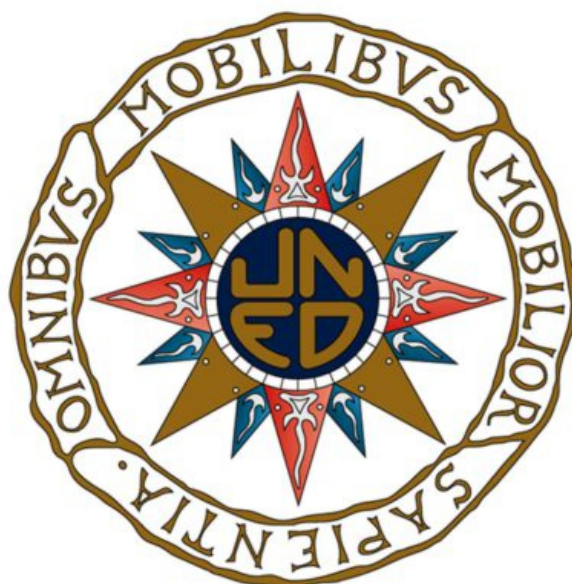


TESIS DOCTORAL

AÑO 2021

**En torno al confín del inicio de la vida
humana en el pensamiento bioético
de Diego Gracia**

Antonio Redondo García



PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA
Director: Dr. D. Tomás Domingo Moratalla

Yo diré lo que he escrito alguna vez y he repetido muchas: «el hombre por naturaleza es intolerante». La tolerancia no es una cualidad natural del ser humano, es una virtud moral; es decir, a saber escuchar al otro y saber aceptar al otro aunque diga una cosa distinta a la mía, a eso se aprende, eso es todo un hábito, porque eso no se tiene naturalmente.

Diego Gracia

Tabla de contenidos

Agradecimientos	11
Introducción	13
PRIMERA PARTE. ¿Sexualidad y/o reproducción? La condición de posibilidad del embrión humano	
Introducción	25
CAPÍTULO I. La ética de la sexualidad	27
1. Tres paradigmas sobre la sexualidad	27
1.1. La ética sexual antigua: el binomio natural-antinatural	27
1.2. La ética sexual racionalista: el binomio naturaleza-libertad.....	34
1.3. La sexualidad en la ética de la responsabilidad: hacia una sexualidad responsable	42
1.4. Otras posturas actuales	52
2. El cuerpo humano como condición de posibilidad de la sexualidad	63
2.1. La concepción clásica o del <i>dominio imperfecto</i> sobre el cuerpo	64
2.2. La concepción liberal o del <i>dominio perfecto individual</i> sobre el cuerpo	65
2.3. La concepción socialista o del <i>dominio perfecto común</i> sobre el cuerpo	66
2.4. Hacia una nueva concepción del cuerpo y de la salud	67
2.5. Límites al ejercicio de la sexualidad	72
2.6. Dos casos extremos: la sexualidad en el deficiente mental y en el niño ..	78
3. Conclusión	85
CAPÍTULO II. Hacia una ética de la reproducción	87
1. Dos actitudes ante la reproducción	87
1.1. La actitud clásica, paternalista o <i>pro-life</i> : el concepto de santidad de vida	88
1.2. La actitud moderna o <i>pro-choice</i> : el concepto de calidad de vida	90

1.3. En busca de una actitud racional	95
1.3.1. Dos casos concretos: la anticoncepción y el aborto	98
1.3.2. La sacralidad de la vida humana y la calidad de vida: dos principios necesarios y complementarios	105
2. Ética y regulación de la natalidad	109
2.1. Primer problema moral: la función del Estado en el control de la natalidad	113
2.2. Segundo problema moral: métodos que pueden considerarse morales o lícitos	116
3. Conclusión	118

SEGUNDA PARTE. El estatuto del embrión humano

Introducción	123
CAPÍTULO III. El estatuto científico del embrión humano	127
1. Cuatro respuestas al fenómeno de la herencia	127
2. El estatuto de las células embrionarias	131
2.1. La información genética: condición necesaria pero no suficiente	133
2.2. ¿Genes o desarrollo?	137
2.2.1. Consideraciones al fenómeno de la gemelación	144
2.3. El concepto de <i>constitución</i> y la suficiencia constitucional	155
2.4. Células totipotentes, pluripotentes y multipotentes	169
2.4.1. La cuestión de la transdiferenciación	176
2.4.2. Consecuencias derivadas del hecho de la transdiferenciación	180
2.5. La ciencia no puede demostrar que el embrión sea un ser humano desde su inicio	181
3. Conclusión	185

CAPÍTULO IV. El estatuto ontológico del embrión humano	189
1. Década de los años 80: primeros planteamientos sobre la génesis humana desde el pensamiento de Xavier Zubiri	190
1.1. Qué es ser persona	192
1.2. Los problemas filosóficos de la génesis humana	196
1.2.1. ¿Por qué es el hombre persona?	198
1.2.2. ¿Desde cuándo es el hombre persona?	202
1.2.3. ¿De qué modo es el hombre persona?	205
1.2.4. ¿Cómo se constituye la realidad humana en realidad personal?	211
2. Década de los años 90: revisión de la teoría zubiriana	217
2.1. La fenomenología como enfoque desde el que abordar el estatuto ontológico del embrión humano	218
2.2. Sustancialidad y sustantividad: dos dimensiones que no deben confundirse	219
2.3. Hacia el abandono de la idea de <i>psyché</i> como sustancia	223
2.4. La inteligencia <i>brot</i> a desde las estructuras materiales	225
2.5. Sin inteligencia no hay realidad humana	228
2.6. El acontecer de la inteligencia: un momento imposible de precisar	230
2.7. Críticas a la postura de Diego Gracia	235
2.7.1. La crítica de Pilar Fernández Beites	236
2.7.2. La crítica de Juan Pablo Faúndez Allier	246
3. Aportaciones a la teoría zubiriana desde los albores del nuevo milenio	251
3.1. La verdad originaria está en la intuición	253
3.2. Aprehensión primordial y logos: dos momentos de un único acto	256
3.2.1. La aprehensión primordial de realidad	258
3.2.2. La descripción se da en el logos	261
3.3. Las explicaciones se dan desde la razón	265

3.4. La génesis humana a la luz de la noología zubiriana	266
3.4.1. Primeros planteamientos: la sustantividad humana lo es desde el primer momento	268
3.4.2. Hacia una nueva explicación de la génesis humana: el psiquismo surge por <i>elevación</i>	271
3.5. Precisiones a la teoría zubiriana	274
3.6. La <i>noche triste</i> de Zubiri	276
3.7. La inteligencia como <i>mera actualización</i>	279
3.8. ¿A qué se debe la evolución en el pensamiento de Zubiri?	284
4. Última navegación en la segunda década del siglo XXI	286
4.1. El inicio de la vida humana como confín	287
4.2. Sobre la sacralidad de la vida humana	292
5. Conclusión	295
 CAPÍTULO V. El estatuto ético del embrión humano	 297
1. Seres humanos actuales y seres humanos virtuales	297
2. ¿Son los animales fines en sí mismos?	301
2.1. El paradigma racionalista o antiguo	301
2.2. El paradigma emotivista o moderno	303
2.3. Hacia un nuevo paradigma responsable	307
2.3.1. El ajustamiento del animal con su medio	307
2.3.2. La imposición de la realidad	316
3. La distinción kantiana entre fin y medio	319
3.1. La estructura de la eticidad humana	327
4. ¿Qué deberes morales cabe tener con los embriones humanos?	332
4.1. La utilización de células madre embrionarias desde la ética de la responsabilidad	335
5. Conclusión	348

TERCERA PARTE. Problemas éticos en torno al confín
del inicio de la vida humana

Introducción	353
CAPÍTULO VI. Eugenesia, ingeniería genética y libertad de investigación	355
1. La cuestión de la eugenesia	355
1.1. Un caso particular de <i>monstruosidad</i> : el del retrasado mental	359
1.2. Dos tipos de eugenesia	364
1.3. Bioconservadores versus transhumanistas	369
1.4. El tránsito hacia la manipulación genética	372
2. Problemas de la ingeniería genética	372
2.1. Los conceptos de <i>especie</i> y de <i>esencia quidditativa</i>	376
2.2. La inteligencia como posibilitadora de la ingeniería genética	380
2.3. Tipos de ingeniería genética	383
2.4. Terapia génica en células somáticas y en células germinales	386
2.5. Sobre el trasplante de órganos	394
2.6. Sobre el uso de la sangre del cordón umbilical	397
2.7. Sobre la confidencialidad de los datos genéticos	400
3. Sobre la libertad de investigación	404
4. Conclusión	414
CAPÍTULO VII. El problema del aborto y la objeción de conciencia.....	417
1. Historia del aborto	417
2. Sobre la legislación del aborto en España	424
2.1. Reacciones a la Ley Orgánica 9/1985	425
2.2. Comentarios a la última legislación vigente	430

