

PRESENTACION: EL COMPROMISO CON EL DISEÑO ÉTICO¹

Dr. Hans Thomas

Director del Lindenthal Institut (Köln, Alemania)

La innovación en el terreno de la tecnología biológica y genética ha traído en los últimos años una intensa discusión ética, legal y científica sobre la aplicación de los procedimientos de la medicina reproductiva al ser humano. Las asociaciones profesionales de médicos, de investigadores y las instituciones que promueven la investigación, así como comisiones políticas y jurídicas enriquecidas con la aportación de juristas, sociólogos, psicólogos y teólogos, han intentado abordar toda la temática con una discusión ética de amplio espectro, guiada por un compromiso ético y jurídico asumido por los científicos y los médicos. En 1985 aparecieron en la República Federal alemana las líneas directrices de la Cámara federal de médicos y del Congreso de médicos alemanes. Desde entonces se han creado comisiones de ética que velan por el mantenimiento de las líneas directrices y que deben juzgar sobre los casos límite. Se hizo lo mismo también en laboratorios y clínicas. Paralelamente tomaron cartas en el asunto, tanto el Ministerio federal de Justicia y el de Investigación mediante la llamada Comisión "Benda" (Informe final, 1985), como el Parlamento federal a través de la comisión de estudio "Posibilidades y riesgos de la tecnología genética" (Informe final, 1987), todo ello acompañado de abundantes tomas de postura sobre lo que se dio en llamar debate social, aunque no fue especialmente público.

En la actualidad, el debate ético continúa tras la clonación de la oveja "Dolly" y la convención sobre Bioética convocada por el Parlamento Europeo de Estrasburgo. Pasados diez años de la difusión, por parte de la Iglesia Católica, del documento conocido como *Donum vitae* (marzo de 1987), no viene mal repensar su contenido ante los actuales desafíos que plantea la investigación sobre embriones humanos y sus diversas finalidades.

Tras este documento se halla una clara imagen del mundo, de Dios y del hombre. Y precisamente eso es lo que muchos critican al documento, a pesar de que deba considerarse como una contribución sustantiva a la discusión ética. Ya que se plantea a través de una profesión de fe, se trata entonces de una postura dogmática, lo cual la descalificaría para un discurso ético "científico" sin condiciones. Según esta extendida forma de pensar, se acepta que la *Donum vitae* determine las premisas de la reflexión a la que se siente obligada sin someterlas a la libre discusión. De todas formas, podría darse la falsa impresión de que todos los demás participantes en la denominada discusión ética, abierta y libre de condicionamientos, argumentaran sus respectivas profesiones de fe con no menor contundencia dogmática que la *Donum vitae*. Es más acertado pensar que la reflexión sobre la *Donum vitae* constituye la única aportación que describe claramente sus condicionamientos, mientras que los que se denominan autónomos silencian sus supuestos previos. Eso es en apariencia, pues ellos son conscientes de tales

supuestos hasta en el menor detalle. Precisamente por esto, dichos supuestos previos adquieren una ambivalencia peculiar: por un lado, ahorran a sus crédulos partidarios tener que ordenar un discurso ético de una forma lógica y, por otro, exigen para su discurso el título de nobleza de la propia evidencia, señalando a los oponentes como gente poco razonable.

Examinemos los antecedentes de la situación actual para determinar hasta qué punto los participantes en el debate son honrados respecto de sus propios presupuestos morales.

Tras cada sistema ético se encuentra una profesión de fe

El que rompe una lanza por la presuntamente inofensiva ética de la inseminación heteróloga, reconoce finalmente la creencia en que el matrimonio es soluble, de manera que resulta por completo sin sentido pretender que admita la ilicitud ética de la inseminación heteróloga o FIVET mientras no considere indisoluble el matrimonio. Pues bien, es cierto que la Ley Fundamental de Bonn consideró el matrimonio como un valor y lo puso bajo la protección especial del Estado. Sin embargo, hoy en día, la separación legal matrimonial apenas es más difícil de conseguir que el despido laboral o la rescisión de un contrato de arrendamiento. No es que el valor fundamental del matrimonio haya sido suprimido. Quienes creen en la indisolubilidad del matrimonio y quienes creen en el matrimonio a plazo, comparan de manera diversa el valor fundamental del matrimonio con otros valores fundamentales. Y eso lleva a la depreciación del mencionado valor. Como muestra claramente la ley del divorcio, ha aumentado, a través de su aplicación, la apelación al derecho fundamental del desarrollo de la persona que hoy, por cierto, se encuentra en franco retroceso a causa de la distinta valoración de la necesidad de proteger el matrimonio. La autonomía del individuo ha desbordado los valores del matrimonio y de la familia, como ha sucedido igualmente con la praxis del aborto, en la que la autonomía de la madre ha superado el derecho a la vida del niño. La determinación del bien del niño como criterio principal en el empleo de la inseminación artificial y de la fecundación extracorporal está en claro contraste con el abandono del mismo criterio en la legislación matrimonial y el praxis abortista.

