colateralmente–. Con base en el nuevo saber genómico, hay quienes argumentan que el temor irracional a los «organismos genéticamente modificados», en especial los del reino animal, se debe a que no somos capaces de asumir la verdad científica de que no existe la extrañeza ontológica que creíamos que hay entre las especies. En nuestro fondo genómico somos iguales: compartimos el genoma con todos los seres vivos, de modo que no hay por qué temer el intercambio genético de unos con otros, es decir, el tránsito y recombinación del material genético entre distintos entes y entre distintas especies, aun entre las más aparentemente lejanas. Ante lo cual cabe preguntarse: ¿se disolverán entonces, con

la ingeniería genética, los temores kafkianos a «la metamorfosis»? El horror que ésta todavía nos despierta ¿correspondería a una humanidad que ignora la fundamental igualdad de los seres vivos y con ella la posibilidad de convertirnos unos en otros y de intercambiar nuestros genes, nuestros tejidos, nuestros órganos, nuestros cuerpos completos? Si compartimos gran parte de nuestro genoma humano con el de la mosca, ¿por qué habría ya de ser «kafkiano» el despertar un día siendo «Gregorio Samsa»? ¿Qué vislumbró Kafka? ¿A qué simbología kafkiana corresponde el ratón transgénico con oreja humana? ¿Qué alcances éticos y sociales tienen los bancos de embriones y los venideros depósitos de órganos humanos de reposición, creados por clonación? ¿Qué otro significado ontológico está adquiriendo el cuerpo humano con las maravillas científicas? ¿Qué lo constituye como humano?).

Retornando a la cuestión del embrión y a las búsquedas de una solución intermedia entre los intereses biomédicos y los éticos, también cabe advertir que las argumentaciones que se ofrecen en esta solución intermedia abren nuevos dilemas y, sobre todo, revelan que ellas se asientan en *presupuestos ontológicos* que precisamente se hace necesario esclarecer.

Destaca, en principio –como lo reconocen algunos autores– que hay una obvia contradicción entre el «respeto» y la «destrucción» del embrión, inevitable en la actividad terapéutica. Un ilustrativo artículo se titula precisamente así: «Respetar lo que destruimos»¹³. Y en un intento de

13 Meyer, M. J. y Nelson, L. J., *Respecting what we destroy. Reflections on Human Embryo Research*. Hastings Center Report. 31, 1, pp. 16-23. p. 3 (From the editor).

salvar la paradoja se recurre a la idea de que puede haber «distintos grados de *status* moral» y que el embrión humano estaría colocado entre los extremos del «agente moral» (que es lo que define al ser humano), y lo que sería «un mero instrumento». El embrión, entonces, –se dice– tendría un *status* moral «relativamente modesto» y un «grado limitado de respeto», y es esto lo que lo hace compatible con su manipulación y destrucción.

¿Pero cómo explicar ese «estado intermedio» entre el hombre y el instrumento, ese grado «modesto» y limitado de respeto? Y yendo más a fondo: ¿Qué significa ontológicamente el estado de *potencia*, que corresponde al embrión –y, por supuesto también, en su propio momento evolutivo, al estado fetal–? ¿No tendríamos que replantearnos la significación metafísica del «ser en potencia»? Volver a pensar con Aristóteles; pero también con sus antecesores.

El estado embrionario remite, en efecto, a cuestiones ontológicas cardinales que adquieren renovada importancia a la luz de los nuevos conocimientos biogenéticos. El saber del Genoma humano confirma de manera excepcional tanto la *unidad* estructural de la vida en total como la *igualdad* esencial de todos los seres humanos, al mismo tiempo que la *unicidad* de cada uno. Y si cada célula humana (a pesar de su formidable diversidad) contiene, en su ADN, la misma información genética (la variación se explica en principio por la variación de «la expresión» de los genes)¹⁴, ello induce a pensar que con más razón el embrión contiene «de algún modo», y aunque «en potencia», al «ser humano» con

su programa genético *originario*. Que esa realidad vital menor de catorce días embrionarios o pre-embrionarios, y si acaso de un centenar de células, es ya, «en alguna forma», «vida humana», aunque no sea «persona», pero con una «identidad genética», específica e individual, que persistirá, «de un modo u otro», mientras dure esa vida, 14 días o 90 años. ¿No resurge aquí el originario enigma filosófico de «lo mismo» y «lo otro» (*tató y héteron*), como lo conceptuaron Platón y Aristóteles? Problema que, sin embargo, difícilmente –a mi entender– puede resolverse hoy en términos de «esencia» idéntica e inmutable, o de «sustancia» que subsiste por debajo del «tiempo», la «relación», la «cualidad», la «situación», la «modalidad», la «acción», la «pasión», o sea, a aquellos que Aristóteles conceptúa como «accidentes», ontológicamente aleatorios. No puede resolverse en términos de ningún dualismo. *En el caso de lo humano, los «accidentes» se revelan como «sustanciales»* y, en general, el ser no es concebible como reificable, como el *en-soi* inerte y cosificado –en términos de Sartre–.

El embrión es un *ser en proceso* que se va constituyendo, incluso genómicamente, *mediante el proceso mismo* –como bien lo destaca Diego Gracia–. Dicho proceso es decisivo: es, en efecto, «constituyente» y no «consecutivo» –como él afirma–. Diríamos así que el «patrimonio» genético originario de un ser humano no es una realidad estática, sino en devenir. La genética enseña que los genes son lo que son, en tanto que se «encienden» o se «apagan», se «activan» o se «desactivan», se «estimulan» o se «inhiben» y «reprimen», se «expresan» o no se expresan. Y este «ser o no ser» genético depende a su vez de la información que los genes van recibiendo

¹⁴ The Human Genome, *Nature*. 11, ss.



del medio exterior, ante cuyas influencias no permanecen invulnerables, sino al contrario; esa interacción va definiendo la «identidad» concreta del ser vivo.

La cuestión fundamental es si hay o no un «momento» privilegiado, en el que se logre lo que Gracia llama –en términos de Zubiri– «suficiencia constitucional», por la cual sea ya posible hablar, no antes, de un «ser humano», pues sólo entonces se cumple con los atributos de su «esencia». Pues parecería que, en efecto, una de dos: el embrión ya es hombre con todos los atributos humanos desde el primer instante. O no lo es, en una primera etapa, hasta que aparecen ciertas condiciones biológicas que ya definen de manera definitiva la esencia humana. En la primera opción, hay esencia desde el primer instante; en la segunda no la hay en esa etapa previa, prehumana, pero ella aparece en un momento determinado del proceso.

¿Y no cabría una tercera posibilidad que sería pensar, no en términos de «esencia», sino de un proceso en que se conjugan dialécticamente, desde el primer instante, ser y devenir?

Ya desde Hegel, como se sabe, la metafísica reconoce que «no hay nada ni dentro ni fuera del universo que no esté sujeto al devenir». Y son múltiples los caminos (fenomenológicos, hermenéuticos y dialécticos) que ha emprendido la ontología desde el siglo pasado, para dar razón del «ser en proceso», de la «temporalidad constitutiva», del «ser en relación», del «ser-en-el mundo» y el «ser-con», del «ser del límite», del «ser en situación». Aunque también es digno de destacarse el resurgimiento que en el pensar contemporáneo ha tenido no sólo la ética aristotélica, sino

su metafísica y en especial su concepto ontológico de ser en potencia.

Sólo que es necesario recordar que, si para alcanzar la comprensión ontológica del devenir, el genio aristotélico dispuso del concepto de *dynamis* o *potencia* (correlativo al de *energeia* o acto), esta categoría venía a culminar el «parricidio» iniciado por Platón en *El Sofista*, donde reconoce que *el no-ser no es la Nada*, sino un modo del Ser mismo. El ser en potencia *es y no es al mismo tiempo* y, por ello, puede explicar el cambio de lo real.

Y ya el fuego heracliteano habla de la realidad que cambia (vive y muere) *permaneciendo y permanece, cambiando*: «cambiando, reposa», dice Heráclito.

Hay permanencia, sin duda, y en este sentido, «ser»: pero «lo» que permanece no es «algo», aparte del cambio mismo. Es la misma realidad la que permanece y cambia, lo uno por lo otro. De ahí que se trate más bien de «mismidad» que de «identidad». La primera incluye la alteridad y la alteración. O como lo precisa Eduardo Nicol: «*La mismidad es duración*. No es estabilidad, sino persistencia temporal del ente en su propia entidad [...] La mismidad es un concepto temporal»¹⁵.

Es, entonces, dentro de categorías dialécticas y no esencialistas, que puede comprenderse que el embrión (o el feto), *sea y no sea «hombre»*; que, *desde el inicio de la vida embrionaria*, esté en alguna forma presente la condición humana, pero que los distintos «momentos» o «etapas» del proceso de gestación *no sean ontológica-*

15 Nicol, E. *Los principios de la ciencia*. México, FCE, 1965. p. 316.

mente indiferentes, y de ahí que no lo sean tampoco éticamente. Pero se trata de reconocerle «esencialidad» a todo el proceso, desde su génesis, y no dividirlo en dos: uno previo y otro posterior a la esencia humana; la «aparición» de ésta, además de que «deshumaniza» la etapa previa, *cierra el proceso* del ser temporal, el cual se sigue constituyendo en y por su propio devenir –y no sólo en el biológico, sino, una vez nacido el ser humano, en el devenir «biográfico», con todo cuanto éste conlleva–.

Y esto explica así la paradoja de que el embrión humano no pueda concebirse con el mismo *status* ontológico y moral y jurídico de una «persona» como tal: se halla en otro estadio ontológico. Pero que tampoco puede soslayarse que esta vida «potencial», que es y no es al mismo tiempo, sea irreductible a cualquier otra materia biológica, ni aceptarse, por tanto, que pueda ser concebido como un mero objeto, susceptible de un manejo indiferente y puramente instrumental. No hay «corte» o «fractura» en la continuidad del devenir; o mejor dicho: en el paradójico «continuo-discontinuo» del devenir. «Mismo» y «otro» a la vez, ciertamente. La alteración es ontológica, no accidental. Hay «acontecimientos» o «momentos» en el proceso evolutivo de la vida que, en efecto, implican alteraciones sustanciales, *novedades ontológicas*, pero que se dan dentro de la continuidad del ente.

Dicho de otra forma: el embrión humano posee un *modo* de ser propio en que predomina, ciertamente, el estado potencial y no actual (un no-ser que, sin embargo, es). Cabría decir, incluso, que al embrión lo define, no su condición «pre-esencial» y «prehumana», sino precisamente el carác-

ter «totipotencial» de las células troncales que lo constituyen, que por su indiferenciación poseen un cierto poder de «inmortalidad», pues es en la medida en que estas células, unidades primigenias de la vida, se van diferenciando y especializando, que adquieren su condición *mortal*, mostrando que la muerte es inherente a la diferenciación o limitación entitativas. Es otro modo de ser, con características ontológicas (y éticas) propias, no equivalentes a las de otros modos de ser que corresponden a diferentes momentos temporales del proceso de gestación biológica –unos de mayor cambio que otros–.

El embrión humano se halla, en efecto, en una etapa o momento temporal meramente potencial y posee un *status* ontológico peculiar: pero es embrión *humano*, poseedor del patrimonio genético distintivo de la especie humana y de su propia original singularidad o unicidad. Nada le puede restar su significación de vida *humana*. De ahí que sea merecedor de un «respeto» especial y un trato humanizado. Pero de ahí también que al mismo tiempo pueda legítimamente ser destinado a la investigación científica y servir para reparar vida humana «en acto». Su destrucción no es evidentemente «homicidio», como tampoco lo es en su propio «momento ontológico», el feto que es abortado antes de la formación del sistema nervioso central. *Todo es cuestión de tiempo*, ciertamente, porque *el tiempo es el ser*.

Reiteremos, así, que los asombrosos hechos revelados por las nuevas ciencias de la vida, junto con las cruciales preguntas, tan inéditas como fundamentales, que de



ellos surgen, demandan *una renovación plena de la actitud filosófica originaria*. Que el carácter de umbral histórico, de transición hacia un mundo naciente al que parecen apuntar las revoluciones biomédicas y biotecnológicas; o sea, la significación eminentemente *novedosa* que ofrece la situación, obliga, en consecuencia, a retomar y reavivar los problemas en su sentido primigenio. Que todo ello en suma invita a rehacer la interrogación y la reflexión con asombro y mirada nuevos, también nacentes. Esto es lo que nos acerca al filosofar de los griegos, desde sus orígenes presocráticos.

La bioética del presente requiere ciertamente –y con esto concluyo– esclarecer sus presupuestos ontológicos. Atender críticamente a ellos, rehaciendo las originarias preguntas filosóficas sobre las cuestiones fundamentales que hoy, particularmente las ciencias y técnicas de la

vida, ponen en evidencia. En general, la situación presente exige una ética que, con una clara memoria de lo humano, contribuya a que el proceso transformador preserve vivo el rostro de la *humanitas*. Se necesita asimismo, en la hora actual, una bioética que se defina por su significado secular, plural y dialógico, contrario al dogma, abierta a la deliberación, a la tolerancia y al respeto a la pluralidad o, lo que es lo mismo, acorde con los nuevos tiempos. Una ética que, conforme al verdadero espíritu científico y filosófico, promueva la permanente disposición de lucha contra la ignorancia, y asuma a la vez, socráticamente, la incertidumbre y la perplejidad, promotoras perennes de la búsqueda. Una bioética en suma, que ejerza la virtud de la *phrónesis* o sapiencia, junto con las del *asombro* y la *esperanza*; virtudes ciertamente fundamentales en estos tiempos de cambios tan cruciales para la humanidad.

«Se necesita asimismo, en la hora actual, una bioética que se defina por su significado secular, plural y dialógico, contrario al dogma, abierta a la deliberación, a la tolerancia y al respeto a la pluralidad o, lo que es lo mismo, acorde con los nuevos tiempos» JULIANA GONZÁLEZ VALENZUELA

CUERPO Y SUJETO EN BIOÉTICA¹

Laura Palazzani

RESUMEN

En este estudio se defiende la dimensión teleológica de la naturaleza, y por tanto, la estrecha relación que existe entre un sujeto y su cuerpo, tanto en el ser humano como en todo el mundo viviente. Antes de llegar a esa conclusión, se exponen diferentes teorías (contractualistas, ambientalistas, biocéntricas, ecocéntricas, cosmocéntricas...), fruto del ya antiguo dualismo antropológico, cuya nefasta consecuencia es la desencarnación de la subjetividad humana. Todas conducen a una visión reduccionista y cientifista del cuerpo, al partir de la ambigüedad existente en la relación entre el sujeto y su cuerpo.

Se proyecta un planteamiento epistemológico de esta relación, buscando que el desarrollo de la biotecnología y su aplicación en las intervenciones sobre la vida, pueda suponer un progreso biojurídico y bioético, sin desprestigiar el ámbito idóneo de estas disciplinas.

ABSTRACT

In this study, the teleological dimension of nature is defended and the close relation that exists between an individual and her/his body. Before reaching that conclusion, different theories are exposed (contractualism, environmentalism, biocentric, ecocentric, cosmocentric), which are the result of old anthropological dualism. The unfortunate consequences of these has been a narrow and reductionism vision of the body, according to which, human being are not incarnated. An epistemological examination of this relation is proposed in ways such that the applications of the biotechnology can help making progress on legal aspects and bioethics without leaving out the appropriated scope of these disciplines.

1. Las fronteras de las biotecnologías y las nuevas intervenciones sobre el cuerpo

Las nuevas posibilidades de intervención sobre la vida (humana y no humana), debidas al rápido desarrollo tecnológico, hacen que la filosofía se pregunte sobre el cuerpo y sobre la relación entre corporei-

dad y subjetividad. Si los filósofos han trabajado sobre esos temas, hoy día, en razón del vínculo cada día más estrecho entre saber científico y tecnología, y en razón del aumento de las posibilidades de intervención sobre la vida, la discusión ha ganado importancia, agudeza y urgencia. Quizás, también una mayor ambigüedad: por un lado, el hombre está encantado por las nuevas posibilidades de intervención sobre su cuerpo y sobre el cuerpo de los demás; por otro lado, se entera que los efectos de unos actos de manipulación

1 Autorizado por *Cuadernos de Bioética*. Vol. XV, N° 53, 2004. pp. 17-27.



pueden alterar irremediablemente a la identidad humana, además, esos actos podrían causar también una modificación de los animales y de los vegetales, con el riesgo que eso lleve a la extinción de la misma vida humana.

Se ha llegado a un acuerdo, en la reflexión bioética y biojurídica, sobre la necesidad de reglamentar las nuevas biotecnologías: a causa del miedo que todo sea dejado a la voluntad del individuo, muy pocos son los que no reconocen la necesidad de una reglamentación jurídica. Naturalmente, esa reglamentación jurídica tiene que fundarse sobre el pensamiento filosófico: ¿Qué es el cuerpo? ¿Quién es el sujeto? ¿Cuándo el cuerpo manifiesta la subjetividad y cuando no la manifiesta? ¿Cómo tenemos que tratar al cuerpo y al sujeto?

Si, por un lado, hay consenso sobre la relevancia ética y jurídica de la subjetividad (sujeto es todo individuo digno de un cualquier grado de respeto y de tutela) no es igualmente unánime la manera de entender la subjetividad. Si muchos filósofos han pensado que el concepto de subjetividad podía ser un elemento de acuerdo en el ámbito bioético, rápidamente todo el mundo se ha enterado de la ambigüedad del concepto. La apelación a la *dignidad* del sujeto y a los *derechos* del sujeto, que todo el mundo apuntaría, disimula, en verdad, muchas equivocaciones, bajo una perspectiva conceptual (por lo que afecta al concepto de subjetividad) y bajo una perspectiva empírica (por lo que afecta a la identificación entre subjetividad y cuerpo). La manera en que se entiende la subjetividad está estrechamente conectada a la manera de entender al cuerpo. Hay una relación entre la descripción científica del cuerpo y el pensamiento antropológico

sobre la subjetividad. Las preguntas están conectadas: no se puede reglamentar jurídicamente las intervenciones biológicas sobre el cuerpo, sin partir (explícitamente o implícitamente) de una reflexión sobre el sujeto.

2. La separación cuerpo/sujeto: cuerpos sin subjetividad y sujetos sin cuerpos

En el ámbito de la discusión bioética hay unos filósofos que afirman que se puede separar al cuerpo del sujeto y al sujeto del cuerpo.

En primer lugar se encuentran las teorías que pretenden que el ser humano empiece a existir como cuerpo biológico (sin subjetividad), que después llegue a ser un sujeto (en un momento distinto) y que pueda acabar de ser sujeto (instantáneamente o gradualmente) cuando acabe el cuerpo biológico.

El primer ámbito de la subjetividad es la instalación del embrión en la pared uterina de la madre: en el contexto de una filosofía inspirada por la «antropología de la palabra» y por el personalismo dialógico; el comienzo de la subjetividad es identificado con el momento del desarrollo del embrión en que el mismo empieza a comunicar con el cuerpo de la madre.

Un segundo elemento fundamental sería la creación de la estría primitiva, momento en que las células (que alguien llama *preembriones*) pierden la totipotencia, o sea la propiedad según la cual cada célula, si está aislada, puede generar un individuo completo y, si está unida con las otras, puede crear un único organismo humano:

antes de esa fecha no se podría hablar de un individuo humano (y de subjetividad), ya que antes de esa fecha hay la posibilidad que un individuo llegue a ser dos, y al revés.

La tercera etapa de la subjetividad sería el momento de la formación del sistema nervioso central, condición de posibilidad de la percepción del placer y del dolor: en el contexto de una visión utilitarista que considera que un elemento necesario para que el cuerpo tenga la subjetividad sea la capacidad de tener intereses y preferencias, el comienzo del sujeto está identificado con el comienzo de la capacidad de desear que el placer llegue al máximo y el dolor al mínimo.

Una etapa ulterior sería la formación de la corteza cerebral, la condición mínima de posibilidad para el ejercicio de la racionalidad: en el ámbito de una teoría antropológica que considere la razón como elemento fundamental de la subjetividad, se pretende que sea necesario que en el cuerpo biológico estén ya presentes aquellas condiciones neurofisiológicas que le consientan el desarrollo. Esta tesis es afirmada por los que pretenden que haya un paralelismo entre la «muerte cerebral» y la «vida cerebral» (se trata de identificar al nacimiento del sujeto humano con la existencia de una actividad cortical, e identificar la muerte con el fin de esa actividad).

Hay también quienes pretenden que sea el efectivo ejercicio de la *razón*, el definitivo para determinar la subjetividad: según la teoría contractualista, el sujeto sería un «agente moral», es decir, un individuo que tiene autoconciencia, racionalidad y autodeterminación; el individuo que pueda elaborar un juicio con respecto a sus ac-

ciones y con respecto a las acciones de los demás, teniendo la posibilidad de hacer acuerdos sustanciales (sobre el bien) o procedimentales (con respecto a la pacífica definición de los problemas morales) con otros agentes morales.

Cuando hablan del fin de la vida, estas teorías excluyen que tengan subjetividad aquellos individuos que, a pesar del hecho de que vivan en un cuerpo biológicamente humano, no pueden tener relaciones (en sentido moral y social), sufren demasiado o hacen sufrir demasiado, no son conscientes (o sea no tienen ninguna actividad cortical, a pesar de las funciones vitales que puedan ejercitar), no tienen conciencia de sí mismos, racionalidad y deliberación moral o, simplemente, a pesar de poseer esas capacidades, no las utilizan.

Se trata de teorías que restringen los confines de la subjetividad (inicial y final) con respecto a la extensión de la corporeidad humana: el comienzo de la subjetividad llega después del cuerpo y el fin de la subjetividad llega (y puede llegar) antes del fin del cuerpo humano. Eso determina una consecuencia jurídica muy importante: la existencia de *cuerpos (humanos) sin subjetividad*. Embriones, fetos, infantes y niños no son aún «sujetos», individuos en coma, dementes, viejos y enfermos graves no son «más» sujetos.

Esas teorías, que dividen el cuerpo de la subjetividad, señalan una vuelta al dualismo antropológico ya conocido por el pensamiento occidental (en la antigüedad la concepción órfico-platónica piensa al cuerpo como la cárcel del alma, y en la modernidad la misma tesis nació de la diferenciación cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*). En Bioética la diferencia-



ción del sujeto respalda sobre todo en la *objetivación* (o *de-subjetivación*) del *cuerpo humano*.

La objetivación (reducción a objeto) del cuerpo biológico humano (en las fases iniciales o marginales de la existencia) es el fruto de una *visión cientifista de la corporeidad*, sobre la base de esa concepción el cuerpo es la materia orgánica extensa en movimiento, colocada según las coordenadas espacio-temporales; el cuerpo es, bajo esta perspectiva, una agrupación de células humanas en contacto entre ellas que se diferencian en tejidos y órganos, enviándose informaciones bioquímicas y genéticas, sobre la base de una complejidad morfológica, funcional y neurofisiológica regulada por la ley causa/efecto. Esta es la concepción que se limita a describir empíricamente al cuerpo, y que pretende que la dimensión científica del cuerpo humano sea la única dimensión posible (excluyendo que haya una dimensión ulterior de la corporeidad). Esta es la visión del reduccionismo cientifista que pretende que el dato conocible y experimentable de la ciencia (a través de la medida cuantitativa mecánica de la extensión y del movimiento) sea todo lo que existe (excluyendo la existencia de todo lo que no se puede conocer científicamente, o sea las calidades, las esencias y los fines).

El cuerpo biológico humano (reducido a un simple objeto), en algunas fases de su desarrollo, llega a ser (más bien, puede llegar a ser) sujeto y acaba (o puede acabar) de ser sujeto (antes de su muerte cerebral): la objetividad corporal puede adquirir o perder la subjetividad en distintos momentos. La *subjetividad* llega a ser, en Bioética, una *calificación del cuerpo/objeto* (reducido a la dimensión cuantitativa), que

depende del nivel de evolución logrado por el organismo biológico humano.

Se señala, en el debate bioético, una tendencia hacia la *desencarnación* de la *subjetividad*, la subjetividad separada del cuerpo (reducido a objeto) acaba con identificarse con la funcionalidad. En el ámbito de una perspectiva funcionalista, el sujeto se identifica con el individuo que (a pesar de su encarnación en un cuerpo humano o menos, viviente o menos) actúa. Al fin y al cabo, «¿quién es el sujeto?»: sujetos son los individuos que pueden ejercer funciones, consideradas relevantes (como la capacidad de tener intereses, la racionalidad, la voluntad, la autonomía). En este sentido los sujetos pueden manifestarse en cuerpos humanos, pero pueden también manifestarse en cuerpos no humanos o post-humanos.

Los *animales* son un ejemplo. La teoría utilitarista lleva a superar la diferenciación entre humanos y animales, a superar el antropocentrismo (acusado de «especismo» o sea de operar una injusta discriminación de las especies animales respecto al hombre) por el «pato-centrismo» o «senso-centrismo». En la medida en que lo que es relevante por el pensamiento ético o científico de la subjetividad es la capacidad de sentir, no hay diferencia entre el cuerpo de un animal (no humano) y de un ser humano, en la medida en que los dos tienen un sistema nervioso central (pueden probar dolor o placer a causa de estímulos externos). Según el utilitarismo, lo que es importante no es el cuerpo humano sino el cuerpo racional, incluso más concretamente, el cuerpo racional que siente placer (o tiene la posibilidad de tenerlo o aumentarlo) y desea no sufrir (y no hacer sufrir a los demás).

Otro ejemplo son los *robots* como posibles sujetos futuros. La teoría contractualista lleva a superar la distinción entre cuerpo biológico de un ser humano y de un ángel, de un extraterrestre o de una inteligencia artificial, en la medida en que esas entidades tengan otras funciones que puedan cualificar la subjetividad, o sea, la autoconciencia, la racionalidad y la autodeterminación. La dicha «Bioética de la autoconciencia» está empezando a ocuparse de la subjetividad post-humana o transhumana, bajo esta perspectiva, el sujeto empieza a ser no sólo humano, sino también cibernético, sintético y no orgánico. En el futuro, gracias a la ingeniería genética y a las nanotecnologías moleculares, los cuerpos podrían ser reducidos a grupos de elementos biotecnológicos mutantes aptos a ayudar al organismo (a través de pequeños robots en grado de reproducirse que circulan por el cuerpo humano bloqueando al envejecimiento o mejorando las funciones del cerebro), o aptos a sustituir al cuerpo. Esos filósofos imaginan una condición humana sin límites biológicos (físicos o mentales), una fusión productiva de hombre y máquina, una perfección sin límites. Se trata, quizás, de «tonterías o pronósticos verosímiles, necesidades escatológicas o inéditos pensamientos fantacientíficos», sin duda, ejemplos de objetivación técnica de la natura humana que arriesgan a poner en peligro la identidad antropológica.

Un camino similar, hacia la desencarnación de la subjetividad, se encuentra también en unas teorías ambientalistas extremas que acaban con superar la distinción entre cuerpos orgánicos (humanos, animales y vegetales) y *totalidades súper orgánicas* (ecosistemas y biosfera), acabando con ampliar los confines de la subjetividad más

del cuerpo humano (incluyendo animales y vegetales) y más allá del cuerpo individual (incluyendo la comunidad biótica, el ecosistema y la biosfera). Las teorías biocéntricas amplían la subjetividad hasta la «naturaleza de la vida», denominando sujetos todos los organismos vivientes que tengan una estructura celular que les permita el crecer, el funcionamiento autónomo y la relación con otros organismos y con el ambiente exterior. Las teorías ecocéntricas o cosmocéntricas identifican la subjetividad con la vida entendida en un sentido holístico, incluyendo también a las totalidades complejas bióticas y abióticas: la vida es entendida como un proceso global que incluye el concepto de especie (líneas genealógicas con caracteres biológicos que forman los individuos), los ecosistemas (complejo proceso de interacción entre vivientes y ambiente, capaces de producir y de reproducir autónomamente sus formas de organización) y la biosfera (pre-condición sistémica de los ecosistemas, de la especie y de la misma vida).

La existencia de cuerpos sin subjetividad subraya, en biojurídica, la apertura normativa hacia la *instrumentalización del cuerpo humano*: el cuerpo reducido a material biológico y a máquina-autónoma se hace un medio y una propiedad. Es *el sujeto que posee al cuerpo/objeto (tiene el cuerpo)*, consiguientemente dispone del cuerpo, puede hacer lo que le da la gana. El sujeto es el dueño del cuerpo objeto, suyo o menos que sea: la voluntad de la subjetividad sobre el cuerpo es autoreferencial, arbitraria y no sindicable, sin límites o misura. La separación del cuerpo del sujeto se traduce, sobre el plano normativo, en la escisión entre *anomia del cuerpo* (el cuerpo objeto no



tiene una dignidad, sino un precio) y *autonomía del sujeto* (la subjetividad se trasmuta en el fundamento de la normatividad). El cuerpo objeto no tiene ningún derecho, no constituye un vínculo: es el sujeto que puede atribuir (pero puede también no atribuir) una valencia al cuerpo a través de un conferimento convencional extrínseco.

No hay, pues, ningún deber a la protección del cuerpo biológico humano sin subjetividad (la vida naciente, terminal y marginal): habría solo deberes *prima facie* y derechos «indirectos», débiles y provisionales, otorgados ocasionalmente, pero siempre revocables o ponderables sobre la base de las circunstancias, a cálculos utilitarios, a sentimientos de simpatía, a consideraciones sociales de benevolencia, a acuerdos de prudencia, a razones de carácter estético o simbólico. Si el cuerpo es un objeto que el sujeto posee, se ponen los presupuestos para que sea modificado, es posible cambiarlo, o cambiar unas partes como si fuera una mercancía, venderlo, destruirlo. En este sentido se piensa que el embrión sea un material biológico disponible a la experimentación y comercializable; se consiente en la congelación, la superproducción y la destrucción de los embriones; se piensa que el patrimonio genético sea manipulable (también por finalidad eugenésica) para responder a la exigencia de perfeccionabilidad del género humano (excluyendo a los individuos con defectos genéticos que no se puedan curar o, simplemente, no sean agradables); se afirma que el cuerpo humano pueda ser objeto de experimentos (en la tentación de ampliar la vida más allá de sus posibilidades) o que se pueda acabar la vida (para eliminar al sufrimiento y los gastos sociales invertidos so-

bre individuos no recuperables a la productividad); se piensa que se puedan utilizar y vender órganos o tejidos como recambios, que se puedan marcar nuevos organismos vivos genéticamente modificados, que se puedan clonar o hibridar (estableciendo, sólo por prudencia, unos límites provisionales).

Con eso no se excluye que a los cuerpos biológicos, en unos momentos de su vida, se puedan otorgar derechos: el embrión podría ser muy importante para una pareja que desea un hijo; un individuo en la fase terminal de su vida podría ser muy importante para la sociedad, para solicitar la solidaridad, y porque no es fácil determinar precisamente el límite entre vida biológica y subjetividad. En el caso en que fueran otorgados derechos a cuerpos biológicamente humanos, se trataría de derechos «potenciales», no reales: o sea de derechos débiles, subordinados a los derechos de personas actuales. En unos casos son reconocidos «derechos condicionales de sujetos futuros»: por ejemplo, puede ser justificable la prohibición de mutilar fetos o infantes, sin matarlos, en el nombre de los sujetos futuros que serán probablemente, a esos se podría atribuir el derecho al resarcimiento del daño de procreación, por ser nacidos o por las intervenciones que les han dañado.