3. Aplicación del método de la deliberación al problema del aborto	434
3.1. Distinción entre <i>dilema</i> y <i>problema</i>	435
3.2. Momentos del proceso deliberativo	437
3.2.1. Deliberación sobre los hechos	438
3.2.2. Deliberación sobre los valores	440
3.2.3. Deliberación sobre los deberes	442
4. El problema del aborto desde el enfoque de quien lo practica: la objeción de conciencia	445
4.1. Límites a la objeción de conciencia	451
5. Aplicación de la objeción de conciencia a otros casos referentes al inicio de la vida	453
5.1. Objeción a la dispensa de anticonceptivos y contraceptivos	454
5.2. Objeción a la anticoncepción postcoital o de emergencia	456
5.3. Objeción a la esterilización de personas incapacitadas	457
5.4. Objeción a las técnicas propias de la medicina predictiva	459
5.5. Objeción al diagnóstico prenatal	461
5.6. Objeción a las técnicas de reproducción humana asistida	462
5.7. Objeción al aborto complicado	463
5.8. Objeción a reanimar grandes prematuros y malformados	464
6. Conclusión	466
 CONCLUSIONES	 469
 BIBLIOGRAFÍA	 479
1. Bibliografía del autor	479
2. Bibliografía complementaria	489

Agradecimientos

Decía Carl Sagan que «si deseas hacer un pastel de manzana desde cero, primero debes crear el universo».¹ De igual modo, para que esta tesis doctoral haya sido posible, antes se ha precisado de que exista tanto la totalidad de lo existente como de lo ya desaparecido. Me siento por ello en la obligación de mostrar mi más profundo agradecimiento hacia todo aquello que hasta este momento me ha rodeado, porque sin ello este trabajo de investigación nunca habría sido posible. No obstante, realizar una lista que reuniera todos los elementos dignos de gratitud sería inconmensurable y ahora mi deseo es el de mencionar especialmente un número muy reducido de ellos.

La primera persona que a mi mente asalta es la directamente responsable de haberme introducido en este mundo apasionante al que finalmente decidí dedicar mi vida hace ya casi veinte años: mi profesora de Filosofía en el desaparecido COU, Julia Flores Arenas, aunque por circunstancias incomprensibles de la vida el contacto en un momento dado se perdiera.

En segundo lugar, a Karina Pilar Trilles Calvo, profesora en mi primer año de licenciatura en la Universidad de Valencia, con la cual me reencontré casi quince años después, que fue quien me recomendó y me puso en contacto con la tercera persona en cuestión a la que inmediatamente haré referencia.

Al director de mi tesis y máximo responsable de que esta investigación se encauzara hacia la temática planteada, Tomás Domingo Moratalla, por su cercanía y amabilidad, cuyos consejos y palabras de ánimo y aliento propiciaron que esta investigación se viera completada, concediéndome la libertad necesaria para que me identificara plenamente con mi trabajo.

También desearía agradecer y reconocer el buen hacer de todos los profesionales de la información, tanto de archivos como de bibliotecas, concretamente, a los de la Biblioteca Nacional de España, Biblioteca y Archivo de la Real Academia Nacional de Medicina de España, Biblioteca Pública de Castilla-La Mancha, Biblioteca Regional de Murcia y Biblioteca Pública Municipal de Villarrobledo (Albacete).

De la misma forma, deseo dar también las gracias a las revistas *Eidon* de la Fundación de Ciencias de la Salud y *Éndoxa* de la UNED, a las que agradezco enormemente su confianza en la publicación de mis primeros artículos en bioética.

A mis compañeros del IES Fray Luis de León de Las Pedroñeras (Cuenca), en especial a Ascensión Rodríguez y a María del Carmen Toribio, dos grandes profesionales y amigas que resolvieron sabiamente mis dudas en cuestiones relativas a sus materias.

¹ «If you wish to make an apple pie from scratch, you must first invent the universe». Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=5_vGPy4-rc [consulta: 10 de noviembre de 2020].

A mis padres, Antonio y María del Carmen, a mi hermana, Cristina, a mi cuñado, Jesús, y a mis sobrinos, Diego y Sergio, porque son ellos mis pilares, quienes siempre han creído en mí y me han animado en cada uno de los proyectos en los que me embarco. En definitiva, a toda mi gran *familia* de la localidad conquense de El Provencio, mi pueblo.

También, cómo no, a mi familia murciana de Totana, lugar al que también le debo muchas horas de lectura, estudio y trabajo: a José y Ángeles, mis suegros, y a mis cuñados, Ángeles y Pedro.

Por último, a mi gran compañera de viaje, María José, quien desde el comienzo de esta nueva aventura me animó y apoyó, estando siempre ahí para asesorarme como buena profesional de la información en todas aquellas dudas que se me presentaron durante la redacción. A ella también debo agradecerle su infinita paciencia por la multitud de horas que dediqué a esta investigación y que no pude dedicarle a ella.

Introducción²

El inicio de la vida humana como confín

Alguien dijo una vez que «el gran problema con la comunicación es que no escuchamos para comprender, sino que escuchamos para responder», y este es sin duda el gran drama que hoy día acontece en nuestras sociedades pluralistas. No ha habido momento alguno en la historia de la humanidad que pueda semejarse al actual, donde los fenómenos de la globalización y de las nuevas tecnologías han puesto en contacto a todas las personas de todos los lugares del mundo, haciéndose así manifiesta la inabarcable diversidad de ideas, opiniones, planteamientos, argumentos, que la mente humana es capaz de crear y defender. Sin embargo, nos va la vida enarbolando que son nuestras razones las que son las únicas coherentes y verdaderas, luchando por *convencer* al otro de que reniegue de las suyas y se adscriba ciegamente a las nuestras. Defendemos el pluralismo, pero en nuestro más profundo fuero interno deseamos con todas nuestras fuerzas que nuestra postura se convierta en la triunfadora, anhelando subrepticamente el dogmatismo.³

Este hecho queda reflejado de forma palmaria en todos aquellos aspectos que tienen que ver con el inicio de la vida humana. Partidarios de las actitudes *pro-life* y *pro-choice* se aprestan de forma continua al combate, arrojándose toda clase de acusaciones e improperios sin permitir a su contrincante que pueda exponer las razones de su postura, hecho que nos hace suponer, tal y como admite el propio Diego Gracia, que quizá haya en las mismas más elementos emocionales que racionales, porque ni ellas mismas tienen claro cómo dar cuenta de sus argumentos. No existe entre ellas el diálogo, el intercambio de ideas y perspectivas, ejemplificando de forma notoria el aforismo de Rebecca West de que «la conversación es una ilusión. Sólo hay monólogos que se entrecruzan». La única salida racional a las controversias generadas es apostando por la deliberación, pero deliberar no es una tarea fácil, ya que requiere de aprendizaje y entrenamiento.⁴

² La redacción de esta investigación está sujeta a las prescripciones de la ortografía de la lengua española. No obstante, todas las citas han sido fielmente reproducidas, tal y como se hallan en sus textos originales. Véase: Real Academia Española (2010). *Ortografía de la lengua española*. Disponible en: <https://www.rae.es/recursos/ortografia/ortografia-2010> [consulta: 26 de febrero de 2021].

³ Dice Diego Gracia: «Yo diré lo que he escrito alguna vez y he repetido muchas: “el hombre por naturaleza es intolerante”. La tolerancia no es una cualidad natural del ser humano, es una virtud moral; es decir, a saber escuchar al otro y saber aceptar al otro aunque diga una cosa distinta a la mía, a eso se aprende, eso es todo un hábito, porque eso no se tiene naturalmente», en Gracia, D. (2002e). *Ética de los confines de la vida*. En *Aula de Bioética de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*. San Sebastián: Publicaciones de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País, p. 24.