En la discusión ética acerca de la investigación con embriones humanos se trata esencialmente de armonizar el derecho a la vida con la libertad de investigación científica. Se trata de una cuestión típicamente jurídica, pues enseguida destaca que en lo ético tal armonización apenas debería cuestionarse; más bien estamos ante la necesidad de una decisión ética que nos introduce en la armonización jurídica. Generalmente, ésta recurre al beneficio para la humanidad, al servicio de la vida, al provecho de la investigación, a la cual se "sacrificó la vida de un número limitado de embriones"². La reflexión ética condiciona, sin embargo, la situación concreta en que un médico actúa, quien deberá sacrificar –es decir, matar– aquí y ahora ese embrión concreto en su experimento.

No se puede decir que la libertad de investigación cuestione el derecho a la vida, en el seno de la discusión ética acerca de la investigación con embriones. Ha habido, en efecto, vacilaciones, pero se estaba a punto de recobrar el terreno perdido. No obstante, la nueva autorización

de la investigación con embriones daría un paso adelante en el camino preparado por la legalización del aborto. Resulta obvia la relación entre ambas.

Con todo, muy valiosa debía antojarse la libertad de investigación para que pudiese salir triunfante pese a la brecha producida en la protección a la vida que, desde luego, todavía no ha podido cerrarse en modo alguno. La codificación de la libertad de investigación como derecho humano universal se comprende desde una postura derivada de la oposición al intervencionismo estatal contra un saber que desagrada al poder. En los tiempos modernos, los derechos humanos han sido formulados en primera línea como una posición defensiva contra el Estado absoluto, aunque la definición en concreto de sus contenidos queda todavía por hacer. En contraposición a la tradición angloamericana de los derechos humanos, con su tríada de bienes elementales "vida, libertad, propiedad", la tradición europea ha asumido, además, la tríada de 1789: "libertad, propiedad, seguridad" (con la añadidura "resistencia contra la opresión") formulada por la revolución francesa en el marco del desarrollo de los derechos del ciudadano. El más alto y concreto derecho, el derecho a la vida, que se halla en la tríada angloamericana en primer término, no se encuentra en la francesa. En uno de los primeros textos de Rousseau leemos una tríada en la que aparece el derecho a la vida. Allí, sin embargo, se halla en tercer lugar, detrás de la propiedad y de la libertad: "leurs biens, leurs libertés, leurs vies". Esto no quiere decir que se hubiera desestimado ese derecho a la vida. Puede ocurrir que no lo hallara tan seriamente amenazados como los otros derechos, que expuso con preferencia justamente para evitar que fueran amenazados.

Autonomía. Un credo religioso para la creatividad propia.

A pesar de todo, verdaderamente no se podía prever que una pretensión tan concreta como la de la vida y la integridad física pudiera retroceder incluso tras un bien más abstracto comparativamente como la libertad, que ha ganado terreno, especialmente bajo la forma de la pretensión racional a la libertad científica, con la exaltación de la diosa razón a la altura de una especie de estado de posesión religiosa.

Ese acto litúrgico fue más que una expresión de la satisfacción producida por el hecho de que, en adelante, también la ciencia y la verdad podían liberarse de la ignorancia y del monopolio dominante respecto a ellas. Era más bien un acto de la revolución: lo que hasta ahora se ofrecía, era conocido y valía; ahora ya no vale más. Hay que apartar las imposiciones. Los nuevos saberes serán venerados como creadores de la realidad. La autonomía de la razón se prueba precisamente en lo que crea.

Es comprensible que tal *pathos* religioso descuide la corporalidad pura de la vida física, con sus ventajas e inconvenientes. Para que el espíritu humano sea autónomo ha de concebirse independiente de una realidad de la que él es su creador. Para poder llegar paso a paso a la comprobación de la idea primitiva, hay que hacer visible lo que se crea y someter a examen lo que se sostiene, a saber, el mundo es lo que nosotros hacemos de él. El fáustico "en el principio fue la acción" ha sustituido al prólogo del Evangelio de San Juan.

De ahora en adelante, la ciencia no se plantea más la asombrosa cuestión del ser, sino la cuestión de la acción humana, de cómo el mundo funciona para poder disponer de él.

La dogmática de la profesión de fe en el individuo autónomo no puede asociar su dignidad a un bien tan contingente como la vida corporal, sino que se localiza en un órgano al que se le ha ahorrado una contingencia demasiado notable, la conciencia, la razón que actúa aquí y ahora. La concepción kantiana según la cual la personalidad y dignidad humanas se deben a la conciencia³, se refleja en el argot médico americano de una forma funesta, al considerarse a los nacidos y no nacidos que no han llegado al uso de razón, algo así como pacientes comatosos, es decir, "human being, but not a human person". Que esa diferenciación pueda tener efectos letales en el marco de las controversias actuales sobre la protección de la vida del no nacido y la eutanasia, está a la vuelta de la esquina.

La justificación de las directrices para la investigación con embriones humanos tempranos será, a la luz de esa dogmática, no solamente comprensible, sino también "inocente", porque del sacrificio de un número limitado de embriones pueden haber surgido miles de vidas. La dogmática del individuo autónomo crea, así, su propia ética. Y según ésta actúan aquellos que, so pretexto de ayudar a aplicar a los niños su racionalista *know-how* técnico, diseñan el final de nuevas vidas como si fueran sus auténticos creadores. La muerte de los embriones "sobrantes" es, por tanto, difícil de concebir como un sacrificio humano, porque no se trata del sacrificio de un ser con conciencia.

