

CUESTIONES QUE LA CLONACIÓN HUMANA PLANTEA A LA FILOSOFÍA

Prof. Dr. Nolberto Espinosa

Profesor titular de Filosofía del Derecho y de Teoría del Hombre.

Hace unos años atrás organizó la Facultad de Derecho unas Jornadas que, creo, se titularon “Cuestiones límites entre ética y derecho”, donde se discutieron tres problemas puntuales: fertilización artificial, aborto y eutanasia. Hoy vemos cómo se va cerrando —y seguramente esto se seguirá complicando en el futuro— el cuadro de las intervenciones técnicas del hombre sobre su vida biológica. Tanto las cuestiones discutidas en el anterior Simposio como la de ahora —la llamada manipulación genética— no se plantearían si la tecnología no le hubiese abierto al hombre las posibilidades de intervenir sobre su existencia física, de la misma manera como ya lo venía haciendo —desde el inicio de la época moderna— sobre el universo natural exterior. El tema que se me ha asignado: **cuestiones que la clonación humana a la filosofía** —visto en su mayor generalidad— se titula: cuestiones que la tecnología plantea a la filosofía.

*Ahora bien; a mi juicio, la situación de la filosofía —y me estoy refiriendo a la filosofía contemporánea— frente a esta problemática es tan mala o, quizás, aún peor, que la de las ciencias positivas: la psicología, la ética, la medicina, el derecho. Vivimos en una época que ha sido llamada, certeramente, **época científico-tecnológica**. Este título no significa que en la cultura del presente hayan desaparecido esas dimensiones que antes llamábamos **cultura superior**: el arte, la filosofía y la religión; sino que estas expresiones del espíritu no tienen la fuerza configuradora de la vida de los individuos, de los grupos sociales y de sociedades enteras, como fue en otro tiempo en Occidente. Esa fuerza configuradora y, así, con vigencia pública, hoy la tienen la **ciencia** y la tecnología. Dicho con otras palabras: la explicación científica del mundo y de la vida humana y las formas, cada vez más sofisticadas, de la **tecnología**, mediante la cual nos comunicamos, informamos, fabricamos productos, salimos del espacio terrestre, accedemos al interior de la materia inanimada y viva, etc. no conocen **competencia** con otro tipo*

de explicaciones, valoraciones e intereses, sean estéticos, éticos, filosóficos o teológicos. La ciencia y la tecnología están tan seguras de sí mismas, que trabajan **como si** arte, filosofía y teología no existiesen. Va de suyo, entonces, que el problema no lo tiene la ciencia y la tecnología, sino, al revés, hablamos de cuestiones que la tecnología plantea a la filosofía.

Decimos que la situación de la filosofía hoy frente a la ciencia y la tecnología es mala porque sólo una **filosofía metafísica** y, consecuentemente, una antropología, una moral, un derecho, incluso una teología y un arte bien fundados en una metafísica, pueden competir con la ciencia y la tecnología. La era científico-tecnológico no es era **pos-filosófica**, pero sí, **pos-metafísica**; no toda filosofía es **metafísica**. La metafísica, o sea, el conocimiento **supra-empírico**, es el único que puede dialogar con la ciencia y la tecnología. Digo **dialogar** y no querer enseñarle a la ciencia y la tecnología lo que tienen que hacer —que bien lo saben hacer— ni corregirlas ni, mucho menos, rechazarlas como conocimientos de tercer o cuarto orden. El diálogo entre la metafísica y la ciencia sólo es posible si la filosofía está convencida de la existencia de una realidad supraempírica; más todavía, si sabe mostrar el camino —**el método**— para llegar a ella; si conoce los **métodos** que emplean las ciencias, su alcance y sus limitaciones; y, por último, si es capaz, con buenas maneras, de advertirle a la ciencia que en determinados momentos sus afirmaciones no son propiamente científicas, se han extrapolado: son juicios que, por su generalidad y rotundez, tienen alcance filosófico-metafísico.

Es curioso lo que está ocurriendo, desde hace años con las ciencias humanas —entre ellas, el derecho— que parecen estar seguras en la valoración de lo que concierne al comportamiento humano, pero del **hombre adulto y normal**; no ocurre lo mismo cuando se trata del **niño** y del **anciano**; la cuestión empeora cuando se trata del hombre **antes de nacer**, es decir, del hombre en su existencia embrionaria, en el seno materno, y del **enfermo terminal**, y la cosa se agrava al nivel de la existencia humana **en su origen**, o sea, cuando va a ser concebido y recibe su impronta genética: el derecho no duda en considerar la muerte del periodista Cabezas como un homicidio, que ha lesionado, de modo radical, el derecho a la vida de un ser humano, de una **persona**, cuya **dignidad** es intangible; y también no tiene dudas en considerar a los matadores de Cabezas como **personas responsa-**

bles, que en la plenitud del ejercicio de sus facultades mentales, o sea, con inteligencia, conciencia y libertad, cometieron un acto ilícito, injusto, que merece la condigna pena, etc. ¿A qué se debe que esta certidumbre de que —como en este caso— tenemos que habérmolas con individuos humanos, con personas, se debilita cuando se trata ya no de un hombre adulto, sino antes de nacer, como embrión? Por lo que nos interesa inmediatamente en este Simposio: por qué se duda de que hay existencia humana desde el momento mismo de la fecundación del gameto femenino por el masculino? Como la clonación y otros temas de la manipulación genética afectan directamente a la génesis no de cualquier viviente, sino de un viviente **humano**, o sea, **personal**, es de crucial importancia la superación de esta incertidumbre: ¿persona, un ser con dignidad de hombre y con derecho a la vida, precisamente por ser persona, no es ya el huevo fecundado? Y si todavía no ha acontecido a la fecundación, ¿es o no es una persona eso que el ingeniero genético tiene como proyecto en su mente?