⁴ Afirma Gracia en una entrevista: «Mi tesis es que a deliberar hay que aprender. Nadie nace sabiendo hacerlo y, en general, lo que a uno le pide el cuerpo no es deliberar, sino imponer su propio criterio, anular al contrario. La deliberación parte del principio de

Hemos hecho referencia al problema del inicio de la vida humana porque posiblemente sea este, junto al de su final, donde especialmente se concentran los grandes conflictos éticos que acaecen actualmente en nuestras sociedades occidentales,⁵ de ahí que hayamos optado por ocuparnos, en términos de Diego Gracia, de este *confín*, porque deseamos arrojar luz en un terreno que aún se sume en la perplejidad.⁶ Este es, sin duda, el más crucial, el problema originario del cual dependen todos los demás, porque está claro que primero es la vida: antes y después de ella hemos de permanecer en suspenso. El problema del inicio de la vida humana supone una frontera, un confín cuyos límites no están delimitados y posiblemente no puedan estarlo nunca, tal y como Gracia reconoce.⁷ Es a partir de aquí cuando ya estamos en disposición de comprender el porqué del título de nuestra tesis doctoral, cuya explicación merece ser dividida en dos partes: 1) la primera de ellas, «*En torno al confín del inicio de la vida humana...*»; 2) la segunda, «*... en el pensamiento bioético de Diego Gracia*».

que yo doy razones, pero mis razones no son nunca absolutas y, por tanto, otros pueden tener tanta razón como yo. Y si yo escucho al otro, escuchando su razón puedo avanzar en mi conocimiento del tema en discusión. Cuando estamos argumentando, damos razones, pero no hay diálogo si creemos que quien expone razones opuestas a las nuestras no puede tener razón.

[...] Para poder deliberar, para no ser integrista, se requiere un psiquismo bastante sano. Se requiere airear el inconsciente y ser capaz de controlar la angustia que a todos nos produce el hecho de no tener toda la razón y de pensar que el otro puede tenerla también. Eso genera angustia, y ése es un sentimiento inconsciente que desencadena mecanismos de defensa del yo, como la negación del contrario o la agresión. Ello impide un diálogo verdadero, que consiste, en primer lugar, en escuchar al otro, y en segundo lugar, en admitir que puede tener razón y que su punto de vista me puede enriquecer», en Pérez Oliva, M. (2006, 29 enero). Entrevista a Diego Gracia. El maestro deliberador. *El País*. Disponible en: https://elpais.com/diario/2006/01/29/eps/1138519610_850215.html [consulta: 2 de abril de 2020].

⁵ Cfr. Gracia, D. (2002e), p. 13.

⁶ Según el bioeticista, «[...] una razón muy importante es que son términos muy oscuros, es decir, nuestra mente tiene una capacidad bastante respetable para analizar, resolver, ver los problemas pues hay puntos en los cuales la oscuridad o la penumbra se resiste y son difícilmente *iluminables*, o al menos, es difícil acabar con las sombras, de tal manera que la lógica del razonamiento en ciertas fases, en ciertas situaciones y concretamente en estos extremos de la vida, es una lógica de estas que a los lógicos, a los profesores de lógica les gusta llamar ahora “lógica borrosa”. No todo se ve igual de claro y los juicios no siempre son igualmente precisos, y no son precisos porque no está dicho que la mente humana sea capaz de iluminar, de resolver, de disolver los problemas con la misma fuerza, con la misma precisión en todas las situaciones», en Gracia, D. (2002e), p. 14; cfr. Gracia, D. (2015b). Problemas éticos del origen de la vida. Fundación Xavier Zubiri, 14 abril, (paper), minutos 1 – 4. Disponible en: <https://www.zubiri.net/bienvenida/recursos-web/videos/problemas-eticos-del-origen-de-la-vida/> [consulta: 25 de octubre de 2020]; cfr. Gracia, D. (1998c). *Ética de los confines de la vida. Ética y vida: Estudios de bioética*, volumen 3 (reimpresión 2011). Bogotá: El Búho, p. 291.

⁷ Así admite el bioeticista: «Los confines de la vida tienen obscuridades tremendas, y además no está dicho en ningún lado que esas obscuridades la mente humana vaya a ser capaz de disolverlas», en Gracia, D. (2002e), p. 21. Dice en otro lugar: «[...] en los límites o confines de la vida humana, nos cuesta mucho saber cuándo se está dentro y cuándo fuera de la clase de los seres humanos, y establecer, por tanto, el momento preciso de la entrada o la salida. No es un problema actual, con ocasión de los debates sobre el aborto o la eutanasia. Ha sido siempre un problema, y lo seguirá siendo», en Gracia, D. (2019a). *Bioética mínima*. Madrid: Triacastela, p. 112.

Primera parte: «En torno al confín del inicio de la vida humana...»

Si consultamos en el *Diccionario de la lengua española* la expresión «en torno a», en este se nos muestra lo siguiente:

1. loc. prepos. alrededor de.
2. loc. prepos. acerca de.⁸

Puede parecer que, a simple vista, la acepción que mejor le conviene al título de nuestra tesis doctoral es la segunda, pero realmente ambas podrían serle atribuidas. ¿Por qué no *el confín* en lugar de *en torno al confín*? Muy sencillo. De acuerdo con Diego Gracia, y como así veremos a lo largo de nuestra investigación, el confín de la vida humana no es fácil de precisar o, mejor dicho, este no puede ser precisado con exactitud, y ello no debido a una imposibilidad circunstancial en la que el ser humano actualmente se encuentra inmerso y que en un futuro podrá llegar a desentrañar. No, a juicio del bioeticista esta imposibilidad no es ocasional, sino esencial: ni ahora ni nunca podrá ser resuelta. Utilizar como título *el confín* daría a entender que su límite está claramente prefijado, delimitado, cercado; por el contrario, el título por el que nos hemos inclinado lleva implícita esa imposibilidad, el que no solamente trataremos *acerca de*, sino que nos moveremos *alrededor de* dicho confín, puesto que, aunque no podamos conocer sus límites, sí al menos podremos saber cuándo nos encontramos ante él.

Diego Gracia utiliza un símil bastante esclarecedor para explicar todo esto, entendiendo los confines de la vida humana como los de un ring de boxeo, sobre el cual hay suspendido un gran foco en el centro que ilumina la mayor parte del cuadrilátero. Conforme nos vayamos alejando del centro y nos aproximemos a sus extremos, el espacio se irá progresivamente oscureciendo, quedando en la penumbra.⁹ En ese espacio habrá quienes se encuentren en la entrada y otros en la salida, pero no lograremos vislumbrar con claridad quién verdaderamente está fuera y quién dentro. De igual modo, cuando hablamos de los confines de la vida humana nos estamos refiriendo a los confines de la clase *ser humano*, y la definición de esta clase no nos dice quién está dentro del cuadrilátero, esto es, quién está dentro de la clase, porque la definición solo determina una clase lógica. En palabras de Francesc Abel, «uno tiene que saber qué es lo que quiere medir antes de comenzar a medirlo».¹⁰ Por tanto, primero deberá definirse la clase *ser humano* y, posteriormente, inquirir quién puede circunscribirse dentro o fuera de ella.¹¹

Al comienzo de su *Política*, Aristóteles define la clase *ser humano* como *zôon lógon êkhon*, que los latinos convinieron en traducir como *animal rationale*, esto es, como *animal racional*. De acuerdo con esta definición lógica, habrá unos individuos que se encuentren en el centro del cuadrilátero, mientras que otros estarán en la puerta

⁸ Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española* (23ª ed.). Disponible en: <https://dle.rae.es>

⁹ Gracia, D. (2002e), p. 22; cfr. Gracia, D. (2015b), minutos 02:45 – 03:15.

¹⁰ Abel i Fabre, F. (2012). *Francesc Abel y la Bioética, un legado para la vida*. Esplugues, Barcelona: Institut Borja de Bioètica, Universitat Ramon Llull, p. 341; cfr. Abel i Fabre, F. (1980). Problemática ética y social del aborto desde el punto de vista de la teología moral. *Labor hospitalaria*, 12 (175-176), 112-115.