El plazo exigido de 14 días para autorizar la investigación con embriones humanos tempranos, propuesto por la clase médica en la discusión ética, tiene que verse, por ello, como un compromiso político –además de permisivo– ya que pone de manifiesto, al propio tiempo, la evidencia irrecusable de un acuerdo generalizado en que la vida humana comienza con la fecundación del óvulo para transcurrir después como un todo continuo. Para unos, comienza con la fecundación una exigencia de protección absoluta; para los autonomistas, se da una dignidad humana gradual cuya protección sólo es debida a partir de un momento más tardío. Se ahorran indicar el momento preciso porque puede que no se adapte al interés coyuntural. Basta, por lo pronto, ganar un espacio para la intervención que comienza antes de la fecundación y llega a las fases más interesantes del desarrollo: "La limitación de los 14 días para la investigación con embriones se plantea bajo el supuesto de que la implantación en el útero se consuma en ese instante preciso según las condiciones prescritas para la praxis *in vitro*, y según la totipotencia celular, como la condición de posibilidad fisiológica de gestación de mellizos se pierde, por ejemplo, al comenzar la génesis de los órganos"⁴.

La "posibilidad de la formación fisiológica de gemelos" ha sido alegada de diversas maneras como argumento, toda vez que se sostiene que aún no existe claramente un individuo, ya que no es segura todavía la necesaria individualidad. Las cosas se dan a conocer tal como existen y, desde luego, no se guían por nuestras definiciones. Más bien las definiciones han de adecuarse a las cosas. En la medida en que se conozca que un individuo pueda surgir de la copulación de un óvulo y un espermatozoide, podría definirse que un individuo es aquel que surge

de este modo. Después, la investigación establece que a veces esto puede ocurrir de otra manera: que un individuo también puede surgir cuando se separa de otro en una fase temprana. Relacionando ambas cosas puede completarse la anterior definición: individuo es el que procede de la copulación de un óvulo y un espermatozoide humanos, o el que proviene de otro individuo a través de una división producida en un estadio temprano.

No es concebible una situación moral concreta que, al emplear el argumento mencionado, pudiera dificultarse por una presunta equivocidad en la interpretación de lo que significa individuo. Si no se ha producido tal división, en ese caso –en el momento de que se trate– se ha dado una individualidad concreta y la muerte de ese embrión implica “haberle dado muerte”. Si, por el contrario, el embrión se ha dividido, en ese caso se dan dos individuos desde el mismo momento de la división, y también supondría idéntica muerte si se hubiera perpetrado su eliminación. A la consideración de que, sobre todo en el primer caso, fuese concebible que se diera una división más tardía, se contrapone la realidad fáctica de que “eso no ha sucedido”. La cuestión teórica abstracta se plantea así: “Si el embrión se hubiese dividido, o lo hubiéramos dividido, entonces ¿cuál de ellos sería el individuo?” O también se podría formular así: “Si Napoleón hubiera muerto de parálisis infantil, ¿qué habría pasado?”

La ética de la creencia en la autonomía justifica, no solamente una injusticia concreta arguyendo un bien abstracto o general, sino que en su cálculo también dispone de la voluntad de otros. El que transfiere cuatro embriones para que anide al menos uno, destina, con ese propósito, los otros tres a la muerte; la propia voluntad libre condiciona el destino de los otros. El que extrae óvulos de una mujer y los fertiliza en una probeta debe contar también con que la mujer esté en ese momento de acuerdo y esté en situación de dejar que sus embriones sean transferidos. Resulta bien patente que el procedimiento sigue una “ética de la responsabilidad” (*Verantwortungsethik*), en la terminología de Max Weber, que podríamos calificar de consecuencialista. Lo curioso es, sin embargo, que las situaciones que no permiten el procedimiento previsto –por ejemplo, la transferencia de los embriones al útero por indisponibilidad de la mujer en el momento oportuno– se justifican, en cambio, acudiendo a una “ética de la convicción”, siguiendo el lenguaje de Weber (*Gesinnungsethik*), digamos, una posición radical de principios. La intención original de transferir los embriones salva finalmente la acción, aun en el caso de que aquéllos no puedan ser transferidos. “Si falla la posibilidad de implantación, entonces esos embriones se abandonan a su suerte”⁵.

¿La metaindicación “hijo deseado”?

La metaindicación “hijo deseado”, que ya ha sido alegada como justificación de la situación fáctica en la que la multiplicación de miles de vidas nuevas ha determinado una “limitación del número” de embriones sacrificados en el desarrollo del procedimiento FIVET, podría haberse alcanzado sustancialmente sin dificultad al no estar determinada socialmente la correspondiente cantidad de abortos “indicados”. No se trata, desde luego, de traer niños al mundo, sino de que determinados niños sean traídos al mundo, y no otros, igualmente deter-

minados. La discriminación entre cuáles deben ser traídos al mundo y cuáles no se reviste en el lenguaje médico con la palabra "indicación".