No dispongo de tiempo para responder, como se merece, esta pregunta que, a mi juicio, está en el centro de todos los debates acerca de la licitud o ilicitud del aborto, de las técnicas de fertilización extracorporal, de la llamada inseminación heteróloga y ahora de la posibilidad de clonar a un hombre. El saber cierto de si todo nacido de hombre es hombre desde su concepción hasta la muerte es el eje sobre el que giran todos los razonamientos sobre cuestiones de aborto, por ej., cuando se trata de hacer valer los derechos a la vida de la persona adulta —la madre— frente a los derechos del hijo por nacer; pero es también lo que hay que aclarar para determinar la licitud de la intervención del médico cuando no hay más esperanza de vida en un enfermo que sufre con una patología terminal.

Podemos decir que las ciencias empíricas cometen muchas veces —más de lo deseable— una **falacia**, un viejo error de juicio ya conocido en la antigüedad que, curiosamente, se hace sólo con el hombre y todo lo que al hombre le concierne, pero que no se haría con el resto de los vivientes, es decir, las plantas y los animales: a nadie se le ocurriría decir que un embrión de gato no es gato, no lo es aún, por ser embrión. La falacia en cuestión es un razonamiento inductivo, por analogía, que parte de comprobaciones empíricas, o sea, del modo como un viviente actúa, y concluye —ahí está el error— en afirmaciones de **ser**. Se afirma que un embrión humano **no es** hombre, persona, porque **no opera** como persona. Está claro que en su existencia fetal el hom-

bre no manifiesta aún eso de lo que será capaz, si es sano y concurren otras circunstancias ambientales y sociales, cuando se desarrolle: la vida de la inteligencia (los procesos de abstracción), el lenguaje y, sobre todo, la conducta consciente, libre y responsable, o sea, la capacidad de comportarse de forma independiente, autónoma: no ser simplemente actor de sus actos, sino también autor. En esta falacia se **reduce** al feto, al niño, al anciano enfermo, al alienado a una forma de existencia infra-humana. Cuando en la vida diaria decimos muchas veces que un feto humano, un individuo en estado de coma profundo o un alienado o un idiota de un hospital psiquiátrico son **como un animal**, cometemos esa gravísima falacia, que no pasa de ser más que un modo de hablar, quizás sin mayores consecuencias para quien lo dice y para el afectado. Pero esa falacia es insostenible en los razonamientos de un científico.

Para preparar esta exposición leí varias cosas, entre ellas un libro que acabo de reseñar “Derecho y justicia en la sociedad abierta”, de un destacado científico del derecho alemán, Reinhold Zippelius. En un capítulo de la obra, titulado “El comienzo y el fin de la vida humana como problema jurídico”, el A. menciona los primeros párrafos de la “Constitución de la República Federal de Alemania”, donde se ve, con toda claridad, que los autores de esa Constitución pensaron con una buena filosofía, o sea, a contrario, no cometieron la falacia de marras. El par. 1 del art. 1, llamado de la garantía (constitucional) de la **dignidad humana**, reza: “Allí donde hay vida humana, allí hay que atribuir dignidad humana; no es decisivo (para esta atribución), si el portador de esta dignidad es consciente de ella y si la sabe cuidar. Las capacidades que, desde un comienzo, existen en potencia en el ser humano, son suficientes para fundamentar la dignidad del hombre”. El parág. 2 del art. 2, que versa sobre el derecho a la vida, estipula que es sujeto de este derecho **todo hombre**, sobreentendiéndose que es todo habitante en la República Federal y no todo alemán. No es mi tema discutir las implicaciones entre tecnología y derecho, pero he traído este ejemplo para que veamos cuán fácilmente se comete la falacia mencionada. Zippelius razona en su libro de la siguiente manera: “Aparece ante todo cuestionable que de todo momento del desarrollo embrionario de un hombre se deba decir que eso es un hombre, como la Constitución Federal lo supone. Aquí se ha partido de este supuesto, a saber, que el desarrollo de un individuo —desde la fecundación del huevo hasta la muerte cerebral— representa un continuum. Sin embargo, existen in-

discutiblemente entre los puntos terminales de tal evolución —de modo análogo a lo que ocurre entre un huevo de gallina y una gallina— diferencias cualitativas. ¿Se le debe atribuir de la misma manera una dignidad —fundada en la capacidad para la auto— determinación moral y en la semejanza con Dios— a un huevo fecundado de hombre y a un juez de la Constitución? ¿Un organismo, que precisa desarrollarse para ser hombre, no debe ya haberse acercado lo suficiente a la imagen de hombre para que valgan para él las garantías previstas por la Constitución en defensa de la dignidad humana y poder así gozar de su protección?” Con respecto al parág. sobre derecho a la vida, el A. toma igual posición: lo respeta; pero se pregunta si **todo embrión** debe ser considerado un hombre.