¹¹ Gracia, D. (2015b), minutos 08:40 – 09:15.

de entrada o en la puerta de salida. Como puede observarse, la definición realizada por el estagirita consta de dos términos: *animal* y *racional*. Para llevar a cabo esta definición, en lógica debe atenderse al género próximo y a la diferencia específica. En el caso del ser humano, el género próximo es *animal* y la diferencia específica *racional*. Teniendo en cuenta la definición lógica, lo que esta nos define es una especie, una clase, no si un individuo pertenece o no a la misma: eso deberá dirimirse después.¹² De este modo, de la definición que se realice de ser humano dependerá el que un individuo pueda estar dentro o fuera de la misma, por lo que «nuestras decisiones sobre quién está dentro o quién está fuera son decisiones que no son de lógica apodíctica».¹³

En la idea del respeto hacia el otro, en la de no tratarlo como un simple medio, se encuentra implícito el que algo de absoluto hay en la vida humana, pero lo que no está tan claro es saber cómo explicitar ese respeto y hacia quién hacerlo: somos conscientes de que «debemos respetar a los seres humanos, pero no sabemos con precisión quién es un ser humano».¹⁴ Es por esto por lo que el tema principal sobre el confín del inicio de la vida lo protagoniza el problema sobre el estatuto del embrión, y la contestación «a la cuestión por el carácter humano o no de los embriones en sus primeras fases de desarrollo ha ido, de hecho, variando a lo largo del tiempo, lo cual es la demostración más palpable de su carácter relativo».¹⁵

Actualmente, el estado de la cuestión se encuentra en una encrucijada: por un lado, aquellos que defienden una postura *pro-life* sobre el estatuto del embrión, donde se esgrime el absoluto respeto por la vida de la nueva realidad humana desde el momento de la concepción, teniendo como valor principal el de la santidad de la vida humana; por otro lado, quienes defienden una postura *pro-choice*, donde lo que se exige es el respeto a la decisión libre de los individuos, teniendo como valores fundamentales la libertad, la autonomía y la calidad de vida. Ambas posturas entran en confrontación, sin posibilidad de que exista el diálogo entre ellas. De esta manera, uno de los objetivos de nuestra tesis doctoral será arrojar luz sobre este problema, mostrando ambas posturas como extremas y unilaterales, apostando por posturas intermedias que integren lo mejor de ambas actitudes, haciendo posible entre ellas el intercambio de perspectivas.

Segunda parte: «... en el pensamiento bioético de Diego Gracia»

Para dilucidar el porqué de la segunda parte del título de nuestra tesis debemos afirmar, sin lugar a duda, de que la obra de Diego Gracia es la que mejor da cuenta de la difícil tarea que nos proponemos. Gracia ha sabido plantear la cuestión a partir de la diversidad de perspectivas, sin rechazar ni obviar ninguna de ellas. Su pensamiento bioético ha de ser considerado como el más completo al respecto, en el que diferentes puntos de vista se concentran para intentar dar razón del enorme problema al que nos enfrentamos. Así lo admite Gracia cuando dice que el del origen de la vida es el más complicado,¹⁶ y así lo demuestra al ocuparse de la pieza clave del rompecabezas, a saber, la del estatuto del embrión humano, analizándolo de acuerdo a las diferentes

¹² *Ibid.*, minutos 04:35 – 08:40; cfr. Gracia, D. (1998c), p. 289.

¹³ *Ibid.*, minutos 18:20 – 18:30.

¹⁴ Gracia, D. (1998c), p. 291.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Gracia, D. (2015b), minuto 23:10 y ss.

perspectivas que a él pueden adscribirse: el estatuto científico del embrión, esto es, qué es lo que puede decir la ciencia sobre él; el estatuto ontológico del embrión o la respuesta que desde la filosofía puede ofrecerse; y el estatuto ético del embrión, o el planteamiento que la ética puede brindarnos al respecto. A juicio de Gracia, lo que generalmente suelen hacer otros autores

[...] es dominar bien uno de estos estatutos pero no el panorama entero, y esto lleva a graves problemas y a graves confusiones. El estatuto es uno, lo que pasa es que tiene diferentes perspectivas que hay que analizar, y si se quiere enfocar bien el tema hay que tener en cuenta todas y no solo una.¹⁷

De las tres partes de las que se compone nuestra investigación, la segunda de ellas estará reservada al tratamiento de esta cuestión. No obstante, para poder plantearnos el estatuto del embrión, deberemos antes preguntarnos por las condiciones de posibilidad de la vida humana, debiendo fijar nuestra atención en los fenómenos de la sexualidad y de la reproducción humanas. De esta manera, será en la primera parte donde dilucidaremos, previamente desde un punto de vista histórico y posteriormente desde la propuesta ofrecida por el bioeticista, cómo sexualidad y reproducción han pasado de estar íntimamente unidas a transitar hoy día por caminos diferentes. A partir de este hecho comprobaremos si realmente es posible pensar en una sexualidad sin reproducción, así como en una reproducción sin sexualidad, siempre desde el contexto de nuestras sociedades pluralistas y desde el prisma de la ética de la responsabilidad preconizada por el autor.

Por último, en la tercera parte de nuestra tesis, aplicaremos los conocimientos tratados en la primera y segunda parte a la práctica, comenzando por el tema de la eugenesia, para pasar después a los problemas derivados de la ingeniería genética y la libertad de investigación, hasta arribar al causante principal de las *nuevas guerras de religión* que tanto la postura *pro-life* como *pro-choice* han venido a protagonizar: el problema del aborto, así como el de la objeción de conciencia ante el mismo. No concluiremos nuestro estudio sin aplicarle a estos interrogantes el método de la deliberación, el cual viene siendo propugnado por el bioeticista durante las últimas décadas, para así poder ofrecerles una solución a partir de la búsqueda de cursos óptimos de acción.

Dicho lo anterior, es ahora cuando debemos explicar por qué razón hemos optado por utilizar en la segunda parte de nuestro título la fórmula *en el pensamiento bioético de Diego Gracia* y no así *en la bioética de Diego Gracia*. Una de las críticas más serias al respecto fue la realizada por Carlos Pose en un artículo de la revista *Eidon* con motivo de la publicación de la tesis doctoral de Juan Pablo Faúndez titulada *La bioética de Diego Gracia*. En dicho artículo Pose muestra, en síntesis, que utilizar la preposición «de» lleva a presuponer, por un lado, que la bioética se trata de un objeto que es propiedad de alguien, y por otro, que el propietario de dicho objeto es Diego Gracia,¹⁸ con lo que se excluye del discurso a cualquier otra persona ajena a dicha propiedad. Con la elección de la primera fórmula hemos pretendido salvar ese escollo, con el añadido de

¹⁷ *Ibid.*, minutos 25:53 – 26:16.

¹⁸ Pose, C. (2014). Faúndez, JP. (2013). La bioética de Diego Gracia. Madrid: Triacastela. *Eidon*, 41, 157-161. Disponible en: https://www.revistaeidon.es/public/journals/pdfs/2014/41_junio.pdf [consulta: 9 de noviembre de 2020].

explicitar que el pensamiento de nuestro autor no puede ceñirse de forma exclusiva a la perspectiva científica, filosófica o ética, sino que abarca a todas ellas y que, a su vez, las trasciende, porque tal y como Gracia entiende la bioética, su naturaleza es *omniabarcante*, y por ello también poco precisa, pero con *poco precisa* no queremos dar a entender que pueda resultar ambigua o inexacta, sino que se trata de una disciplina que *aún está por hacer*, o mejor dicho, que *siempre está haciéndose*, en continua revisión, desenvolviéndose en el presente con las miras siempre puestas en el futuro, que continuamente debe ponerse en claro consigo misma huyendo de toda pretensión de dogmatismo. El pensamiento bioético es un pensamiento abierto, plural, en continuo diálogo con la ciencia, con la filosofía, con la ética, con el derecho, con la religión, de ahí que entendamos que utilizar la expresión *pensamiento bioético* apunta a ese diálogo, a esa apertura que quizá a todo concepto, como el de *bioética*, le está vedado. Los conceptos clausuran, encorsetan, coaccionan la multiplicidad de lo real, por lo que creemos que el empleo de dicha expresión puede superar esta contrariedad de cerramiento.

Ha de señalarse que la repercusión del pensamiento bioético de Diego Gracia dentro y fuera de nuestras fronteras es enorme, sobre todo en Latinoamérica, llegando a ser uno de los referentes clave cuya alusión resulta ineludible si lo que se pretende es llevar a cabo un trabajo serio y especializado en esta *joven* disciplina que es la bioética. Hablar de bioética sin hacer referencia a Diego Gracia resulta hoy día prácticamente impensable, al menos si lo que pretende hacerse es *buena bioética*. Los reconocimientos que nuestro bioeticista ha cosechado a lo largo de su carrera profesional han sido ingentes,¹⁹ pero también lo han sido sus críticas, sobre todo en lo que a su postura respecto al estatuto del embrión se refiere, como asimismo tendremos ocasión de mostrar.