La "indicación terapéutica" para la FIVET no supone una indicación realmente terapéutica, porque no trata una enfermedad ni a enfermos concretos, sino que ofrece un procedimiento técnico sustitutorio, a través de un rodeo que evita afrontar directamente los trastornos particulares de la fertilidad padecidos por mujeres y hombres. La indicación social para el aborto es el caso más claro de una no-indicación médica. Más allá de ambas, de la indicación terapéutica para la FIVET y de la indicación social para el aborto, se da una pura "meta-indicación" psico-social.

Dicha metaindicación se llama "hijo deseado". El hecho de que con la noción "deseo" no se trata del deseo, o del presunto deseo de un hijo aparece ya bien claro, pues en la FIVET tropieza con el insoluble conflicto del deseo respecto a los hermanos sacrificados.

En modo alguno se trata, y así parece a primera vista, de la imagen de una vida amenazada de una manera real y, a la vez, más sentimental –tal como parece insinuar la patética fórmula "hijo deseado"–; más bien se trata de la idea de una autonomía del deseo ejercida por padres engañados que se fabrican otro ser humano según sus apetencias o, en el otro caso, que llegan a deshacerse de él. "El producto del deseo positivo es el niño *fabricado*. El del deseo negativo, el niño *eliminado*"⁶.

Desde luego, no hay unanimidad ninguna sobre si solamente los padres están legitimados para tales deseos y qué cualidades deberían adornar al hijo deseado para que lo sea realmente. Si este principio consigue establecerse definitivamente, entonces estará mucho más cercano el momento en el que, a su vez, otros comiencen a anunciar deseos y, por tanto, lo hagan en todo caso sistemática y naturalmente, en nombre de la humanidad y de la vida, ya sean esos otros la Sociedad, el Estado o la Historia.

Se quiere que la dogmática de la razón autónoma sea considerada como una auténtica ideología espiritualista. Su intervención en el campo de la genética humana siempre se ha llevado a cabo con mano firme en lo material, como nos lo ha mostrado el nacionalsocialismo. Y ese ataque no se presenta de improviso. La dogmática monística de la visión del mundo social darwinista tenía sobre sí misma un profundo *ethos*. El libro de Alexander Tille (1895) sobre ética del desarrollo, "De Darwin a Nietzsche", es resumido ejemplarmente por Heinrich Schipperges. Para Tille, gerente de la Federación Central de los industriales alemanes en Berlín, "el auténtico material biológico, el hombre, permanecía en principio completamente sin desarrollar, y en modo alguno aprovechado. Sólo debían considerarse valiosos aquellos individuos que, con el derecho de los más fuertes, aniquilan a los más débiles, y en tal medida se convierten en productivos. Frente a ese derecho de los más fuertes cualquier derecho histórico caería en desuso"

Ernst Haeckel, en su disertación "Monismo como vínculo entre religión y ciencia", en 1892 describía el libro de Tille "La religión de la naturaleza" y elogiaba "ese conocimiento de lo verdadero, esa ética como educación para lo bueno, esa estética como fomento de lo bello", y anunciaba: "el ya cercano siglo XX construirá sus altares a esos tres ideales divinos, a esa trinidad verdadera del monismo"

Para estímulo de Haeckel, Alfred Krupp creó en 1900 un certamen con premio sobre el tema "Herencia y selección". El ganador del concurso fue el médico Wilhelm Schallmayer. Su ensayo "Cómo cultivar al individuo de temperamento sereno y darle un sentido cada vez más amplio", al que ya no perturben las molestias sociales y económicas ni las fluctuaciones psíquicas⁹.

Que tales ideas no constituyen una conversación puramente trivial nos lo prueban las actas del simposio de la CIBA de 1962, en Londres, donde la élite de la investigación genética internacional mantuvo intercambios sobre sus perspectivas futuras. J.S. Huxley afirmó: "Teóricamente podría elevarse la media de la inteligencia común a través de la selección eugenésica; e incluso, con una ligera subida, se daría un aumento perceptible de la cantidad de gentes hábiles y de elevada inteligencia que necesitamos".

La diferencia entre 1962 y nuestros días estriba en que aquella gente de ayer hablaba de visiones y de un futuro tecnológico, pero hoy nos encontramos ya en él. Conocer es poder, se dice. La clave de la soberanía es el lenguaje. Tiene el poder quien domina los diversos lenguajes. En el transcurso de una conversación sobre el poder del lenguaje, sobre la palabra—signos—y las imágenes de los medios de comunicación, me sorprendió un amigo, emigrante ruso de origen judío (Boris Groys) con una observación digna de meditar y que para mí resultó novedosa; se preguntaba si los nazis, con su ideología racista, no habrían planteado realmente la auténtica cuestión, naturalmente desde su punto de vista, el punto de vista del poder. El lenguaje de los genes sería más real que los lenguajes verbales, icónicos y simbólicos. Quien los domina posee el poder. Y desde entonces ahí queda la cuestión de la intervención en el lenguaje genético; a partir de ahí, habían habido suficiente tiempo para reflexionar sobre cómo se puede responder a esta cuestión—todavía meramente teórica—de un modo satisfactorio. Todos, y especialmente nosotros los alemanes, ciertamente habríamos denostado la falsa respuesta de los nazis, pero la cuestión misma la habríamos eliminado. No obstante, ahora el problema teórico se ha convertido de repente en muy actual y práctico; ahora sí que está ahí realmente.