Pues bien; acudiendo a los razonamientos de la filosofía tradicional creo que no es impracticable un giro —un saludable cambio— de los planteos actuales de estos temas, en los que pareciera haber enigmas insolubles. No se trata de enigmas sino de **conflictos**. La sociedad actual es decididamente conflictiva. ¿Qué es un conflicto y cuándo aparecen los conflictos? Conflicto no es siempre lucha entre enemigos, entre opuestos que se quieren liquidar recíprocamente. Para que haya conflicto tiene que haber confrontación entre **uno y otro**. No hay conflicto entre uno y él mismo. Pero los auténticos conflictos son, en el fondo, insolubles, porque el otro debe ser respetado como él mismo, como es otro; o sea, el otro no puede ser reemplazado por otro. Cuando yo trato de esquivarlo, no lo reconozco como otro que yo y lo anulo. Esto es lo que ocurre cuando hay que decidirse entre la madre y el hijo por nacer: estamos ante un conflicto, porque esa promesa de hombre se enfrenta a la madre ya como un otro, de igual dignidad, que no puede (no debe) ser intercambiado. Más racional, más verdadero es reconocer el conflicto y no quererlo ocultar con el juico falaz: el embrión no es un hombre todavía. Siempre recuerdo a un médico partero cordobés, que conocí hace mucho, que razonaba tan cuerdamente y tan valientemente: él decía que en partos difíciles no se jugaba a priori ni por la madre ni por el hijo, sino que pedía a Dios auxilio para salvarlos a los dos.

Quisiera terminar recordando cómo razonó la filosofía tradicional, metafísica: había un principio lógico-ontológico que rezaba: **modus operandi sequitur modus essendi**, o sea, el modo de obrar de un ente sigue o es conforme a su modo de ser, su esencia propia o natu-

raleza. Yo, como Uds. nos consideramos, a esta altura de nuestra vida, seres adultos, hemos alcanzado, por un desarrollo más o menos suficiente de nuestras capacidades, la estatura de **personas** y, como tales, somos sujetos de derechos y de deberes tales o cuales, etc. Lo que hay que entender es que el hombre es hombre y la gallina, gallina, desde el comienzo mismo de su génesis. No hay una fecha en la evolución del hombre que se podría tomar como el momento en que un embrión se convierte en **humano**. Hubo un tiempo en que la filosofía tradicional, muy pegada a Aristóteles, tuvo dificultades para aceptar esto que acabamos de decir: se afirmaba que el animal racional es racional por el alma espiritual, creada por Dios; pero que el alma racional no puede unirse a su cuerpo hasta tanto no alcance un grado de desarrollo conveniente, sobre todo a nivel del sistema nervioso. Por eso se especulaba que la unión del alma y el cuerpo y, por lo tanto, el inicio de la vida propiamente humana, coincidía con el quinto mes del desarrollo fetal, que es cuando el cerebro se constituye. Esta posición fue abandonada porque repetía, pero por otro costado, la misma tesis de la ciencia positivista, de que un embrión no merece ser llamado hombre. Además esto traía muchos problemas a la hora de defender el derecho a la vida frente a las prácticas del aborto.

Felizmente, una vuelta a los planteos tradicionales no sería hoy un grito en el desierto: hay una ciencia en la cual la filosofía misma debería otra vez inspirarse y que hoy sufre bajo los desplantes arrogantes de la ingeniería genética: me refiero a la **biología humana**. Digo otra vez porque la ciencia natural ha sido, desde los griegos, la plataforma de lanzamiento del pensar filosófico. Como se sabe, la **teoría de sistemas** se ha mostrado como un enfoque muy eficaz para la explicación de los **organismos vivientes**. Un viviente es, desde el inicio, un organismo y un organismo es un sistema, que se organiza a sí mismo, es decir, es onto-poietico, y se regula a sí mismo, o sea, es autónomo. Para la teoría de sistemas no hay en el sistema cortes, saltos bruscos, discontinuidades. Esto llevado al hombre tiene una importancia fundamental: no hay diferencia esencial entre la autonomía (ésta es la autonomía **moral**) que detento hoy como persona adulta y la autonomía que ya manifestaba yo en el vientre de mi madre, por la que, íntimamente unida a ella, yo me separaba lentamente de ella. No hay una diferencia esencial, sino de grado. Esto significa que yo ya era, aun cuando en potencia, una persona. La **autonomía de la persona** —que

la distingo de la **identidad genética**— con la que se la confunde muchas veces, es algo único en el universo, que no puede explicarse desde la materia. Por ser persona cada individuo humano es un ser único, intransferible, indisponible, invulnerable, Aquí se funda la dignidad del hombre*.