Aportaciones personales a los planteamientos

Las aportaciones personales que pretendemos ofrecer a los planteamientos de Diego Gracia deben ajustarse, sobre todo, a dos objetivos: por un lado, a poner orden en la multitud y dispersión de textos en los que el autor se ocupa de las diferentes cuestiones que recorreremos a lo largo de los siguientes capítulos; por otro, a completar sus argumentos desde el diálogo con los tiempos actuales. En cuanto al primero de los objetivos, la obra de Diego Gracia se encuentra dispersa en multitud de publicaciones: artículos en revistas, colaboraciones en libros, entrevistas, conferencias, cursos, etc. La mayoría de sus libros recopilan dichas publicaciones, siendo ordenadas atendiendo a la temática expuesta en las mismas. En Gracia no existe un pensamiento sistemático, quizá porque el sistematismo corre el riesgo de convertirse en dogmatismo, algo de lo que el bioeticista huye en todo momento, de ahí que en su obra resulte muy complicado el vislumbrar una posible estructura, enfatizando esa idea de diálogo permanente que conlleva su pensamiento. La pretensión que con nuestra tesis se ha perseguido ha sido la de construir una estructura clara y sistemática que dé cuenta del confín del inicio de la vida humana, poniendo orden en la dispersión textual anteriormente referida, aunque dicha estructura suponga encorsetar un pensamiento que se encuentra en continuo

¹⁹ Para una exhaustiva biografía de Diego Gracia, así como de su trayectoria profesional, véase: Faúndez Allier, J. P. (2013). *La bioética de Diego Gracia*. Madrid: Triacastela, pp. 50-84.

diálogo consigo mismo. Para ello, nos hemos servido de multitud de citas del autor, posiblemente excesivas para algunos, pero entendemos que para comprender correctamente su pensamiento hay que empaparse de sus textos, familiarizarse con su redacción, así como de los términos por los que el autor opta para expresar sus ideas. Este es el mismo sentir que, por ejemplo, expone en su «Introducción» a *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*.²⁰ A partir de la transcripción y reproducción de muchos de sus textos que consideramos fundamentales, hemos tejido un hilo conductor que recorre de arriba abajo los planteamientos que sobre la temática referida se hallan en el conjunto de su obra.

En cuanto al segundo de los objetivos, hemos indicado que se moverá en torno a completar las tesis del autor. Actualmente no existe ningún estudio pormenorizado y especializado que verse sobre el confín del inicio de la vida humana en Diego Gracia, aunque sí es cierto que Juan Pablo Faúndez se ocupa de él en un capítulo de su tesis doctoral, pero enmarcado dentro de un proyecto global que pretende dar cuenta de la bioética *del* autor, por lo que el tratamiento que le concede a la temática le imposibilita de ser exhaustivo, aunque no por ello deje de aportar ciertos planteamientos críticos que tendremos ocasión de comentar. Hemos de ser conscientes de que todos somos hijos de nuestro tiempo y hay ciertos aspectos que desde la posición de cada uno nos incapacita para percibir las realidades que a otros sí le están permitidas desde su perspectiva. No queremos con ello señalar que los planteamientos de Diego Gracia sobre el confín del inicio de la vida humana están anticuados u obsoletos, ni mucho menos. Es más, Gracia siempre está dispuesto a revisar sus planteamientos y a completarlos, tal y como bien aprendió de su maestro Xavier Zubiri, que hasta el final de sus días se prestó a corregir sus teorías a la luz de los nuevos descubrimientos en materia científica, como tendremos oportunidad de comprobar. Pero sí es cierto que pueden existir ciertas ideas que, a nuestro juicio, puedan estarle vedadas, no por desconocimiento, sino porque no se ajustan a la idiosincrasia de su época y de su pensamiento.

Concluyendo

La filosofía española está en forma, no lo podemos negar, aunque a veces nos cueste trabajo reconocerlo, rechazando por ello lo evidente. Con ello no queremos limitar el pensamiento de Gracia al ámbito estrictamente filosófico, porque su pensamiento va más allá tal y como demostraremos, pero sí ha de reconocerse que los fundamentos de toda disciplina hunden sus raíces y se nutren de la filosofía, y Gracia es muy consciente de ello. De ahí que nuestra tesis deba contextualizarse en el ámbito filosófico porque, aunque el confín del inicio de la vida humana pueda ser enfocado desde otras disciplinas, es la nuestra, la filosófica, la que ha de considerarse como

²⁰ Admite Gracia en esta obra: «Mi gran deseo al [publicar este libro] es que su lectura vaya más allá del texto que yo he escrito, de modo que el lector pueda dar el salto desde el libro a los propios textos de Zubiri. Por eso no he escatimado citas, a veces largas. Nunca me ha convencido la tesis, tan frecuente entre escritores y publicistas, de que las citas deben ser pocas y breves, porque en caso contrario merman la originalidad del autor. Nunca lo he visto así. Me he considerado siempre, conforme a la consigna de Bernardo de Chartres, un enano a hombros de gigantes, y mi esfuerzo, especialmente en este libro, va dirigido a que sus lectores, leyéndome a mí, lean a Zubiri», en Gracia, D. (2017a). *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, pp. 24-25.

fundamental. Y sí, insistimos, la filosofía española está en plena forma, es una filosofía con músculo y esta razón ha de tenerse también presente en cuanto a la elección de este autor para llevar a cabo una investigación seria y especializada en esta *joven* disciplina que es la bioética, lamentablemente aún desconocida para un amplio público profano, cuando realmente debería ser mucho más tenida en cuenta por el conjunto de la sociedad y ser así incluida en los distintos currículos y proyectos educativos, ya que los temas que trata inmiscuyen a todos y a los que, en modo alguno, nadie debería desatender.

Al hilo de lo expuesto, recuerdo que durante mis años de carrera me llamó poderosamente la atención que no existiera ninguna asignatura de historia de la filosofía española en el plan de estudios de mi licenciatura, hasta tal punto de no estudiar a ningún filósofo español en los años que cursé en la universidad. Ortega y Zubiri se oían de vez en cuando por boca de algunos profesores, pero como simples notas marginales. Incluso recuerdo un día en el que Jesús Conill nos comentó en una de sus clases de *Ética*, con cierto tono de lamento, que le resultaba de lo más sorprendente que Ortega fuera estudiado más allá de nuestras fronteras y en España apenas fuera mencionado alguna vez. Es también por este motivo por el que nos hemos inclinado por Diego Gracia, y con él, por la lengua española, y es que en la obra del bioeticista se dan cita varios de esos filósofos y científicos españoles que, de algún que otro modo, han sido injustamente desatendidos y, por ende, olvidados.

Finalizando ya con esta introducción, más arriba dijimos que los asuntos bioéticos deben inmiscuirnos a todos, todos debemos participar de ellos, pero para que esto pueda ocurrir, la información no puede ser embutida en complejos tecnicismos que solo los especialistas de la disciplina sean capaces de desentrañar, de ahí la imperiosa necesidad de que la información transmitida se emita a través de un lenguaje diáfano. Por tal hecho, debe también agradecerse, de forma sincera, la claridad con la que Diego Gracia expone sus planteamientos. Así queremos concluir defendiendo un alegato por la claridad. Parafraseando a Ortega en su libro *¿Qué es filosofía?*, «la cortesía del filósofo es la claridad»,²¹ y Gracia emplea esta fórmula con gran generosidad. Sin duda alguna, Gracia es un autor claro, tremendamente claro, y este no es asunto baladí en una disciplina como es la bioética, puesto que nadie hoy puede estar desvinculado de ella, debiendo resaltarse la claridad expositiva de la que el autor hace gala para exponer las problemáticas que nos interesan. Es de agradecer que, incluso el público profano, sin tener grandes nociones de ciencia o filosofía, puede seguir con meridiana normalidad los razonamientos bioéticos de Gracia, de ahí que haya que hacer accesible a todos los públicos los avances de la ciencia y de la técnica, procurar que nadie quede al margen, que ningún poder ajeno a la sociedad decida el futuro de la misma, porque todos somos ciudadanos autónomos que deben hacerse cargo de sus propias vidas. Si verdaderamente

²¹ Dice Ortega y Gasset: «Claro es, yo he de hacer el más leal esfuerzo para que a todos ustedes, aun sin previos adiestramientos resulte claro cuanto diga. Siempre he creído que la claridad es la cortesía del filósofo, y, además, esta disciplina nuestra pone su honor hoy más que nunca en estar abierta y porosa a todas las mentes, a diferencia de las ciencias particulares, que cada día con mayor rigor interponen entre el tesoro de sus descubrimientos y la curiosidad de los profanos el dragón tremebundo de su terminología hermética. Pienso que el filósofo tiene que extremar para sí propio el rigor metódico cuando investiga y persigue sus verdades, pero que al emitir las y enunciarlas debe huir del cínico uso con que algunos hombres de ciencia se complacen, como Hércules de feria, en ostentar ante el público los *biceps* de su tecnicismo», en Ortega y Gasset, J. (1997). *¿Qué es filosofía?* Madrid: Alianza Editorial, p. 44.

queremos aprender a deliberar, tenemos que hacerlo en un lenguaje que pueda ser asequible y entendido por todos, sin que ello deba suponer necesariamente su desvirtualización, por supuesto, pero no podemos demandar la deliberación y luego circunscribirla únicamente a los ámbitos académicos. Es por tal razón por la que desde aquí defendemos que la bioética deba salir a la calle y es su lenguaje la única herramienta que puede permitírselo. Así decía un sabio maestro mío en mi juventud que «el lenguaje es para entendernos»: utilicémoslo entonces para eso.