Bajo esta perspectiva, es menos fuerte la acusación de homicidio: el homicidio es moral y jurídicamente sancionable sólo en la medida en que se mata a un sujeto sin su consenso. El embrionicidio, el feticidio, el infanticidio, la eutanasia son aceptados: aún más, tendrían que ser jurídicamente legítimos. También el sujeto puede, es más, debe ser matado si lo quiere: sólo el sujeto que no lo quiere no puede ser matado.

Para que haya un serio derecho a vivir o a existir (para que haya la prohibición del homicidio) son necesarios dos elementos: que el cuerpo biológico (humano o al menos viviente) posea unas propiedades moralmente y jurídicamente relevantes (que sea, por lo tanto, manifestación de la subjetividad); que la subjetividad (que se manifieste en un cuerpo biológico humano o no humano) quiera seguir viviendo y goce de su existencia. Lo que es importante no es la simple existencia continua en el tiempo de un organismo biológico humano, sino «el derecho de seguir existiendo» por parte de un «sujeto de experiencias y de otros estados mentales» que goce de su existencia. En este sentido, el derecho a la vida se extiende a los animales (que tengan corporeidad), pero también a las inteligencias artificiales (sin corporeidad): su matanza o eliminación sería un error solo en el caso en que se les quite algo que aprecian.

El derecho a existir es por lo tanto del sujeto (que quiere existir), prescindiendo de la corporeidad biológica humana. En este modo se llega a la posibilidad de matar al cuerpo biológico sin matar al sujeto y de matar al sujeto sin matar al cuerpo biológico. M. Tooley hace un ejemplo muy interesante: «suponemos que se pueda violar al cerebro de una persona, cambiar sus recuerdos, su religión, su actitud, se puede decir: ha sido violado su derecho a la vida, aunque no se haya matado ningún organismo biológico».

Pero el *derecho a existir* no sólo puede separarse de la corporeidad biológica, sino también de la *corporeidad individual*, hasta comprender en un sentido holístico la totalidad ambiental. Las teorías biocéntricas y ecocéntricas niegan que el hombre

tenga derecho a un tratamiento distinto de lo que merecen los otros entes naturales y suponen que haya una paridad entre individuos orgánicos y masas superorgánicas, que haya que respetar a un hombre así como se respeta a una planta, una flor, así como se respeta un insecto. Esas teorías atribuyen los derechos a la naturaleza (una entidad compleja), y extienden la subjetividad a dicha naturaleza.

La doble división del cuerpo (humano) de la subjetividad y del sujeto del cuerpo (humano e individual) se traduce, biojurídicamente, en la distinción del derecho de la normatividad de la naturaleza humana, eso determina la creación de nuevos derechos (los derechos del sujeto sobre el cuerpo humano) y de nuevos sujetos jurídicos (sin cuerpo humano, los animales y los robots) y sin un cuerpo individual (las entidades colectivas). Se pasa de una concepción funcionalista que, reconociendo la subjetividad sólo en el individuo en grado de ejercitar unas funciones relevantes (sensibilidad, racionalidad, voluntad) piensa que la naturaleza en general y la misma naturaleza humana sea disponible, a una concepción no antropocéntrica que, reconociendo la misma naturaleza como una complejidad sin sujeto, piensa que sea un bien no disponible por el hombre (reconociendo nuevos sujetos jurídicos en los seres no humanos). De la subjetividad individualista a la subjetivación de la naturaleza, el cambio subraya la exaltación del poder del sujeto que se pone en el centro de la naturaleza, y conlleva una neutralización del hombre y también de la naturaleza. La primera teoría justifica la intervención tecno-poética; la segunda, al contrario, acaba con legitimar una abstención naturalística (y quizás también tecnocientífica).



El privilegio de la racionalidad, de la autoconciencia y de la voluntad humana lleva hacia una desvalorización de quien no sea autónomo (por lo tanto una desvalorización no sólo de la naturaleza «in genere» sino, en unos casos, también de la misma naturaleza humana en la fase inicial o final); el privilegio de los seres sensibles a no sufrir (los animales) excluye a quien no tenga la sensibilidad o a quien sufre demasiado (los enfermos); el privilegio de los seres vivos excluye los entes no animados; el privilegio del ambiente acaba con el olvido de las partes, y, en definitiva, del mismo hombre.

3. La identidad cuerpo/sujeto en la naturaleza humana

Pero ¿se puede dividir el cuerpo del sujeto? Se trata de una pregunta extremadamente compleja que abre una discusión interminable y determinante para el futuro de la Bioética.

Podemos partir de una consideración epistemológica. Si la ciencia experimental se limita metodológicamente a un estudio cuantitativo y pone entre paréntesis las calidades y las esencias, eso no quiere decir, ontológicamente, que la realidad (objeto de observación científica) sea sólo material o mecánico, reducible a extensión y movimiento, o sea, que no existan esas calidades y esencias que no pueden ser medidas. Al contrario, la descripción científica del fenómeno biológico nos permite entender su parcialidad y la necesidad de una reflexión ulterior. Cuando se quiere explicar en que consiste la vida del cuerpo biológico humano, hay algo que lleva a salir de los límites de la investigación experimental y de la mirada científi-

ca calculadora: el cuerpo humano, a partir del momento en que empieza a existir, es un organismo humano, o sea, un ser viviente de la especie humana con un sistema único, integrado y organizado (que no se puede dividir para obtener de nuevo los elementos que lo han creado) que contiene en sí todas las informaciones genéticas, individuales y específicas, orientadas teleológicamente a la actuación del cuerpo en su complejo, en las distintas fases de su desarrollo continuo, gradual y coordinado. Y a partir de la observación del cuerpo humano se nota una dimensión cualitativa que no se puede reducir a la cuantificación objetiva de las partes. Aun más: la continuidad del desarrollo enseña, ya en el plano biológico, que no hay etapas más o menos importantes (la anidación, la creación de la estría primitiva, del sistema nervioso y de la corteza son etapas de un desarrollo continuo); el salto de calidad es al comienzo y al final del desarrollo. O todas las fases son igualmente importantes o no lo es ninguna, cualquier desvío de esa lógica introduce elementos de arbitrariedad. O el sujeto está siempre en el cuerpo humano, o no está nunca. Consiguientemente, el embrión, el feto, el infante son ya sujetos; igualmente, el cerebro leso, el individuo en coma, el demente, son «aún» sujetos. Aunque se pueda distinguir a la subjetividad de la corporeidad (el cuerpo extenso y medible, que se ve y se toca, es distinta del sujeto que se experimenta a través del cuerpo), no se puede separar cuerpo y sujeto ya que son unidos constitutivamente en la humanidad del ser: la presencia de objetividad y subjetividad, de ser y haber, es la paradoja y el misterio del ser hombres. En este sentido, aún en el caso en que la manifestación fenoménica de la subjetividad sea imperceptible, esto es un signo de la

finitud humana y no de la desubjetivación del cuerpo.

La identificación de la subjetividad con el ejercicio de unas funciones no tiene en la adecuada consideración el hecho de que la presencia de una función (sensitiva, intelectual, autoconsciente o valorativa) o la presencia de las condiciones para su exteriorización supone la existencia de un sujeto; es la existencia de un sujeto que hace posible el ejercicio de unas funciones y no el ejercicio de esas funciones que determina el ejercicio del sujeto. Las funciones no son «el» sujeto, al contrario, son «del» sujeto: más bien dicho, las funciones existen ya que existe un sujeto que puede manifestarlas. No existen las actuaciones sensitivas, racionales o voluntarias, sino los sujetos que tienen un cuerpo y que perciben, razonan y quieren. Si fuera verdad que entre sujeto y funciones hay una coincidencia, también el individuo humano adulto, que sufra de amnesia o analgesia, que duerma o que esté bebido o drogado o que tenga de vez en cuando o que no tenga por un rato las características pedidas, no sería un sujeto. Al fin y al cabo, si el sujeto fuera reducido a un conjunto de caracteres o funciones que aparecen y desaparecen a segunda de las circunstancias, para reconocer la presencia de un sujeto sería necesario juzgar cada caso particular, la subjetividad se volvería una categoría aleatoria, no utilizable y aplicable con dificultad en la praxis biomédica.

Las incongruencias del cientismo (de la reducción del cuerpo a objeto) y del funcionalismo (de la reducción de la subjetividad a funcionalidad) no resuelve el problema. Aún hay que contestar la pregunta antropológica más importante: ¿en qué sentido el cuerpo humano viviente

manifiesta la subjetividad? Porque tenemos que reconocer la subjetividad a cada ser humano, sin considerar ni su situación existencial ni la fase de desarrollo físico-psíquica que su cuerpo ha alcanzado.

Justo a través de la fenomenología del cuerpo, el hombre enseña y conoce (en sí mismo y en los demás) la codificación existencial de los límites. El conocimiento antropológico de la finitud manifiesta la exigencia, estructuralmente humana, de la relación como condición para la existencia y la identificación de sí mismo: condición de la existencia ya que el cuerpo es creado por otros que nos han precedido y que nos quedan al lado y condición de identificación, ya que la presencia del cuerpo ajeno es necesaria para adquirir una identidad antropológica. El ser humano es un sujeto porque tiene la posibilidad de pensarse a sí mismo como un yo, y de ser reconocido por los demás como un tú. El hombre puede percibir la relacionalidad como un «ser» y como un «deber ser» (o sea como una condición ontológica y antropológica). En este sentido está justificada la diversidad del hombre respecto a los demás seres vivos: sólo al hombre hay que reconocerle una dignidad intrínseca ya que es el único ser que puede reconocer su deber relacional, por lo tanto, es el único que puede actuar moralmente (respecto a los demás seres, similares o diferentes de él).

La biojurídica está llamada a pensar la subjetividad jurídica en clave relacional, a enseñar la necesidad que todos los sujetos humanos gocen de la misma tutela jurídica (según simetría y reciprocidad), también aquellos que, por causas accidentales, no ontológicas (debidas a la edad, al estadio del desarrollo o a enfermeda-



des) no puedan administrar en acto la relacionalidad o la administren de manera débil, volviéndose particularmente vulnerables frente al progreso biotecnológico. Si, por lo tanto, se admite que hablar de derechos humanos tenga aún un sentido, no se puede no compartir la necesidad de la protección del cuerpo biológico del ser humano (del comienzo al fin) frente a las nuevas posibilidades biotecnológicas de manipulación: hay que proteger al cuerpo biológico humano en cuanto «lugar de nosotros mismos, como relacionalidad fundamental», en cuanto sede biológica de la expresión de la subjetividad. También quien supone que el sujeto se experimente sólo cuando el cuerpo haya alcanzado un determinado nivel de maduración, no puede no reconocer que el cuerpo es la sede

de la subjetividad: no se puede proteger «después» si no se protege «antes».

El derecho está llamado a reconocer al cuerpo biológico humano como fuente intrínsecamente normativa: también los cuerpos diversos, enfermos, deformes, perceptibles sólo al microscopio, inertes o privados de la conciencia son «como» cualquier otro cuerpo, fuerza de la común naturaleza humana. Todo cuerpo humano es una alteridad jurídica «fuerte» que pide ser reconocida y hacia la cual cada sujeto es deudor (aún a prescindir del reconocimiento de sus competencias). También el ser humano que aún no es, o no es más que en grado de reivindicar sus derechos, que necesita de la ayuda de los demás para existir, merece protección jurídica.

«La manera en que se entiende la subjetividad está estrechamente conectada a la manera de entender al cuerpo. Hay una relación entre la descripción científica del cuerpo y el pensamiento antropológico sobre la subjetividad. Las preguntas están conectadas: no se puede reglamentar jurídicamente las intervenciones biológicas sobre el cuerpo, sin partir (explícitamente o implícitamente) de una reflexión sobre el sujeto». LAURA PALAZZANI

EL CONCEPTO LEGAL DE PERSONA EN COLOMBIA: ¿RAZONES BIOLÓGICAS PARA MODIFICARLO?¹

Olga Carolina Cárdenas-Gómez y Carlos Hernán Sierra-Torres

RESUMEN

Hoy en día, como consecuencia de los avances científicos en embriología, genética y técnicas de reproducción asistida, la comunidad científica pide nuevas leyes para establecer nuevos parámetros en estos descubrimientos recientes. Descubrimientos que han cambiado el concepto legal de la «persona». En muchos países este concepto es absolutamente inútil al hacer frente a nuevas técnicas, tales como, clonación, investigación de la célula de troncales y almacenaje de embriones. Por esto es necesario cambiar su definición para garantizar el derecho a la vida y la protección a los embriones humanos.

ABSTRACT

Nowadays, as a consequence of scientific advances in embryology, genetics and assisted reproduction techniques, the scientific community is asking for laws that allow establishing parameters to use according with these recent discoveries. Such discoveries have changed the legal status on concept of «person». When facing new techniques such as cloning, stem cell research and embryo storage, and disposal, the current legal status of a person is absolutely useless in many countries. That is why it is necessary to change its definition to guarantee the right to life and give a better protection to human embryos.

1. Introducción

A raíz de los múltiples avances en los conocimientos en Embriología, Genética y las Técnicas de Reproducción Humana Asistida (TRHA), y partiendo de la base de que, generalmente el derecho busca regular una realidad que todos los días supera los ordenamientos jurídicos de una Nación, hoy los científicos del mundo exigen de los juristas pronunciamientos legales, eficaces y duraderos que regulen sus investigaciones y lo más importante, que establezcan unos parámetros de aplicación

de los nuevos descubrimientos que día a día nos sorprenden, obviamente con un fin único: «garantizar que dichos avances se empleen en beneficio de toda la humanidad». A nivel legal, dichos avances han trastocado, entre otros, uno de los conceptos básicos de todo ordenamiento jurídico, a saber: el *concepto legal de persona*.

En varias de las legislaciones vigentes a nivel mundial, el concepto legal de persona resulta inoperante e ineficiente frente a prácticas de rutina que se realizan en Laboratorios de Investigación y Clínicas de Fertilización. El hecho de que prácticas como la clonación terapéutica, el trabajo con células madre embrionarias y el

1 Autorizado por *Revista Derecho y Genoma Humano*.
N° 20, 2004. pp. 65-90.



congelamiento de embriones sobrantes obtenidos mediante TRHA. entre otras, sean actualmente comunes, hacen necesario que los legisladores replanteen la definición de persona consagrada en sus ordenamientos jurídicos y la protección que éstos otorgan al nasciturus, de modo tal que la definición legal de persona y la protección otorgada a los embriones (indistintamente de su origen), resulte acorde no solo con los diferentes Tratados Internacionales sobre Derechos Humanos ratificados por un País sino también con su Carta Política buscando como fin primordial: garantizar el derecho a la vida y el cumplimiento de todos los derechos inherentes a ella, entre estos, los derechos genéticos, ya que actualmente se está abriendo camino al reconocimiento de los derechos a la identidad genética, a la inalterabilidad e intangibilidad del patrimonio genético humano, a la individualidad, a la diferencia genética, etc².

2. Definición legal de persona

Según plantea Fernández Sessarego³, para el cabal tratamiento jurídico del concepto de persona es conveniente formularse la pregunta básica a saber qué tipo de ente es aquél que se designa jurídicamente como *nascituro*, concebido o persona por nacer. A esta pregunta hay dos respuestas excluyentes: el concebido es un ser hu-

mano antes de nacer o es cualquier otro ente de diferente naturaleza. La primera respuesta tiene en cuenta la realidad biológica, al considerar al concebido como un ser humano *antes* de nacer y genéticamente distinto de los padres. Esta posición comprueba que el existir es un proceso abierto en el tiempo, que comienza con la concepción y se extingue con la muerte. La segunda respuesta niega al concebido como ser humano al considerar que tiene una naturaleza distinta o se lo considera como una «ficción» para efectos legales, con el fin de otorgarle algunos beneficios o derechos. Así, reputar nacido al concebido es recurrir a una ficción que significa, en la práctica, negarle su propia naturaleza humana, vaciarle de contenido ontológico, reducirlo a la nada desde que se pretende que sea «lo que aún no es».

Teniendo en cuenta las variadas posiciones que tienen los diferentes ordenamientos jurídicos mundiales sobre la calidad que ostenta el nasciturus y el momento en que comienza la existencia de la persona, el tipo de protección que le otorgan a éste, y a los derechos de que sería titular a nivel legal, podríamos distinguir tres tipos de definición legal de persona, a saber:

1. Ordenamientos jurídicos en los cuales se considera que la persona existe desde la concepción.
2. Ordenamientos jurídicos en los cuales se es persona a partir del nacimiento con vida y,
3. Ordenamientos jurídicos mixtos en los cuales es persona todo ser humano que nace vivo pero se le otorgan al nasciturus algunos derechos que garantizan su protección y el respeto de sus derechos fundamentales.

2 González de Cancino, Emilssen. «El nuevo código penal colombiano y la biotecnología». En: *Revista de Derecho y Genoma Humano*. N° 16, 2002. pp. 107-129.

3 Fernández Sessarego, Carlos. «Tratamiento Jurídico del Concebido». En: *La persona en el sistema jurídico latinoamericano: Contribuciones para la redacción de un código civil tipo en materia de personas*. Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 1995. p. 187.

Dentro del primer grupo se encontraría el ordenamiento jurídico Argentino del cual vale la pena destacar que tiene una de las definiciones de persona más antigua, acertada y acorde con el estado actual de la ciencia, al consagrar en el artículo 70 de su Código Civil⁴ que: una persona existe desde su concepción en el seno materno; y antes de su nacimiento puede adquirir algunos derechos, como si ya hubiese nacido. Esta consagración que otorga al embrión el status jurídico de persona le garantiza toda la protección que las leyes de este país otorgan a cualquier ser humano ya nacido, lo cual, se constituye en la mejor y mayor garantía que puede otorgársele a un embrión de que sus derechos, principalmente, de orden extrapatrimonial serán respetados por terceros, incluida la madre. La definición de persona consagrada en el Código Civil Argentino constituyó un gran avance para la época (1.870) y generó gran polémica debido a los pocos conocimientos que se tenían sobre los diferentes procesos que se suceden durante la concepción y a que para la mayoría de las legislaciones una persona solo existía a partir del nacimiento con vida y con posibilidades de continuar su desarrollo (viabilidad). Así, para la Ley Argentina el comienzo de la existencia biológica (configurada por la fusión de las células germinales) coincide con el comienzo de la existencia de la personalidad jurídica, sin importar que la fecundación se haya producido in vivo (en el claustro materno) o in vitro (fecundación extracorpórea o ectogenética).

Dentro del segundo grupo podría ubicarse el ordenamiento jurídico español que consagra en los artículos 29 y 30 del Código Civil⁵ el concepto legal de persona en los siguientes términos: “El nacimiento determina la personalidad; pero el concebido se tiene por nacido para todos los efectos que le sean favorables, siempre que nazca con las condiciones que expresa el artículo siguiente: Para los efectos civiles, sólo se reputará nacido el feto que tuviere figura humana y viviere veinticuatro horas enteramente desprendido del seno materno”.

En atención a lo señalado por el código civil español, el Tribunal Constitucional Español en la polémica Sentencia STC 53 del 11 de abril de 1.985 consideró que el nasciturus no tiene la calidad de titular del derecho a la vida. La sentencia del Tribunal señala que existe un derecho a la vida del nasciturus, pero le niega la calidad de derecho subjetivo. Así el referido fallo señala: “... no pueden estimarse para fundamentar la tesis que al nasciturus corresponda también la titularidad del derecho a la vida (...) es un bien (la vida del nasciturus) jurídico constitucional protegido por el artículo 15 de nuestra norma fundamental”. Incluso para algunos autores, los derechos de la personalidad del nasciturus se reducen al campo patrimonial, conforme a los artículos 627 y 959 del C.C. Español⁶.

4 *Código Civil Argentino*. Libro I De las Personas, Sección Primera de las Personas en general. Título IV De la Existencia de las Personas antes del Nacimiento, Artículos 70 y s.s.

5 *Código Civil Español*. Libro I De las Personas, Título 11 Del Nacimiento y la Extinción de la Personalidad Civil, Capítulo I De las Personas Naturales, Artículos 29 y 30.

6 Barcia Lehmann, Rodrigo. «Derecho a la vida del nasciturus en España» *Revista Ius et Praxis*. Universidad de Talca, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Año 6, N° 2, Chile 2.000.



Otro ordenamiento que puede ubicarse en este grupo es el de los Estados Unidos que establece que, por vía de interpretación se ha entendido que el término persona solo es aplicable postnatalmente debido a que en su Constitución no hay ninguna indicación o garantía de aplicación prenatal⁷; en dicho fallo se señala que en el vientre materno no hay más que una potencial vida humana y que hasta el nacimiento no existirá una persona.

Hacen parte del tercer grupo la mayoría de los ordenamientos jurídicos a nivel mundial, los cuales establecen que legalmente se es persona desde el nacimiento con vida, pero otorgan al nasciturus una serie de derechos, aunque ningún ordenamiento señala cuales expresamente, que garanticen el respeto de su derecho a la vida principalmente.

En este lugar se encuentra el ordenamiento jurídico colombiano, que consagra en su artículo 90 del Código Civil⁸ la definición legal de persona en los siguientes términos:

La existencia legal de toda persona principia al nacer, esto es, al separarse completamente de su madre. La criatura que muere en el vientre materno, o que perece antes de estar completamente separado de su madre, o que no haya sobrevivido a la separa-

ción un momento siquiera, se reputará no haber existido jamás.

Y en su artículo 91 establece que:

La ley protege la vida del que esta por nacer. El juez en consecuencia tomara a petición de cualquier persona o de oficio las providencias que le parezcan convenientes para proteger la existencia del no nacido siempre que crea de que algún modo peligro.

El concepto de persona, consagrado en el artículo 90, resulta hoy a todas luces desacertado frente a los conocimientos actuales de la genética y la embriología e insuficiente frente a procedimientos rutinarios llevados a cabo en los laboratorios de investigación como son la manipulación de embriones con diferentes fines y la congelación de embriones sobrantes o supernumerarios, los cuales en su mayoría no tienen la posibilidad de continuar su desarrollo. Este tipo de procedimientos ameritan que se replantee el concepto legal de persona de varios ordenamientos jurídicos, ya que como está consagrado actualmente solo pueden brindar una protección somera al nasciturus que podría llegar a ser insuficiente frente a prácticas de rutina caracterizadas por ser invasivas y por considerar al nasciturus como una «cosa» que debe estar al servicio de la humanidad. Además, hacen evidente la necesidad de que se expida una reglamentación legal acorde no solo con los fines científicos sino también con la ética y el derecho de modo que establezca un régimen aplicable no solo a este tipo de actividades en concreto sino a todas aquellas que representen un peligro real o potencial para la vida o para los diferentes bienes jurídicos que protege todo ordenamiento como por ejemplo la dignidad humana, la integridad personal y la personalidad jurídica.

7 U.S. Supreme Court, *Roe V. Wade*, 410 U.S. 113 (1973), 410 U.S. 113, *Roe et al. V. Wade*, District Attorney of Dallas County Appeal from The United States District Court for the Northern District of Texas N° 70-18. Argued December 13, 1971 Reargued October 11, 1972 Decided January 22, 1973.

8 *Código Civil Colombiano*. Libro I De las Personas, Título Del Principio y Fin de la Existencia de las Personas, Capítulo I Del Principio de la Existencia de las Personas, Artículo 90, Ley 57 de 1.887.

En Colombia la Constitución Política no trata en ninguno de sus artículos el momento a partir del cual se inicia la existencia de la persona y así lo señaló la Corte Constitucional Colombiana, Corporación encargada de velar por el cumplimiento de los preceptos consagrados en la Carta Política, en Sentencia C-591/95 donde al resolver una demanda de inconstitucionalidad de los artículos 90, 91 y 93 del Código Civil expresó:

Dicho está que el artículo 90 del Código Civil, uno de los demandados, establece que la existencia legal de las personas comienza en el momento del nacimiento, es decir, cuando la criatura sobrevive a la separación completa de la madre. Para que el razonamiento en que se funda la demanda fuera acertado, tendría que demostrarse que la Constitución, por el contrario, establece que la existencia legal principia con la concepción».

A juicio de la Corte, la Constitución no establece que la existencia legal de la persona principie en el momento de la concepción. De hecho, no existe una sola norma de la cual pueda sacarse tal conclusión. Posiblemente por esto, la demanda se funda en la supuesta violación de normas que no se refieren ni siquiera indirectamente al tema: el preámbulo, los artículos 1, 2, 5, 11, 12, 13, 14, y 94 de la Constitución Política Colombiana.

En este punto es necesario destacar que el código civil colombiano establece en su artículo 74 que: «Son personas todos los individuos de la especie humana, cualquiera que sea su edad, sexo, estirpe o condición». Así pues, existe una contradicción entre lo consagrado en los artículos 90 y 74 del código civil colombiano toda vez que el primero establece la existencia de la persona al nacer vivo, mientras que el segundo señala la persona como sinónimo de hom-

bre en su significado genérico que lo identifica con todo individuo de la especie humana⁹. Y si consideramos que la concepción, entendida como la fecundación de un óvulo por un espermatozoide, no genera ningún otro ser que no sea el ser humano, podríamos sustentar que se es persona desde el inicio de este proceso biológico.

En Colombia, la Corte Constitucional mediante el análisis de constitucionalidad (Sentencia C-591/95) del artículo 90 y s.s. del código civil en relación al estatus y a la protección que debe otorgársele al *nasciturus* a considerado que:

Desde el momento de su nacimiento, el hombre es persona, tiene personalidad jurídica. Tiene un estado civil, atributo de la personalidad. Y si antes de ese momento la ley, como lo hace el artículo 93 'el concebido se tiene por nacido para todo lo que le sea favorable', permite que estén suspensos los derechos que le corresponderían si hubiese nacido, ello obedecería a razones de diverso orden: morales, de justicia, políticas, etc.

Sin embargo, esta Corporación, en sentencia T-179/93 señaló que:

por reenvío constitucional al Derecho Internacional, por las normas internacionales vigentes, por la legislación interna y, sobre todo, por la filosofía humanista del Estado Social de Derecho, es preciso deducir, como lo hace aquí la Corte que se tienen derechos desde la concepción.

El hecho de que en Colombia la Corte Constitucional no haya establecido por vía jurisprudencial el momento a partir del

9 González de Cancino, Emilssen. «De los conceptos de Persona y Hombre en la Tradición Romanística». En: *La persona en el sistema jurídico latinoamericano: Contribuciones para la redacción de un código civil tipo en materia de personas*. Universidad Externado de Colombia, 1995. p. 41.



cual se es persona ha llevado a que se presenten demandas de inconstitucionalidad alegando por ejemplo que si el nasciturus no es persona debe permitirse el aborto debido a que las autoridades de la República solamente están instituidas para proteger a todas las «personas» en su vida¹⁰.

Ejemplos de otros ordenamientos jurídicos mixtos son las legislaciones de:

Costa Rica que establece en el artículo 31 del Código Civil¹¹: «La existencia de la persona física comienza al nacer viva y se reputa nacida para todo lo que le favorezca desde 300 días antes de su nacimiento»; Perú, en cuyo Artículo 10 del Código Civil¹² establece que «La persona humana es sujeto de derechos desde su nacimiento. La vida humana comienza con la concepción. El concebido es sujeto de derecho para todo cuanto le favorece. La atribución de derechos patrimoniales está condicionada a que nazca vivo»; y México, entre otras, que señala en el artículo 22 del Código Civil¹³:

La capacidad jurídica de las personas físicas se adquiere por el nacimiento y se pierde por la muerte; pero desde el momento en que un individuo es concebido, entra bajo la protección de la Ley y se le tiene por nacido para los efectos declarados en el presente Código.

10 Corte Constitucional. Demanda de Inconstitucionalidad. Magistrado Ponente: Dr. Antonio Barrera Carbonell. Sentencia C-133 del 17 de marzo de 1.994.

11 *Código Civil Costarricense*. Libro I De las Personas, Título I Existencia y Capacidad Jurídica de las Personas, Capítulo I Existencia de las Personas, Artículo 31.

12 *Código Civil Peruano*. Libro I Derecho de las Personas, Sección Primera Personas Naturales Título I Principio de la Persona. Artículo 1°.

13 *Código Civil Federal Mexicano*. Libro I Título I De las Personas Físicas, Artículo 22.

3. Definiciones biológicas de persona

Ahora bien, teniendo claro que la definición legal de persona es de gran importancia en toda legislación, vale la pena consultar las diferentes definiciones que existen de persona desde el punto de vista biológico, porque es la naturaleza quien marca el inicio de una vida que merece protección legal.

Actualmente un amplio sector de la ciencia coincide en señalar que existe vida desde la fecundación porque todas las etapas que le siguen hacen parte de un único proceso que se va dando con el paso del tiempo; por tanto es desde ese momento necesario brindarle protección legal a esa nueva persona que entra a formar parte de la sociedad.

Teniendo en cuenta que la fecundación no es un evento que se de en un solo momento; la discusión, actualmente se centra sobre en qué etapa de la fecundación o de la gestación se considera que ya existe un ser diferente de cualquier otro que merece la protección legal que otorga un ordenamiento jurídico; al respecto existen seis definiciones biológicas principales de lo que debe entenderse como persona¹⁴:

- a. Se es persona desde la concepción
- b. Se es persona a partir de la singamia
- c. Se es persona a partir de la anidación
- d. Se es persona en el momento en que empieza la diferenciación celular y se

14 Sánchez T, Julio C. y Córdoba, Jorge E. «Comienzo de Existencia de la Persona. Naturaleza Jurídica del Embrión». En: *Primeras Jornadas Internacionales de Derecho Médico*. Villa María-Córdoba, Argentina, 2001.

da paso a la formación del sistema nervioso central.

- e. Se es persona a partir de la sexta semana de gestación¹⁵
- f. Se es persona al momento del nacimiento con vida

Antes de entrar a analizar los diferentes argumentos que acompañan las definiciones mencionadas anteriormente es necesario indicar cuales son las dos propiedades que caracterizan la existencia de una persona con el fin de crear una definición propia con los suficientes argumentos científicos. Las dos propiedades esenciales de ser un individuo son: Unicidad o Individualidad, existencia de un ser único; Unidad o Indivisibilidad, realidad distinguible de toda otra realidad.

a) Para la Iglesia Católica y confesiones afines, la persona existe desde la concepción *dentro o fuera del seno materno* (esta consideración resulta de gran importancia al momento de tener en cuenta los embriones fruto de las TRHA); basta la unión de los gametos masculino y femenino para que se esté en presencia de una persona. Esta es una definición que reconoce las etapas sucesivas de desarrollo que se dan desde la concepción hasta la muerte del mismo e irrepetible ser y sirve de base a las legislaciones que penalizan el aborto y que regulan la renunciabilidad a la propia vida como la eutanasia y el suicidio¹⁶.

Alfred Kastler¹⁷, biólogo, Premio Nobel de Física señala que desde la concepción comienza una nueva vida; el feto es un ser vivo, un ser humano, un ser completo con un código genético irrepetible.

El Dr. Jerôme Lejeune¹⁸ en testimonio presentado ante el Subcomité del Senado de los Estados Unidos, de separación de poderes, respaldó esta posición al expresar: ¿Cuándo comienza a existir un ser humano? Trataré de dar la respuesta más precisa a esta cuestión de acuerdo con los conocimientos científicos actuales. La biología moderna nos enseña que los progenitores están unidos a su prole por un eslabón material continuo, de modo que de la fertilización de una célula femenina (el óvulo) por la célula masculina (el espermatozoide) surgirá un nuevo miembro de la especie. La vida tiene una historia muy larga, pero cada individuo tiene un comienzo muy preciso, el momento de su concepción.

