

# Ética y Bioética <sup>1</sup>

JULIANA GONZÁLEZ VALENZUELA

UNAM, México

**RESUMEN.** Sería imposible pensar la *ética actual* sin asociarla a la *bio-ética*. Nos encontramos en una situación de transformaciones radicales y el proceso tecnocientífico es irrefrenable. Las prohibiciones sólo tiene 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 la profunda, trascendental

---

<sup>1</sup> 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.

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 provenir; 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 <sup>2</sup>.

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

---

<sup>2</sup> Ernst Tugendhat, «No hay genes para la moral», en *Revista de Occidente*, núm. 228, Madrid, mayo 2000.

y justicia» (αἶδω τὲ καὶ δίκην): sólo la vida ético-política puede salvar al hombre<sup>3</sup>.

Pero la situación actual también sugiere que quizás el personaje mítico más cercano para representarla simbólicamente sea *Jano*, por su 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 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 navega<sup>4</sup>.

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

<sup>3</sup> Protágoras, 322c-d.

<sup>4</sup> Cf. *Dictionnaire des mythologies*, Flammarion.

[...] 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 <sup>5</sup>.

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 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 creadora <sup>6</sup>.

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

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

<sup>6</sup> 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).

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 tecnociencia» —como precisa también Reyes<sup>7</sup>—. 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*.

\* \* \*

## 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 «hacernos 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 embargo, tratándose de la bio-ética, no opera sin incor-

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 2.

porarse 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?*<sup>8</sup>. Pregunta que, de un modo u otro, se refiere al ser y se halla, 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.

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 humano<sup>9</sup>.

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,

<sup>8</sup> 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.

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

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 científicista, 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 de la Cadena—.

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:

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

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) <sup>11</sup>. Pero se reconoce al mismo tiempo que el embrión corresponde a un «estado de la vida» que ha de ser digno de

<sup>10</sup> Victoria Camps, *Una vida de calidad: reflexiones sobre bioética*, Barcelona, Ares y Mares (Crítica), 2001, p. 53.

<sup>11</sup> 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

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 humano<sup>12</sup>. 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 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.

---

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. «Liberar 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).

<sup>12</sup> Cf. John A. Robertson, *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.

(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»<sup>13</sup>. Y en un intento de 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

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

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)<sup>14</sup>, 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-embryonarios, 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» (*tautó 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 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»,

<sup>14</sup> Cf. *The Human Genome*, Nature. 11, ss.

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»<sup>15</sup>.

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 ontológicamente 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*

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

*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» y, sino precisamente el carácter «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 originaria 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 naciendo. 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.