La revolución proveniente de la "información genética" hace sospechar que la estructura genética haya de interpretarse según el modelo lingüístico: la estructura macromolecular de pequeñas partículas del ácido desoxirribonucleico codifica de forma análoga a como lo haría un texto escrito, descriptivo del fenotipo; el nucleótido, el triple-codon, en una secuencia que correspondería a los elementos del lenguaje: letra, palabra, frase, etc. Además, la analogía induce a aplicar al genoma modelos explicativos de carácter lingüístico-semiótico. Los correspondientes modelos de la filosofía lingüística de carácter positivista desorientan acerca del significado de la relación entre genotipo y fenotipo, confundiéndola con una relación entre significado y significante, entre sistema de signos y sistema de cosas, una relación en la que el último fin del objeto se convierte en un compromiso racional. Sin embargo, con ello se consigue, para los genetistas experimentales, una autoridad similar a la del periodista de información política. El engaño sobre el modelo resulta fatal porque la información genética *no señala* a los individuos. Ese óvulo fecundado es el individuo. El "signo" es "la cosa". Aún más: en modo alguno llegamos al conocimiento de esta realidad a través de la "información", no lle-

gamos al conocimiento del individuo por la información genética precedente, sino que, por el contrario, a partir del individuo tratamos inductivamente de aclarar su estructura genética, de manera que el fenotipo "informe" acerca del genotipo.

"Donum vitae": Una reflexión ética

La reflexión ética expuesta en la *Donum vitae* nos conduce en todos los casos presentados a la conclusión de que, ni en el sistema heterólogo ni en el homólogo, es moralmente aceptable la inseminación artificial o FIVET. Asimismo, esto es consecuencia de una nítida concepción de Dios, del mundo y del hombre, que está en la base de su reflexión, como sucede también con las posturas permisivistas que sostienen quienes secundan otras creencias y concepciones del mundo. En esa especie de competencia puede apuntarse, en favor de la creencia subyacente en la *Donum vitae*, el haber mantenido su *ethos* libre de los despropósitos de la denominada ética autónoma y mantenerse firme frente a los preocupantes riesgos de los equívocos genéticos y eugenésicos.

1. De la reflexión sobre la *Donum vitae* se deduce una diferenciación clara entre males que se originan de modo natural o fatal, como un terremoto, la mayoría de las enfermedades o la esterilidad de un matrimonio como consecuencia de trastornos no culpables, y males de los que un individuo concreto es responsable. Ambos, tanto el "mal físico" como el "mal moral", han entrado en la creación y han afectado a la naturaleza humana con independencia de las faltas debidas al pecado original o, dicho con otras palabras, por la alteración en el juego de la herencia, pudiendo ésta quedar afectada en cualquier aspecto. Eludir un mal desgraciado, por ejemplo la esterilidad en un matrimonio, resulta moralmente bueno a menos que esa supresión comporte un "mal moral", un acto moralmente ilícito del individuo. La ética de la *Donum vitae* valora, por tanto, en primer lugar, al individuo en su autorrealización moral de una manera más elevada que en cualquier suceso puramente natural y, por otra parte, exige al individuo que asuma un mal acaecido fatalmente si sólo es posible evitarlo al precio de un mal moral.

2. Esta ética puede decantarse por esa exigencia porque, a su vez, puede señalar que de un "mal físico", por ejemplo la esterilidad, excluye la posibilidad de que sea ocasión para un "bien moral", para conseguir una especial madurez moral. La ética contenida en la *Donum vitae* puede sostener esto porque no es una ética autónoma sino una ética del amor de Dios. Esto supone un desafío a la ética autónoma, pues ésta se halla perpleja y rechina ante un mal físico técnicamente inevitable; tiene que, o bien soslayar el asunto del sufrimiento y la muerte, o bien desplazarlo hasta el momento en que estas realidades puedan ser dominadas técnicamente en el futuro. Para la fe cristiana que inspira la *Donum vitae*, el sufrimiento, el dolor y la muerte –aun cuando no dejen de ser *males* y así se los considere y se luche contra ellos– no quedan sin sentido en el mundo, sino que constituyen más bien una dimensión salvífica para los hombres: la dimensión redentora de la Cruz.

3. La *Donum vitae* no pone objeciones ni la a investigación terapéutica ni al tratamiento médico, sino que los estimula. El individuo enfermo, o el que simplemente padece un trastorno de la fertilidad, se halla en el centro de la preocupación médica. Por ello, todas las tareas de la inves-

tigación se concentran en el desarrollo de los auténticos procedimientos curativos de la esterilidad. La FIVET, por el contrario, constituye una terapia sustitutoria que no trata o cura al enfermo, sino que sustituye el tratamiento curativo por la prótesis biotecnológica, que suministra un niño-probeta a los padres con trastornos de fertilidad. En la medida en que este procedimiento relativiza la necesidad del tratamiento curativo, dificulta a su vez la investigación terapéutica.