PRIMERA PARTE

**¿Sexualidad y/o reproducción?
La condición de posibilidad del embrión humano**

Introducción

No podemos comenzar el estudio del confín del inicio de la vida humana sin ocuparnos previamente de la condición de posibilidad del embrión humano. Actualmente hay quienes defienden que la reproducción humana *debe* llevar irremediabilmente aparejada la sexualidad, mientras que otros deslindan ambos fenómenos admitiendo que en la generación de una nueva vida la sexualidad no tiene por qué ser una condición necesaria.²²

En el primer capítulo de nuestra investigación comenzaremos realizando un análisis histórico de las distintas concepciones éticas que a lo largo de la cultura occidental han acontecido sobre la sexualidad, atendiendo especialmente al examen realizado por Diego Gracia en su trabajo titulado «Ética de la sexualidad» y recogido en su obra recopilatoria *Ética y Vida: Estudios de Bioética*,²³ cuestión que será recuperada años después en su libro *Como arqueros al blanco*²⁴ y cuyo texto nos servirá como complemento a sus argumentos. De este modo, serán examinados tanto el paradigma de la ética naturalista presente en el mundo antiguo como el de la ética racionalista vigente en el mundo moderno, arribando a la propuesta realizada por Gracia de una sexualidad enfocada desde el prisma de la responsabilidad. A estos paradigmas añadiremos algunas de las posturas actuales que sobre el asunto se hallan presentes en la obra de otros autores. Por último, y unido a tales planteamientos, incluiremos el estudio que el bioeticista realiza sobre el cuerpo, entendido este, a su vez, como condición de posibilidad de la misma sexualidad.

Ha de precisarse que las exposiciones de Gracia están siempre orientadas en perspectiva histórica. Tal y como él mismo reconoce, ello no es debido a «un prurito culturalista, ni de afán de erudición. Se trata de una estricta necesidad intelectual»²⁵ que

²² Al comienzo del capítulo 7 de su libro *La bioética de Diego Gracia*, Faúndez Allier se refiere a la sexualidad humana como *condición de posibilidad antropológica*, pareciendo obviar que tal condición debe también concedérsele por sí sola a la reproducción humana. El título de esta primera parte intenta salvar ese escollo introduciendo la fórmula «y/o», con la cual pretendemos señalar que la relación entre sexualidad y reproducción no tiene por qué ser inclusiva, ni tampoco excluyente, como se mostrará a lo largo de esta primera parte. Véase: Faúndez Allier, J. P. (2013), p. 424.

²³ Gracia, D. (1998c), pp. 29-55; cfr. Gracia, D. (1997a). *Ética de la sexualidad*. En Gafo, J. y Amor, J. R. [Eds.]. *Matrimonio y deficiencia mental* (pp. 93-117). Madrid: Universidad Pontificia Comillas; cfr. Gracia, D. (1997d). *Ética de la sexualidad*. En Botella, J. y Fernández de Molina, A. [Eds.]. *La evolución de la sexualidad y los estados intersexuales* (pp. 325-340). Madrid: Díaz de Santos.

²⁴ Gracia, D. (2004a). *Como arqueros al blanco. Estudios de bioética*. Madrid: Triacastela, pp. 349-368. Al comienzo de este artículo dice Gracia refiriéndose al trabajo de 1997 –aunque él lo referencia en el año 1998–: «Hube de ocuparme de la ética de la sexualidad hace años. Pero el asunto es tan amplio que desborda cualquier tipo de abordaje. Por eso merece la pena hacer un nuevo esfuerzo y enfrentarse otra vez con el tema, desechando la pereza intelectual de repetir lo ya dicho y escrito», en *ibid.*, p. 349.

²⁵ Gracia, D. (1999g). *Ética y vida: Estudios de bioética. Anales de la Real Academia Nacional de Medicina*, 116 (2), pp. 259-260. Este artículo sirve de «Prólogo» a cada uno de los cuatro

hace necesario escudriñar en los orígenes para así ser plenamente conscientes de las ideas que nos han sido transmitidas hasta nuestros días. Gracia dedicó gran parte de su vida profesional a la labor historiadora, labor que quedó patente durante los años que ostentó la cátedra de Historia de la Medicina de la Universidad Complutense de Madrid.²⁶ Es evidente que antes de pretender hacer ciencia o filosofía conviene primeramente inspeccionar con sumo cuidado y detenimiento el terreno sobre el que pretendemos transitar, procurando de este modo caminar sobre pasos firmes y seguros, por lo que para comprender las diferentes concepciones existentes sobre la sexualidad, debamos antes investigar sobre sus propios acontecimientos.

En el segundo capítulo haremos lo propio con el segundo de los elementos en lid, dando cuenta de las dos actitudes preponderantes en el debate actual sobre la reproducción: la actitud *pro-life* y la actitud *pro-choice*. Se mostrará que ambas posturas, a fuer de parciales, son incapaces de dar razón del fenómeno en su totalidad, siendo propuesta una tercera vía que aunaré lo mejor de ambas, en la que la sacralidad de la vida humana y la calidad de vida se revelarán como dos principios necesarios y complementarios, no necesariamente excluyentes. Como corolario a esta problemática, un segundo epígrafe versará sobre la conveniencia o no de una regulación de la natalidad, en vistas a la posibilidad de un control demográfico que persiga evitar la creciente escasez de recursos naturales en la que la población mundial se halla sumida durante los últimos tiempos.

volúmenes que bajo el título general de *Bioética y vida: Estudios de bioética* publicó Diego Gracia en el mes de junio de 1998: cfr. Gracia, D. (1998a). *Fundamentación y enseñanza de la bioética. Ética y vida: Estudios de bioética*, volumen 1 (2ª ed. 2000; 4ª reimpresión 2013). Bogotá: El Búho, p. 9; cfr. Gracia, D. (1998b). *Bioética clínica. Ética y vida: Estudios de bioética*, volumen 2 (reimpresión 2001). Bogotá: El Búho, p. 9; cfr. Gracia, D. (1998c), p. 9; cfr. Gracia, D. (1998d). *Profesión médica, investigación y justicia sanitaria. Ética y vida: Estudios de bioética*, volumen 4 (reimpresión 2010). Bogotá: El Búho, p. 9.

²⁶ España. Orden de 9 de mayo de 1979 por la que se nombra, en virtud de concurso de acceso, Catedrático de «Historia de la Medicina», de la Facultad de Medicina de la Universidad Complutense, a don Diego Miguel Gracia Guillén. *Boletín Oficial del Estado*, núm. 152, de 26 de junio de 1979, páginas 14331 a 14332. Disponible en: <https://www.boe.es/boe/dias/1979/06/26/pdfs/A14331-14332.pdf> [consulta: 6 de noviembre de 2020].