El Profesor Juan Ramón Lacadena¹⁹ ha señalado en relación con el comienzo de la existencia de la vida humana que:

En cuanto a la cuestión de *cuándo empieza la vida* ningún científico dudaría en responder que en el momento de la fecundación, puesto que de dos realidades distintas el óvulo y el espermatozoide –surge una nueva realidad el cigoto con los dos pronúcleos– que tiene su propia potencialidad y autonomía genéticas, ya que, aunque dependa de la madre para subsistir, su desarrollo se va a realizar de acuerdo con su propio programa genético.

15 Bedate, Alonso y Cefalo, R.C. «The Zygote: to be or not to be a person». En: *The Journal of Philosophy and Medicine*. N° 14, 1989. pp. 641-645.

16 Córdoba, Jorge E. y Sánchez, T. Julio E. *Fecundación Humana Asistida-Aspectos Jurídicos Emergentes*. Argentina, Alveroni Ediciones, 2000. p. 29.

17 *Op. cit.* Corte Constitucional. Demanda de inconstitucionalidad.

18 *Ibidem*.

19 Lacadena, Juan Ramón. «Una lectura genética de la sentencia del Tribunal Constitucional sobre el aborto». En: *Revista Janúm. Medicina y Humanidades*, 17-28 noviembre, 1985. p. 1559.



La Corte Suprema de Justicia de Argentina²⁰, en un reciente fallo sostuvo: «El comienzo de la vida humana tiene lugar con la unión de dos gametos, es decir, con la fecundación; en ese momento existe un ser humano en estado embrionario. En este sentido, la disciplina que estudia la realidad biológica humana sostiene que tan pronto como los veintitrés cromosomas paternos se encuentran con los veintitrés cromosomas maternos está reunida toda la información genética necesaria y suficiente para determinar cada una de las cualidades innatas del nuevo individuo... Que el niño deba después desarrollarse durante nueve meses en el vientre de la madre no cambia estos hechos; la fecundación extracorpórea demuestra que el ser humano comienza con la fecundación.»

b) Dentro del proceso de la fecundación, la singamia (unión de los pronúcleos masculino y femenino e interacción de la información genética) es el instante que marca la presencia por primera vez de un individuo genéticamente único e indivisible. Frente a esta posición hay quienes afirman que desde que se fusionan las membranas plasmáticas del espermatozoide con la del óvulo se ha puesto en marcha un proceso irreversible que amerita protección legal lo cual, para muchos científicos resulta incorrecto si se tiene en cuenta que el espermatozoide puede unirse al óvulo pero puede verse imposibilitado para formar su propio pronúcleo y finalmente no darse la unión de los pronúcleos y no ocurrir la singamia²¹. Esta definición

sin duda alguna resulta ser la más acertada para ser consagrada en un ordenamiento jurídico ya que cumple con las dos propiedades esenciales para ser un individuo: Unicidad o Individualidad: el nuevo ser tiene una identidad genética diferente a la de los padres que le dan origen; Unidad o Indivisibilidad: como ser vivo solo necesitará de tiempo para convertirse en un ser humano diferente a los demás.

c) La teoría de la anidación afirma que no se puede hablar de persona al momento de la concepción, pues la unicidad o individualidad que trae aparejado el concepto de persona recién se asegura cuando el huevo o cigoto anida en el útero (unos 14 días después de la concepción), ya que hasta ese momento puede ocurrir el desdoblamiento dentro del huevo generándose los denominados gemelos monocigotos²². Esta definición sirve de soporte a quienes promocionan el uso de la píldora del día después (No habría aborto en caso de consumir esta píldora porque ella lo único que hace es evitar que el cigoto anide y como este no goza del status jurídico de persona dicha actuación no merece reproche alguno desde ningún punto de vista).

d) La teoría del sistema nervioso central, hace hincapié en que puede hablarse de que existe persona cuando se inicia el proceso de formación de dicho sistema, el cual comienza a formarse aproximadamente el día 15 después de la fecundación, completándose el desarrollo cerebral a las 8 semanas²³. Esta es la definición en la que se apoyan quienes sostienen que es posible realizar investigaciones con embriones hasta de 14 días.

20 C.S. 5/3/02, Portal de Belén. Asociación sin fines de lucro comercial. Ministerio de Salud y Acción Social s/ Amparo. E.D. N° 10.478 9/4/02.

21 O'Brian, Patrick. *Langman's Medical Embryology*. 9ª Edition, Lippincott Williams & Wilkins Publishers, 2003.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*.

e) Se es persona a partir de la sexta semana de gestación. La inviolabilidad del embrión debería adscribirse a la entidad en desarrollo cuando haya adquirido por diferenciación y crecimiento la potencia actual que le capacita para llegar al nivel de complejidad del individuo nacido; es decir, cuando la entidad posea toda la potencialidad para llegar a su término²⁴. El ponente de este concepto maneja dos conceptos relativos a la información para llegar a término:

- *Capacidad informacional*: información que puede dirigir el desarrollo de un ser humano. El cigoto no posee todas las moléculas informativas para su desarrollo, pero tiene las moléculas con potencial de adquirir capacidad de información, cosa que se va logrando con el tiempo, mediante interacciones con otras moléculas.
- *Contenido informacional*: información que se puede usar para desarrollar un ser humano, aunque no esté disponible en un determinado momento para hacerlo. En este sentido, casi todas las células somáticas de un adulto tienen contenido informacional, pero solo usan una parte.

Al final de la cuarta semana aparece el plano general corporal, y al final de la octava semana, tras intensa histogénesis y organogénesis, el embrión es reconocible como humano, con un nivel de desarrollo perfectamente conectado con el término persona. A partir de ahora comienza el desarrollo fetal. La mayor parte de la información es de tipo general, es decir, mantiene una situación ya definida. El sistema crece de tamaño y maduran los sistemas orgánicos ya presentes. El nuevo ser posee ya potencia actual y solo necesita

actualizarla conforme pasa el tiempo. Por lo tanto, entre la sexta y octava semana el sistema tiene suficiente conexión con el término persona, y a partir de ahora debería tener un estatuto equiparable con él.

Esta definición de persona desconoce que, biológicamente, en el cigoto encontramos toda la información genética (46 cromosomas) que necesita un individuo para desarrollarse como ser humano; todo lo que somos está codificado en el Ácido Desoxirribonucleico (ADN) que se encuentra en el núcleo de nuestras células, de ahí que a esta molécula se le llame la *molécula de la vida*²⁵. En nuestro ADN están contenidos todos los genes que permiten nuestro normal o anormal desarrollo. Así, las células que conforman el cigoto contienen la información genética y todas las organelas celulares (mitocondrias, ribosomas, aparato de golgi, etc.), que se encargan de realizar las diferentes actividades que se requieren para su funcionamiento adecuado. Por tanto, no puede decirse que exista una persona solo hasta el momento en que su figura o aspecto anatómico se asemeje a un individuo ya desarrollado, ya que lo que debe marcar la existencia de una persona es su individualidad e indivisibilidad.

24 Bédarte, Carlos Alonso. «Reflexiones sobre cuestiones de vida y muerte: Hacia un nuevo paradigma de comprensión del valor ético de la entidad biológica humana en desarrollo». En: Abel, F.; Boné, E. y Harvey, J.C. (Eds.). *La vida humana: Origen y desarrollo. Reflexiones bioéticas de científicos y moralistas*. Madrid, Federación Internacional de Universidades Católicas, Universidad Pontificia Comillas, 1989. pp. 57-81.

25 Collins, Fs.; Morgan, M. y Patrinos, A. «The Human Genome Project: lessons from large-scale biology». En: *Science*, 300 (5617), 2003. pp. 286-90.



f) Es persona quien nace con vida. Esta teoría ha sido seguida por gran cantidad de legislaciones de países europeos y latinoamericanos; en los cuales el embrión no se considera persona sino hasta el momento del nacimiento y siempre y cuando nazcan con vida, a pesar de que algunos países le reconocen ciertos derechos en todo lo que le sea favorable y en otros como el nuestro se faculta al juez para tomar todas las medidas necesarias para proteger su vida.

Uno de los autores que se encuentran en contra de esta tesis es Ferri²⁶ quien entiende que con el nacimiento no se da un salto de la animalidad a la humanidad. Se trata de un proceso fisiológico que el parto no interrumpe, entre el feto maduro y el recién nacido no existe otra diferencia que ésta: el primero está dentro del útero y el segundo ha salido de él y comienza a respirar y nutrirse automáticamente. Sostener lo contrario sería aceptar que la naturaleza del hombre cambia cuando éste cambia de casa o de alimentación. Esta afirmación nos lleva a concluir que con el nacimiento no hay un origen sino una continuidad en el ser de la persona, ya que como lo hemos señalado anteriormente la vida es un proceso que se inicia con la concepción y termina con la muerte.

4. Definición de embrión y pre-embrión

El actual debate sobre el estatus del embrión se centra en la redefinición de las fronteras de la protección de la vida humana, con el objetivo de explorar nuevos

ámbitos de investigación y recursos médicos. El principal argumento que se aduce en contra de la protección absoluta de los embriones humanos inmaduros es la tolerancia del aborto, razonamiento que entraña problemas considerables. Pues el derecho de las mujeres a su autonomía e integridad física no puede equipararse con los intereses de la investigación científico-médica o de sus potenciales beneficiarios²⁷.

Teniendo claro cual podría ser el concepto legal más adecuado de persona, resulta necesario definir qué debe entenderse por embrión y por embrión de conformidad con el concepto legal de persona consagrado en cada ordenamiento jurídico; ya que estos son los términos que deben tenerse en cuenta al momento de regular las prácticas científicas. En este caso también nos servirá de punto de partida el conocimiento de los diferentes procesos biológicos que se producen en el inicio de la vida para comprender las implicaciones éticas y jurídicas de la manipulación sobre la vida.

El desarrollo de un individuo comienza con la fecundación, fenómeno por el cual el espermatozoide y el ovocito se unen para dar origen a un nuevo organismo, el cigoto²⁸. Desde el momento en que se produce la fecundación, es decir, la unión de las cargas genéticas de los dos gametos, el cigoto genera dos pronúcleos y se dividirá sucesivamente en 2, 4, 8, 16 y 32 células (mórula); en un proceso que dura alrededor

26 Ferri. «Tutela Guiridica del nascituro». En: *Riv. Trim. di Dir. et Procedura Civile*, 1980, p.37.

27 Kollek, Regine. "Genetics and medicine. Part 1. Research Involving embryos and Cloning". Audiencia de la *Comisión Temporal sobre Genética Humana* del Parlamento Europeo, 2001.

28 Sadler, TW. *Langman Embriología Médica*. Buenos Aires, Editorial Médica Panamericana, 7ª edición, 1996.

de 100 a 120 horas, hasta pasar a la etapa de blastocisto, en la que se diferencia el trofoblasto (da origen a la placenta, corión y otros productos extrafetales) y la masa celular interna (da origen al nuevo ser).

Muchos científicos consideran que antes de la implantación estaríamos hablando de pre-embrión, mientras que el embrión sería post-implantatorio. La noción de «pre-embrión» fue propuesta por la embrióloga A. McLaren en 1986, y por este se entiende aquel ser en el cual se han unido los gametos femeninos y masculinos; es decir, desde la fecundación hasta aproximadamente catorce días más tarde (aún no ha completado su anidación dentro del vientre materno) y embrión aquel que ya ha anidado. Posteriormente, alrededor de la octava semana se pasa de embrión a feto²⁹.

El profesor Leujeune en un testimonio rendido en la Corte de Tennessee³⁰ señaló sobre la noción de pre-embrión: «Eso no existe, no ha existido jamás. La Enciclopedia Francesa, que hace cincuenta años que fue impresa, define el término *embrión* como: La forma más joven de un ser; eso es una definición muy clara y sencilla. Comienza como una célula fertilizada (un huevo fertilizado, que es también llamado cigoto), y cuando el cigoto se divide en

dos células, se llama un embrión bicelular. Cuando se divide en cuatro, se le llama un embrión de cuatro células. Luego, esto es muy interesante, porque esta terminología estaba aceptada durante más de cincuenta años por parte de todos los especialistas del mundo, y no teníamos ninguna necesidad de una subcategoría que recibiese el nombre de preembrión. Antes del embrión hay un espermatozoide y un óvulo. Y el espermatozoide y el óvulo no pueden ser un preembrión porque no se puede saber qué embrión serán, porque no se sabe qué espermatozoide penetrará en qué huevo, pero cuando está hecho, se tiene un cigoto, y cuando se divide es un embrión. Creo que esto es importante, porque la gente creería que un preembrión no tiene la misma relevancia que un embrión. Y de hecho, bien al contrario, una primera célula conoce más y está más especializada, si lo puedo decir así, que cualquier célula que exista más adelante en nuestro organismo».

La ley de protección de embriones alemana³¹ señala que «hay embrión desde que:

hay fecundación y susceptibilidad de desarrollo del óvulo fecundado, a partir de la fusión de los núcleos celulares. El mismo término se aplica a toda célula totipotente extraída de un embrión, susceptible de dividirse si se reúnen las otras condiciones necesarias y desarrollarse hasta convertirse en un individuo. El óvulo humano fecundado se entiende susceptible de desarrollo en el curso de las primeras 24 horas siguientes a la fusión de los núcleos celulares.

El profesor Juan Ramón Lacadena, catedrático de Genética de la Universidad

29 Garzón de Milano, Iris Elisabet. «Status Jurídico del Embrión Humano». En: *Primeras Jornadas Nacionales de Bioética y Derecho*. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, agosto de 2000.

30 Testimonio rendido por el profesor Jerome Leujeune ante el juez W. Dale Young del Tribunal de Justicia en el Condado de Bount (Tennessee), en su calidad de testigo experto en el caso Davis vs. Davis Stowe sobre la custodia de siete embriones congelados criogénicamente en febrero de 1989.

31 Ley alemana de protección al embrión N° 745/90 de diciembre 13 de 1990, artículo 8°, cuya vigencia inició el 1° de enero de 1991.



Complutense de Madrid afirma al respecto: «No es científico afirmar que la fecundación acaba con la implantación, porque se usa ese término «pre-embrión» para justificar la manipulación del nuevo ser en la fase pre-implantatoria. Lo cierto es que el proceso de esta nueva vida comienza en el momento en el que el espermatozoide entra en el óvulo e hincha su cabeza para liberar la carga genética que porta»³².

Las definiciones y opiniones enunciadas anteriormente nos permiten concluir con certeza que el pre-embrión no existe, tan solo es un término que han creado los científicos para facilitar las prácticas de investigación en embriones tempranos.

Teniendo en cuenta lo anterior y las definiciones legales de persona puede afirmarse que mientras no haya persona, el embrión (vida humana generada dentro o fuera del seno materno) es susceptible de manipulación por el hombre, que podría dentro de la Ley investigar o estudiarlo, congelarlo (crioconservarlo), decidir si son varios (Gemelación artificial), cuál ha de ser implantado para su gestación y cuál no (diagnostico pre-implantatorio), intervenirlo quirúrgicamente para lograr mejoramiento en sus condiciones de viabilidad (manipulación/eugenesia negativa); pero también procurar mejorar eugenésicas en pos de una raza superior (eugenesia positiva), descartar los que presentan malformaciones genéticas, decidir su destrucción, siguiendo o no la voluntad libre de su o sus causantes, etc.³³.

Científicos que establecen diferencias entre embrión y pre-embrión han llegado a afirmar que existe evidencia experimental de que el pre-embrión no es persona debido a que las características esenciales de ser un individuo no se establecen antes del fin de la implantación (14º día):

- Falta de individualidad del pre-embrión: Mientras exista posibilidad de gemelación, que se generan espontáneamente por división de un embrión antes de la anidación, la identidad del ser humano no está determinada, de ahí que no se pueda decir que exista un individuo en concreto. Sin embargo, vale la pena destacar que el hecho de que un embrión pueda gemelarse no significa que no sea individuo, o que no se desarrolle al menos como un individuo³⁴. Este argumento resulta contrario a la protección que debe otorgarse a todo embrión por desconocer o ignorar dos aspectos fundamentales: el primero es que la probabilidad de gemelación de un embrión es muy reducida como para señalar que los gemelos monocigotos se presentan frecuentemente y la segunda que si se protege legalmente la vida de un solo embrión con mayor razón debe protegerse la vida de dos embriones en caso de que llegue a presentarse un embarazo gemelar.
- Falta de indivisibilidad: Posibilidad de formación de quimeras post-cigóticas humanas, derivadas de la fusión de dos embriones. Tienen líneas celulares y tejidos derivados de cada uno de los embriones que participó en la fusión. Por

32 Lacadena, Juan Ramón. «El enigma del comienzo de la vida». En: *Conclusiones del Primer Congreso Internacional de Bioética*. Valencia, España, 1999.

33 Op. cit. Sánchez T, Julio C. y Córdoba, Jorge E. xxx xxx

34 Iañez Pareja, Enrique. *Clonación y manipulación de embriones*. Departamento de Microbiología e Instituto de Biotecnología, Universidad de Granada, España, 2002.

tanto, la propiedad de individualidad aún no está determinada en el pre-embrión. Este es un evento que en muy pocas ocasiones ocurre y mal se haría en establecer premisas de protección o desprotección generales para eventos tan inusuales como los que se mencionan.

- Hasta el día 14 solo hay preparación de los sistemas protectores y nutritivos requeridos para cubrir las futuras necesidades del embrión. Resulta falsa esta afirmación ya que desde que ocurre la singamia, tal como se mencionó anteriormente, surge un nuevo ser que con el paso del tiempo especializará sus células hasta llegar a tener la figura de un ser humano adulto y desde que se forma como ser humano tendrá necesidades de protección y nutrición, independientemente de su edad.
- Coexistencia madre-embrión. Frente a este punto en particular vale destacar que la madre le proporciona al embrión el ambiente necesario para que este pueda desarrollarse adecuadamente, pero a la vez su desarrollo está condicionado directamente con la información genética que contienen sus células.

Partiendo de la base de que la definición biológica que más acertadamente puede convertirse en definición legal de persona es la singamia por cumplir con las dos propiedades esenciales de un ser vivo, cabe preguntarse si esta misma definición puede aplicarse a todos los embriones fruto de clonaciones reproductivas ya que en ellos no se cumpliría la propiedad de la unicidad o individualidad por tener la misma identidad genética de quien donó la células somática o del embrión del cual se extrajo una célula totipotente. En el pri-

mer caso podría considerarse que existe persona en el mismo momento en que el equipo científico pueda señalar objetivamente que la célula es viable, que la unión de la célula somática con la célula germinal fue exitosa y que pronto empezarán a producirse las divisiones sucesivas propias del cigoto, porque hay que tener en claro que en el momento en que la unión de la célula somática con la célula germinal se produzca estaríamos frente a un cigoto independientemente de los conflictos éticos, religiosos, médicos y jurídicos que pueda acarrear su existencia. Por tanto, desde ese momento debe gozar de toda la protección legal para que su vida sea respetada al igual que su identidad y constitución genética; esto al margen de llegar a señalar que se está en pro de la clonación de seres humanos ya que ese tema debe ser objeto de otra revisión.

Ahora bien en el caso de que se esté frente a una célula totipotente extraída de otro embrión lo que inicialmente debe regularse es la prohibición de este tipo de manipulación, ya que puede colocarse en peligro la vida del embrión, pero en caso de encontrarse con un embrión de este tipo debe garantizarse igualmente su derecho a la vida incluyendo en este derecho el hecho de que dicha práctica en ningún momento puede adoptarse como mecanismo para obtener células totipotentes para investigación y mucho menos como técnica habitual de reproducción asistida.

5. Protección jurídica al embrión en Colombia

Actualmente, si se tiene en cuenta que todo ser humano es titular de derechos fundamentales por el solo hecho de ser persona,



puede establecerse que también son titulares de estos derechos los embriones, cualquiera que sea el estado de desarrollo en el que se encuentren. En este punto de la discusión, cabe entonces preguntarse cuál es la importancia de definir el comienzo de la existencia legal de una persona. La respuesta es muy sencilla: garantizar la protección jurídica al embrión.

En la experiencia jurídica contemporánea se manifiesta una creciente preocupación por la persona y sus derechos; es una preocupación que, por una parte, refleja la más general exigencia de atención a los valores del hombre, comúnmente estimados como fundamentales, no solo respecto del individuo sino también respecto de la comunidad; por otra parte, determina una más acentuada exigencia de protección a la persona, traducida en reconocimiento y garantía jurídicos de los valores fundamentales que expresa la persona y se presentan precisamente como coesenciales a su ser mismo.

En este contexto, el Estado tiene el deber de proteger todos los derechos inherentes a la naturaleza del hombre, aun cuando estos no estén reconocidos expresamente por el ordenamiento jurídico.

La ausencia de reconocimiento no se configura, pues, como carencia de aquellos derechos en el ordenamiento que no contempla su enunciación y protección, ni se plantea como su negación sino que constituye ante todo una violación de los derechos fundamentales que, en todo caso, están asegurados y cuya falta de previsión y protección debe ser enmendada si no precisamente, sancionada.³⁵

35 Mirabelli, Cesare. «Observaciones sobre los derechos fundamentales de la persona y sobre su protección». En: *La persona en el sistema jurídico latinoamericano*:

La doctrina, la legislación y jurisprudencia comparadas, consideran que el concebido o nasciturus no es un sujeto de derecho, por lo tanto carece de capacidad jurídica actual y efectiva; aunque se reconoce en su favor algunos derechos de los cuales serán titulares al momento de nacer con vida. Esta posición, acogida por varios códigos civiles, encierra una incoherencia en la medida que otorga derechos a un sujeto que aún no existe³⁶.

A nivel internacional la legislación reconoce la subjetividad del embrión como sujeto de derechos propios, es decir, distintos de los de la madre y de terceros³⁷. Esto fundamenta el deber de protegerlo y cuidarlo. Pero en los ordenamientos jurídicos de varios países, se establecen diferencias entre ser humano y persona, considerando sujeto de derechos tan solo a esta última. Así, el concebido no nacido se considera humano más no persona, por tanto, su protección jurídica se ve limitada al no ser titular de los mismos derechos de las personas. Esta doctrina resulta discriminatoria al establecer dos categorías de seres humanos: los embriones y los nacidos vivos.

En Colombia, la protección al nasciturus tan solo se considera en el artículo 91 del código civil. Aparte de este artículo no existe ninguna otra disposición legal a nivel colombiano que le brinde de manera

contribuciones para la redacción de un código civil tipo en materia de personas. Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 1995. pp. 55 y ss.

36 *Op. cit.* Fernández Sessarego. pp. 187 y ss.

37 Encuentro de políticos y legisladores de América. Declaración de Buenos Aires. Familia y vida, a los 50 años de la Declaración Universal de Derechos Humanos, Buenos Aires, agosto de 1999.

expresa protección al nasciturus excepto algunas disposiciones penales que solo aseguran una sanción a las personas incurrían en cierto tipo de conductas previstas como delitos en el código penal.

La Constitución Colombiana de 1991 no define lo que debe entenderse por persona ni el momento desde el cual comienza su existencia a nivel legal; sin embargo, la Corte Constitucional, a través de múltiples sentencias ha señalado que el derecho fundamental a la vida consagrado en su Artículo 11³⁸ también es aplicable al nasciturus; así por ejemplo en sentencia C-133 de 1.994 expresó: «El derecho fundamental a la vida, cuya existencia se limita a constatar la Carta Política, es el más valioso de los bienes que se reconoce a todo individuo de la especie humana, y el sustrato ontológico de la existencia de los restantes derechos (...) Es cierto, que nuestra Constitución Política reconoce expresamente el derecho inviolable a la vida a quienes son personas pertenecientes al género humano; pero de allí no se sigue que la vida humana latente en el nasciturus, carezca de protección constitucional. En efecto, si el valor esencial protegido por el ordenamiento superior es la vida humana, necesariamente debe colegirse que en donde haya vida, debe existir el consecuente amparo estatal»³⁹.

Frente a lo señalado por la Corte Constitucional cabe preguntarse cómo puede catalogarse la actitud asumida por muchos laboratorios donde se desechan los embriones sobrantes o supernumerarios por

el desagüe, y más aún si el derecho a la vida resulta ser inviolable, qué faculta a los laboratorios o clínicas de fertilización para destinar los embriones sobrantes a la investigación, actitudes que desconocen que un embrión por ser un ser humano debe considerarse como fin en si mismo y debe, por tanto, excluir la posibilidad de ser tratado como un objeto de explotación para beneficio de otros, así sean altruistas las finalidades perseguidas⁴⁰.

Aunque en Colombia no existe una legislación que reglamente expresamente las implicaciones jurídicas de las investigaciones con embriones, el Código Penal Colombiano (Ley 599 de 2.001⁴¹) establece que no es delito la manipulación genética con fines de tratamiento, diagnóstico o investigación científica; por tanto, el hecho de consagrar una conducta tan amplia permite que los científicos puedan realizar investigaciones con embriones a pesar de que todo embrión tendría derecho a la vida de conformidad con lo establecido por la Constitución Política y los Tratados Internacionales ratificados por Colombia, siempre y cuando la investigación con embriones se dirija a campos específicos como el mejoramiento de las posibilidades de diagnóstico, el tratamiento de enfermedades hereditarias y congénitas y sin interesar mayormente el hecho de que la manipulación de embriones dentro de

38 Art. 11. El derecho a la vida es inviolable. No habrá pena de muerte.

39 *Op. cit.* Corte Constitucional. Demanda de inconstitucionalidad

40 Colombia. Ministerio de Justicia y del derecho, Objeciones a la parte especial del proyecto de código penal. *Proyecto de ley* 040 de 1998, Senado y Proyecto de ley 238 de 1999, Cámara.

41 Art. 132: El que manipule genes humanos alterando el genotipo con finalidad diferente al tratamiento, el diagnóstico, o la investigación científica relacionada con ellos en el campo de la biología, la genética y la medicina, orientados a aliviar el sufrimiento o mejorar la salud de la persona y de la humanidad, incurrirá en prisión de uno (1) a cinco (5) años.



cualquiera de los campos mencionados en el artículo 132 del Código Penal traería como consecuencia inevitable la muerte del embrión.

En un artículo más adelante (Art. 134 CP), el Código Penal establece que pueden fecundarse óvulos humanos para utilizarlos en la investigación científica pero no con finalidades terapéuticas, con lo cual entra en contradicción con el artículo 132 ya que no permite la manipulación genética. El artículo 134 que hacía parte del proyecto de Código Penal presentado por la Fiscalía fue objetado por el Gobierno porque desconocía el principio del respeto a la dignidad humana consagrado en el artículo 1 y los artículos 11 y 12 de la Constitución Política. El artículo 11 porque el embrión objeto de investigación sería destruido y el artículo 12 porque la investigación viola el derecho del embrión a no ser sometido a tratos crueles, inhumanos o degradantes y convierte en mero objeto al servicio de los investigadores. Para mayor ilustración en el tema se recomienda consultar el artículo «El nuevo código penal colombiano y la biotecnología» escrito por la Dra. Emilssen González de Cancino⁴².

A nivel de la legislación colombiana la protección jurídica del embrión puede deducirse del contenido de los siguientes tratados internacionales ratificados por Colombia, la Constitución Política de 1991 y algunas sentencias proferidas por la Corte Constitucional.

Constitucionalmente la protección del no nacido se encuentra en el Preámbulo y en

el artículo 11 (del derecho a la vida) por vía directa, y por vía indirecta en el artículo 43 con la protección de la mujer en estado de embarazo. Además el artículo 44 de la Carta establece como primer derecho fundamental de los niños, el derecho a la vida.

La defensa de la vida aún no nacida forma parte de la defensa de los derechos y de la dignidad humana. Los derechos del *nasciturus* se encuentran reconocidos en normas internacionales sobre Derechos Humanos. Estas normas rigen en Colombia por disposición del artículo 93 de la Constitución Política. Así se encuentra en el numeral 1° del artículo 4° de la Convención Americana sobre Derechos Humanos aprobada en Colombia mediante la Ley 16 de 1992 que dice:

Toda persona tiene derecho a que se respete su vida. Este derecho estará protegido por la ley y, en general, a partir del momento de la concepción. Nadie puede ser privado de la vida arbitrariamente.

La Convención sobre los Derechos del Niño adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas del 20 de noviembre de 1989, y aprobada en Colombia mediante la Ley 12 de enero 22 de 1991, establece en el preámbulo que:

el niño por su falta de madurez física y mental, necesita protección y cuidado especiales, incluso la debida protección legal, tanto antes como después del nacimiento.

El Decreto 2732 de 1989 (Código del Menor), protege la vida del *nasciturus*, cuando en el artículo 4° establece que «todo menor tiene el derecho intrínseco a la vida y es obligación del Estado garantizar su supervivencia y desarrollo» y en el artículo 5° de esa misma norma consagra que:

42 *Op. cit.* González de Cancino. «El nuevo código penal colombiano y la biotecnología».

todo menor tiene derecho a la protección, al cuidado y a la asistencia necesaria para lograr un adecuado desarrollo físico, mental, moral y social: estos derechos se reconocen desde la concepción.

Debe tenerse en cuenta que los derechos consagrados a favor del nasciturus gozan de la calificación de fundamentales lo que expresa su irreductibilidad frente a (y por obra de) cualquier autoridad o poder y afirma la «inviolabilidad» como garantía frente a todos y cada uno, de la esfera de intereses y de relaciones coesenciales a la persona que concurren a constituiría en sujeto libre y activo, no objeto limitado en su ser por poderes extraños⁴³.

Ahora bien, el nasciturus en el momento de ser considerado persona sería titular de, entre otros, los siguientes derechos fundamentales:

Derecho a la vida: Este derecho se considera el fundamento de todos los demás derechos en cuanto a derecho inviolable, y es consecuente con el derecho a nacer. Este principio considera al embrión como ser humano desde el momento mismo en que inicia su existencia, es decir, desde el momento de la concepción y no sólo desde el nacimiento⁴⁴.

En Colombia, la sentencia C-013/97 es clara en afirmar que la vida es el más importante de los derechos y, que por su significado intrínseco y por estar consagrado en la constitución y en diversos tratados

internacionales, tiene carácter de inviolable. De igual forma, la sentencia reconoce que los derechos del nasciturus y de la madre son merecedores de tutela por parte del Estado, dentro de los que se encuentran el derecho a la vida, al respeto por su dignidad, etc. Como el Estado busca, como su primer fin, el de garantizar la vida y como» desde la formación del cigoto hay vida. Una vida que, obviamente, necesita de un proceso biológico natural que culmina con la plena formación del mismo, pero vida, al fin y al cabo, que no es inferior ni menos importante que la posterior al parto. Su naturaleza humana no se adquiere de un momento a otro mediante la ruptura del cordón umbilical sino que acompaña al fruto de la concepción desde el principio. Resultaría artificial y carente de todo respaldo científico la teoría que sostuviera que, con antelación al nacimiento, aquella que se desarrollaba en el interior de la matriz no era vida o que no correspondía a un ser humano. De lo cual se desprende que siempre, desde la fecundación, fue y sigue siendo digna de respeto y tutela jurídica» es una obligación estatal proteger y garantizar los derechos del no-nacido.

Por su parte la sentencia C-133/94 además de reiterar puntos importantes mencionados ya en este documento, añade una apreciación que es apropiada resaltar:

La vida del nasciturus encarna un valor fundamental, por la esperanza de su existencia como persona que representa y por su estado de indefensión manifiesto que requiere de la especial protección del Estado⁴⁵.

43 *Op. cit.* Mirabelli, Cesare.