El tabú de la línea celular germinal humana

Las discusiones éticas entre la clase médica y la discusión legal entre los juristas, así como todas las propuestas de ley, están de acuerdo en que toda intervención en la línea celular del conducto embrionario debe prohibirse, al igual que las intervenciones con fines terapéuticos. La terapia genética en los individuos debe limitarse a la parte celular del cuerpo humano en tanto el *know-how* biotecnológico no haya desarrollado los procedimientos correspondientes. Se piensa que tales intervenciones terapéuticas sobre el genoma no deben ser acometidas en las células embrionarias de modo que el resultado de la intervención se transmita a la siguiente generación, pues el genoma se halla alterado antes de la intervención. La *Donum vitae* es todavía más clara en esta cuestión. No debe perderse de vista, en este tema, que la *Donum vitae* trata de los fundamentos generales y establece las condiciones de validez que han de orientar las acciones concretas, mientras que las controversias médico-jurídicas se refieren inmediatamente a acciones prácticas concretas. El debate sobre casos prácticos de la terapia genética en la fase embrionaria es hoy, sin embargo, de naturaleza teórica, en un doble sentido. En primer lugar, no se puede acometer en un momento dado lo que solamente se supone. Y, en segundo lugar, la *Donum vitae* prohíbe precisamente la fertilización de embriones fuera del claustro materno, lo que parece representar una condición negativa para eventuales intervenciones de ese tipo en el futuro. Intervenciones de terapia genética sobre el embrión temprano en el claustro materno son aún más difícilmente imaginables. Pero, a pesar de ello, la cuestión es interesante desde el punto de vista de los fundamentos teóricos. Y, según parece, los filósofos se dividen ante ella.

El planteamiento concreto de la cuestión es el siguiente: del análisis de cromosomas o del genoma (*genetic screening*) se deduce una enfermedad hereditaria condicionante, por ejemplo una anomalía cromosómica como el mongolismo, fenilcetonuria, o una afección monogénica como la atrofia muscular de Duchenne. Tiene que suponerse que se consiga "corregir" la información genética en una célula determinada. La corrección efectuada sobre células del cuerpo humano está permitida, pero puede suceder que la línea de las células corporales tratadas nos lleve a una cifra suficientemente alta de células en el organismo cuya función fisiológica sea capaz de conseguir la desaparición de la sintomatología, o simplemente llegue a conseguir que ésta aparezca. Si se practicara la misma intervención en el genoma de un óvulo fecundado, entonces la "corrección" sería efectiva no sólo sobre el paciente concreto cuyas células corporales se hubieran desarrollado "saludablemente", sino también sobre su descendencia. ¿Está fundado, entonces, el rechazo, desde un punto de vista ético o político? Y, en caso de que esté fundado políticamente, ¿cabe justificar éticamente el rechazo legal? Es evidentemente difícil

dar una definición objetiva de la diferencia entre sano y enfermo, entre normal y anormal, tanto más según los puntos de vista puramente empíricos para los cuales una ciencia autónoma en modo alguno presenta desde un principio alternativa. El investigador cuya intención se orientara a "mejorar" el genoma humano actualmente considerado como normal y válido –lo que siempre ha entendido como tal– calificaría enseguida, por supuesto, al genoma "mejorado" como lo más deseable y auténtico, y a su estado anterior, como no deseable, de escaso valor y, quizás, anormal y enfermo. De ahí que la permisividad en la intervención terapéutica haga por completo imposible establecer cualquier límite respecto a intervenciones de todo tipo que buscan modificar esencialmente la sustancia hereditaria del individuo, aproximadamente en el sentido señalado por Schallmayer: "Hombres con temperamento sereno". Así, una prohibición bien fundada supondría una prohibición política que tendría su refrendo ético.

La cuestión especulativa sobre si tal prohibición puede tener también de manera inmediata una fundamentación ética, parece confirmarse con el asentimiento de renombrados filósofos¹⁰, mientras que la *Donum vitae* no lo hace, en todo caso, de una manera clara y desde el principio. Sin embargo, toda intervención en la fase embrionaria humana ha de valorarse negativamente desde la prohibición ética de una agresión a la identidad del individuo. De aquí aún no se deduce forzosamente la conclusión sobre el supuesto de que la información genética del óvulo humano fecundado represente ya, como tal, la identidad del individuo concreto. La equiparación de la identidad genética con la identidad del individuo concreto escapa difícilmente a la sospecha de una interpretación materialista del individuo. De ella apenas puede deducirse una obligada justificación de por qué, sin embargo, no puede disponerse, respecto de esa forma de existencia material, de todos los otros aspectos materiales. Pero incluso esta concepción de que, con la estructura genética de esos óvulos se consigue un avance que supone una manifestación de una totalidad físico-espiritual desde el principio, es decir, también en el estadio del óvulo fecundado, resulta insatisfactoria, en tanto que dicha concepción carezca de justificación en sí misma. Al tratarse de una interpretación hipotética, vale solamente como supuesto. Sin duda, constituye una interpretación muy plausible: que la vida humana discurre continuamente desde el estadio embrionario hasta la edad adulta, presupone que lo que es válido para los adultos haya de serlo también para el embrión inicial. Esto resulta suficiente para una prohibición positiva de la manipulación. Quien no acepte la hipótesis preestablecida no podrá en ningún caso argüir ignorancia. En vista de la envergadura del tema, no podrá deducirse para la mencionada intervención o agresión justificación alguna por ignorancia. Siempre es mejor para el que quiere intervenir o actuar, con la condición de la carga de la prueba, el saber que está autorizado para hacerlo.