CAPÍTULO I

La ética de la sexualidad

Tal y como poníamos de manifiesto en la introducción a la primera parte de nuestra investigación, antes de abordar la propuesta que Diego Gracia nos ofrece sobre la idea de una sexualidad entendida desde el prisma de la responsabilidad, debemos ocuparnos previamente del análisis histórico de las distintas concepciones éticas que sobre la sexualidad humana han acontecido a lo largo de la cultura occidental. La razón es evidente, ya que

[...] la sexualidad no es solo un fenómeno biológico, [...] es un fenómeno también psicológico, es un fenómeno cultural, es un fenómeno axiológico, en última instancia, es un fenómeno humano, y como tal enormemente complejo. Por eso es también un fenómeno ético. En la sexualidad influyen muchos factores que, desde un punto de vista estricto, habría que llamar extrabiológicos. Esto permite comprender que para la valoración ética de las conductas sexuales sea muy importante tener en cuenta factores extrabiológicos, culturales, históricos, axiológicos, etc. De ahí la importancia de que comencemos [...] analizando brevemente lo que yo llamaría los grandes paradigmas culturales y éticos que sobre la sexualidad se han dado en nuestra cultura, es decir, en la historia del occidente.²⁷

1. Tres paradigmas sobre la sexualidad

1.1. La ética sexual antigua: el binomio natural-antinatural

A juicio del bioeticista, la primera racionalidad o concepción a la que debemos atender debe enfocarse desde las razones de la ética naturalista, ética cuyos orígenes pueden ser retrotraídos hasta la Antigua Grecia. Solemos pensar que las culturas que nos precedieron, concretamente, las culturas antigua y medieval, llevaron a cabo una gran represión en lo que a materia sexual se refiere, apreciación errónea como así Gracia nos advierte, debido a la considerable cantidad de literatura que sobre el tema está presente en obras de ética y medicina pertenecientes a dichas épocas.²⁸

En este sentido, cabe decir, y esta es la tesis que yo desearía someter a prueba [...], que en todo el periodo antiguo hay dos tradiciones, una médica y ética, que no condena en absoluto el ejercicio sexual sino que intenta ordenarlo de acuerdo con la regla de la

²⁷ Gracia, D. (1990b). Problemas éticos del origen de la vida. Ciclos de conferencias: Ética y medicina (II), Fundación Juan March, 8 febrero, (paper), minuto 06:44 y siguientes. Disponible en: <https://www.march.es/conferencias/anteriores/voz.aspx?id=1937> [consulta: 15 de mayo de 2020].

²⁸ Cfr. Gracia, D. (2004a), p. 351.

mesótes o justo medio, y otra ascética y teológica, que proclama la renuncia al ejercicio sexual por motivos de orden a la postre religioso.²⁹

Atendiendo a la primera de las tradiciones, esto es, a la tradición *médica y ética*, para los griegos lo natural está representado por el orden y lo bueno, mientras que lo antinatural está caracterizado por lo contrario.³⁰ Para ellos la naturaleza se encuentra dotada de una finalidad interna o *télos* a donde todas las cosas naturales indefectiblemente tienden, encaminándose hacia un fin, por lo que bueno será todo aquello que favorezca su logro y malo todo lo que lo aleje de él. De ahí que, de acuerdo con la ética naturalista, se hable de actos *intrínsecamente* buenos o malos: si la naturaleza se dirige hacia un fin, todos aquellos actos que se encaminen a conseguirlo serán intrínsecamente buenos, puesto que «respetan el orden interno de la naturaleza»,³¹ mientras que todos aquellos actos que se distancien de él serán, por tal razón, intrínsecamente malos. Igualmente, todo esto puede ser aplicado a la ética sexual, ya que la sexualidad humana es también algo propiamente natural, de modo que todo aquello que separe a la sexualidad de su fin será malo y bueno todo aquello que le aproxime a él. La cuestión será ahora inquirir en qué pueda consistir ese fin al que la sexualidad debe dirigirse.

El hombre y su cuerpo en tanto que realidades naturales tienen que considerarse «ordenadas» y «buenas». El ser humano, como toda realidad sustancial, tiene su *télos*, que en el caso de las realidades vivas, y más en concreto de la humana, viene

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Dice Gracia en otro texto: «La cultura griega fue [...] profundamente biologicista. Las cosas naturales, en tanto que naturales, están de algún modo vivas. Por eso su naturalismo fue más “fisiológico” que físico, y estuvo más influenciado por la ciencia médica que por la física propiamente tal. La naturaleza es para el griego un magno *kósmos*, un conjunto ordenado de cosas. Cada cosa tiene su lugar, el llamado “lugar natural”. Y como a la naturaleza pertenecen como propiedades formales la verdad, la bondad y la belleza, lo natural en tanto que tal es verdadero, bueno y bello. [...] Bueno es para un griego aquello que ocupa su lugar en el *ordo naturae*, lo ordenado. Su concepto de la ética es, pues, rigurosamente naturalista. La cultura moderna nos ha enseñado a contraponer lo moral a lo físico, el reino de lo libre al de lo necesario. En la cultura griega las cosas no fueron así, o al menos no fueron del todo así. Lo moral no era considerado como la antítesis de lo físico, sino como una parte suya. Por eso es un error traducir la palabra *éthos* por ética, como si viniera a significar lo mismo que hoy entendemos por ética o moral. No es así; *éthos* no significa en el rigor de los términos ética, sino el “orden natural” de la vida humana, el “ajustamiento” de la vida a su orden natural, el “modo o forma de vida”», en Gracia, D. (1989). *Fundamentos de bioética*. Madrid: Eudema, p. 28.

En otro lugar dice al respecto: «[...] los griegos, que consideraron a la naturaleza como divina, y por tanto perfecta, vieron en ella la fuente del orden. La naturaleza es *kósmos*, orden, a diferencia de *cháos*, desorden. El orden natural es *nómos*, ley. Tal es la razón de que pueda y deba hablarse de una “ley natural”. La naturaleza es principio de orden, y por tanto de bondad, verdad y belleza. Esto se aplica, naturalmente, a la naturaleza divina, pero se aplica también a las naturalezas infradivinas, sobre todo en su momento de plenitud o actualidad plena. De ahí que para los antiguos la salud fuera orden y la enfermedad desorden. Y que la salud se identificase con la bondad y la belleza, y la enfermedad con la maldad y la fealdad», en Gracia, D. (1998c), p. 332. Para esta misma idea, véanse: Gracia, D. (1993c). *Ecología y bioética*. En Gafo, J. [Ed.]. *Ética y ecología*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, p. 172; cfr. Gracia, D. (1995). *La vida: origen y evolución*. En González de Posada, F. [Ed.]. *Cosmología. El sistema solar: la tierra, la vida, el hombre*. Pozuelo de Alarcón, Madrid: Patronato Municipal de Cultura / Amigos de la Cultura Científica, pp. 85-87; cfr. Gracia, D. (1998d), pp. 131-132.

³¹ Gracia, D. (1998c), p. 29.

determinado por su *psyché*, su alma; por su alma o por sus almas, porque el ser humano es una realidad compleja, con funciones propias de todos los estratos de la realidad viviente. En el hombre hay funciones vegetativas, las propias de las plantas, como son la nutrición, el crecimiento y la reproducción. En las plantas estas funciones están regidas por un alma material, la llamada «alma vegetativa». En el hombre estas funciones tienen su sede en el abdomen. Además, el ser humano tiene funciones sensitivas, que comparte con los animales, y que dependen de otra alma, el «alma sensitiva», que algunos situaron en el tórax. Y, finalmente, el ser humano tiene unas funciones específicas o propias, las intelectivas, que dependen de un alma propia y específica suya, el *nous* o la mente, lo que acabaría llamándose «alma espiritual». La tesis clásica es que este alma, cuya sede está en el cerebro, recapitula todas las demás, de tal modo que éstas quedan anuladas y asumidas.³²

Gracia toma a Aristóteles como el gran representante de esta corriente sirviéndose de sus argumentos, concretamente, de los expuestos en su *Ética a Nicómaco*. Para los griegos cada función tiene una virtud que le es propia, por lo que aquellas funciones que son propiamente humanas, esto es, las intelectivas, tendrán, por ende, virtudes intelectivas. Estas virtudes son, claro está, racionales, a diferencia de las concupiscibles e irascibles que son irracionales, puesto que las primeras proceden de las funciones vegetativas y las segundas de las sensitivas. Las virtudes concupiscibles e irascibles vendrán a llamarse *virtudes éticas* o *morales*, mientras que las intelectivas serán denominadas como *dianoéticas* o *intelectuales*.³³

La sexualidad es, evidentemente, una de las virtudes concupiscibles, ya que busca el placer y tiende a la evitación del dolor. Esto es natural, y en tanto que natural es bueno. Pero las virtudes éticas sólo son moralmente correctas cuando se hallan bajo el imperio de la razón. Las virtudes éticas dependen siempre de las dianoéticas. Sin ellas serían puramente irracionales, y por tanto no serían virtudes morales en el sentido estricto de la palabra. De ahí que aunque el ejercicio de la sexualidad sea una función natural del organismo, y aunque sea bueno y natural buscar el placer y evitar el dolor, esto no será humano y moral más que cuando se halle controlado por la razón, es decir, cuando no se haga de modo puramente instintivo o animal, sino humano o racional. Y ello porque, como dice Aristóteles, «la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón».³⁴ Los movimientos puramente instintivos o irracionales no son en el rigor de los términos humanos.³⁵

³² *Ibid.*, p. 30.