44 Ordoqui, Gustavo. «Estatuto de los Derechos de la Personalidad: Los derechos del concebido no nacido». En: *La persona en el sistema jurídico latinoamericano: contribuciones para la redacción de un código civil tipo en materia de personas*. Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 1995. pp. 239 y ss.

45 Corte Constitucional, MP: Antonio Barrera Carbonell, Bogotá, marzo 17, 1994. p. 1.



La Convención Americana sobre Derechos Humanos⁴⁶ (Costa Rica), en su artículo 4° se previó: «toda persona tienen derecho a que se respete su vida. Este derecho estará protegido por la ley y, en general, a partir del momento de la concepción. Nadie puede ser privado de la vida arbitrariamente».

Derecho a la integridad física: Reúne derechos en torno al cuerpo humano, para conservarlo, desarrollarlo, aprovecharlo y defenderlo. Comprende el derecho a la vida, a la integridad física y psíquica, a la salud, a vivir en un ambiente libre de contaminación y los medios para preservarla u obtenerla, y el derecho a disponer del propio cadáver o de sus partes para después de la muerte, o de órganos que se transplanten, siempre a título gratuito y con fines humanitarios⁴⁷. El artículo 5° de la Convención Americana sobre Derechos Humanos señala que:

Toda persona tiene derecho a que se le respete su integridad física, psíquica y moral. Nadie debe ser sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes.

Derecho a la dignidad humana: La dignidad de la persona y los derechos que le son inherentes, todos ellos esenciales e inviolables, constituyen fundamento del orden jurídico de la nación. Sería extenso

enumerar los derechos que derivan del derecho a la dignidad humana. Para empezar, la libertad en todas sus formas o expresiones. El derecho al honor, a la intimidad privada. El derecho a la vida y a la integridad física y psíquica de la persona.

Derecho a la intimidad: Si partimos de la genética en el sentido de que a partir de la fecundación existirá vida humana, y que no se necesita de ninguna otra aportación genética posterior para desarrollarse hasta nacer, se puede concluir que desde el momento de la fecundación existe una persona con todos los derechos que puedan reconocérsele. El embrión, por tanto es titular de todos los derechos que las leyes, las declaraciones y tratados internacionales consagren, y por ende, tiene derecho a su intimidad. Como no se le puede consultar o pedir su autorización o consentimiento para que no se permita a otro entrar legítimamente en esa intimidad, sus representantes, y principalmente su madre, por el especial estado que guarda su vida intrauterina, no tienen derecho a intervenir en su intimidad, más en aquellos casos en que se busque su protección y su bienestar, nunca por satisfacer curiosidades de los padres, o por motivos de investigación o por confirmar diagnósticos equívocos.

Derecho a la salud: En Uruguay por ejemplo, el artículo 23 del Código del Niño⁴⁸, que bien puede ser considerado la norma básica del estatuto jurídico del concebido no nacido, ordena:

la protección prenatal comprende la protección del niño, antes de su nacimiento, entendida en la forma más amplia, moderna y científica». En la exposición de motivos

46 Suscrita en San José de Costa Rica el 22 de noviembre de 1969 durante la Conferencia Especializada Interamericana sobre Derechos Humanos, entró en vigor el 18 de julio de 1978 y fue ratificada por Colombia mediante las leyes 16 de 1972 Y 319 del 20 de septiembre de 1996.

47 Fuego Laneri, Fernando. «Código Civil. Hacia un Proyecto de libro uniforme sobre la persona y los bienes y derechos de la personalidad», en: *la persona en el sistema jurídico latinoamericano: contribuciones para la redacción de un código civil tipo en materia de personas*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 1995. pp.111 y ss.

48 Capítulo V De la Protección Prenatal, Ley 9.342 de abril 6 de 1934.

del Código del Niño, se sostuvo: «el niño comienza a existir desde el día en que es engendrado. Para que lo pueda hacer en las mejores condiciones y para que su gestación se produzca normalmente, la preocupación por él debe existir desde antes de su nacimiento.

La innovación científica y la rápida evolución tecnológica establecen nuevas fronteras a la exigencia de protección jurídica de los derechos fundamentales de la persona⁴⁹, de ahí que actualmente se hable de *derechos genéticos* fundamentales de los cuales, también son titulares los embriones por el solo hecho de considerarse personas, ellos son: derecho a mantener intacto su patrimonio genético, derecho a su propia imagen, derecho a la individualidad y a la deferencia genética.

6. Conclusiones

Teniendo en cuenta los diferentes tipos de ordenamientos jurídicos expuestos, es necesario destacar que la legislación que busque establecer un nuevo concepto de persona y regular las diferentes actividades de investigación en genética y reproducción asistida debe tener dos objetivos muy precisos que cumplir:

- Debe tener como fin primordial buscar la protección de los embriones ya que ellos tienen derechos que aunque no tienen una consagración expresa en algunos ordenamientos jurídicos gozan de protección constitucional directa o

mediante una interpretación sistemática.

- Debe procurar ser una ley clara, objetiva y con un cierto contenido coercitivo, que regule gran cantidad de aspectos, de modo que tenga una vigencia en la medida de lo posible indefinida ya que no puede pretenderse crear una ley cada vez que la ciencia revele un nuevo descubrimiento.

Los embriones gozan de la calidad de persona por tanto son sujetos de los mismos derechos que un ordenamiento jurídico atribuye a las personas ya nacidas; principalmente los derechos a la vida y a la dignidad humana que son los pilares del estatuto jurídico de protección del embrión. El término de pre-embrión no existe por tanto todo embrión tiene unos derechos que lo protegen de cualquier intervención abusiva de terceros independientemente de su estadio de desarrollo y de la forma en que haya sido fecundado.

En Colombia la escasa legislación que hay al respecto, además de ser confusa es bastante desacertada ya que deja vacíos para que cualquier persona disponga que hacer con un embrión. Es pues, necesario legislar sobre el estatuto del embrión humano, reconociéndolo como persona, para proclamar los derechos del embrión: derecho a la vida, derecho a la identidad, derecho a la protección por el Estado y por la sociedad. El nascituro no puede ser objeto de manipulación y de las agresiones que conducen a su eliminación.

⁴⁹ *Op. cit.* Mirabelli, Cesare. p. 62.



PRESENTE Y FUTURO DE LA BIOÉTICA¹

Javier Gafo

RESUMEN

Si bien la bioética tiene, en la actualidad, 1986, una importante aceptación en algunos países, como en EE. UU., y una relativa y creciente en otros, como en España y en general en Europa, su desarrollo y futuro es cada vez más significativo y prominente. La bioética tiene una misión importante frente al desarrollo científico, reflexionar sobre una amplia problemática ética y social que viene siendo producida por los avances de la ciencia, en particular, la ciencia médica. El acelerado progreso de la biología y la medicina plantea graves retos a los principios éticos del individuo y la sociedad. Para la Bioética la ciencia no puede, éticamente hablando, hacer todo lo que puede realizar técnicamente, su conocimiento y acción no puede quedar exclusivamente en manos de los hombres de ciencia, por las implicaciones sociales que conllevan esos desarrollos.

ABSTRACT

Although bioethics has achieved, at for, 1986, important acceptance in some developed countries, like in USA, and a somewhat increasing one in others, like Spain and Europe in general, its development and future is more significant and prominent nowadays. Bioethics has an important mission in the face of scientific developments, to reflect upon a wide variety of problematic social and ethical issues which are being produced by science advances, and particularly, medical science developments. Accelerated progress in biology and medicine, demand a consideration to these serious challenges to individuals and society ethical principles. For Bioethics, science cannot, ethically speaking, do everything that can be made technically. It is evident that knowledge and action cannot be exclusively places in the hands of the scientists, because the social implications that entail those developments.

1. Presente de la Bioética

Hace un año tuve ocasión de vivir cuatro meses en USA, dedicándome al estudio de Bioética en el Kennedy Institute of Ethics de la Universidad de Georgetown en Washington. Recuerdo que, a los pocos días de mi llegada, conocí a un profesor de Matemáticas de la pequeña Universidad de New Palz, al norte del estado de Nueva York. Cuando le comenté que me dedicaba a los estudios de Bioética en España, me expresó automáticamente su extraordinario in-

terés y el muy relevante valor que según él tienen todos los temas bioéticos.

Esta sencilla anécdota es muy reveladora de la situación de la Bioética en USA y del contraste con la situación española. En nuestro país, incluso a niveles universitarios, no es infrecuente que al mencionar la palabra *Bioética*, haya que explicar en qué consiste esta ciencia y qué temas aborda. En este punto, la situación estadounidense es especial explicable por los factores que después enumeraremos sin que pueda decirse que la situación española sea muy diferente a la existente en otros países europeos como Alemania Federal, en donde

¹ Autorizado por *Labor Hospitalaria*. N° 201, 1986. pp. 167-173.

diluyendo aspectos importantes de su propio ethos. Si en el pasado, la Bioética confesional católica de USA era importante, hoy puede aparecer como oscurecida dentro del marco de los valores éticos de aceptación generalizada. Algo tan característico de la ética de inspiración cristiana –que se expresó marcadamente en la medicina medieval de los monasterios– como es el servicio por amor al pobre, disminuido, al débil, puede, estar excesivamente ensombrecido. Esta tendencia está además acentuada por los rasgos de la cultura estadounidense que antes mencionábamos: énfasis en la privacidad, productividad, pragmatismo... Desde una ética de inspiración cristiana, debe subrayarse siempre que la relación entre las personas debe darse en una clave de amor, de generosidad, de especial dedicación al pobre, débil y disminuido, y no sólo en clave de reconocimiento frío de la existencia de unos derechos y obligaciones.

5. Futuro de la Bioética

Es evidente que la Bioética tiene ante sí una importantísima misión. Los acelerados progresos que se van a seguir produciendo en los campos de la Biología y de la Medicina van a plantear graves retos a los principios éticos del individuo y de la sociedad.

Hay una clara conciencia de que el desarrollo científico no puede –éticamente– hacer todo lo que puede –técnicamente– realizar y de que se trata de temas que no pueden dejarse exclusivamente en manos de los hombres de ciencia por las grandes

y graves implicaciones sociales que conllevan.

Por estas causas, nos parece importante subrayar una serie de conclusiones finales:

- 5.1 Es necesario y urgente el debate interdisciplinar sobre muchos temas bioéticos. En este debate deben estar presentes la Medicina, la Biología, la Sociología, la Psicología, la Ética y el Derecho, para encontrar cauces de respuesta a múltiples interrogantes dentro de sociedades pluralistas. Son temas de extraordinaria gravedad de cara al futuro de la vida en general y del hombre y que exige su afrontamiento desde un profundo sentido de la responsabilidad y desde la mejor sabiduría humana.
- 5.2 Debería programarse una formación articulada en temas de Bioética y que se impartiese a los alumnos que cursan los estudios de Medicina y Biología. Es indiscutible que, junto a la formación estrictamente técnica, no es menos necesaria la profundización en una problemática que va a formar parte del ejercicio profesional. El ejemplo de las universidades de Estados Unidos podría ser imitado: por medio de diferentes cauces académicos se hace posible esta formación en temas de Bioética.
- 5.3 El cambio de los comités éticos parece ser otra necesidad que se impone, a pesar de su peligro de convertirse en cauces meramente burocráticos. Estos comités deberían tener rango nacional y asimismo funcionar como comités hospitalarios ante los difíciles dilemas que plantea hoy la praxis médica. La problemática en torno a la

experimentación humana debería estar encauzada por comités ad hoc. En este punto concreto, la necesidad es especialmente urgente ante los grandes retos planteados por la manipulación genética aplicada al ser humano.

- 5.4 La problemática bioética es especialmente intensa en el seno de sociedades pluralistas, en las que coexistan diversas concepciones de la vida y diferentes valoraciones éticas. En un clima de diálogo y respeto mutuo, y sin pretender claudicaciones en las propias opciones éticas personales debe crearse un terreno de consenso para situar en él las discusiones morales, con un profundo respeto a las concepciones particulares o minoritarias.

La categoría ética de la responsabilidad se ha convertido en un principio ético fundamental. El espectacular avance técnico ha modificado básicamente el quehacer ético. Hemos pasado de una *ética de la simultaneidad*, centrada en el círculo de lo cercano y en la relación del hombre con sus semejantes, a una nueva ética en que el quehacer moral adquiere una dimensión de futuro e incide en el dominio del hombre sobre la naturaleza¹⁹. El desarrollo tecnológico es sumamente importante, pero como bien afirma H. Sachse²⁰,

Lo que determinará nuestro futuro no es la solución de los problemas técnicos, sino de los problemas éticos.

19 Jonas, H. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt, 1982.

20 Sachse, H. *Technik und Verantwortung. Probleme der Ethik in technischen Zeitalter*. Freiburg, 1972. p. 122.

«Desde una ética de inspiración cristiana, debe subrayarse siempre que la relación entre las personas debe darse en una clave de amor, de generosidad, de especial dedicación al pobre, débil y disminuido, y no sólo en clave de reconocimiento frío de la existencia de unos derechos y obligaciones» **JAVIER GAFO**



BIOETHICS, BIOLOGY, AND THE BIOSPHERE

FRAGMENTED ETHICS AND “BRIDGE BIOETHICS”¹

Van Rensselaer Potter

RESUMEN

Aldo Leopold vió que la crisis ambiental presente, procede de una falla de base ética de la actividad económica. Consecuentemente, Potter dijo, que cuando él habló de bioética como puente, tuvo la visión de construcción de un puente entre dos culturas. Pero para el tercer milenio la bioética como puente esta llamada a ocuparse no sólo del acuerdo de dos culturas, sino a que las especialidades éticas, se digan cada una a si mismas, «salga del ghetto». Para el Potter, el concepto dominante en bioética como puente (bridge bioethics) es entendido como puente hacia el futuro.

ABSTRACT

Aldo Leopold saw the coming environmental crisis as a failure of economic activity to proceed on an ethical basis. Potter said that, when he talked about bioethics as a bridge he had the vision to connect two cultures. But for the third millennium bioethics is called upon to deal not just with two cultures, but to get ethical disciplines, out to the ghetto. For Potter, the key concept in bridge bioethics is also a bridge to the future.

It was Aldo Leopold at the University of Wisconsin who saw the coming environmental crisis as a failure of economic activity to proceed on an ethical basis. The problem lay in the fact that there simply was no environmental ethic. Curt Meine, in his masterful biography of Leopold, showed how Leopold developed an environmental ethic after he reflected on the ethics of his time as having developed in two stages². In simple terms, it all began with the relation between individuals. Leopold saw the second stage as the

reciprocal relation between individuals and society, suggesting that the Golden Rule tries to integrate the individual with society, while democracy tries to integrate social organization and the individual. Then, came the intellectual leap: «There is as yet no ethic dealing with man's relation to the land and to the animals and plants which grow upon it»³.

But there was a catch twenty-two to creating a land ethic: «Land, like Odysseus's slave girls, is still property. The land-relation is still strictly economic, entailing privileges but not obligations»⁴. Leopold

1 Autorizado por *Hastings Center Report*. Vol. 1, No. 29, 1999. pp. 38-40.

2 Meine, Curt. *Aldo Leopold: His Life and Work* (Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1988); Leopold, Aldo. *A Sand County Almanac* (New York: Oxford University Press, 1987 [1949]).

3 Leopold. *A Sand County Almanac*.

4 Potter, Van Rensselaer. *Bioethics, Bridge to the Future* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1971).

realized that the task of democracy, to say nothing of governments in general, would not be simple. He tried to develop an ethic to supplement and guide the relationship to land, «a mode of guidance for meeting ecological situations so new or intricate, or involving such deferred reactions, that the path of social expediency is not discernible to the average individual»⁵. This insight led me in turn to the original conception of what might now be called «bridge bioethics»:

If there are «two cultures» that seem unable to speak to each other —science and the humanities— and if this is part of the reason that the future seems in doubt, then possibly we might build a «bridge to the future» by building the discipline of Bioethics as a bridge between the two cultures.⁶

Beyond Leopold

As this understanding of bioethics has been narrowly redefined by medical ethicists, as it has developed into «global bioethics»⁷, and as it has come to be envisioned as «deep and global»⁸, Leopold's worry about the «path of social expediency» has become the leading problem as we face the twenty-first century and the third millenium. The economics of land as property is still a sticking point, and the ethics specialties have failed to deal with a problem that calls upon environmental ethics, agricultural ethics, and social ethics to come to terms with each other

as they deal in turn with earth care, farm care, and people care. Social ethics continue to be dominated by the economic interests of overprivileged cohorts overriding underprivileged cohorts in the matter of earth care, farm care, and people care, because Leopold's «average individual» across the spectrum is unable or unwilling to see beyond immediate self-interest and envision «ecological situations so new or intricate, or involving such deferred reactions, that the path of social expediency [for the long term] is not discernible».

Signs of change are emerging, however. Consider the Hastings Center project *Nature, Polis, Ethics*, which takes *bioethics* to mean more than «ethics in medicine or health policy»⁹. By examining regional issues from an *ethical* perspective, trying to consider together the many values and moral obligations pertaining to humans and nature, and taking nature seriously as a moral and civic regional concern, it comes down squarely on the side of Leopold.

This kind of regional ethics vision is expanded by one of the world's most outstanding regional planners in a recent summary of views that go beyond both Leopold and the Hastings Center project. In *Tomorrow by Design: A Regional Design Process for Sustainability*, Philip Lewis (like Leopold, a professor at the University of Wisconsin) declares, «The Regional Design Process needs an ethical foundation that integrates a land ethic with a social ethic... Aldo Leopold articulated a land ethic... that is widely known and respected.

5 Potter, Van Rensselaer. *Global Bioethics: Building on the Leopold Legacy* (East Lansing, Mich.: Michigan State University Press, 1988), pp. 19-20.

6 Potter. *Bioethics*. *Op. cit.* p. vii.

7 Potter. *Global Bioethics*.

8 Potter, Van Rensselaer and Whitehouse, Peter J. «Deep and Global Bioethics for a Livable Third Millenium» En: *The Scientist*. 12, N° 1, 1998. p. 9.

9 Donnelley, Strachan, (Ed.). «Nature, Polis, Ethics: Chicago Regional Planning» (Special Supplement), En: *Hastings Center Report*. 28, N° 6, 1998. S1-S41.



A further step is necessary to adopt an ethic that integrates our relationships with each other and the land into a single system.»¹⁰

The goals outlined by Strachan Donnelley and colleagues in *Nature, Polis, Ethics* are agreeably stated by Lewis when he writes:

An acceptable social ethical standard is more often met when we have a life-support system that assures us of the basis for life, beautiful surroundings that enhance our behavior, a sense of place that provides comfort, and a rich and diverse environment where we have the freedom to be selective in our choices (p. 30).

But, Lewis cautions, «Even in prosperous nations, efforts to provide housing, food, and health care have often failed to ensure adequate resources for all... Wars, slums, inadequate food, and health problems can all be the by-products of a failed land ethic and diminish the opportunities of any constructive social ethic» (p. 30).

These problems also represent a failure of contemporary professionals to act as overprivileged citizens concerned about the plight of the underprivileged, who lack the «opportunities of any constructive social ethic.»

Steven Brint, a sociologist at the University of California (Riverside), has documented the fact that profound changes have taken place in professional attitudes. He noted that early in this century professional status was defined as much by a sense of ethical and public responsibility as by specialized knowledge, but concluded that

today «professionals increasingly define themselves strictly in terms of their command of technical matters, by their marketable knowledge and skills, while they are relatively skeptical about moral certainties»¹¹. He might have added that they are skeptical about their involvement in the «democratic ecological citizenship» called for by J. Ronald Engel¹².

We need to recruit all manner of professionals in the effort to see ecological citizenship as part of a global bioethics for sustainability in a humane world society. Joan Engel has defined democratic ecological citizens in terms of their most basic traits:

- concern that nature continue to flourish and be an integral, valued part of human experience,
- insight that local regions are nested in a larger reality, and
- recognition of existing inequalities of wealth and power with intent to extend more fully and equitably opportunities for people to improve their lives in relation to nature.¹³

These estimable goals are quite in harmony with what I have called global bioethics and with Lewis's design for tomorrow. They are the traits that are found, among others, in the best of our

10 Lewis, Philip H. *Tomorrow by Design: A Regional Design Process for Sustainability*. New York: John Wiley and Sons, 1996. p. 23.

11 Brint, Steven. *In an Age of Experts: The Changing Role of Professionals in Politics and Public Life*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

12 Engel, J. Ronald. «The Faith of Democratic Ecological Citizenship». En: *Hastings Center Report*. 28, N° 6, 1998. S31-S41.

13 Engel, Joan Gibb. «Who Are Democratic Ecological Citizens?». En: *Hastings Center Report*. 28, N° 6, 1998. S21-S30.

citizens. Democratic ecological citizens are the people addressed by Aldo Leopold.

Bridge Bioethics, Professionals, and the Regional Vision

But what about the professionals decried by Brint? When Lewis remarks that a failed land ethic can be held responsible for the failure to develop a constructive social ethic, he places a great burden on specialties within ethics, each of which could be said to have failed to pick up the burden of a constructive social ethic. One specialty that stands out in this connection is the medical ethics that has assumed the name «bioethics». This specialty fails to deal with the issues that bridge bioethics was designed to cover.

Perhaps some fault lies with the system: the academic system demands that young scientists focus on their profession. Perhaps among academics it is only the emeritus professors who can qualify as «ecological citizens»¹⁴. The problem with medical bioethics has been discussed by K. Danner Clouser in terms of the narrow views of the medical profession as the inevitable result of the medical school environment:

The setting is, in fact, a kind of conceptual ghetto, and seems to reflect the setting of all professional schools, not just medicine. When the same presuppositions, purposes, and points of interest are shared by a community, it is as though they are locked into a ghetto. Their view of themselves,

others, their relationships, goals and desiderata are the same.¹⁵

Here we see the reason for the failures of each of the ethics specialties to act any differently from Leopold's «average individual». They cannot discern «the path of social expediency» in the face of situations «so new or intricate, or involving such deferred reactions», because ethics professionals were nurtured in an intellectual ghetto.

In 1970 and 1971, I argued for bridge bioethics precisely as a vision that was intended to build a bridge between «two cultures» –science and humanities, or more specifically, biological knowledge and ethics (bioethics)– and thereby to build a bridge to the future. But as we face the twenty-first century and the third millennium, bridge bioethics is called upon to deal not with just two cultures, but with a host of ethics specialties, to each of which it must say, «Get out of the ghetto».

Ethics Specialties and Bridge Bioethics

How does each specialty within ethics relate to the intertwined social ethic and the land ethic in the context of bridge bioethics?

Medical ethics is today deeply involved in what is really a very parochial problem, one that has been complicated by «America's quest for perfect health»¹⁶. Parochial because America's quest igno-

14 Potter, Van Rensselaer. «Emeritus Professors Can, Assistant Professors Mustn't» (Editorial), *Faseb Journal* 7, 1993.255-56.

15 Quoted in Potter, *Global Bioethics*. p. 79.

16 Callahan, Daniel. *False Hopes: Why America's Quest for Perfect Health Is a Recipe for Failure*. New York, Simon and Schuster, 1998.



res the health problems of multitudes in some other parts of the world; it ought instead to call for «human health as the global bioethic» in the context of the survival and improvement of the human race, not just a chosen few¹⁷.

An environmental ethic seeks the preservation and restoration of the natural landscape, planes, and animals; clean air; plentiful, nonpolluted water; and large areas in the wild state. It is the land ethic come of age. The goals mesh with *Nature, Polis, Ethics*'s vision for the Chicago region, but affect private ownership and corporations seeking to maximize profit in the short term. The environmental ethic is confronted by the agricultural ethic, which tends to demand more land under cultivation in order to cope with an ever increasing world population.

Social ethics is on a constant collision course with the economic or capitalist ethics coming from what might be called the free market ghetto. The corporate drive for maximum profit calls for continual growth, expanding markets, a limitless

cheap labor supply, and sustained population growth. Workers' rights, voluntary control of human reproduction, regulation of the over privileged classes and protection of the underprivileged, world health, human dignity, and justice all call upon a social ethic that is informed by all the others. Deeply into this morass, religious ethics too often largely attempts only to achieve harmony among sectarian factions, with only a divided approach to voluntary control of human reproduction and no attention to human survival in a decent civilization on this planet in the long term.

The key concept in bridge bioethics is the «bridge to the future.» This is the test applied to regional plans, the land ethic, solutions to the population problem, and each of the specialized ethics. Aldo Leopold would be enthusiastic to see Paul Heltne's list of the features of «ecological regions»¹⁸, which Leopold never attempted to explore. Biological knowledge is the possible bridge between the specialties that will enable them to come out of their isolated ghettos.

17 Potter, *Global Bioethics*. p. 154.

18 Heltne, Paul, «Basic Concepts of Ecology and Evolutionary Biology». En: *Hastings Center Report*. 28, N° 6, 1998. S12-S22.

«If there are 'two cultures' that seem unable to speak to each other—science and the humanities—and if this is part of the reason that the future seems in doubt, then possibly we might build a «bridge to the future» by building the discipline of Bioethics as a bridge between the two cultures». VAN RENSSELAER POTTER

LA DIMENSIÓN BIOLÓGICA DE LA PERSONALIDAD HUMANA: EL DEBATE SOBRE EL ESTATUTO DEL EMBRIÓN¹

Roberto Andorno

RESUMEN

Aunque no pueda «demostrarse» de modo fehaciente la personalidad del embrión humano, existen importantes razones para atribuirle el respeto que se debe a las personas. La razón es que de alguna manera *somos* un cuerpo viviente y este cuerpo ya comienza a existir en el estadio embrionario. Nuestra dimensión corporal, lejos de ser un mero «accidente» de nuestra existencia, o un objeto sin valor moral intrínseco, debe ser considerado como elemento constitutivo de nuestro ser personal.

ABSTRACT

Although do not be able «to be shown» of way fehaciente the personality of the human embryo, important reasons exist to attribute him the respect that owes the persons. The reason is that of some way we are a living body and this body already begins to exist in the embryonic stadium. Our corporal dimension, far from being a mere one «accident», or an object without intrinsic moral value, should be considered like element constituent of ours to be personal.

Introducción

La cuestión relativa al status del embrión humano (¿persona? ¿cosa? ¿ente intermedio entre la persona y la cosa?) es tal vez el más conflictivo en el debate bioético contemporáneo. Sin embargo, en contra de lo que podría pensarse, la discusión acerca de si el embrión es un «alguien» o un «algo» no es totalmente nueva, ya que se conecta con una de las reflexiones más antiguas de la historia de la filosofía: la referida al momento en el que tiene lugar la «animación» en el ser humano, que ya fuera objeto de complejas disquisiciones des-

de Aristóteles en adelante. El tema renace en la actualidad porque el embrión puede ahora ser producido en laboratorios (fecundación *in vitro*), ya sea a partir de los gametos de la pareja deseosa de tener un hijo o de donantes anónimos, para luego ser eventualmente congelado, seleccionado, descartado si no reúne las cualidades esperadas, y en fin, utilizado como material de experimentación o como fuente de determinadas células (células troncales, *stem cells*) que, tal vez, podrían tener una utilidad terapéutica. Está claro que estas prácticas, que son perfectamente lícitas cuando tratamos con «cosas», resultan difícilmente aceptables si partimos de considerar al embrión como una «persona». De aquí que el tema, lejos de ser puramen-

1 Autorizado por *Cuadernos de Bioética*. Vol. XV, No. 53, 2004. pp. 29-36.



te académico, tiene implicancias muy concretas y por este motivo suscita un fuerte debate.

Este artículo tiene simplemente por objeto señalar que existe una serie de argumentos sólidos en favor de la personalidad del embrión, sin que, por otro lado, tales argumentos puedan considerarse una auténtica «demostración» en tal sentido. Muy probablemente, tal demostración sea imposible y en tal caso, estamos ante un problema en última instancia insoluble. Sin embargo, ello no significa que no se pueda intentar una reflexión ética sobre la cuestión, destacando la mayor fuerza de ciertos argumentos sobre otros.

1. El cuerpo humano del embrión

Aunque parezca una tautología afirmarlo, el embrión *humano* es un ser biológicamente *humano*. Este es el punto de partida que servirá a la presente exposición, que procurará insistir en la *dimensión corporal como elemento constitutivo de la personalidad humana*. Esto se debe a que, en general, es fácil llegar a un consenso acerca de lo que constituye un ser biológicamente humano: es aquel que está dotado de las características genéticas propias de la especie humana, es decir, de la especie *Homo sapiens*. Es cierto que los gametos y, en definitiva, toda célula o tejido del cuerpo humano que se separa y conserva en un medio artificial también pertenece a la especie humana, por que posee información genética humana. Sin embargo, una célula o un tejido no son un «ser humano» o «individuo humano», en el mismo sentido que lo es un embrión, porque sólo este último está potencialmente orientado a desarrollarse y a devenir un niño. Conviene acla-

rar, por tanto, que las expresiones «ser humano» o «individuo humano» se emplean aquí con este sentido restringido.

Hay que reconocer, sin embargo, que aún admitiendo que el embrión es un individuo biológicamente *humano* desde el primer momento de su existencia, la cuestión decisiva a los fines éticos y jurídicos es la de determinar si esa entidad es una «persona», es decir, si merece el respeto que se debe a las personas. En otras palabras, se trata de determinar si debe reconocerse al embrión como titular de «derechos» (muy especialmente, del derecho a la vida), del mismo modo, o al menos, de un modo semejante a como lo tiene toda persona. Para algunos, la sola condición humana basta para el reconocimiento de la personalidad, mientras que para otros, ello no es suficiente, sino que se exige un cierto grado de desarrollo. Por tanto, puede decirse que en buena medida, lo que está en discusión aquí es el valor de la dimensión corporal, si no como «prueba», al menos como *indicio* de personalidad.

Este tipo de reflexión se complica por el hecho de que el «cuerpo» del embrión es prácticamente microscópico y en su configuración física no se advierten las características que normalmente observamos en nuestros semejantes. Si es del «rostro del otro» del que emerge en forma inmediata el imperativo de «no matar», según un filósofo contemporáneo (Levinas), en el caso del embrión, el soporte físico de ese imperativo básico no existe, por la sencilla razón de que el embrión carece de rostro. Sobre todo en los primeros instantes de su existencia, el embrión humano no difiere mayormente a simple vista de un embrión de cualquier otra especie animal.

2. Tres argumentos en favor de la personalidad del embrión humano

Se hace necesario por lo tanto un cierto esfuerzo de abstracción para advertir la «humanidad» que está concentrada en el embrión para desarrollar todas sus virtualidades con el correr de los días y meses. En efecto, la dimensión corporal humana del embrión tiene en buena medida una naturaleza *genética*. Por ello, vale la pena recordar tres de los argumentos principales que se suelen invocar en favor de la personalidad del embrión humano, que se vinculan con el carácter *humano* de la información genética que estructura ese pequeñísimo «cuerpo».

En primer lugar, el embrión está dotado de *unicidad genética*. Esto quiere decir que, con la excepción de los gemelos monocigóticos, cada embrión es un ser absolutamente original y único en la historia de la Humanidad. Es cierto que este argumento de ningún modo «prueba» por sí solo la personalidad del embrión, porque está claro que la originalidad de la información genética no es sinónimo de *personalidad*, por la simple razón de que la persona no se reduce al ADN que la caracteriza. Dos gemelos, al igual que dos clones, aún poseyendo la misma información genética, y en consecuencia, teniendo dos realidades corporales prácticamente idénticas, son dos personas distintas. De todas maneras, el argumento de la originalidad genética del embrión tiene el mérito de poner en evidencia el carácter no-fungible del embrión, dado que su identidad humana con características propias de ese individuo en particular queda determinada desde el primer momento de su existencia. Este dato no es irrelevante, porque no puede negarse que la corporeidad propia de cada per-

sona, es decir, sus características físicas particulares y únicas, contribuyen de un modo decisivo en la configuración de su autoconciencia, así como en su esfuerzo por distinguirse suficientemente de los demás y de tener una inserción propia en la sociedad.