No obstante, continúa siendo insatisfactorio, en relación a esa especial unidad de identidad humana, el que no pueda mostrarse en concreto otra cosa que el propio sustrato material en su pura facticidad. Esto mismo retrotrae la identidad del individuo al momento del estadio ovular que se refleja en la estructura molecular ofrecida por la información genética. Lo que constituya esa especial unidad de identidad humana y lo que la fundamente permanece indefinido y no se desvela. Por ello, debería establecerse de modo absoluto y categórico el sustrato material.

¿Qué es lo que fundamenta la identidad del individuo concreto?

La indeterminación sobre la que descansa la identidad del individuo en concreto, la que sostiene "desde el principio" su unidad física y espiritual, salta a la vista como una deficiencia cuando se plantea si no podrá ser alterado también el sustrato material de la información genética, desde un principio, si "el cuerpo" pudiera estar ya enfermo desde el comienzo. Esto significaría –lo cual es real, visible y perceptible– que precisamente el lenguaje genético describe la identidad del individuo concreto de un modo erróneo.

Si para una mejor comprensión de la información genética se sigue el modelo lingüístico, entonces la estructura genética molecular suministra un texto con signos que significan algo, que se expresa como una especie de texto lingüístico escrito de un modo casi espiritual pero que pretende describir a un individuo material. Todo texto lingüístico puede desfigurarse por faltas gramaticales o erratas. Un corrector de pruebas sabe indicar, la mayor parte de las veces, dónde está la diferencia entre corregir una falta y alterar el texto. El que se limite en su trabajo a la simple corrección o que haga del texto objeto de su creatividad, dependerá del respeto que tenga hacia el autor. Respecto a textos sin autor conocido, no hay problema, porque el tema de la creatividad está dispensado.

Cuanto menor sea el respeto que se tenga por el autor, más relativa será la pretensión de veracidad sobre su texto. Análogamente, cuanto más positivista sea el modelo lingüístico aplicado a la información genética, más se estimula la disponibilidad sobre el genoma.

La reflexión ética de la *Donum vitae* concluye la indisponibilidad del genoma del absoluto respeto debido al Autor de la Vida. Pero al mismo tiempo admite la comprensión de la información genética según el modelo lingüístico citado e incluye la posibilidad de una identidad genética alterada o enferma. Mongolismo, fenilcetonuria o atrofia muscular de Duchenne, según eso, no son parte de la identidad concreta de ese o aquel individuo, incluso enfermo, sino justamente defecto en su identidad, tanto en su identidad fenotípica como genotípica, es decir: enfermedades.

Ya que, como se ha expuesto, podemos encontrar el mal físico en la creación por todas partes, ¿por qué íbamos a excluir de él la fase embrionaria? El mal físico fortuito debe ser combatido allá donde sea técnicamente posible, y sin que ello suponga la aceptación de un mal moral. Mientras se cumplan esas condiciones, una terapia genética en la fase embrionaria es, pues, lícita y permisible, esencialmente ética. Que esas condiciones se puedan cumplir, es otra cuestión.

El modo en el que la *Donum vitae* asegura la identidad de la persona humana concreta –aunque falte todavía, como se dijo antes, una argumentación más sólida– responde a un modelo de comprensión oral, tal como nos lo encontramos en la Sagrada Escritura. *Donum vitae* quiere decir, traducido, "el regalo de la vida", y el texto introductorio de este documento menciona a Dios como Creador y Padre, que confía al hombre tal regalo. Tal como se narra el relato de la creación en el *Génesis*, Dios crea mediante su palabra. Si entendemos la información hereditaria que nos transmite el genoma como un texto hablado, entonces no estaremos ya sólo ante un texto cuyo lenguaje únicamente expresa o dice algo, que significa y se describe a través de un sistema de signos, sino ante el lenguaje de un hablante que transmite y establece la

cuestión y la realidad misma, cuya palabra se “encarna”, no en signos lingüísticos, sino en un lenguaje real.

El prólogo al Evangelio de San Juan, transcrito modernamente según la intuición del Fausto de Goethe, tendría que ser transcrito nuevamente así: “En el principio era el Verbo”. Al “lenguaje real” del Logos divino debe estar agradecida la encarnación de cada persona humana, tanto en la parte somática como en la psíquica. El óvulo fecundado, lenguaje encarnado de la genética divina, no describe un individuo: el óvulo mismo es el individuo, afectado físicamente desde el principio por la debilidad que traduce los defectos de la naturaleza caída.

Por tanto, la indisponibilidad del texto genético de la identidad humana, según la *Donum vitae*, se deduce del absoluto debido a su Autor. La curación de los defectos, que son consecuencia del desorden humano motivado en la naturaleza por el pecado original, debe restablecer en lo posible la integridad del texto, de un modo legítimo.

La veneración, como única postura razonable ante el Autor y Fuente de la vida, se extiende, según la *Donum vitae*, no sólo al respeto hacia la integridad del texto, sino también a la mediación del lenguaje divino. Dios hace partícipes a los padres en la mediación de su Logos creador, en la medida en que delega en ellos la concepción o, como lo expresa la *Donum vitae*, “les confía la vida”.