En segundo lugar, existe una *continuidad biológica* entre el embrión y el adulto que eventualmente va a devenir. Esto significa que la división y multiplicación de células que comienzan apenas tiene lugar la fecundación no comprometen la continuidad genética del cigoto, que tendrá exactamente esa misma información como feto, niño y adulto. Si tomamos un recién nacido, y nos remontamos hacia atrás en el tiempo, vamos a observar que, no obstante las evidentes diferencias en el aspecto físico y en el grado de desarrollo de los diversos órganos y tejidos, no hay ningún cambio radical en ese ente que se desarrolla. Es decir, una vez producida la fecundación no se ha demostrado que exista un *salto cualitativo* que interrumpa de modo radical ese proceso de formación de un nuevo ser. En tal sentido, la combinación de los cromosomas paterno y materno es sin duda el acontecimiento biológico más importante en el proceso de transmisión de la vida. En síntesis, si admitimos que en el genoma está contenida toda la información biológica estructurante del nuevo individuo, y si está claro que el embrión ya posee esa información, existe un fuerte argumento para sostener que el embrión y el niño en el que se va a desarrollar son, desde un punto de vista ontológico, un mismo y único individuo humano.

Un tercer argumento en favor del status personal del embrión es la *autonomía de su desarrollo*. Gracias a la información genética



de que está dotado, el embrión, lejos de ser un mero ente pasivo, tiene una capacidad activa extraordinaria para desarrollarse y para controlar y coordinar las diversas etapas de su proceso de formación. Por supuesto que esta autonomía es relativa, en el sentido de que el embrión es enormemente dependiente del hábitat materno para sobrevivir. Pero un recién nacido también es totalmente dependiente respecto de la madre y, abandonado a sí mismo, está ciertamente condenado a morir. Pero, al margen de esta dependencia «externa», incluso considerando el hecho de que hay información genética proveniente directamente de la madre que juega un rol decisivo en las primeras horas de vida del embrión, no cabe concluir que el embrión sea un ente puramente pasivo en esos primeros momentos de su existencia. Este hecho simplemente muestra que en el proceso de formación de la vida, hay una interacción particularmente intensa entre el embrión y la madre. En otras palabras, el uso de información genética materna por el embrión es compatible con el hecho de que el rol y la integración de esa información en el nuevo organismo sean determinados por el mismo embrión y no por un factor externo.

3. Algunas objeciones a la personalidad del embrión

Una de las objeciones más recurrentes que se plantea la personalidad del embrión es la basada en la *divisibilidad del cuerpo embrionario*. Esta tesis, que es defendida entre otros, por Norman Ford, parte del hecho de que el embrión puede dividirse dando lugar a dos o más embriones durante las dos primeras semanas de su vida. Se argumenta sobre esta base que, si el embrión *puede dividirse*, no sería un indi-

viduo y por tanto no podría ser una «persona», dado que por definición, una persona es necesariamente un individuo. Sin embargo, el argumento de la divisibilidad carece de solidez, porque las nociones de «individualidad» e «indivisibilidad» son distintas. La posibilidad de que el embrión llegue a dividirse en dos o más embriones no entra realmente en conflicto con la noción de «individuo» antes de tal división. Si cortamos un gusano en dos partes, y cada una de ellas da lugar a otro gusano, como de hecho ocurre en las especies más simples de este animal, ello no nos permite concluir que el gusano original no era un «individuo» antes de la división. Con más razón aún, los animales más simples, como los unicelulares (ameba, paramecio, etc.) sólo se reproducen por división, y sin embargo, ningún biólogo duda sensatamente en afirmar que una ameba es un «individuo» de la especie ameba, del mismo modo que un paramecio es un «individuo» de esa especie.

En verdad, la noción de «individuo» no significa imposibilidad de división, sino que remite a la idea de *organización* de la estructura viviente, que está orientada a formar un individuo de la especie en cuestión. Por lo tanto, la divisibilidad del embrión no es necesariamente un argumento contrario a su status como «individuo» biológicamente humano. En el mismo sentido, los nuevos datos acerca de la posibilidad de la clonación humana por transferencia de núcleo ponen en evidencia lo absurdo del argumento de la divisibilidad. Porque tal tesis llevaría a sostener que la persona a partir de cuya célula se genera un clon no sería en realidad un «individuo» y por eso, en última instancia, ningún ser humano sería una «persona»!

Pero existen algunas tesis negatorias de la personalidad del embrión que van todavía más lejos que la recién mencionada, en cuanto exigen requisitos ya no biológicos, sino *psicológicos* en un ente humano para que pueda ser reconocido como «persona». Si la persona es un ser *racional*, sería necesario que el sistema nervioso, soporte biológico de la racionalidad humana, tenga un grado particular de desarrollo. Sin embargo, quienes sostienen esta tesis no llegan a ponerse de acuerdo acerca de cual sería el desarrollo exigido. Para algunos, ese momento es el día 14° desde la fecundación, cuando el primer rudimento del sistema nervioso comienza a formarse. Esta tesis coincide con la basada en la posible gemelación puesto que el plazo es el mismo para ambos fenómenos. Otros autores fijan el inicio del respeto, ya sea en la semana 8ª, cuando la actividad eléctrica del cerebro es perceptible a través de un electroencefalograma, o a la 20ª semana, cuando el nuevo ser es capaz de ciertas funciones (sensaciones, memoria, aprendizaje, etc.), o en fin, un cierto tiempo después del nacimiento, cuando el niño comienza a ser autoconsciente de su propia existencia.

Entre los representantes más destacados de la tesis de la autoconciencia, que es la más extrema, se destacan, con argumentos similares aunque no idénticos, Tristram Engelhardt, Peter Singer y Michael Tooley. En líneas generales, los tres autores hacen una distinción entre «ser persona» y «ser biológicamente humano». La condición humana como tal, es decir, la sola pertenencia a la especie humana, carecería de relevancia ética ya que sería un mero «dato biológico». Según esta corriente de pensamiento, sólo en la medida en que un ente vivo (que incluso podría no ser humano) expresa algún tipo de autoconciencia,

merece ser reconocido como «persona». Ni en el embrión, ni en el feto, ni en el recién nacido se advierte tal autoconciencia, ni existe ninguna continuidad psicológica ni de memoria entre ellos y el individuo adulto. Por este motivo, la supresión de embriones y fetos, e incluso la de recién nacidos con graves deficiencias, sería éticamente aceptable.

Esta tesis refleja en realidad una de las corrientes filosóficas más influyentes en la bioética contemporánea, que se apoya en una visión radicalmente dualista del ser humano, concebido como un compuesto de dos sustancias distintas, cuerpo y mente, o mejor dicho, como una sustancia principal (mente) que utiliza una sustancia secundaria (cuerpo) para satisfacer sus fines propios. Como es bien sabido, este dualismo radical, que supone una devaluación del cuerpo, fue especialmente desarrollado a partir de los siglos XVII y XVIII, en especial, con Descartes, Bacon y John Locke, entre otros. Desde esta perspectiva, el cuerpo es un simple instrumento al servicio de la mente, que es donde realmente radica la personalidad. Esta filosofía, cuando se combina con los modernos desarrollos biotecnológicos, acarrea como consecuencia práctica que el cuerpo, dado que es un simple objeto, puede ser enajenado ya sea en parte (por ejemplo, patentamiento de genes; venta de órganos, etc.) o en el todo (el caso del embrión).

Pero esta filosofía, que expresa una visión *descarnada* de la persona humana, contradice nuestra experiencia ordinaria según la cual nuestro cuerpo es parte integrante de nuestra subjetividad. En pocas palabras, la falla más obvia de la tesis de la autoconciencia es *la ausencia de un sujeto agente*. La autoconciencia no es por sí sola suficiente



para explicar los actos de una persona, porque los actos de la conciencia son necesariamente los actos de *alguien*. Para ejercer la autoconciencia, primero es necesario *existir*. Y el existir de las personas, al menos en el caso de los seres humanos, se materializa necesariamente en un *cuerpo*.

En segundo lugar, si el ser de la persona reposara enteramente en la autoconciencia, ello implicaría que la persona viene al ser gradualmente. Pero el ser personal, en razón de su unicidad, no puede por principio venir a la existencia, gradualmente. Sólo las «cosas», que están constituidas por una multitud de elementos pueden comenzar a existir según diversos grados, pero no las «personas».

En tercer lugar, el ejercicio de la autoconciencia no es necesariamente una actividad más «personal» o más «humana» que otras que puede realizar el hombre. De hecho, todas las funciones biológicas fundamentales (por ejemplo, alimentarse, procrear, etc.) no son en el ser humano meras funciones puramente animales o «a-personales» sino que, por el contrario, son actos profundamente personales. En este sentido, los rituales que habitualmente rodean a esas diversas actividades en los distintos pueblos nos muestran que ellas poseen una significación particular, y suponen mucho más que meros «datos biológicos». En otras palabras, como lo destaca Robert Spaemann, «la personalidad no es en el ser humano algo separado de su animalidad».

4. La revalorización moderna de la dimensión corporal

Es interesante recordar que las reflexiones filosóficas más recientes sobre el cuer-

po tienden a rechazar el dualismo radical y a insistir en que el cuerpo no es una materia moralmente neutra, sino que tiene un valor intrínseco. En tal sentido, la fenomenología pone gran énfasis en destacar que el cuerpo se encuentra en una relación única con el «yo» y que es a través del cuerpo y en el cuerpo que la persona se expresa y percibe la realidad. Según Merleau-Ponty, por ejemplo, el cuerpo no es un mero objeto entre otros del mundo, sino que es el lugar del mundo en el que se halla la conciencia. Por ello, es gracias al cuerpo que el mundo puede ser percibido. El sujeto, al sentir, percibir y reflexionar, es ante todo un sujeto *corporal*, un «ser encarnado» en medio de las cosas con las que se relaciona. En otras palabras, el cuerpo propio es aquello a través de lo cual se constituye mi percepción del mundo. Este filósofo llega incluso más lejos al proponer la fórmula «Yo soy mi cuerpo», que supone un rechazo categórico del dualismo cartesiano.

Este énfasis en el valor moral del cuerpo ha sido también desarrollado con gran fuerza por el feminismo a partir de los años 80. Especialmente en el contexto de la lucha contra la discriminación femenina, esta corriente considera al dualismo antropológico como una anomalía del pensamiento occidental, excesivamente intelectualista, que devalúa la importancia de ciertas funciones biológicas fundamentales, tradicionalmente asociadas con la mujer (ej.: el embarazo, la nutrición del recién nacido, etc.) para favorecer las funciones cognitivas e intelectuales tradicionalmente asociadas al hombre. En lugar de esta visión, las corrientes feministas sostienen que la corporeidad es un elemento constitutivo o condición *sine qua non* de la personalidad. Es decir, el respeto de la persona es en buena medida el respeto de la

persona en su cuerpo. Esta perspectiva lleva a revalorizar ciertas funciones biológicas femeninas como las ya mencionadas y, al mismo tiempo, supone una crítica de ciertas teorías morales (p. ej. kantianas) que asignan valor exclusivo a las verdades universales y eternas percibidas por la pura razón, a expensas de los factores contingentes y contextuales que se vinculan con la experiencia corporal.

Por supuesto que esta revalorización moderna del cuerpo se ha hecho pensando sobre todo en el ser humano adulto, que es quien está máximamente capacitado para interrelacionarse con el mundo y sus semejantes a través de su corporeidad. Está claro que no es la vida humana prenatal la que ha estado en el centro de estas reflexiones. Más aún, las corrientes feministas han sido muchas veces quienes han alentado con más fuerza la liberalización del aborto. Pero cabe sostener que, si fuéramos coherentes, y si partimos de admitir que la persona humana es esencialmente un organismo biológicamente humano y no una pura inteligencia o una pura conciencia de sí descarnada, habría que reconocer que esa personalidad comienza, o al menos es altamente plausible que comience, cuando ese organismo humano comienza a existir.

Conclusión

En síntesis, el objeto de esta reflexión ha sido el de destacar que, aún cuando no pueda «demostrarse» de modo fehaciente la personalidad del embrión humano, existen fuertes razones para atribuirle el respeto que se debe a las personas. La razón es que no *poseemos* un cuerpo, sino que de alguna manera *somos* un cuerpo viviente y este cuerpo ya comienza a existir en el

estadio embrionario. Nuestra dimensión corporal, lejos de ser un mero «accidente» de nuestra existencia, o un objeto sin valor moral intrínseco, debe ser reubicada una perspectiva más amplia, como elemento constitutivo de nuestro ser personal.

Bibliografía

- Andorno, Roberto. *Bioética y dignidad de la persona*. Madrid, Tecnos, 1998.
- Comitato Nazionale per la Bioetica (Italia). *Identità e statuto dell'embrione umano*. Roma, 1996.
- Engelhardt, H. Tristram. *Fundamentos de bioética*. Barcelona, Paidós, 1995.
- Ford, Norman. *When Did I Begin?* Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Harvard University Press, 1982.
- Honnetfeldt, Ludger. «Naturaleza y status del embrión. Aspectos filosóficos», *Cuadernos de bioética*. Santiago de Compostela, N° 31, 1997, p. 1034-1047.
- Hui, Edward C. *At the Beginning of Life. Dilemmas in Theological Bioethics*. Downers Grove, Intervarsity Press, 2002.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme, 1977.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. México, Fondo de Cultura Económica, 1957.
- Palazzani, Laura. *Introduzione alla biogiuridica*. Turín, Giappichelli, 2002.
- Singer, Peter. *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*. Barcelona, Paidós, 1997.
- Spaemann, Robert. *Personas. Acerca de la distinción entre 'algo' y 'alguien'*. Pamplona, EUNSA, 2000.
- Tooley, Michael. *Abortion and Infanticide*. New York, Oxford University Press, 1983.



RETOS DE LA SOCIEDAD MULTICULTURAL EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN¹

Agustí Nicolau Coll

RESUMEN

Nuestra época es aparentemente muy paradójica. Al tiempo que diagnosticamos un imparable camino hacia la globalización («aldea global»), percibimos también la emergencia de la multiculturalidad. Dibuja ello un marco en el que las posibilidades de mutuo enriquecimiento son evidentes, pero no lo son menos las dificultades que supone.

Marco del que quienes nos movemos en el mundo de la salud y la atención social hemos de ser conocedores por las múltiples implicaciones que el mismo tiene para nuestra misión.

El autor aborda la presente reflexión desde un talante descriptivo de una realidad tan compleja como ésta al tiempo que esboza unas pistas de actuación para la misma

ABSTRACT

Our time is apparently very paradoxical. At a time in which we perceive a not movement toward globalization («global village»), we also perceived the emergency of the multicultural scenario. The possibilities of mutual enrichment are evident, but so are the difficulties that are present. A framework for those who work in the world of the health is required, it they are to know the great implications that the multiculturalism has for there work. The author reflects on this complex reality, while at the same time outlines some possible responses to it.

Globalización y diversidad cultural

Actualmente, este inicio del siglo XXI viene dominado por dos realidades que aparecen como antagónicas: el proceso de globalización y la toma de conciencia de la diversidad cultural y civilizacional del mundo.

Este proceso llamado de globalización, puede ser analizado teóricamente desde distintos puntos de vista, poniendo en relieve sus pros y sus contras. Ahora bien, más allá de la diversidad de opiniones que sobre este proceso puedan haber, hay un hecho que se manifiesta cada vez con más evidencia: tal y como se está produciendo el proceso de globalización en gran parte supone la imposición de un modelo urbi et orbe, más allá de las adaptaciones culturales coyunturales que se puedan producir.

1 Autorizado por *Labor Hospitalaria*. N° 267, marzo de 2003, pp. 21-36. Ponencia presentada por el autor en las III Jornadas interprovinciales de pastoral psiquiátrica, organizada por la Comisión Interprovincial de los Hermanos de San Juan de Dios en España, en Palencia, en mayo de 2002.

Estamos ante la posibilidad real que la globalización no sea otra cosa que la última etapa del proceso de homogeneización cultural iniciado con la modernidad occidental desde hace al menos 200 años, sino 500. Que esta homogeneización se haya llevado a cabo con distintas estrategias (colonialismo, desarrollismo, globalización) o bajo distintos estandartes (cristianismo, modernización, democratización) no cambia nada en lo esencial: el sueño de una sola cultura humana universal, lo más homogénea y uniforme posible, como única manera de asegurar una vida digna y en paz a todas las sociedades.

Más allá de las razones y motivaciones profundamente divergentes en este proceso (voluntad de dominación frente a voluntad de salvar a los otros de su supuesta inferioridad), el hecho es que lo coincidente en todos los defensores de este proceso ha sido el hecho de considerar la diversidad cultural como algo secundario, cuando no peligroso o que estorbaba al proceso luminoso de una sola humanidad hecha de seres autónomos y supuestamente liberados de toda cultura o abrazando a una supuesta cultura universal.

Gracias en parte, justo es reconocerlo, a algunos instrumentos nacidos con la globalización, la exigencia del reconocimiento del valor de la diversidad cultural ha devenido un imperativo importante contemporáneo. La conciencia de que el mundo es culturalmente diverso no puede ser rechazada ya, ni tan solo por aquellos a quienes esta realidad no les gusta e incluso la combaten.

La humanidad se encuentra ante la disyuntiva de sacrificar la diversidad cultural en

el altar de la globalización o, por el contrario, hacer del diálogo intercultural el instrumento al servicio del enriquecimiento y conocimiento mutuo entre culturas, paso fundamental para asegurar la posibilidad de un mundo justo, en paz y en armonía, aprovechando algunos de los instrumentos que la globalización ha desarrollado.

Esta perspectiva intercultural es la que debe permitirnos superar, simultáneamente, tanto la homogeneización fruto del actual modelo de globalización, como los fundamentalismos culturales, que aunque se presenten como alternativa a la globalización homogeneizante, son procesos tan destructivos como ella.

Este artículo está dividido en tres partes:

- En la primera se plantean una serie de clarificaciones de cuatro nociones: cultural, diversidad cultural, pluralismo e interculturalidad.
- En la segunda se plantea concretamente el desafío y retos que plantean las sociedades multiculturales constituidas esencialmente como consecuencia de los movimientos migratorios.
- En la tercera, de manera específica, se analizan someramente las relaciones entre enfermedad mental y diversidad cultural.

1. Clarificando algunas nociones fundamentales

Antes de plantear las propuestas destinadas a contribuir a una articulación intercultural de la diversidad cultural, nos parece preciso clarificar convenientemen-



te las nociones de cultura, diversidad cultural, pluralismo e interculturalidad. Estas cuatro nociones, fundamentales en este cuaderno, se han visto y se ven sometidas a un alud de definiciones a menudo contradictorias e incompatibles, lo que nos obliga a plantear una serie de propuestas clarificadoras al respecto.

1.1 Cultura

Sobre la noción de cultura consideramos que hay que clarificarla en lo que refiere a su contenido, a sus niveles de estructuración, a su forma de comprender la realidad y a la estructura profunda subyacente en todos los distintos sistemas de valores.

a) *La cultura no es una dimensión entre otras*

Habitualmente, cuando se habla de cultura, se hace referencia a aspectos intelectuales, folklóricos o de valores, lo que conlleva que esta sea reducida a una dimensión entre otras de la realidad, al lado de la economía, la política, la religión, la organización social, la ciencia, el sistema jurídico... Ahora bien, la preservación y promoción de la diversidad cultural mediante el diálogo intercultural, nos exigen ir más allá de esta concepción de la cultura como una simple dimensión de la realidad social.

Si queremos realmente promover la diversidad cultural mediante el diálogo intercultural, no podemos por mas tiempo considerar a la cultura como un aspecto más entre otros, puesto que ella es conjunto de creencias, mitos, saberes, instituciones y prácticas por las que una sociedad afirma su presencia en el mundo y asegura su reproducción y su persistencia en el tiempo.

La cultura es un modo de vida que comprende de toda la realidad existencial de las personas y comunidades de una sociedad y no tan solo las artes, el folklore o las creencias.

Reducir la cultura a una simple dimensión de la realidad (denominada a menudo *la dimensión cultural*), es contradictorio con la voluntad de preservar y promover la diversidad cultural, puesto que toda realidad económica, política, religiosa, jurídica, educativa, científica, tecnológica... es una actividad cultural, es decir, inscrita en una matriz cultural dada. En los hechos, no existe de un lado la cultura y de otro la economía, la política, la ciencia, la tecnología, la religión, la medicina, la justicia, la organización social, las artes, el folklore... como si se trataran de dos mundos totalmente separados y autónomos. No hay acto político, económico, científico, religioso, jurídico, social, artístico, folklórico... que no sea cultural, es decir, expresión de una cultura particular.

Debemos entonces preguntarnos si ¿es posible promover la diversidad cultural y al mismo tiempo proponer una sola cultura económica (economía de intercambio y de mercado), una sola cultura política (estado-nación), una sola cultura educativa (escolarización y alfabetización), una sola cultura jurídica (de confrontación y castigo), una sola cultura religiosa (secularización de toda la sociedad), una sola cultura científica (ciencia moderna experimental), una sola cultura de bienestar (el desarrollo)? ¿Podemos olvidar y negar los saberes y prácticas de las otras culturas imponiendo un modo de vida (modernización y desarrollo) y al mismo tiempo pretender preservar la diversidad cultural? Nos parece que la respuesta claramente es que no.

Si hablamos de preservación y promoción de la diversidad cultural, forzosamente debemos referirnos a la preservación y promoción de las culturas económicas, de las culturas políticas, de las culturas sociales, de las culturas científicas, de las culturas religiosas, de las culturas medicinales, de las culturas educativas... propias a cada sociedad y grupo humano. Y consecuentemente, será preciso que el diálogo intercultural se articule en todos y cada uno de estos «ámbitos culturales».

No se trata tan solo de una simple cuestión semántica, sino de un cambio de perspectiva, orientada hacia el pleno reconocimiento del potencial y capacidades de cada cultura humana en todos los ámbitos de la realidad. Superar la concepción de la cultura como simple dimensión, nos obliga a reorientar todo el debate en torno al pluralismo cultural y la interculturalidad: de un lado no se trata tan solo de una pluralidad de formas de una supuesta cultura universal y de otro lado no se trata tan solo de una interculturalidad que persigue en última instancia el mestizaje y la unidad en un marco homogéneo aceptado por todos.

En este sentido, es preciso tener en cuenta que, aunque todas las culturas son fruto del mestizaje, éste no se produce de manera única y homogénea, sino diversa y pluralmente, por el hecho mismo de que cada situación de contacto entre culturas es distinta y particular. Reconocer la realidad del mestizaje no significa pues que se busque un horizonte de homogeneidad. Se trata tan solo de la constatación de un fenómeno que tiene lugar todos los días en todas las culturas. No se trata, pues, de convertir la realidad objetiva del mestizaje en una ideología orientada a superar las diferencias culturales, puesto que las dife-

rencias en si no son una realidad que haga falta superar, sino más bien una realidad que es preciso aceptar.

No debemos buscar «la armonía a pesar de nuestras diferencias, sino gracias a nuestras diferencias».

Pero antes de tratar las cuestiones sobre el pluralismo cultural y la interculturalidad, es preciso clarificar las cuestiones sobre la dinámica de las culturas en ellas mismas.

b) *Los tres niveles estructurales de toda cultura*

Creemos que en toda cultura se puede hablar de tres niveles de realidad, comprendida ésta como el modo global de vida de un pueblo o sociedad².

Un primer nivel se refiere a los valores y creencias, conscientes o inconscientes sobre los que cada cultura fundamenta y desarrolla su manera de concebir la realidad y situarse en ella. Estos valores y creencias no siempre son del orden de la conciencia reflexiva y del logos, sino sobretudo del orden del mythos, comprendido como aquello en lo que se cree sin ser consciente de creer en ello. Se trata del horizonte de inteligibilidad sobre el que cada grupo humano funda su modo de vida. Si tomamos la analogía del árbol, podemos decir que los valores y creencias son las raíces, que a menudo no son visibles, pero siempre primordiales y esenciales para que el árbol pueda vivir y desarrollarse.

Un segundo nivel hace referencia a las instituciones que se desarrollan en los distin-

2 Seguimos en este punto la reflexión desarrollada por Vachon, Robert. 1995. pp. 36-52.



tos ámbitos de la realidad, en tanto que concreción estructural de los valores y creencias y también como marco referencial en el que se inscriben y desarrollan las prácticas concretas. Estas instituciones pueden tener un carácter más o menos formal, lo que no tiene relación alguna con su importancia. Retomando la analogía del árbol, las instituciones serían el tronco que permite a los valores de tomar forma concreta y visible.

En último lugar hemos de referirnos a las prácticas concretas y cotidianas en los distintos ámbitos de la realidad (política, economía, organización social, ciencia, territorio, educación, religión...) que normalmente son los elementos los más visibles de toda cultura, aquellos que se nos aparecen en primer lugar. Analógicamente serían las ramas y hojas del árbol, que pueden ser modificadas mas profunda y rápidamente que no el tronco o las raíces.

Demasiado a menudo, cuando se habla de culturas, conflictos y relaciones interculturales, no se toma el tiempo ni el cuidado de precisar a qué nivel se está hablando, lo que conlleva que la búsqueda de soluciones o vías de entendimiento frente a los conflictos y desafíos comunes sea mucho más difícil.

c) *Las culturas son más que simple racionalidad*

Demasiado a menudo se tiende a reducir las culturas a una cuestión de simple racionalidad: todo lo que una cultura es, es tan solo el resultado de un cálculo racional a fin de responder a los desafíos materiales. En esta perspectiva se busca comprender y captar las culturas, en toda su complejidad, tan solo desde un punto

de vista racional, esperando encontrar una coherencia lógica y racional a todo el conjunto. Todo elemento que no puede ser reducido a la simple racionalidad es considerado como irracional, mágico o imaginario. Despreciándolo en tanto que elemento portador de sentido y valor.

No obstante, la experiencia nos muestra que toda realidad humana y la realidad en general no pueden ser comprendidas tan solo desde un punto de vista racional, visto que éstas son más que el resultado del logos, aunque la dictadura del logos sobre toda la realidad hace que sean reducidas estrictamente a aquello que puede ser pensado: el resto de la realidad no existe. Pero podemos identificar otras dos dimensiones de realidad, especialmente en lo concerniente a las culturas: se trata de la dimensión *mítico-simbólica* y la dimensión del *misterio*.

La dimensión *mítico-simbólica* hace referencia, no tanto a lo que es denominado como irreal, ficticio, fantástico, trascendente, imaginario..., sino precisamente a aquello que «(...) nos pone en contacto con la realidad». Se trata de un nivel más profundo de la realidad que aquel que puede ser alcanzado desde la razón reflexiva, conceptual y lógica. Si la razón puede ser definida en tanto que *verbum mentis* (la palabra del pensamiento), la dimensión *mítico-simbólica* puede ser definida en tanto que *verbum entis* (la palabra del ser).

La dificultad para aprehender esta dimensión se encuentra en el hecho que no puede ser definida ni explicitada por la razón, por tratarse de aquello que no puede ni ser definido, ni pensado, ni dicho, pero que es tan real como aquello que percibimos desde la razón.

Finalmente, la dimensión del misterio corresponde a aquello que no puede ni ser pensado ni definido, que supera toda conceptualización y simbolización que podamos proponer. Esto no impide, por tanto, que el mito pueda ser el vehículo del misterio y el logos su explicitación conceptual, pero tomando en cuenta de no confundirlos, puesto que éste no es un enigma que haga falta resolver, sino la libertad total de la realidad que hace falta vivir en toda su profundidad.

Es muy importante, cuando hablamos de interculturalidad y pluralismo cultural, tomar en consideración estas tres dimensiones presentes en toda cultura. De lo contrario, nos arriesgamos de querer reducir todo al logos, prosiguiendo de esta manera los etnocidios culturales altamente destructores y aniquiladores.

d) *Lo divino, lo humano y lo cósmico:
tres dimensiones de toda cultura*

En último lugar, en relación a los valores y creencias que fundan toda cultura (tal que mencionados en el apartado 1.c), podemos establecer una relación directa de cada uno de ellos con al menos una de las tres dimensiones constitutivas de la Realidad: la dimensión antropológica, la dimensión cósmica y la dimensión divina³.

En otras palabras, toda cultura vehicula una concepción de lo humano, de lo divino y de lo cósmico, puesto que la realidad misma está constituida por estas tres dimensiones y de las relaciones existentes entre ellas.

En este sentido podemos afirmar que todo valor cultural está siempre en relación, por lo menos, con una de estas tres dimensiones.

Entonces, para mejor comprender los valores de una cultura, es necesario conocer y comprender la articulación de estas tres dimensiones, así como las relaciones y jerarquías entre ellas.

1.2 Diversidad cultural

Consideramos más adecuado hablar de diversidad cultural en lugar de diferencias culturales, pues el término diferencia da a entender que se es diferente en relación a un modelo establecido, aunque no siempre sea esta la intención. En cambio, hablar de diversidad cultural implica que asumimos que no hay un modelo único preestablecido, sino distintos modelos, todos ellos con sus luces y sus sombras respectivas.

a) *¿Por qué es importante la diversidad cultural?*

A menudo no está de más explicitar aquello que aparece como evidente, ni que sea para no acabar defendiendo cosas sin sentido. En el tema de la diversidad cultural, se da por supuesto por parte de numerosas personas y grupos preocupados por el devenir de la humanidad, que es preciso preservarla. Ahora bien, no es habitual que al mismo tiempo se argumente el porqué de esta necesidad de preservación.

Consideramos que la importancia de la diversidad cultural no radica en ella misma, ni se autojustifica en tanto que finalidad *per se*, sino como medio e instrumento para algo que se encuentra más allá de ella misma.

3 Raimon Panikkar denomina a esta triple dimensionalidad «Dimensión cosmoteándrica». Cf. Panikkar. 1993.



La diversidad cultural en si misma no es importante, sino tan solo en relación a las personas y comunidades que son su expresión y encarnación.

Hablar de diversidad cultural conlleva, pues, hablar de personas y comunidades humanas que por razones y motivos muy distintos, han desarrollado modos particulares de vivir, los cuales son creadores de sentido; no tan solo material, sino también espiritual; no tan solo individual, sino también colectivo.

Dicho de otro modo, la diversidad cultural es expresión real de la creatividad humana más profunda que intenta construirse y ubicarse en un momento dado del tiempo y del espacio, y sin la cual *ser persona* carece de sentido. La diversidad cultural es la expresión de la voluntad de ser, la configuración de la realización de una vida plena y en comunión con toda la realidad.

En este sentido defender la diversidad cultural no se limita tan solo a la defensa de unos derechos, sino que implica defender la creatividad humana que busca su plenitud, que en último término no es tan solo antropológica. La diversidad cultural se inserta, no tanto en el ámbito individual-colectivo, sino en el personal comunitario. En este sentido defender la diversidad cultural implica un profundo respeto por lo que las personas y comunidades son y menos una obsesión por lo que uno cree que ellas deberían ser. Se trata de un respeto de la complejidad humana que no admite visiones uniformes, ni imposiciones reductoras, en las que la vida nunca se deja encorsetar. Aceptar la diversidad cultural no es un acto de tolerancia hacia el otro distinto de mi o de mi comunidad, sino el reconocimiento de este otro (personal y

comunitario) en tanto que realidad plena, contradictoria, portador de saberes, conocimientos y prácticas a través de los cuales es e intenta ser en plenitud.

Ahora bien, para ser coherentes con lo que hemos indicado anteriormente en torno a la noción de cultura, hablar de diversidad cultural conlleva, no tan solo aceptar una diversidad de folclores, lenguas, costumbres o «producciones culturales», sino también una diversidad de culturas económicas, de culturas políticas, de culturas sociales, de culturas científicas, de culturas educativas, de culturas espaciales, etc.

b) *Tres posicionamientos frente a la diversidad cultural del mundo*

Sin ningún ánimo de exhaustividad al respecto, podemos considerar que en general existen tres grandes perspectivas sobre el futuro de la diversidad cultural del mundo contemporáneo.

En primer lugar podemos hablar de una perspectiva que prevé y/o desea la progresiva uniformización cultural bajo el impulso del modelo socio-económico occidental moderno de factura euro-americana. En su versión más extrema, se trataría del sueño de la instauración del *American Way of Life* a través del mundo. Esta perspectiva, que sigue siendo atractiva en muchos círculos intelectuales, políticos, económicos, etc., ya no es defendida abiertamente, tanto por la oposición que genera, como por la imposibilidad de su imposición total real a causa de las resistencias manifiestas a través del mundo. Ahora bien, ni que no se pueda imponer totalmente, se trabaja en esta perspectiva, respetando las «peculiaridades cultura-

les» en la medida que no son un obstáculo a la expansión de la cultura económica, de la cultura social y de la cultura política occidentales modernas. En mayor o menor medida, podemos definir esta perspectiva como la de un solo mundo monocolor.

En segundo lugar podemos hablar de una perspectiva que asume como un hecho incontestable la realidad de la diversidad cultural, pero que al mismo tiempo plantea la necesidad de un sistema mundial único que asuma la diversidad cultural en su interior. Desde esta perspectiva este sistema mundial debe ser el terreno del que esta diversidad cultural puede ser gestionada, aunque el terreno en cuestión (democracia, derechos humanos, mercado único, Naciones Unidas, etc.) sea primordialmente el fruto de la cultura occidental moderna. Los motivos por los que se asume esta perspectiva pueden ser distintos y aún contradictorios. Podemos encontrar desde la posición pragmática de Samuel Huntingthon (*The Clash of Civilizations*), que la asume como la mejor estrategia de asegurar la supervivencia del dominio occidental en el mundo, hasta la posición de la UNESCO, expresada en el informe mundial Nuestra diversidad creadora.

Podemos definir esta perspectiva como la de Un solo mundo multicolor.

En tercer lugar se puede hablar de una perspectiva que, asumiendo el carácter culturalmente diverso de nuestro mundo contemporáneo, no plantea de entrada la necesidad de un sistema mundial, con valores universales supra-culturales, sino más bien la necesidad del intercambio, relación y diálogo entre distintas culturas y

civilizaciones, partiendo de la genuidad e irreductibilidad de cada una de ellas. Ahora bien, estas características no presuponen un encerrarse en si mismas, sino un abrirse a las otras precisamente desde aquello que son y no aquello que deberían ser. Podemos definir esta perspectiva como la de un mundo que contiene muchos mundos.

1.3 Pluralismo cultural e interculturalidad

a) *El pluralismo*

La diversidad cultural nos muestra que ningún paradigma cultural puede pretenderse único y explicativo de toda la realidad entera, por el mismo hecho que cada cultura es una concreción en el espacio y el tiempo de la gran aventura humana.

Cada cultura es un punto de vista sobre la realidad, que está condicionado y determinado por el propio contexto e historia.

De hecho, cada cultura es una perspectiva sobre la realidad que en ningún caso puede pretenderse global, puesto que por definición, una perspectiva es siempre parcial. En otras palabras, podemos decir que cada cultura ve toda la realidad pero parcialmente.

Nos encontramos, pues, confrontados a la imperiosa necesidad de una actitud pluralista en lo que hace referencia a la diversidad cultural de nuestro mundo de hoy día, a fin que éste pueda llegar a ser un espacio de justicia y de paz. Esta actitud pluralista podemos caracterizarla de la siguiente manera⁴:

- El pluralismo cultural no se reduce a la constatación de la multiplicidad de cul-



turas, ni a la voluntad de reducir esta multiplicidad a la unidad. Es un hecho evidente que hay distintas culturas y que éstas no pueden ser reducidas a la unidad. El pluralismo cultural exige más que el simple reconocimiento de la multiplicidad y también la superación de un pensamiento deseoso de la unidad.

- El pluralismo no considera la unidad como un ideal imperioso y necesario, aún en el caso que dentro de esta unidad se permitieran variaciones plurales. El pluralismo acepta y asume positivamente la existencia de aspectos irreducibles en las culturas, con sus propios mitos, sin por ello negar los posibles aspectos comunes. El pluralismo no se alimenta de una esperanza escatológica de que finalmente todas las culturas llegaran por ellas mismas a la unidad.
- El pluralismo cultural no afirma que exista una sola verdad, ni lo contrario, múltiples verdades. Pluralismo no significa una multiplicidad de verdades, sino asumir que esta verdad en ella misma es pluralista, en tanto que expresión del pluralismo de la realidad, que se encarna en distintas culturas. El pluralismo de la verdad nos impide identificarla, sea con la unidad, sea con la multiplicidad.
- El pluralismo cultural, en tanto que perspectiva no deja lugar a ningún sistema universal. Un supuesto sistema pluralista supondría una contradicción interna, por el hecho que la inconmensurabilidad de las distintas culturas no se puede superar. Esta inconmensura-

bilidad en si misma no es algo negativo que tengamos que eliminar, sino más bien una revelación de la naturaleza misma de la Realidad: ésta no puede ser abrazada totalmente por ninguna cultura, por más universal que pueda pretenderse una de ellas.

- El pluralismo cultural nos hace conscientes de nuestra propia contingencia, de nuestros límites, mostrándonos que la realidad no se caracteriza por una transparencia, alcanzable por el pensamiento del logos. Aún si una actitud pluralista trata de entrar en la dimensión del logos, es consciente también del hecho que las culturas no pueden ser reducidas a éste, por el hecho, ya señalado más arriba, que éstas también son *mythos* y *logos*.
- El pluralismo cultural, en tanto que actitud, expresa una confianza en la Realidad y permite y acepta un coexistencia polar y en tensión de distintas últimas convicciones humanas, de distintas cosmologías y religiones. No busca ni la eliminación ni la absolutización del mal o del error.

Pero el pluralismo cultural no presupone un aislamiento de las culturas entre ellas, ni tampoco su encerramiento, sino todo lo contrario, el Pluralismo cultural es una obertura y una perspectiva interculturales, que nos abren a la realidad del otro.

b) *La interculturalidad*

La noción de interculturalidad, entendido como la situación en la que entran en contacto dos o más culturas, no puede ser tomada a la ligera, pensando que se trata siempre de un encuentro fácil y tranquilo, pues puede conllevar y de hecho conlleva, una fuerte exigencia a todos los niveles.

4 Nos inspiramos del pensamiento de Raimon Panikkar, expresado en su libro *Invitación a la saviessa*. Barcelona, Editorial Proa, 1998. pp. 191-193.

Estos puntos que a continuación presentamos no pretenden agotar el tema, sino tan solo plantear un punto de partida para iniciar el debate y la discusión⁵.

- La noción de interculturalidad no puede ser reducida al encuentro entre mayorías y minorías, ni al simple «interetnismo», puesto que se trata de una perspectiva y de un posicionamiento que acepta y asume el carácter intercultural de cada una de las culturas, lo que no significa que éstas sean todas iguales.
- La interculturalidad no puede significar el estudio de una cultura o de las relaciones entre dos culturas distintas, con base en los criterios y valores de una sola de ellas, o desde el punto de vista considerado neutral y universal (acultural, transcultural o supercultural).
- La interculturalidad tampoco es una técnica o estrategia para: mejor monoculturalizar según la ideología cultural dominante (posición defendida en nombre de la integración a la cultura pública común de la mayoría, o la cultura de la modernidad y del desarrollo); mejor tolerar políticamente y de manera temporal, a la espera de poder des-culturalizar todo, posición defendida por los que proclaman que hace falta emanciparse de toda cultura, abrazando los valores supuestamente universales y aculturales del individuo autónomo, de la racionalidad, de la objetividad (que a menudo busca la superación de toda cultura y religión). No nos damos cuenta ni de la homogeneización cultural, ni de la tiranía de la racionalidad, ni la aliena-

ción que una tal abstracción supone. No existe una realidad neutra, excepto en la ficción de la abstracción conceptual.

- Para expresarlo de manera positiva, reservamos la noción de interculturalidad tan solo para el encuentro de culturas que se lleva a cabo a partir de las bases, fundamentos, matrices, lugares únicos de cada una de las culturas en presencia y del horizonte común que ninguna cultura posee en exclusividad.
- La interculturalidad es el encuentro, no solo de las categorías lógicas (*logoi*), de los sistemas de signos y de las representaciones de cada una de las culturas, sino también de las prácticas, creencias, símbolos, rituales, mitos, matrices y en último lugar de la totalidad de la realidad existencial que cada una de ellas, a su manera, constituye de forma única.
- Este imperativo preferimos llamarlo intercultural, en lugar de bicultural, pluricultural o plural, puesto que estas nociones son demasiado dualistas.
- Somos conscientes que el encuentro entre culturas y la interculturalidad, en este sentido que acabamos de señalar, provocan un quebrantamiento de sus respectivos fundamentos, provocando ineluctablemente una profunda crisis de sus símbolos, de sus mitos de sus presupuestos últimos.
- La interculturalidad, en última instancia, constituye una experiencia liberadora para todas y cada una de las culturas en interacción, por la que podemos reconocer los límites inherentes a nuestras respectivas culturas y mundos; pero al mismo tiempo nos permite tomar conciencia del carácter

5 Retomamos, resumidamente, los puntos planteados por Robert Vachon, Vachon. 1995. pp. 76-79.



infinito y trascendente de nosotros mismos, de nuestras identidades y de nuestros respectivos mundos.

2. El diálogo intercultural en las sociedades multiculturales

Entendemos por sociedades multiculturales aquellas que presentan una composición culturalmente diversa como fruto de flujos migratorios.

En la mayoría de los casos estas sociedades presentan una configuración cultural compuesta por un grupo dominante, que habitualmente ha generado su cultura en el territorio mismo y diversos grupos sociales, más o menos subalternos, que proceden de otros lugares con base en motivos distintos (políticos, económicos, sociales...).

2.1 Síntomas de conflictos interculturales

En este contexto se producen conflictos y relaciones interculturales de muy distinto signo y a distintos niveles, que en la mayoría de los casos se caracterizan por una serie de síntomas:

a) *Exclusión social y económica*

Las personas inmigradas sufren en mayor medida la exclusión social y económica que se encuentran presentes en nuestras sociedades. Ya sea con contrataciones ilegales o con contratos y condiciones precarias, las personas inmigradas tienden a ocupar laboralmente los sectores desechados por los autóctonos, lo que provoca una tendencia hacia una división étnico-cultural del mercado de trabajo. Esto conlleva, entre otras consecuencias, a una inserción laboral precaria, lo cual dificulta estable-

cer y mantener vínculos con el resto de la sociedad.

b) *Hechos y actitudes xenófobas y racistas*

En mayor o menor grado en todas las sociedades multiculturales fruto de la presencia de personas inmigradas se producen actos y se desarrollan actitudes xenófobas y racistas. Esto comprende, tanto actos violentos hacia los inmigrantes y sus bienes, como actitudes implícitas de rechazo por parte de segmentos importantes de la población.

c) *Ausencia de relaciones entre personas y comunidades de distintos orígenes culturales*

En líneas generales podemos decir que no se establecen relaciones entre personas y comunidades de distinto origen cultural, excepto en casos puntuales y excepcionales. A lo más se vive una situación de mutua tolerancia y de coexistencia, compartiendo un espacio, pero con interrelaciones y cooperaciones muy débiles entre miembros de las distintas comunidades. Esta falta de relaciones dificulta la superación de los desencuentros propios de una situación de contacto entre distintas comunidades culturales.

d) *Marcos legales*

Los marcos legales de la mayoría de los estados de las sociedades multiculturales son más bien leyes policíacas de control de las personas inmigradas, que no leyes orientadas a facilitar su inserción e integración en su nueva sociedad. No deja de ser paradójico y chocante que en la época de la globalización, mientras las mercancías, productos y capitales pueden moverse con total libertad, a las personas se les pongan trabas e impedimentos varios.

2.2 Causas de los conflictos interculturales

Las causas de esta situación son diversas y se encuentran entrelazadas entre ellas. A modo de resumen podemos señalar las siguientes:

a) *Visión estrecha y reduccionista de las migraciones*

Respecto a las migraciones actuales hay una serie de concepciones y, visiones que podemos calificar de reduccionistas, pues no tienen en cuenta una serie de elementos que las caracterizan.

- Una concepción economicista, con base en la cual se percibe esencialmente a los inmigrantes como mano de obra barata, olvidando que ante todo son personas, con lo que se contradice a los valores y principios democráticos de acogida, asilo, solidaridad y respeto hacia el otro. Esta visión utilitarista aplicada al campo económico alimenta los miedos y estereotipos de los autóctonos (miedo a la invasión, son pobres y subdesarrollados...) y las políticas policiales y discriminatorias.
- La problematización del hecho inmigratorio, promovido por algunos responsables políticos y medios de comunicación cuando hablan de la inmigración como «problema». Un análisis mas profundo muestra, pero, que las personas inmigradas no generan los problemas de los que a menudo se les hace responsables: los inmigrados van a vivir en barrios y viviendas que ya están degradados (precisamente por ello pueden acceder a una vivienda); encuentran trabajo en la economía sumergida (precisamente porque ya existía anteriormente); y lo mismo puede de-

cirse del tráfico de drogas y de la prostitución.

- La falta de memoria histórica, cuando se afirma que la llamada “distancia cultural” dificulta la integración de los colectivos de inmigrantes, olvidando que la mayor parte de sociedades son el fruto del aporte de gentes de distintas culturas. Por otro lado se olvida que las sociedades europeas necesitaron una emigración de una gran parte de su población durante los siglos XVII a XX, para poder hacer frente a los desafíos y transformaciones económicas que se produjeron durante este período.

b) *Concepción monista-unitarista de la cohesión social*

Uno de los argumentos que se arguyen para justificar la asimilación e invisibilidad de los inmigrantes en tanto que culturalmente distintos, es que de esta manera se contribuye a preservar la cohesión social. Esta concepción monista y utilitarista de la cohesión social confunde cohesión con coherencia: para que haya cohesión social debe haber una misma coherencia cultural. Se trata de una visión en la que el pluralismo de la realidad es visto, no como una riqueza, sino como un peligro.

c) *Desconocimiento mutuo entre personas de distintos orígenes culturales*

El conocimiento que las sociedades receptoras de inmigración tienen de las culturas de las personas inmigradas es mínimo y la mayor parte del tiempo estereotipado, destacándose sus aspectos más folklorizados y/o más negativos, con lo que se refuerzan los prejuicios y las estigmatizaciones.



2.3 Objetivos para afrontar el reto de la diversidad cultural

Actualmente, desde nuestra perspectiva, consideramos que el objetivo que deben asumir las sociedades multiculturales surgidas de los movimientos migratorios, para afrontar convenientemente el desafío de la diversidad cultural, es el de llegar a ser realmente interculturales. En este sentido, la cohesión y la armonía social se articularían, no a pesar de las diferencias, sino gracias a ellas. Más específicamente, para alcanzar este objetivo creemos que es preciso alcanzar tres objetivos más específicos.

a) *Integrar toda la sociedad a una realidad culturalmente pluralista*

La mayor parte de los discursos y concepciones entorno a la noción de integración en relación a las personas inmigradas, conciben ésta como un proceso por el que estas personas se insertan en una realidad culturalmente homogénea. Esta realidad culturalmente homogénea puede ser percibida de distinta manera, según las ideologías:

- Ya sea una cultura nacional dominante.
- Ya sea una cultura universal pretendidamente cosmopolita, propia de los movimientos políticos y sociales que se reclaman de izquierda y/o progresistas.

En el primer caso se defiende una identidad nacional que se vería amenazada de desaparecer a causa de la presencia de las identidades culturales de las personas inmigradas. En la segunda se pretende «liberar» a las personas inmigradas de las cadenas de sus culturas tradicionales. No obstante, en el fondo, las dos visiones no muestran ningún interés por las personas

inmigradas como tales y aún menos por la riqueza que éstas pueden aportar al conjunto de la sociedad.

En esta perspectiva se olvida el sentido original de la palabra «integración» que hace referencia a todas las partes que componen un conjunto y que, con su propia dinámica y existencia, lo mantienen íntegro. Desde esta visión podemos concebir la integración como un proceso que,

- concierne a todas y cada una de las personas de una sociedad y no tan solo a aquellas que han inmigrado;
- conlleva afrontar juntos y con una actitud de normalidad y no de excepcionalidad una nueva realidad social caracterizada por una creciente diversidad cultural.

Para mejor comprender esta orientación sobre la noción de integración, es bueno referirse a la etimología de la misma palabra, tal y como lo hace P. Grudzielski (1999: 7).

Integer» en latín significa «entero», «completo». Integratio significa entonces el proceso por el que un objeto, un cuerpo, un organismo, una sociedad deviene completa. Evidentemente una definición de este tipo no puede ser aplicada a una persona. La idea de una persona «que deviene completa» es un contrasentido. La palabra en cuestión se aplica, pues, al todo y no a la parte. Entonces en las cuestiones sociales la integración también debería concernir el conjunto de la sociedad y no a sus miembros (personas o grupos). No obstante, por alguna razón que no se explica, el sentido de este término no ha sido asumido en los discursos y políticas en materia de inmigración, etnicidad o raza.

En el mismo sentido, J. Salt (1998) afirma que podemos considerar que un proceso

de integración ha sido un éxito, tan solo si presenta los tres elementos siguientes:

- la adaptación de los inmigrados a la sociedad que los recibe;
- la adaptación de la sociedad receptora a los inmigrados;
- el establecimiento de comunicaciones convenientes entre las dos poblaciones y en el interior de éstas.

La integración es un proceso de mutuo aprendizaje y construcción de nuevas relaciones intercomunitarias, tal y como ya proponía hace algunos años A. Perotti (1989), para quien la noción de integración se opone a la de asimilación, puesto que muestra la capacidad de confrontar e intercambiar –en una situación de igualdad y participación– valores, normas, modelos de comportamiento, tanto de parte del inmigrado, que de parte de la sociedad receptora. La integración es, pues, el proceso gradual por el que los nuevos residentes devienen participantes activos de la vida económica, cívica, cultural y espiritual de su nueva sociedad.

Ciertamente que en este proceso de mutua integración es preciso tomar en cuenta el hecho que hay realidades culturales mucho más arraigadas en el territorio, ya sea por ser más numerosas, ya sea por su mayor antigüedad. No obstante, en ningún caso esto debe comportar la exclusión de las otras realidades presentes en el mismo territorio.

b) *Articular la cohesión social sobre una base comunitaria*

Habitualmente en el marco del pensamiento moderno se tiende a pensar e ima-

ginar la cohesión social como una realidad fundada en los individuos y gestionada por los aparatos del estado, sobretudo desde el triunfo de las ideas de la Revolución Francesa, tal y como ya puso de manifiesto Bertrand Badie (1992).

Ahora bien, en todas las sociedades y en todas las épocas, las personas han establecido redes relacionales con base en criterios a menudo muy distintos, creando así vínculos comunitarios muy variados.

En relación a las personas inmigradas ello conlleva aceptar sus dinámicas comunitarias, no como algo excepcional destinado tarde o temprano a desaparecer, en beneficio de una supuesta cohesión social individualizada, sino como un elemento fundamental de esta cohesión social. Es preciso superar de una vez por todas los miedos que la dimensión comunitaria provoca en ciertas personas que ven en ella los peligros del «repliegue identitario», del gregarismo o de la guetoización. Es precisamente la dimensión comunitaria la que permite a las personas de ser plenamente lo que son, mucho más que su condición de ciudadanos.

c) *Luchar contra toda forma de exclusión*

Aunque en situación de bonanza económica conlleva una pérdida de fuerza de la visión de la personas inmigradas en tanto que «ladrones de lugares de trabajo», por parte de las personas de la sociedad receptora, la realidad es que la mayoría de veces llevan a cabo los trabajos y tareas que nadie quiere realizar, la mayor parte del tiempo en condiciones de trabajo muy duras: explotación, falta de derechos, imposibilidad casi total de promoción laboral, ... Estas condiciones son elementos que se



encuentran en la base de la exclusión social y la desigualdad económica, que a su vez son el fundamento del racismo y la xenofobia.

Actualmente no existe una verdadera igualdad de oportunidades de trabajo para los inmigrados en comparación con el resto de la sociedad, ni tan solo en la formación laboral. La visión de las personas inmigradas sobretodo como «mano de obra barata» limita la posibilidad de que el conjunto de la sociedad pueda beneficiarse de sus capacidades profesionales e intelectuales. Sin olvidar que los mecanismos de exclusión social y la precariedad laboral afectan también a una parte importante de la sociedad receptora, es preciso actuar para que las competencias profesionales e intelectuales de las personas inmigradas sean valoradas y puestas al servicio de toda la sociedad.

2.4 Desarrollo de actitudes para favorecer un diálogo intercultural

Para lograr estos objetivos es preciso actuar a distintos niveles de cada sociedad, pero en primer lugar y de manera fundamental es necesario desarrollar las actitudes necesarias para un verdadero diálogo intercultural, que en nuestra opinión son las siguientes:

a) *Autoreconocimiento*

Las poblaciones de las sociedades multiculturales deben reconocer y asumir que viven un contexto marcado por el sello de la diversidad cultural, lejos, tanto de visiones monoculturales cerradas y conservadoras, como de pretendidos cosmopolitismos universalistas. Asumir esta realidad permitiría, por ejemplo, el reconocimiento de

la diversidad religiosa como una característica de las sociedades actuales que irá en aumento. Una parte de los hijos de los inmigrados que nacen en las sociedades multiculturales tendrán la religión de sus padres (musulmanes, hindúes, budistas, ...) sintiéndose al mismo tiempo miembros de la sociedad en la que viven.

Este debate intracultural entre todos aquellos que se consideren miembros de una sociedad multicultural cualquiera debe fundarse en una noción de la diversidad en tanto que diferencia y no desigualdad. En último término la aceptación de la diferencia no consiste en un acto de tolerancia hacia el otro, sino el reconocimiento de éste (personalmente y a nivel comunitario) como una realidad plena, contradictoria (como cada uno de nosotros), portador de un saber, de un saber-ser y de un saber-hacer, gracias a los que pueden *ser*.

b) *Reconocimiento*

La construcción de una sociedad justa que reconozca su propia diversidad cultural, exige la participación activa y sin barreras de todos los colectivos que la constituyen. Esto implica, a la vez, reconocer la importancia de las redes comunitarias y la legitimidad de desarrollarse con base en sus propios criterios y no bajo la tutela institucional del estado. Es preciso romper la dicotomía *nosotros* y *los otros* (extranjeros, inmigrados, etc.), puesto que mantenerla nos abre el camino de la confrontación y el encerrarse de las distintas comunidades en ellas mismas.

Para que este reconocimiento sea real y verdadero, es preciso superar la reducción de las personas inmigradas, a veces con las mejores intenciones, a una o más de las

siguientes ideas, (cuando no simultáneamente a las tres):

- como un problema que se debe gestionar;
- como un conjunto de necesidades a las que hay que responder;
- como un elemento que es preciso integrar en la sociedad.

Ciertamente que las personas inmigradas,

- presentan problemas que es preciso gestionar de la mejor manera posible;
- presentan necesidades a las que es preciso responder;
- no pueden estar al margen de la sociedad.

Ahora bien, si tan solo tenemos en cuenta estas realidades sin tomar en consideración que las personas inmigradas,

- poseen un saber, un saber-hacer y un saber-ser;
- poseen numerosos recursos personales y comunitarios;
- pueden enriquecer la sociedad con sus dinámicas comunitarias.

Entonces los estaremos reduciendo a un «vacío que es preciso llenar», olvidando que en el fondo son, sobretodo, «una riqueza que es preciso descubrir»⁶: No asumir esto conllevará la degradación de las personas inmigradas y, en última instancia, del conjunto de la sociedad, puesto que no se aprovechará toda la riqueza y capacidades de

una parte importante de la población. Superar esta visión estrecha y reductora de las personas inmigradas exige:

- abandonar la lectura mercantilista (costes-beneficios) para justificar la presencia de personas inmigradas;
- asumir la presencia de personas inmigradas como un factor positivo de transformación de las sociedades.

c) *Conocimiento mutuo*

Se podrán realmente superar los prejuicios y los estereotipos tan solo en la medida que se desarrolle un mayor conocimiento mutuo, que será el resultado de relaciones francas, abiertas y dialogantes, tan solo posibles en condiciones de igualdad. Todo el mundo puede devenir miembro de una sociedad multicultural, puesto que no existen inmigrados más fácilmente integrables que otros.

Es preciso instaurar un proceso de negociación y búsqueda del consenso entre todas las partes implicadas. Las instituciones deben modificar sus criterios de aceptación e inclusión, aplicando criterios de cooperación y subsidiariedad. Es preciso no seguir considerando a los inmigrados como una población que es preciso asistirla, considerándolos como actores capaces de asumir responsabilidades y de implicarse al mismo nivel que el resto de la población. No obstante no se pueden exigir los mismos deberes si no se pueden ejercer los mismos derechos. En todo este proceso pueden producirse conflictos interculturales, que será preciso gestionar de manera pacífica y creativa, para encontrar las soluciones que no sean la imposición del más fuerte.

6 Ces deux expressions ont été formulées depuis longtemps par Robert Vachon, de l'Institut Interculturel de Montréal.



Bibliografía citada

- Badie, B. *L'État importé*. Fayard, París, 1992.
- Grudzielski, P. «*Les politiques d'intégration des États européens*». Paper presentat al seminari Les immigrants et réfugiés à l'aube de 1993, Gap [França], 1999.
- Panikkar, R. *The Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness*. Maryknoll. New York. Orbis Book, 1993.
- Panikkar, R. *Invitació a la saviesa*. Editorial Proa, Barcelona, 1998.
- Salt J. «*Managing European migration: The case for a new policy approach*». Ponencia presentada a la conferencia International Migration Challenges for European Population, organizada por l'European Association for Population Studies i la Universitat de Bari, juny 1998.
- Vachon, Robert. «Guswentu ou l'impératif interculturel». En *Interculture*, Vol. XXVIII, N° 2, Printemps, 1995, cahier 127.
- Perotti, A. *L'éducation dans les sociétés européennes à l'horizon des années 90*. Strasbourg, Conseil d'Europe, 1989.

«La cultura es un modo de vida que comprende toda la realidad existencial de las personas y comunidades de una sociedad y no tan solo las artes, el folklore o las creencias». AGUSTÍ NICOLAU COLL

PRINCIPIOS ÉTICOS EN LA INVESTIGACIÓN SOBRE CÉLULAS TRONCALES¹

Adela Cortina Orts

RESUMEN

En ninguna otra investigación actual se compromete el inicio de la vida humana de manera tan radical y, al tiempo se aprecia el beneficio potencial en contra del sufrimiento humano tanto como en la que corresponde a las Células Troncales. De allí su importancia en la agenda Bioética contemporánea. Para el debido análisis, la autora apropia pros y contras, a través del debate bioético, es decir, argumentando en favor de una mejor Humanidad mediante razones éticas.

ABSTRACT

Without question, because its radical implications regarding the beginnings of human life and, at the same time, its crucial potential against human suffering, the ongoing research on Stem Cells is ahead in the contemporary bioethical agenda. In her due analysis, the author goes on to give pros and cons, that support her bioethical understanding, that is, arguing for better Humankind thru ethical reasoning.

Introducción

En la actualidad existe un amplio consenso en el mundo científico acerca del gran potencial terapéutico de las células troncales humanas y en considerar, por tanto, que las investigaciones con este tipo de células son prometedoras por su posible utilización terapéutica. Obviamente, desde un punto de vista ético toda expectativa de curación de enfermedades graves en seres humanos es una razón poderosa para promocionar el tipo de investigaciones que vayan en este camino, porque la meta de la

reflexión ética es, al fin y al cabo, la felicidad de los seres humanos dentro de un marco de justicia (A. Cortina, 1986,1993, 2003).

Sin embargo, y precisamente por *eso*, es necesario analizar detenidamente los problemas morales que puedan derivarse de este tipo de intervenciones y adoptar una actitud de cautela para evitar que algunas actuaciones atropellen alguna realidad que merezca respeto, como también para evitar que el imperativo económico sea el que en realidad acabe imponiéndose en la toma de las decisiones. Como diversas organizaciones y comisiones han manifestado sobre este punto, *el respeto a lo valio-*

1 Autorizado por *Humanitas*. Fundación Medicina y Humanidades Médicas. N° 4, 2004. pp. 71-82.



so y el posible alivio del sufrimiento humano son las dos grandes razones que pueden esgrimirse desde un punto de vista ético para potenciar las investigaciones, razones que no pueden subordinarse al imperativo comercial (CNRHA, 1998, 2000; FECYT, 2003).

Para abordar tales cuestiones, en el caso de la investigación sobre células troncales humanas, parece conveniente estructurar el análisis en dos apartados que, aunque dentro del campo de la ética, pertenecen a dos niveles distintos de reflexión. El primero de ellos se referirá al tipo de ética desde el que debe evaluarse moralmente la corrección de las investigaciones en una sociedad pluralista, que ha accedido al nivel postconvencional en el desarrollo de la conciencia moral social, como es el caso de España y el de las sociedades que comparten con ella el legado de la cultura occidental. El segundo apartado intentará evaluar las investigaciones sobre células troncales humanas desde el punto de vista de los principios y valores éticos a los que haya sido posible acceder al considerar el núcleo de la *ética cívica* de las sociedades pluralistas.

Ética cívica: la ética de los comités de ética

El primer problema que se plantea en una sociedad moralmente pluralista es el de esclarecer desde qué tipo de ética se pueden evaluar aquellas intervenciones que afectan a la sociedad en su conjunto; más aún si, como es el caso de las células troncales, afectan a la humanidad presente y futura.

Ciertamente, en todas las sociedades hay diversidad de intereses políticos, económi-

cos y personales, pero en las sociedades «moralmente monistas» las evaluaciones morales se hacen desde la moral oficialmente admitida, consultando a los representantes oportunos. Sin embargo, en el caso de las sociedades moralmente pluralistas la evaluación no puede hacerse desde una sola concepción moral, ni existen tampoco los «representantes oportunos».

En este sentido, si las investigaciones sobre células troncales representan una novedad en el panorama científico, que requiere una reflexión rigurosa para acceder a orientaciones y recomendaciones éticas en relación con tales investigaciones, también es una novedad el reconocimiento explícito de que vivimos en sociedades moralmente pluralistas. Es decir, en sociedades que no dan por bueno ni el «monismo moral» (la existencia de un código moral único, aceptado por toda la sociedad), ni el «politeísmo moral» (la existencia de códigos tan diferentes que no existen entre ellos principios y valores comunes que permitan a los miembros de la sociedad construirla juntos), ni tampoco el «subjetivismo moral», la convicción de que las cuestiones morales son subjetivas, que no es posible en ellas descubrir acuerdos intersubjetivos (Cortina, 1993, 2001, 2003).