La dignidad de la procreación.

La relación entre la despersonalización del acto procreativo que se consuma por la fecundación extracorporal y las visiones próximas al poder que al hombre otorga la manipulación genética, aparece como el sucedáneo de la mutua entrega, de la donación amorosa de los esposos y de la fecundidad de esa donación. La *Donum vitae* insiste repetidamente en ambas facetas de la finalidad matrimonial, diferenciables pero no separables. Y, precisamente, aquí reside el fundamento para rechazar la FIVET, ya que esta práctica choca con la mencionada entrega. Es difícil encontrar en nuestra cultura contemporánea algo que se manifieste de forma tan radical y emocional como la fractura entre estos dos aspectos de la entrega, la separación de sexo y procreación.

En una cultura que se receta a sí misma utopías de autorrealización a través de un comportamiento individualista y autónomo, la *Donum vitae* representa la comprensión de las diversas dificultades afirmando que en la procreación humana, las dos voluntades de ambos amantes se asocian, en un solo acto, a la Voluntad de Dios creador, que ama, aunque ninguno de los dos donantes recíprocos piensen en la procreación.

Peter T. Geach nos ofrece, con la interpretación de las palabras del sumo sacerdote Caifás en el proceso de Jesús –es mejor que muera un solo hombre que no todo el pueblo– un brillante modelo de cómo pueden asociarse en un mismo acto dos diferentes intenciones, a saber, una voluntad humana y otra voluntad, la de Dios, orientada de modo completamente diferente. Aquellas palabras fueron –según Geach– “un consejo maligno –tal como fueron concebidas por Caifás– con el propósito de entregar a la muerte a un inocente por motivos políticos. Pero el Evangelio nos dice que, aún entonces, Caifás era el sumo sacerdote, ungido como tal, lo cual

aprovechó Dios, a través de sus palabras, para anunciar una profecía sobre la salvación del hombre. Esas palabras, tal como figuraban en el designio de Dios, no significaban alentar un homicidio, sino una embajada de la gracia"¹¹.

Alguna vez, el recelo a la dimensión técnica del desarrollo plantea la queja de que el fracaso moral lleva consigo el hundimiento del conjunto. Caifás pudo contribuir a sacarnos esa espina. Su ejemplo muestra que no es posible quebrantar la dignidad divina de cualquier acto, incluso cuando en él la intención humana tenga su origen en el pecado.

La unión causal de la intención divina y de las intenciones humanas en un solo acto, representa la acción de la Providencia divina, según la doctrina cristiana, y la obra del amor divino que aprecia la libertad del individuo aun cuando la intención mala se vuelva contra ella y haga de este acto un pecado. El acto de la donación amorosa de dos individuos, que surge de la libertad de ambas voluntades, puede entenderse como la apoteosis de la libertad en tanto en cuanto aquél no cierre la puerta a la libertad de la Voluntad divina. Donde se interrumpe con premeditación la entrega continuada de la vida, de un modo técnico o químico, y, con ello, la libertad de su Autor, Dios, resulta frustrada, se traiciona el sumo sacerdocio de la paternidad, por seguir con el ejemplo de Caifás.

En definitiva, la *Donum vitae* no se puede separar del pensamiento de la encíclica *Humanae vitae*, cuya principal aportación consiste en dejar al descubierto la dignidad personal en las mismas fuentes de la vida.

(Traducción: Ricardo Barrio Moreno y José María Barrio Maestre)

Bibliografía

1 Título original: "Der Zwang zum ethischen Dissens", en *Der Status des Embryos*, publicación del Institut für medizinische Anthropologie und Bioethik (IMABE, Viena), publicado en Zürich por la Schweizerische Gesellschaft für Bioethik, pp. 190-205.

2 Informe de la Cámara federal de médicos acerca del proyecto de ley de protección de embriones, en *Libro Blanco sobre el comienzo y el final de la vida humana*, Köln, Cámara Federal de Médicos, 1985, p. 30.

3 Aunque Kant no lo tomó en un sentido actualista, sino según la naturaleza del ser humano, dio lugar a interpretaciones actualistas.

4 *Ibid.*, p. 39.

5 *Ibid.*, p. 119.

6 Cfr. Petersen, P. y Teichmann, A.: *Unsere Beziehung zur Kindesankunft*, *Deutsches Ärzteblatt*, 41/1983, p. 62.

7 Cfr. Tille, A.: *Von Darwin bis Nietzsche. Ein Buch Entwicklungsethik*, Leipzig, 1985.

8 Citado por Schipperges, H.: *Wandlungen im Ethos des Arztes*, en Koslowski, P. y otros (eds.) *Die Verführung durch das Machbare*, Stuttgart, S. Hirzel Verlag, tomo 3, p. 107.

9 Citado por Schipperges, p. 106.

10 Vid, por ejemplo, Löw, R.: *Leben aus dem Labor*, München, C. Bertelsmann, 1985, p. 184.

11 Geach, P.T.: *Wille (Voluntad)*, en Geach, Inciarte, Spaemann: *Persönliche Verantwortung (Responsabilidad personal. Coloquio en el Lindenthal Institut)*, Köln, Adamas Verlag, 1982, p. 55.