Precisamente porque las sociedades moralmente pluralistas son conscientes de que es posible descubrir acuerdos intersubjetivos en la diversidad de códigos que se respetan mutuamente, resulta necesario nombrar comités de ética para que traten de descubrir tales acuerdos, de los que extraer orientaciones éticas para los nuevos problemas. La tarea de los comités no consiste en evaluar los problemas desde las posiciones subjetivas de sus miembros,

porque una suma de subjetividades no da intersubjetividad, ni tampoco a través de la posición que resulte de un votación sin diálogo. De lo que se trata justamente es de intentar desentrañar cuáles son los principios y valores de la ética cívica de esa sociedad, que está situada en el nivel postconvencional en el desarrollo de la conciencia moral, y cómo es posible evaluar desde ellos el asunto concreto.

Evidentemente, interpretar cuáles son las exigencias de esa ética cívica para el tema concreto no puede hacerse sin contar con la concepción personal; por eso importa entrar en un proceso de diálogo, en el que se trata de descubrir las convicciones comunes y en el que no deberían entrar en juego los intereses políticos, económicos ni tampoco personales. Las cuestiones morales de justicia no son subjetivas; una mayoría de subjetividades no compone intersubjetividad. Tampoco son objetivas, en el sentido en que pueden serlo las proposiciones científicas que, aun siendo interpretaciones de hechos que ya incluyen valores, pretenden referirse a estados de cosas. Las cuestiones morales de justicia pretenden formalmente intersubjetividad. De ahí que los comités deban esforzarse por *encontrar esos mínimos que ya se comparten y sacarlos a la luz*, ampliando al máximo los acuerdos de fondo, para lo cual es indispensable entablar un amplio debate, convenientemente nutrido de una sólida información.

Para valorar éticamente una determinada práctica, una comisión de bioética debería seguir al menos los siguientes pasos: 1) Describir en profundidad los distintos aspectos de la práctica desde el punto de vista científico, como se ha hecho en este informe. 2) Tratar de sacar a la luz y for-

mular los valores éticos que ya comparten los distintos grupos sociales con respecto a ella. 3) Desvelar los principios éticos que orientan tales valores. 4) Indagar, en la orientación de las actuaciones concretas, hasta dónde es ya real el acuerdo y dónde empiezan las desavenencias. 5) Abrir un amplio debate acerca de los puntos sobre los que existe desacuerdo. 6) Intentar llegar al menos al punto en que todas las posiciones parecen moralmente respetables. 7) Ofrecer recomendaciones para la actuación concreta desde la posición mayoritaria, pero dejando obviamente constancia de las discrepancias.

Evidentemente, puede discutirse si las discrepancias en estos casos deben ser de intereses o de convicciones, pero parece que en las cuestiones éticas no se trata de sopesar los intereses económicos, los políticos y los personales o grupales, sino de expresar las *convicciones* acerca de cuáles tienen prioridad en el asunto concreto, y tratar de descubrir los puntos de acuerdo.

A través de este paulatino descubrimiento de valores y principios éticos compartidos desde los que enjuiciar qué tipo de prácticas son humanizadoras y cuáles no, una bioética cívica, cada vez más densa, permite ir sacando a la luz, frente al relativismo y al subjetivismo, una *intersubjetividad ética* ya existente, que se va revelando paulatinamente como *transnacional* (Cortina, 2003).

Ciertamente, no es fácil determinar cuál es el núcleo de una ética cívica moderna como la que conforma la conciencia social moral de nuestro país y de los de su entorno ético. Las disputas entre teorías éticas rivales son tan habituales como las que existen entre las morales de la vida



cotidiana. A pesar de eso, una reflexión sobre la cultura social y política de estos países parece mostrar que el núcleo de su ética cívica, fundamento de los derechos humanos, viene recogido en la afirmación kantiana de que el ser personal es *un fin en sí mismo*, que no puede ser tratado como un simple medio, que posee un valor absoluto y, por tanto, dignidad. La relación de derechos humanos que han ido descubriéndose históricamente tiene su fundamento en este reconocimiento de la dignidad personal.

Desplegar el contenido de esta afirmación de la persona como fin en sí misma conduce al reconocimiento de que el ser personal es, en primer lugar, un *fin limitativo* de las actuaciones e intervenciones, es decir, que no debe ser instrumentalizado y que sólo puede ser tratado como medio con su consentimiento. Pero, en un segundo lugar, no menos importante que el primero, la afirmación de la persona como fin en sí misma lleva a reconocer que la persona es *fin positivo* de las actuaciones e intervenciones humanas. De este supuesto se sigue que es preciso actuar para evitarle sufrimiento y para reforzar sus capacidades, de forma que ciencia, técnica y economía deben estar a su servicio.

Éste sería sustancialmente el doble contenido de la afirmación de la dignidad. Lo que sucede es que en ocasiones puede parecer que estos dos lados éticos de la dignidad entran en conflicto y que es necesario priorizar uno de ellos (CEBC, 1999). Éste podría ser el caso de la investigación con células troncales embrionarias, dado que se obtienen de embriones humanos. Ciertamente, en este caso parecen entrar en conflicto la exigencia de no instrumentalizar a los embriones y la de sí beneficiar a las

personas que en el futuro pudieran verse libres de una enfermedad grave. Éste es uno de los problemas morales que importa resolver, si bien es cierto que dentro de un marco en el que es preciso tener en cuenta también otros elementos, como sería que los embriones fueran embriones sobrantes de la aplicación de técnicas de reproducción humana asistida y que su alternativa fuera la destrucción, si no pudieran ser implantados. Ciertamente, las afirmaciones de dignidad y merecido respeto son éticas, y no biológicas ni ontológicas, y no pueden inferirse de datos biológicos.

Desde la perspectiva que venimos comentando, es posible detectar un conjunto de valores éticos y actitudes que todas las «éticas de máximos» de las sociedades occidentales comparten en relación con la posible investigación con células troncales embrionarias. Éstas son las que pueden plantear problemas éticos específicos, mientras que la investigación con células troncales adultas plantearía problemas similares a los de otros tipos de investigación.

Tales valores éticos y actitudes compartidos, de suma relevancia, son los siguientes: el respeto a la vida humana desde la etapa de embrión, en el sentido de que la vida desde la etapa de embrión merece un especial respeto, que no merecen otros organismos vivos; el valor intrínseco de intentar aliviar el sufrimiento humano por medio de investigaciones que vayan dirigidas en ese sentido; el valor de la libertad de investigación, siempre que no atente contra derechos humanos, es decir, siempre que exista conciencia de que el poder técnico no coincide con el poder ético; el valor de la libertad y, por tanto, su defensa, en este caso, la libertad de las parejas

afectadas y, por tanto, la necesidad de pedir su consentimiento, tras una información suficiente.

Conviene recordar, antes de pasar más adelante, que en los textos e informes de bioética, elaborados por comités y comisiones, se puede apreciar un doble modo de enfocar los problemas morales, que en realidad ya se encuentra superado en las grandes teorías éticas: por una parte, el enfoque al que ha solido denominarse «*deontologista*», que intenta evaluar las cuestiones morales desde la perspectiva de los derechos de las personas o de los seres involucrados en la intervención, y, por otra parte, el enfoque al que se puede llamar «*consecuencialista*», que intenta evaluar las cuestiones morales desde la perspectiva de las consecuencias beneficiosas de la intervención para distintos grupos de personas.

Sin embargo, en las teorías éticas más relevantes de nuestro momento, se entiende que esta manera de enfocar las cuestiones morales confunde. En realidad, ninguna evaluación ética puede dejar de tener en cuenta los derechos de los seres humanos involucrados en el asunto, y ninguna puede dejar de ponderar las consecuencias beneficiosas de determinadas intervenciones para grupos humanos. Una excepción a esta convicción extendida entre las teorías éticas de que es necesario tener en cuenta las dos perspectivas, sin hacer dejación de ninguna de ellas, serían las versiones del utilitarismo que no incluyan la defensa de los derechos entre los parámetros de utilidad.

Ahora bien, en el caso de que alguno de los derechos se mostrara como «carta de triunfo», ante la que debe relegarse cualquier otra consideración, lo beneficioso

de las consecuencias sería irrelevante. La cuestión entonces es si en la investigación con células troncales nos las habemos con algún derecho absoluto, con alguno que pueda tomarse como «carta de triunfo», o si, por el contrario, es preciso ponderar entre derechos y valores conmensurables.

Investigación sobre células troncales adultas

La evaluación moral de las investigaciones con células troncales requiere considerar por separado la evaluación de la investigación con células troncales adultas y la evaluación de la investigación con células troncales embrionarias, dado que, en virtud de sus peculiaridades, plantean problemas morales diferentes.

La investigación con células troncales adultas, dado su origen, no parece plantear problemas que afecten a derechos que puedan considerarse absolutos desde alguna perspectiva. Por el momento, parece que los mayores problemas serían económicos y técnicos, que naturalmente tienen que ser evaluados porque pueden plantear cuestiones de justicia, pero de igual modo que sucede en cualquier otro tipo de investigaciones. Por otra parte, aunque en un principio pareció que el potencial de las células troncales embrionarias era más prometedor que el de las células troncales adultas, en el estado actual de las investigaciones es difícil ponerlas en competencia, dado que ambas tienen características específicas. Así pues, importa potenciar las investigaciones sobre células troncales adultas, porque en el futuro podría mostrarse que su utilización es más fecunda de lo que en el momento actual cabe pensar.



Investigación sobre células troncales embrionarias

Las células troncales embrionarias son aquellas sobre las que se lleva más años investigando y, por tanto, en el momento actual se tiene más información sobre su manejo, está mejor establecida su capacidad para diferenciarse a múltiples tipos celulares, probablemente a todos, con excepción por el momento de las células germinales, se pueden mantener en cultivo y expandir de modo indefinido, sin que aparentemente cambien sus propiedades, y existen métodos sofisticados y eficientes de alterarlas genéticamente en cultivo. Ahora bien, es preciso aprender cómo hacer que se diferencien en la dirección apropiada y deseada.

La investigación con este tipo de células si ha suscitado un gran debate, ya que se presentan objeciones a investigar con ellas por razones morales que se refieren a su origen. En efecto, las células troncales embrionarias pueden obtenerse o bien de la masa celular interna (MCI) de embriones producidos por fecundación *in vitro* (FVI) con el propósito de obtener cultivos de tejidos, o bien de la masa celular interna de embriones sobrantes de programas de FIV, o bien de la masa celular interna de embriones somáticos obtenidos mediante técnicas de clonación.

Desde esta perspectiva, se plantean fundamentalmente tres situaciones a la hora de obtener este tipo de células: o bien los embriones se producen *ex profeso* mediante técnicas de fecundación *in vitro* precisamente para investigación, o se trata de embriones sobrantes de programas de fecundación *in vitro*, o los embriones proceden de abortos; sea espontáneos o provocados. En todos los casos se trata de utilizar las células

de la masa celular interna del blastocisto para tratar de establecer los cultivos de las células troncales de las que se podrán obtener las células diferenciadas mediante señalizaciones bioquímicas. Esta obtención de las células troncales de la masa interna lleva consigo la imposibilidad de que el embrión, como unidad biológica, progrese en su desarrollo embrionario. Así, tal acción equivaldría a la interrupción de su proceso natural.

En el juicio ético de estas situaciones, el punto de partida está condicionado por distintos factores. Uno de ellos es sin duda la valoración que se tenga del estatuto del embrión durante los 14 primeros días de desarrollo, cuando todavía no tiene fijadas las propiedades de unicidad (ser único e irrepetible) y de unidad (ser uno solo) que determinan su individualidad (Lacadena, 2000, 2002). Sin embargo, veremos que no es el único factor que es preciso tener en cuenta, sino también el hecho de que sea un embrión sobrante de técnicas de FIV, cuya alternativa es la destrucción por no poder ser implantado, o bien procedente de un aborto espontáneo, o que se cree *ex profeso* para investigación. Junto a estos factores es preciso considerar también la posibilidad de que la derivación de células troncales a partir de ellos y la investigación sobre ellas tenga en el futuro un uso terapéutico.

En lo que se refiere, en concreto, al *tipo de respeto* y a la *protección legal* que merece el embrión temprano pueden distinguirse al menos tres tendencias en el contexto actual de la bioética.

Desde la *primera* de ellas, un embrión *in vitro* debe protegerse como persona desde que el óvulo ha sido fecundado como ser humano, porque desde ese momento debe

ser tenido como realidad personal. Desde esta perspectiva, la investigación con embriones está prohibida y, por consiguiente, la derivación de células troncales a partir de ellos, aun en el caso de que la alternativa fuera la destrucción.

Desde la perspectiva de la *segunda* tendencia, el embrión humano merece siempre especial respeto. Pero, teniendo en cuenta que en su desarrollo pueden reconocerse etapas cualitativamente diferentes para su constitución, como ser humano, el tipo de respeto que merece y, por consiguiente, el tipo de protección legal, depende de la fase y del contexto del desarrollo. Desde esta perspectiva, que la investigación sea o no aceptable y en qué condiciones puede hacerse éticamente depende del grado de respeto que se entiende que merece el embrión.

En lo que hace a la *tercera* posición, el embrión humano es un conjunto de células humanas que no tienen un rango diferente al de otras células humanas desde el punto de vista de su valor y del respeto y protección que merecen. Desde esta perspectiva, hay pocas limitaciones al uso de embriones para derivar células troncales, si es que hay alguna.

Éste es sin duda un punto en discusión, en el que entran razones científicas, ontológicas y éticas, que siguen siendo ampliamente debatidas, y sobre el que no existe acuerdo en las sociedades democráticas.

El problema del estatuto del embrión humano

En efecto, el problema del estatuto del embrión humano puede considerarse al

menos desde una *triple perspectiva*: la ética, la biológica y la ontológica.

Desde un punto de vista *ético*, la cuestión central consiste en aclarar desde cuándo puede empezar a hablarse de *realidad personal*, porque entonces se trata de un ser al que se le reconoce dignidad. El predicado «digno» no es un predicado descriptivo, sino evaluativo. Esto significa que en la descripción biológica u ontológica de un ser, de «lo que es», no puede entrar el predicado «digno», porque no es un predicado de ser, sino de valor. La cuestión entonces es que reconocemos el valor de dignidad a determinados seres, que presentan unas características tales que instrumentalizarlos es ir en contra de ellos. Por eso entendemos que son dignos de respeto y de empoderamiento. Ese respeto significa que tienen un valor prioritario con respecto a cualquier otro valor.

Esas características difieren según distintas tradiciones (sensibilidad, autonomía, etc.). Evidentemente, incluso en el caso de los seres humanos ya nacidos se presenta el problema de que algunos de ellos no dan muestras de poseer esas características, bien porque nunca parecen haberlas poseído, bien porque parecen haberlas perdido. En cualquier caso, se extiende el reconocimiento de la dignidad a todo ser que nace de personas.

En lo que hace a la vida de un ser humano antes de su nacimiento, las posiciones en cuanto a la valoración que se le reconoce y el respeto que se le debe difieren notablemente en la reflexión ética actual y en la conciencia social. Estas posiciones abarcan un amplio abanico que llega desde entender que no puede hablarse de persona hasta el nacimiento, o bien hasta la



cerebración, hasta que goza de suficiencia constitucional, hasta la anidación, etc. Entender cuándo hay realidad personal sería entonces una cuestión biológica y ontológica.

Por lo que hace al proceso de desarrollo *biológico*, es importante distinguir tres aspectos. El primero de ellos es la continuidad, que imposibilita distinguir con exactitud entre el «antes» y el «después». En segundo lugar, la continuidad o gradualidad de los procesos biológicos es compatible con la emergencia instantánea de propiedades nuevas, cualitativamente diferentes a las existentes en el momento anterior. Y, en tercer lugar, el todo biológico no es igual a la suma de las partes.

El ciclo vital de un ser humano se inicia a partir de una célula única (cigoto), formada por la fecundación de los gametos masculino y femenino. Según autores como Lacadena, el proceso de individualización de la nueva vida humana, iniciado en la fecundación, está relacionado con las propiedades de unicidad (ser único e irrepetible) y de unidad (ser uno solo). También con el aspecto de la mismidad o identidad genética, que es la capacidad genética del organismo de distinguir lo propio de lo extraño. Habría que añadir el aspecto embriológico del desarrollo embrionario en referencia al término (el individuo nacido) y el problema filosófico de la suficiencia constitucional desde el punto de vista ontológico.

La pregunta científica, la pregunta biológica, es cuándo la nueva vida humana está individualizada de forma que no pueda dar lugar a otra vida humana individualizada, es decir, posea las características de unicidad (ser único e irrepetible) y de unidad (ser uno solo), porque su constitución sea

ser intrínsecamente uno y único. Esta limitación de la capacidad de ser vario parece comenzar con la anidación. Aunque hay casos en que esto no es tan claro, pues no se puede descartar que después de la anidación se desprendan algunas células y éstas den lugar a otro individuo, por estar situadas en el nicho apropiado.

De esta reflexión sobre el estatuto biológico del embrión humano puede extraerse una consecuencia de suma importancia: ningún científico duda en responder que la vida humana empieza en el momento de la fecundación. Lo cual implica que tiene el valor que corresponde a la vida humana y que merece, por tanto, un respeto. Cualquier investigación que requiriera para llevarse a cabo embriones tempranos debería realizarse en condiciones rigurosas, como sería la de haber investigado anteriormente con células animales y no investigar sobre las humanas sino cuando los resultados no fueran directamente extrapolables; la finalidad de la investigación debería ser un valor equiparable, como el alivio del sufrimiento humano; los protocolos de investigación deberían someterse a la consideración de comités éticos y estar suficientemente regulados, y autorizados; el motor de las investigaciones no debería ser económico (Conill, 2004).

Ahora bien, si existe un amplio consenso científico en reconocer que la vida humana empieza con la fecundación, para responder a la cuestión de cuándo la vida humana es *vida personal* no basta el punto de vista biológico, sino que es preciso tener en cuenta consideraciones ontológicas.

La cuestión de cuál sea el estatuto del embrión desde un punto de vista *ontológico*

sigue siendo ampliamente debatida, y las distintas posturas tal vez podrían sintetizarse en dos.

La primera de ellas sería la que podríamos denominar «tradicional». Según este punto de vista, el ser humano personal se encuentra en el cigoto en potencia desde el momento de la fecundación. No es persona en acto, pero sí en potencia tendente al acto. Esta posición se entiende en el horizonte de la filosofía griega, que es el del cambio, y concretamente en el contexto aristotélico. Si los cambios que se producen en la naturaleza no consisten en actos de aniquilación y de creación, sino efectivamente de cambio, debe haber algo permanente a través de los cambios, algo subyacente que explique la conexión entre potencia y acto, de modo que en cada momento del proceso debe estar de algún modo prefigurado en potencia lo que después se convertirá en acto. Evidentemente, que estaba en potencia se entiende desde su actualización posterior. El ser en potencia tiende necesariamente a su *telos*, que es su actualización. En el óvulo fecundado ya está presente en potencia el individuo personal, en un proceso en el que es imposible marcar un momento del que se pueda decir que antes no estaba ya prefigurado. Si no hay una intervención o condicionamiento externos en sentido contrario, llega a término.

La segunda posición entiende, por su parte, que aunque desde el óvulo fecundado se pudiera hablar de continuidad, el *proceso es constitutivo de la realidad personal misma*, y a lo largo del proceso se distinguen etapas que suponen cualidades nuevas hasta adquirir la *suficiencia constitucional*, que no se tendría desde el origen, sino que se adquiriría en el tiempo. Según Alonso

Bedate, entre otros, el embrión no tiene de forma intrínseca y autónoma todas las capacidades para transformarse en otra cosa diferente que tiene cualidades nuevas, porque las *interacciones* son esenciales. Es preciso distinguir entre el acto de crear de la nada y la emergencia de algo nuevo: el fenotipo total no es la suma de los procesos individuales, sino una realidad nueva. El proceso no es continuo, sino un proceso en continuidad, en el que en tiempos definidos se originan novedades. El individuo permanece *el mismo* en un continuo durante todo el proceso de desarrollo, pero experimenta cambios que colocan a la entidad «el mismo» en escalas de constitución diferente: no permanecerá siempre *lo mismo* (Alonso Bedate, 1989, 2002).

Desde esta perspectiva, el embrión tiene el estatuto ontológico propio del ser humano cuando tiene suficiencia constitucional, como apunta Diego Gracia en la línea de Zubiri. La realidad es un campo estructurado o una estructura clausurada de elementos o notas. Cuando esa estructura es coherente alcanza la suficiencia constitucional y, por tanto, la sustantividad. A partir de entonces el feto tendrá personidad, será persona ontológicamente. También entonces acontece la mismidad constitucional (Gracia, 1998, 2004).

Desde esta posición el cigoto no contiene el todo valorativo del término, ya que no contiene el todo ni siquiera como posibilidad, por no ser potencia intrínseca y autónoma de llegar a ser el acto, la persona. Lo emergente en un proceso evolutivo no puede entenderse sin lo anterior.

Puntos de discrepancia en torno a la investigación sobre células troncales embrionarias, sobre los que prosigue el debate



En el momento actual continúa el debate sobre dos puntos centrales. El primero de ellos es la investigación sobre embriones viables de menos de 14 días, o «embriones tempranos», que resulta indispensable para obtener células troncales embrionarias. El segundo se refiere a la creación de embriones no con fines reproductivos, sino con fines de investigación.

En lo que se refiere a la *utilización de embriones humanos para derivar células troncales*, se presentan obviamente distintos argumentos a favor y en contra.

Entre los argumentos *en contra* se puede espigar los siguientes: En primer lugar, quienes consideran que el embrión tiene el estatus de persona desde la concepción se pronuncian en contra de la investigación con embriones considerándola intrínsecamente inmoral. Desde esta perspectiva, no se puede admitir ningún procedimiento experimental que comporte la destrucción de embriones. El embrión tiene los mismos derechos que el niño ya nacido.

Un segundo argumento consiste en afirmar que la utilización del embrión humano supone su instrumentalización y, por tanto la vida humana se convierte en «commodity».

En tercer lugar, se entiende que si está permitida la clonación de tejidos, esto podría llevar a la clonación de humanos, puesto que las técnicas son las mismas. Habría que poner límites y establecer controles claros de lo que está permitido. Sin una legislación clara no se podrá detener la clonación reproductiva.

En cuarto lugar, si se permite la investigación con embriones sobrantes de FIV, pare-

ce imposible detener la tendencia a provocar la existencia de embriones sobrantes.

Y, por último, permitir la investigación abre un camino difícil de controlar, que es el de la investigación con seres humanos no nacidos, que podría ir en el futuro más allá de los 14 días.

Entre los argumentos *a favor* podríamos apuntar los siguientes. El primero de ellos, que sería central, consiste en afirmar que el embrión de menos de 14 días tiene vida humana, pero no personal. Lo cual significa que tiene sin duda un especial valor y, por tanto, merece un especial respeto pero, en un conflicto con otros valores de rango elevado desde el punto de vista moral, puede ponderarse y compararse con ellos. Sería entonces moralmente aceptable utilizar embriones para propósitos que redunden previsiblemente en la mejor terapia de enfermedades graves, aliviando así el sufrimiento humano. Esta actitud se refuerza con el argumento de que muchos embriones tempranos se pierden de forma natural.

Un segundo argumento, ligado al anterior en el caso de que se trate de embriones sobrantes de técnicas de FIV, es el de que la alternativa de los embriones es la destrucción en todo caso, una vez hayan pasado los plazos prescritos y no puedan ser implantados. Parece más razonable en este caso utilizarlos de modo que produzcan un bien, ya que de todos modos van a ser destruidos. Tanto más cuanto que no se han producido con el fin de investigar, sino con el fin de la procreación, pero ha sido imposible implantarlos.

Por otra parte, grupos de pacientes con enfermedades graves afirman que no es

ético privarles de la posibilidad de que se investigue sobre células troncales embrionarias, ya que con ello podría llegarse a aliviar su sufrimiento, y lo consideran un derecho. En este punto, sin embargo, existe una responsabilidad por parte de los medios de comunicación de no crear expectativas sin un rigurosísimo fundamento.

Por último, se entiende que es preciso evitar la «pendiente resbaladiza», como en tantos otros casos, con responsabilidad, reflexión y control. Más vale que las investigaciones estén permitidas y legalmente controladas que dar por buena una situación de descontrol en la actuación con los embriones sobrantes.

En lo que respecta a la *creación de embriones ex profeso* para derivar a partir de ellos células troncales, se presentan igualmente argumentos a favor y en contra.

Entre los argumentos *a favor* se encontrarían los siguientes: puede haber una provisión insuficiente de embriones para investigación con los sobrantes de FIV y, por tanto, ser necesaria la creación de nuevos embriones con fines no reproductivos; por otra parte, los embriones creados por transferencia de células nucleares somáticas pueden ofrecer el camino más prometedor para obtener tejidos *autogénicos* para trasplante; por último, si el embrión tiene un estatuto intermedio, no hay problema en crearlos, porque su valor moral no es mayor que el de los bienes que pueden proporcionar a seres personales.

Por su parte, los argumentos *en contra* irían en el siguiente sentido: el argumento central es el de que crear una entidad valiosa para someterla a experimentación es reconocer su carácter de ser manipulable,

de *medio* para otro fin, por muy digno que sea este fin; es, en definitiva, privarle de un valor interno y darle sólo valor instrumental. El Convenio Europeo de Bioética (art. 18.2) prohíbe la creación de embriones para experimentación precisamente sobre esta base. Y un argumento ligado a éste es el de que la creación de embriones con fines de derivación de células troncales fomenta psicológicamente la mentalidad de su no valor interno, de su carácter instrumental, cuando, por otra parte, se le ha reconocido entidad humana, sea o no personal, que le hace acreedor de especial respeto.

Bibliografía

- Alonso Bedate C. Reflexiones sobre cuestiones de vida y muerte: hacia un nuevo paradigma de comprensión del valor ético de la entidad biológica humana en desarrollo. En: Abel F, Bone E, Harvey JC (ed). *La vida humana: Origen y desarrollo*. Madrid: UPC. 1989; 57-81.
- _____. Terapia génica: realidades y promesas. En: Ferrer JJ y Martínez JL (ed). *Bioética: un diálogo plural*. Madrid: UPC. 2002; 331-366.
- Comité de Expertos sobre Bioética y Clonación. *Informe sobre clonación. En las fronteras de la vida*. Madrid: Fundación de Ciencias de la Salud, 1999.
- Comisión Nacional de Reproducción Humana Asistida (CNRHA). *I Informe anual*. Madrid: Ministerio de Sanidad y Consumo. 1998.
- Comisión Nacional de Reproducción Humana Asistida (CNRHA). *II Informe anual*. Madrid: Ministerio de Sanidad y Consumo. 2000.
- Comité Asesor de Ética para la Investigación Científica y Técnica. *Informe «La investigación sobre células troncales»*. Madrid: FECYT, 2003.



- Committee on the Biological and Biomedical Applications of Stem Cell Research. National Research Council and Institute of Medicine. *Stem Cells and the Future of Regenerative Medicine*. Washington: National Academy Press, 2001.
- Consejo de Europa/Council of Europe. *Convenio para la Protección de los Derechos humanos y la dignidad del ser humano con respecto a las aplicaciones de la biología y la medicina*. Madrid: Asociación de Bioética Fundamental y Clínica, 1997.
- J. Conill. *Horizontes de economía ética*. Madrid: Tecnos, 2004.
- A. Cortina. *Ética mínima*. Madrid: Tecnos, 1986.
- _____. *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos, 1993.
- _____. El quehacer público de la ética aplicada: ética cívica transnacional. En: Cortina a, García Marzá D (ed). *Razón pública y éticas aplicadas*. Madrid: Tecnos, 2003; 11-44.
- European Science Foundation Policy Briefing. Human stem cell research: scientific uncertainties and ethical dilemmas, 2001. Nº 14.
- Gracia D. El estatuto del embrión. En: Gafo J (Ed.). *Procreación humana asistida*. Madrid: UPC. 1998; 79-110.
- _____. *Como arqueros al blanco. Estudios de bioética*. Madrid: Triacastela, 2004.
- Grigger, B-J, Kaebnick, G. E. (Ed.). Symposium: Human primordial stem cells. *Hastings Center Report*. 1999; 29 (2): 30-48.
- Geron Ethics Advisory Board. Research with human embryonic stem cells: ethical considerations *Hastings Center Report* 1999; 29 (2): 31-36.
- Honnenfelder L. Naturaleza y status del embrión. Aspectos filosóficos. *Cuadernos de Bioética*. 1997; 37: 1034-1047.
- Immanuel Kant. *La Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*.
- Lacadena J.R. Embriones humanos y cultivo de tejidos: reflexiones científicas, éticas y jurídicas. *Revista de Derecho y Genoma Humano* 2000; 12: 191-212.
- _____. *Genética y ética*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2002.
- National Bioethics Advisory Commision. *Ethical Issues in Human Stem Cell Research, Executive Summary*. Maryland, 1999.
- Rager, G. Embrión-hombre-persona. Acerca de la cuestión del comienzo de la vida personal. *Cuadernos de Bioética* 1997; 31:1048-1062.
- Singer, P. et al. *Embryo experimentation. Ethical, Legal and Social Issues*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

«El primer problema que se plantea en una sociedad moralmente pluralista es el de esclarecer desde qué tipo de ética se pueden evaluar aquellas intervenciones que afectan a la sociedad en su conjunto; más aún si, como es el caso de las células troncales, afectan a la humanidad presente y futura». ADELA CORTINA ORTS

LA BIOÉTICA COMO «TERCERA CULTURA» UN ANÁLISIS DESDE LA SOCIOLOGÍA DE LA CIENCIA¹

Ramón Llopis Goig

RESUMEN

En las últimas décadas, la humanidad ha tomado conciencia de las amenazas a las que se encuentra expuesta. Una de ellas, la revolución biotecnológica, ha creado un importante número de alarmas sociales y, de manera indirecta, ha desencadenado el nacimiento de una disciplina como la Bioética. En este trabajo se muestra que la Bioética es una manifestación de la «tercera cultura», ya que al aportar un discurso sobre los fines al campo de aplicación de las tecnologías biomédicas, se convierte en un puente entre «las dos culturas».

ABSTRACT

In the last decades, humanity has become aware of threats at which is exposed. One of them, the biotechnological revolution, has created an important number of social alarms and, in a indirect way, has unchained the birth of a discipline like Bioethics. This paper try to demonstrate that Bioethics is a clear manifestation of the «third culture», because bringing knowledge about finalities to the biomedical technology application field, transforms itself in a bridge between the «two cultures».

1. Introducción

En 1959, el inglés C. P. Snow certificaba la separación en dos de la cultura occidental al indicar que su vida intelectual se estaba viendo, cada vez más, escindida en dos grupos polarizados: por un lado, los integrantes de la cultura humanística o intelectuales de letras y, por otro, los científicos y tecnólogos². Snow afirmaba que estos dos grupos habían dejado de comu-

nicarse y describía a sus componentes como totalmente antitéticos. Consideraba que esta creciente polarización entre intelectuales humanistas y científicos era un problema de todo Occidente que implicaba un elevado costo de oportunidades y exigía un replanteamiento de los sistemas educativos. Se hacía necesario un mayor conocimiento de las ciencias entre los intelectuales humanistas, así como un mayor conocimiento de las aportaciones de las humanidades entre los científicos.

En este artículo se realiza un análisis del trayecto histórico que dio lugar a la esci-

-
- 1 Autorizado por *Cuadernos de Bioética*. Vol. XIV, N° 51, 2004. pp. 217-227.
 - 2 Snow, C.P. *The two cultures and a second look*. New York, Mentor Books, 1964. Edición castellana en Madrid, Alianza Editorial, 1977.



sión diagnosticada por Snow. Se parte del concepto griego de *techné* que contiene tanto el hacer y el obrar como el recto juicio sobre el modo de hacerla (apartado 2). A la luz de ese concepto, se examina el camino adoptado por la ciencia moderna, entre los siglos XV y XVII, al optar por uno de los polos de la antigua *techné* y definir su proyecto como eminentemente tecnocientífico (apartado 3).

Con su impresionante desarrollo tecnológico, la ciencia moderna quedó desprovista de la inocencia que anteriormente se le suponía (apartado 4). La explosión de la primera bomba atómica en 1945, reorientó la mirada de Occidente sobre la ciencia. Desde entonces, los intentos de recomponer la unidad perdida, o lo que es lo mismo, de crear una «tercera cultura», han sido frecuentes. Tras exponer una tipología que clasifica esos intentos en cinco grandes expedientes (apartado 5), se examina el modo como desde nuestro punto de vista, debe plantearse una «tercera cultura» en el contexto del avance tecnocientífico (apartado 6). A continuación, se examinan los retos que la revolución biotecnológica plantea a la sociedad actual, como marco determinante del nacimiento de la Bioética (apartado 7). Por último (apartado 8) se muestra como la Bioética puede ser considerada como un auténtico exponente de una «tercera cultura».

2. La originaria unidad contenida en la *techné* griega y la escisión posterior

Según Aristóteles³, frente a la *sophía*, el *nous* y la *episteme*, saberes que tienen en común su carácter especulativo (independiente de la realidad empírica), teórico, universal y absoluto, hay otros dos que son de tipo práctico. Uno es la *phrónesis* o *prudentia*, la recta razón de las cosas singulares que pueden realizarse, y el otro es la *techné*, arte, técnica y saber práctico que el propio Aristóteles definió como la recta razón de las cosas que pueden producirse.

La palabra griega *techné* engloba todo lo que hoy se entiende por técnica, tecnología y bellas artes. Es, por tanto, un saber práctico, que se refiere de manera unitaria al hacer y al obrar, al saber hacer y al saber obrar. La *techné* tiene que ver con la toma de decisiones concretas, no con certeza, puesto que ello no es posible, pero sí con recta razón. La *techné* contiene, por tanto, de manera conjunta e inseparable el proceso por el que algo se hace, produce o elabora, como la recta razón con la que se procede.

Pues bien, esa unidad a la que alude el vocablo griego *techné*, es hoy día inimaginable, como muestra que para aludirla es necesario referirse a una división en dos rutas antagónicas: «la ruta del arte inspirado (Plotino) y la ruta de la tecnociencia (Aristóteles, Galileo, Newton, Leibniz)»⁴. En nuestros días, esas dos rutas se han reafirmado en su radical desgajamiento, y

3 Aristóteles. *Ética Nicomachea. Ética Eudemia*. Introducción por Emilio Lledó Iñigo. Traducción y notas por Julio Pallí Bonet. Madrid, Editorial Gredos, 1989 (primera edición de 1985). Libro VI, 270-275 (pp. originales 1140 a 1141 b).

4 Trías, E.: «Eupalinos». En: *El País*, 23 de marzo de 1989. Reimpreso en *Pensar en Público*, Destino, Barcelona, 2001.

cualquier proyecto de unidad choca con un contexto que al no poderse legitimar en su propio juego dialéctico apela a esas dos ramas separadas del antiguo tronco germinal de la *techné* griega: la tecnociencia, como único resto de la idea de ilustración y progreso y el arte inspirado, como único rescoldo de lo simbólico en un mundo desencantado⁵.

3. El deslizamiento por la ladera técnica de la ciencia moderna

Tras la escisión en dos rutas antagónicas de la antigua *techné* griega, se iba a producir una honda transformación de los fundamentos de la ciencia, que desviaría el proyecto occidental hacia la operatividad, extirpando de él la empresa logoteórica de la contemplación que había constituido la ciencia antigua⁶. Esa transformación, que tuvo lugar entre los siglos XV y XVII, acabaría otorgando el predominio a uno de los dos polos escindidos de la antigua *techné*: la tecnociencia. Sin embargo, pese a las consecuencias que habría de tener esa transformación, sus efectos no fueron inmediatamente perceptibles y la ciencia siguió pensándose de acuerdo con la distinción anterior entre lo teórico y lo técnico, entendiéndose siempre como neutra, en tanto que ciencia.

La ciencia antigua ignoraba las matemáticas y la experimentación y se correspondía con una reflexión sobre nuestro ser -natural-en-el-mundo-por-el-lenguaje⁷. Era una especie de puesta en orden conceptual del conjunto mal organizado de

los significados dados en el lenguaje, que ofrecía una imagen del mundo con sentido. Una empresa así no permitía la predicción ni la intervención efectiva en lo real, por lo que nunca pudo pretender ser realmente operativa.

Frente a la ciencia antigua, la ciencia moderna se habría de caracterizar por la matematización y la experimentación, aspectos ambos que quebraban el «ser-natural-en-el-mundo-por-el-lenguaje» y privaban al mundo de significado, haciendo de él un campo de operación y de acción. Tanto Bacon como Descartes rechazaron el saber especulativo y subrayaron el poder operativo de la nueva ciencia, si bien Descartes sólo reconoció la importancia de las matemáticas y Bacon no admitió más criterio que la experiencia.

La relación del ser humano con lo real iba a estar, en lo sucesivo, técnicamente mediada. La vieja concepción teórica de la contemplación había cedido su lugar dominante a una relación esencialmente activa de dominación y reconstrucción de la realidad que ponía la representación teórica al servicio de la actividad dominadora.

El sistema derivado de tales planteamientos puede ser denominado complejo tecnocientífico, ya que esta expresión señala la interrelación entre los dos polos y la preponderancia del polo técnico. En este nuevo marco la noción de verdad también cambiaría radicalmente. Ésta ya no iba a ser una experiencia o explicación reveladora de la esencia profunda de lo real; sino algo descriptible en términos de eficiencia técnica y poder de acción.

La escisión que había comenzado a afirmarse en los siglos XV a XVII, se reafir-

5 Trías, E. *Op. cit.*

6 Hottois, G. *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*. Barcelona, Anthropos, 1991. p. 14.

7 Hottois, G. *Op. cit.* p. 15.



maba, en plena Revolución Industrial. La Revolución Industrial originada en el siglo XVII en Inglaterra tuvo en la aplicación de los conocimientos científicos a la producción una de sus más destacadas contribuciones. La racionalidad tecnocientífica hacía posible, por primera vez, la producción industrial.

Más tarde, en la primera mitad del siglo XX, la «razón eficaz», monopolizada por la ciencia y sus métodos dejaba de interesarse por el conocimiento y explicación del mundo, dejaba de ser razón para quedarse en algo meramente eficaz. La situación descrita será el punto de partida del diagnóstico de Max Weber, que concebía la sociedad occidental moderna como aquella en la que la hegemonía de la razón tecnocientífica, que actuaba como criterio de legitimación de su peculiar forma de dominación, se había establecido sobre las demás hasta convertirse en una potencia intolerante con cualquier otra forma de legitimación. Desde la perspectiva de Weber, era una característica propia de la civilización occidental haber introducido la razón como criterio único en todos los dominios. Según Weber, la sociedad occidental se habría organizado según criterios técnicos de racionalidad y eficacia, lo que la habría conducido a un funcionamiento burocrático que la legitimaba, en su propia dinámica técnica, al acaparar el concepto de racionalidad. Así, la razón burocrática⁸ iba a servir, a la vez,

de motor y demiurgo del sistema social occidental y de legitimación. Era la racionalidad instrumental contra la que arremeterán pensadores como Horkheimer⁹.

4. La pérdida de inocencia de la ciencia

La sociedad actual asiste a un espectacular desarrollo de la tecnología que pone a la humanidad ante difíciles encrucijadas y genera un sinnúmero de amenazas y temores: la energía nuclear, la ingeniería genética, los semiconductores, el calentamiento global, los alimentos transgénicos, la clonación de embriones humanos, la radiación emitida por los teléfonos móviles, la deforestación, las dioxinas o los priones de las vacas locas.

Los problemas afectan ahora a todos por igual y los ciudadanos se sienten desorientados. La ciencia es ya una parte sustancial de nuestras vidas. Muchas discusiones ético-políticas o ético-jurídicas relevantes suponen y requieren cierto conocimiento del estado de la cuestión en una o varias ciencias como la biología, genética, neurología, ecología, física nuclear, termodinámica.

Hay una intrínseca relación entre las implicaciones éticas y sociales de las nuevas tecnologías y avances científicos y la necesidad de una disciplina, discurso o expediente que introduzca la reflexión humanista en el seno de la ciencia. A esta disciplina se le ha denominado «tercera cultura».

8 Weber concretó la función de la razón occidental como legitimadora de una determinada forma de dominación, y consideró característico de Occidente, la introducción de la razón como criterio en todos los dominios. Weber describió el conjunto constituido por los avances científicos, la tecnología moderna y la burocracia como racionalización, esto es, la organización de la vida social y económica según principios de eficacia y conocimientos técnicos.

9 Horkheimer, M. «Sobre el concepto de la razón». En: Andorno, T. y Horkheimer, M. *Sociología*. Madrid, Editorial Taurus, 1966. p. 258.

El primer atisbo de la necesidad de una «tercera cultura» se manifiesta, quizás, por primera vez en 1945, cuando el estallido de la primera bomba atómica marca el final de la inocencia de la comunidad científica. Hasta ese momento se consideraba a la ciencia como fundamento objetivo del desarrollo, culminación de la racionalidad y el espíritu de la Ilustración. Durante siglos triunfó el arquetipo del científico que estaba más allá del bien y del mal. Sólo a partir de los años treinta del siglo XX el científico empezó a perder la inocencia original que siempre había conservado. Tras la explosión de las primeras armas nucleares, en Hiroshima y Nagasaki, la Física perdió su inocencia. Poco antes, en Dachau y Auschwitz, la había perdido la Medicina.

Estos hechos reorientaron la mirada de Occidente. Empezó a pensarse que la ciencia no existe en estado puro, pues es inseparable de los intereses económicos, sociales y políticos. No hay conocimiento sin interés, dirá Jürgen Habermas¹⁰. Detrás del saber se encuentra siempre el poder, dirán Michel Foucault y la historiografía social francesa. En opinión de Anthony Giddens, ninguna visión del progreso podrá ya, a partir de ese momento, ser definida convincentemente, ya que la humanidad cayó en la cuenta de no se dirigía de modo inevitable a un estadio superior. O dicho de otro modo, se hizo consciente de que la historia carece de carácter teleológico¹¹.

5. Los intentos de recomponer la unidad perdida: la búsqueda de una «tercera cultura»

El recorrido realizado en los apartados anteriores ha mostrado el trayecto histórico conducente a la escisión en dos de la cultura occidental diagnosticado por Snow, así como a la conciencia de los efectos de la misma sobre la sociedad. Ante ese diagnóstico, los intentos orientados a articular lo científico y lo humanístico se han repetido en las últimas décadas. Una interesante clasificación de los mismos ha sido realizada recientemente por Hottois¹², quien afirma que se pueden reagrupar, fundamentalmente, en torno a cinco expedientes:

- 1) Investigaciones sobre la historia de las ciencias y las técnicas cuya finalidad consiste en mostrar no sólo la ausencia de linealidad o de una dirección única en ese trayecto histórico, sino también las profundas influencias culturales y psicosociales.
- 2) Los programas de investigación Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS) y de desarrollo de una cultura científica, orientados a salvar la brecha entre las dos culturas, buscando una integración recíproca entre la tradicional cultura humanista y la tecnocientífica.
- 3) La implementación de programas de evaluación pluridimensional de proyectos de investigación y desarrollo en los que se analizan y consideran, anticipadamente, todas las consecuencias e implicaciones previsibles (políticas, económicas, sociales, psicológicas,...) facilitando y controlando, así, su inser-

10 Habermas, J. *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid, Tecnos.

11 Giddens, A. *The Consequences of Modernity*. Cambridge, Polity Press, 1990.

12 Hottois, G. *Op. cit.* pp. 147-148.



ción en la sociedad en que van a implantarse.

- 4) El esfuerzo de intercomunicación, capital para la democracia, entre tecnocientíficos y público en general.
- 5) El desarrollo de comités de ética, con especial incidencia en el campo de las tecnologías biomédicas, orientados a considerar los problemas humanos planteados por la aplicación de las mencionadas tecnologías biomédicas.

Los cinco expedientes aludidos por Hottos pueden ser considerados como contribuciones a una «tercera cultura», en el sentido en que se ha usado esa expresión en Occidente desde la segunda mitad siglo XX, es decir, como intentos de salvar la brecha entre lo técnico y lo simbólico, entre las ciencias y las humanidades. De hecho, el mismo Snow ya utilizó la expresión «tercera cultura» en la segunda edición de *The Two Cultures*. Ahí añadía un ensayo, *A second look* en el que, de modo optimista, sugería que una nueva disciplina, la «tercera cultura», emergería entre hombres de ciencias y humanidades y haría posible el mutuo entendimiento entre ambos. Lo que Snow postulaba, ante la situación de incomunicación entre la cultura humanística y la científica, era una solución consistente en fusionar, en una «tercera cultura», los conocimientos sobre la naturaleza y los conocimientos sobre la conciencia.

6. Aspectos básicos para un proyecto de tercera cultura

La tecnociencia como actividad productora y modificadora del mundo, ha hecho perder su inocencia a la ciencia teórica

pura, y ha introducido en el sistema científico la problemática ética. En la actualidad, las tremendas posibilidades abiertas por el avance tecnocientífico hacen surgir en su seno, la necesidad de una reflexión de naturaleza humanista. Los logros cada vez más espectaculares de la ingeniería genética han hecho crecer rápidamente la esperanza, pero también el miedo ante sus posibilidades¹³. La triste experiencia de lo ocurrido hace décadas con las armas nucleares no hace más que aumentar la desconfianza social hacia los investigadores, que la sociedad considera poco capaces de autocontrol.

La revolución biológica y la aplicación de los conocimientos científicos a las prácticas médicas han conllevado la posterior aparición de una disciplina como la Bioética. La conciencia de superación de los límites de la tecnología ha provocado la emergencia de disciplinas que, como es el caso de la Bioética, tratan de aportar una reflexión sobre fines en el marco de un saber técnico.

Lo que de ese modo aflora es una disciplina en la que se albergan aspectos propios de la tradición humanista, se produce una apertura a un mayor pluralismo epistemológico y metodológico, se incorpora la reflexión sobre los fines y se tiene en cuenta los impactos sociales de los avances técnico y científicos. Por eso se le puede denominar «tercera cultura».

Ahora bien, del mismo modo que la Bioética aporta la dimensión humanista al polo tecnocientífico, también será necesario que, por parte de los que se encuentran en

13 Bains, W. *Ingeniería genética*. Madrid, Alianza Editorial, 1987.

el polo humanista, haya un acercamiento al conocimiento científico. Es decir, del mismo modo que los científicos deberán tener en cuenta las: implicaciones éticas y sociales de su actividad; los intelectuales, humanistas y ciudadanos en general, para adentrarse en los debates sociales y políticos, deberán disponer de unos determinados conocimientos científicos. Fernández Buey lo ha señalado con claridad al citar numerosos ejemplos: «Para orientarse en los debates sobre crisis ecológica y sobre la correcta resolución de los problemas implicados en ella, ayuda mucho la comprensión del sentido del segundo principio de la termodinámica, como mostró, entre otros, Nicolas Georgescu-Roegen hace ya años. Para entender la necesidad de una ética medioambiental no antropocéntrica, ayuda mucho la recta comprensión de la teoría sintética de la evolución (y no sólo en su formulación darwiniana), como viene mostrando el paleontólogo S. J. Gould.

Para diferenciar, con corrección, entre diversidad biológica y aspiración a la igualdad social, ayuda mucho la comprensión de la genética y de la biología molecular, como ha puesto de manifiesto Teodosius Dobzhansky. Para combatir con argumentos racionales el racismo y la xenofobia implicados en los choques culturales de este fin de siglo puede ayudar mucho el conocimiento de la genética de poblaciones, como ha mostrado más recientemente Luca Cavalli Sforza. Para entender la necesidad de una nueva ética de la responsabilidad, que apunte hacia nuestro compromiso con el futuro, ayuda mucho el conocimiento de las ciencias de la vida, como ha puesto de manifiesto en sus obras Hans Jonas. Y para entender la persistencia de las desigualdades de género y dónde habría que poner los acentos para corre-

gírlas, ayuda mucho el análisis económico (pero no sólo económico), como ha mostrado Amartya Sen»¹⁴.

En sociedades de ciencia y tecnología como las nuestras, la resolución de problemas sociales y políticos exige a los científicos una mínima formación humanista, y a los humanistas una cierta cultura científica. En ese campo de convergencia es en el que, a nuestro juicio, cabría entender las bases para la formación de una «tercera cultura».

7. La revolución biotecnológica y el surgimiento de la Bioética

Como ya se ha señalado en el apartado anterior, la revolución biotecnológica y la aplicación de los conocimientos científicos a las prácticas médicas ha dado lugar a la aparición de la bioética, disciplina que, en los últimos veinticinco años, ha adquirido un enorme cuerpo doctrinal convirtiéndose en una de las ramas más desarrolladas de la ética.

El término Bioética es un neologismo introducido en la lengua inglesa por V. R. Potter en 1970. A partir de entonces ha gozado de aceptación general, si bien unos, sobre todo los médicos, vieron en él el rostro de la clásica ética médica o deontología profesional; mientras biólogos y ecólogos, por su parte, consideraban que obedecía a la nueva toma de conciencia de las sociedades avanzadas por el futuro de la vida, ante las continuas agresiones del medio ambiente¹⁵. Efectivamente, a la

14 Fernández Buey, F. «Filosofía pública y tercera cultura». *El País*. 23 de mayo, 2000.

15 Gracia, D. *Fundamentación y enseñanza de la Bioética*. Bogotá, Editorial El Búho. p. 11.



Bioética no szédicos, biólogos, filósofos, sociólogos y teólogos, ya que el principal punto de su agenda es encontrar un lenguaje común con el que analizar los problemas y aplicar una metodología para el análisis de los conflictos, también común. Es, por tanto, un ejemplo de convergencia fértil entre las ciencias y las humanidades.

La Bioética surgió en una situación sin precedentes en la historia de la humanidad, en la que el potencial técnico disponible era muy superior a lo que nunca se pudo imaginar¹⁶. El ser humano tenía (y tiene) ante sí la posibilidad de destrucción del mundo o la modificación de la evolución de su propia especie. Así, la Bioética emergía como disciplina con la pretensión de convertirse en un saber interdisciplinar capaz de ir más allá de las simplistas creencias en el carácter bondadoso del conocimiento científico y sus aplicaciones técnicas. La legitimidad, desde este punto de vista, de los avances científico-técnicos exigiría una justificación racional de los principios sobre los que se sustentan, los fines que persiguen y las consecuencias previstas en su aplicación.

En las últimas décadas, la biología y la ecología han alcanzado tal desarrollo, que no es infrecuente considerar la segunda mitad del siglo XX como la era de estas ciencias. El descubrimiento, durante la década de los sesenta, del código genético «ha permitido explicar el funcionamiento de lo infinitamente pequeño en el orden de la vida, del mismo modo que las fórmulas de la mecánica cuántica que los físicos pusieron a punto en los años veinte hicieron posible la comprensión de lo in-

finitamente pequeño en el orden de la materia inerte»¹⁷. Y si los avances de la Física trajeron el peligro nuclear, también los descubrimientos asociados a la biología y la ecología serían capaces de acabar con la vida en el planeta.

El peligro ecológico cobró importancia en la década de los setenta. Desde entonces, diversos informes han evidenciado que el agotamiento de las materias primas, la contaminación de los mares, la destrucción de los bosques y la alteración de la atmósfera, entre otros, pueden disminuir drásticamente la calidad de vida de los hombres de las próximas generaciones y comprometer seriamente la viabilidad de la especie humana¹⁸.

La ingeniería genética merece aún más atención por cuanto su evolución y desarrollo han sido claramente determinantes del surgimiento de la Bioética. En las últimas décadas el hombre ha dejado de ser un mero espectador pasivo de la evolución biológica, y ha pasado a verse como dueño de la misma. Las técnicas de reproducción asistida, y sobre todo la posibilidad de manipulación del genoma humano con técnicas como la del ADN recombinante, remiten directamente al dilema de la concordancia entre las posibilidades de técnico y lo ético. No parece difícil admitir que deberían aceptarse todas aquellas actua-

17 Gracia, D. *Op. cit.* p. 12.

18 Los informes a los que se hace alusión son: *The limits of growth*, informe publicado por el Club de Roma en 1972; el *Informe 2000* elaborado durante la presidencia de Jimmy Carter; y *Our Common Future*, informe hecho público en 1987 por la Comisión Mundial del Medio Ambiente y el Desarrollo de las Naciones Unidas. En todos ellos la conclusión es similar: el crecimiento tiene límites, traspasados los cuales se pone en grave peligro el futuro de la vida sobre el planeta. Gracia. *Op. cit.* p. 13.

16 Feyto, L. «La nueva alianza entre las ciencias y la filosofía». En: Blanch, A. (ed.). *La nueva alianza de las ciencias y la filosofía*. Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001. pp. 15-44.

ciones en el genoma que tuvieran por objeto corregir los errores congénitos. Pero ¿deberían aceptarse también aquellas actuaciones en el genoma cuyo objetivo no es ese?

Las biotecnologías auguran un futuro sorprendente, pero los problemas a los que obligan a enfrentarse son una cuestión de absoluta actualidad. Es cierto que el ejercicio de la medicina siempre ha planteado problemas éticos y exigido del médico un verdadero talante moral¹⁹. Sin embargo, en ninguna otra época la práctica de la medicina ha planteado tantos problemas morales como en la actualidad. Es prueba de ello el hecho de que en la actualidad ya prácticamente no existen enfermos desahuciados, hay enfermos críticos, irreversibles o terminales, pero no desahuciados²⁰.

El principio moral por el que siempre se ha regido el médico en su relación con el paciente ha sido el de beneficencia, es decir, hacer todo lo posible a favor del enfermo. La interpretación lineal de ese axioma es, no obstante, problemática en un contexto en el que las nuevas tecnologías han suscitado serias dudas sobre lo que resulta beneficioso o no para el paciente. En los casos de muerte cerebral, ¿es necesario tener encendido el respirador hasta que el corazón les falle?, ¿es preciso reanimar a estos enfermos en caso de parada cardíaca?, ¿la defensa de la vida debe llevar al médico a no dejar morir en paz a sus

pacientes?²¹. En la práctica médica actual los dilemas éticos surgen por doquier.

8. La Bioética como «tercera cultura»

Así pues, el desarrollo tecnológico crea un contexto práctico en el que los dilemas morales se hacen evidentes, se manifiestan en toda su rotundidad. Las aplicaciones tecnocientíficas comprometen la vida del planeta. En la práctica profesional cotidiana se vive este conflicto y se cae en la cuenta del vaciamiento finalista propiciado por la escisión de la *techné*. Packard ya puso de manifiesto que en la década de los setenta muchos biogenéticos, alarmados por las posibilidades de lo que llevaban entre manos, se comprometían con una actitud social o moral²². El enorme abismo abierto por el potencial técnico activaba la necesidad de reflexión ética. De repente se reclama una «tercera cultura» en la que técnica y humanidades converjan para dar respuesta a los nuevos interrogantes suscitados por la aplicación de las nuevas tecnologías.

El propio creador de la Bioética la definió como un puente entre las dos culturas, al afirmar que «la humanidad necesita con urgencia una nueva sabiduría que proporcione el conocimiento de cómo usar el conocimiento para la supervivencia del hombre y para la mejora de la calidad de vida»²³. Así mismo, Potter afirmaba que la ciencia de la supervivencia debía ser construida sobre la ciencia de la biología y ampliada más allá de los límites tradicionales, para incluir los elementos más

19 Como pone de manifiesto la existencia de una amplia serie de documentos deontológicos elaborados a lo largo de la historia de la medicina occidental, desde la época hipocrática hasta la actualidad.

20 Como afirma Gracia, «las Unidades de Cuidados Intensivos han acabado con ellos». Gracia, D. *Op. cit.* p. 15.

21 Gracia, D. *Op. cit.* pp. 15-16.

22 Packard, V. *The people saphers*. London, Futura, 1978. pp. 20-21.



esenciales de las ciencias sociales y las humanidades. Una ciencia de la supervivencia debía ser algo más que solamente ciencia, y por tanto, proponía el término *Bioética* para enfatizar lo que consideraba eran los dos ingredientes más importantes en el logro de la tan necesaria nueva sabiduría: el conocimiento biológico y los valores humanos²⁴.

Desde esta perspectiva, la Bioética podría definirse como una disciplina que «designa un conjunto de cuestiones con una dimensión ética suscitadas por el, cada vez mayor, poder de intervención tecnocientífico en el ámbito de la vida orgánica»²⁵. De este modo, la Bioética podría considerarse como la *lingua franca* de un mundo preocupado por la vida y la salud, pero desprovisto de un punto de vista ético común²⁶.

El propio Potter incidía en la dimensión axiológica, unos años más tarde, al comentar que la Bioética había sido proyectada «como una nueva disciplina que combinara el conocimiento biológico con el conocimiento de los sistemas de valores humanos»²⁷. Potter entendía la bioética como una nueva cultura, en la que se propiciaba un encuentro entre los hechos, tal como hoy los plantean las ciencias, y los

valores; o dicho de otro modo, entre las ciencias y las humanidades. Así, la Bioética era entendida como un nuevo paradigma intelectual y cultural, consistente en la confrontación entre hechos y valores.

En resumen y como conclusión, puede afirmarse que la Bioética surge como respuesta a las formas de innovación a través de la investigación científica aplicada, en las que el desarrollo tecnocientífico pone de manifiesto las posibilidades manipuladoras e intervencionistas de la ciencia contemporánea. Su aparición y desarrollo no es fortuita. Sociológicamente, rinde justicia al desarrollo eminentemente práctico de la tecnociencia: desde las tecnociencias de investigación básica (que revelan cuestiones éticas porque implican la experimentación con seres vivos) a las tecnociencias aplicadas (que manifiestan problemas relativos a la procreación, a la extracción y transplante de órganos, por citar algunos ejemplos).

Por último, la bioética verifica el carácter fuertemente técnico del proyecto occidental contemporáneo, y se muestra así, como un espacio privilegiado para la interacción entre los conocimientos tecnocientíficos y humanistas.

23 Potter, V. R. *Bioethics. Bridge to the future*. New York, Prentice Hall, Inc. Englewood Cliffs, 1971. p. 1.

24 Potter, V. R. *Op. cit.* p. 2.

25 Hottois, G., *Op. cit.* p. 170.

26 Engelhardt, H. T. *The foundations of Bioethics*. Oxford University Press, 1986. p. 5.

27 Potter, V. R. «Humility with responsibility: a Bioethics for oncologists. Presidential address». *Cancer Research*, N° 35, 1975. p. 2297.

AUTORES

ROBERTO ANDORNO. Miembro del Comité Internacional de Bioética de la Unesco. Investigador del Departamento de Ética Médica e Historia de la Medicina, Universidad de Göttingen, (República Federal Alemana).

OLGA CAROLINA CÁRDENAS-GÓMEZ. Abogada Grupo de Investigación en Genética Humana Aplicada (Gigha), Universidad del Cauca, Popayán (Colombia).

AGUSTÍ NICOLAU COLL. Director Adjunto del Instituto Intercultural de Montreal. Canadá.

ADELA CORTINA ORTS. Catedrática de Ética y Filosofía Política. Universidad de Valencia. Valencia (España). Miembro de la Comisión Nacional de Reproducción Humana Asistida y del Comité Ético para la Investigación Científica y Técnica. Es autora de diferentes obras, entre ellas *Ética mínima* (Madrid, Tecnos, 1986), *Ciudadanos del mundo* (Madrid, Alianza, 1997), *Alianza y Contrato* (Madrid, Trotta, 2001), *Por una ética del consumo* (Madrid, Taurus, 2002), *Razón pública y éticas aplicadas* (Madrid, Tecnos, 2003).

JAVIER GAFO. Nacido en 1936 y fallecido en el 2001 en Madrid. Filósofo, biólogo y teólogo. Profesor de Bioética. Fue miembro de distintos comités, entre los que destacamos, la Comisión Nacional de Reproducción Humana Asistida, del Comité de Expertos sobre Drogas del Instituto de Bioética de la Fundación de Ciencias de la Salud. Javier Gafo es un intelectual curtido y madurado en la práctica pastoral y en la docencia, además de un prolífico escritor, entre sus obras destacamos: *Fundamentación de la Bioética y Manipulación Genética*, *La Eutanasia y el Derecho a una Muerte Humana*; Aspectos científicos, Jurídicos y Éticos de los Transgénicos.

JULIANA GONZÁLEZ VALENZUELA. Profesora e investigadora de la Universidad Nacional Autónoma de México. Realizó sus estudios de Maestría y Doctorado en filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Además de los estudios en filosofía se ha enriquecido con cursos y seminarios de otras dis-

ciplinas humanísticas, en especial de literatura, historia del arte, teatro y psicoanálisis. En la actualidad se trabaja sobre diversos temas de ontología, filosofía moral y bioética. Entre sus obras destacamos las siguientes: *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, *El malestar en la moral. Freud y la crisis de la ética*. Por este libro, Juliana González ha sido reconocida por filósofos y psicoanalistas como autoridad en el tema de las relaciones entre la ética y el psicoanálisis. *El héroe en el alma* texto en que realza el carácter eminentemente ético de la filosofía nietzscheana. *Ética y libertad* y *El ethos, destino del hombre*, propone una fundamentación humanista de la ética reconociendo en la tradición del humanismo una implícita ontología del hombre capaz de dar razón de la condición ética y axiológica.

RAMÓN LLOPIS GOIG. Profesor del Departamento de Sociología y Antropología Social. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Valencia. Email: ramon.llopis@uv.es

LAURA PALAZZANI. Profesora de la Facultad de Leyes de la LUMSA University, Roma.

CARLOS HERNÁN SIERRA-TORRES. Profesor auxiliar. Grupo de Investigación en Genética Humana Aplicada (GIGHA), Universidad del Cauca, Popayán (Colombia).

VAN RENSSLAER POTTER. El 6 de septiembre de 2001, a los 90 años de edad, falleció Van Rensselaer Potter II (nacido el 27 de Agosto de 1911) a quien muchos consideramos el padre de la Bioética en el sentido de que fue él quien propuso por vez primera el término aplicado a una nueva «ciencia de la supervivencia» (Potter, 1970, «Bioethics, the science of survival») que habría de ser el «puente hacia el futuro» de la humanidad (Potter, 1971, «Bioethics: Bridge to the future») Doctor en Bioquímica y oncólogo con unas 350 publicaciones en su haber en el campo de la bioquímica y el cáncer, trabajó y llegó a ser Director del McArdle Laboratory of Cancer Research de la University of Wisconsin-Madison de la que fue Hilldale Professor Emeritus of Oncology.