³³ Cfr. Gracia, D. (1998c), p. 30.

³⁴ Dice Aristóteles: «Porque el vivir parece también común a las plantas, y se busca lo propio. Hay que dejar de lado, por tanto, la vida de nutrición y crecimiento. Vendría después la sensitiva, pero parece que también ésta es común al caballo, al buey y a todos los animales. Queda, por último, cierta vida activa propia del ente que tiene razón; y éste, por una parte, obedece a la razón; por otra parte, la posee y piensa. Y como esta actividad se dice de dos maneras, hay que tomarla en acto, pues parece que se dice primariamente ésta. Y si la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón o no desprovista de razón, y por otra parte decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno [...], decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta una actividad del alma y acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y primorosamente, y cada una se realiza bien según la virtud adecuada; y, si esto es así, el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco hace venturoso y feliz un solo día o un poco tiempo», en Aristóteles (1949). *Ética a Nicómaco*, trad.

Aquí cabría entonces hacerse una pregunta: ¿qué criterio es el que sigue la razón para discernir entre qué placeres son lícitos y cuáles no? Para responder a esta cuestión el estagirita utilizará su distinguido lema del *justo medio*:

Es la famosa consigna clásica: todo con moderación. Y esto que se dice de todo, es especialmente exacto en el caso de las virtudes concupiscibles, como son las sexuales. De ahí que el control racional de estas acciones reciba el nombre de *sophrosyñe*, *temperantia* o templanza. Las dos funciones concupiscibles por antonomasia, la alimenticia y la sexual, deben realizarse evitando el exceso y el defecto, es decir, moderadamente, con templanza.³⁶

No es que la sexualidad sea intrínsecamente mala, porque ya vimos más arriba que la sexualidad es considerada como algo propiamente natural y lo natural viene representado por el orden y lo bueno, sino que siempre deberá practicarse con moderación, porque tanto la abstinencia como el abuso han de ser tenidos como dos extremos, a saber, el uno por defecto y el otro por exceso. En palabras del propio Aristóteles, «la templanza y la fortaleza se destruyen por el exceso y por el defecto, y el término medio las conserva».³⁷ La sexualidad deberá, por tanto, practicarse de forma moderada, evitando siempre hacer de ella un uso «contranatural o antinatural»,³⁸ por lo que la virtud que deberá imperar sobre la sexualidad será la templanza. De acuerdo con Aristóteles, la *sophrosyñe* o templanza tendrá por objeto aquellos placeres que proceden del cuerpo, aunque no necesariamente todos, sino solo los que tienen que ver con el tacto y con el gusto: la templanza será la encargada de encontrar en ellos el término medio.³⁹

Concretando, la tradición médica y ética que se circunscribe dentro del naturalismo recomienda el ejercicio moderado de la sexualidad, sin existir una condena explícita de la misma. La tesis que defiende Aristóteles es que «la virtud generativa es

de María Araujo y Julián Marías (7ª ed. 1999). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Libro I, cap. 7, 1097b-1098a, pp. 8-9.

³⁵ Gracia, D. (1998c), p. 30.

³⁶ *Ibid.*, p. 31.

³⁷ Aristóteles (1949), libro II, cap. 2, 1104a, p. 21.

³⁸ Gracia, D. (1998c), p. 31.

³⁹ En otro lugar afirma Gracia: «Al ejercicio razonable de las funciones concupiscibles, como el comer, el beber o la sexualidad, lo llamó Aristóteles *sophrosyñe*, lo que los latinos tradujeron por *temperantia*, y que el viejo catecismo denominaba templanza.

La templanza consiste en el ejercicio moderado. El criterio que debe regirla es el de la *mesótes* o el término medio. *In medio virtus quando extrema sunt vitiosa*, dice un adagio latino. En el medio está la virtud, cuando los extremos son viciosos. En el orden de la alimentación esos extremos viciosos son evidentes, la anorexia y la bulimia. En el orden del ejercicio sexual hay un extremo que resulta también claro, el desenfreno. Pero el otro, el contrario, ya no lo es tanto. Y, sin embargo, esto no fue siempre así. [...] En los libros de ética, y sobre todo en los de Medicina, se recomienda una y otra vez, por activa y por pasiva, el ejercicio moderado de la sexualidad y se habla de los males que puede provocar tanto la abstención absoluta como el desenfreno.

Ética y Medicina se influyen mutuamente. Es rarísimo encontrar un texto médico que aconseje la abstención sexual completa. Todos coinciden en que eso no es médicamente conveniente. Lo que proclaman es el ejercicio temperado, moderado», en Gracia, D. (2004a), pp. 351-352.

una de las llamadas funciones o facultades concupiscibles, que sólo se convierte en vicio cuando no está controlada por la razón».⁴⁰

Esta ha sido, en síntesis, la teoría imperante sobre la ética sexual desde Grecia hasta bien entrado el mundo moderno. La naturaleza tiende siempre a un fin, porque no hace nada en vano. Todo órgano tiene por tanto una finalidad. La finalidad de los órganos de la generación es la reproducción y perpetuación de la especie. En consecuencia, sólo pueden ser considerados morales los actos venéreos tendentes a este fin. Y además, siempre que se ajusten a la regla del justo medio, de la *sophrosyne*, de la templanza.⁴¹

A la tradición aristotélica le siguieron el estoicismo y el neoplatonismo, que protagonizarán un cambio de rumbo en la postura naturalista.⁴² Ambas corrientes pretenden extirpar del ser humano todo aquello que tenga que ver con la vida afectiva, tales como los sentimientos, las emociones, los placeres, etc., algo que en modo alguno puede encontrarse en el pensamiento del estagirita.⁴³

En la ética aristotélica los afectos tienen una función muy importante. Aristóteles elaboró una ética que conjuga de modo muy inteligente sentimientos y razón. No se trata de una ética puramente intelectualista, ni tampoco de un emotivismo moral. Pero para él los afectos, las emociones son esenciales a la vida moral. Pues bien, esto desaparece con el estoicismo, o al menos pierde fuerza. La ética estoica es rigurosamente intelectualista, mejor aún, racionalista. Sólo la razón es brújula moral. Los afectos, las emociones, tienen un carácter desorientador, estrictamente negativo. Por eso hay que domeñarlos y, a ser posible, anularlos. Una vida sin afectos: ése es el ideal del sabio estoico. *Sustine et abstine*, abstente y contente; en eso consiste el ideal de la *enkráteia*.⁴⁴

Hay otro factor que vino a rematar este proceso de negación de la vida emocional. Fue el neoplatonismo.⁴⁵

El neoplatonismo no hace sino reforzar «el rechazo estoico al mundo de las emociones y los afectos, al llamado mundo sensible».⁴⁶ Su objetivo es eliminar la vida emocional y afectiva porque es el único modo de alcanzar el conocimiento del mundo inteligible.

⁴⁰ Gracia, D. (2004a), p. 351.

⁴¹ Gracia, D. (1998c), p. 33.

⁴² Dice Gracia en otro texto: «Los seres vivos se caracterizan no sólo por tener orden, el orden maravilloso de sus partes, sino también, y sobre todo, por poseer unas funciones absolutamente sorprendentes: la capacidad de nutrirse, de crecer y, sobre todo, de reproducirse. Nutrición, crecimiento y reproducción son las tres características presentes en todos los seres vivos, y que los diferencian del resto de la naturaleza. Tanto los diferencian, y tan peculiares son esas funciones, que los antiguos creyeron necesario postular en los seres vivos la existencia de un principio peculiar de orden interno, distinto del genérico de todas las realidades naturales. Este principio se llamó *psyché*, *anima*, alma. Cabe decir, que el *télos* de los seres vivos se expresa en forma de *psyché*. La *psyché* es el principio de orden y finalidad del ser vivo. En ella está su *télos*. Esto explica que todas las corrientes ascéticas, sobre todo a partir de la época del helenismo, hicieran consistir el ideal del sabio en el desprecio del cuerpo y el cultivo de la vida psíquica o anímica», en Gracia, D. (1995), p. 86.

⁴³ Cfr. Gracia, D. (2004a), p. 359.

⁴⁴ El término griego *enkráteia* viene a traducirse por *continencia*.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 356.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 358.

Ahora hemos completado ese panorama introduciendo un tercer ideal, de origen neoplatónico, que ya no es el de la simple *enkráteia* sino el de la total abstinencia de los placeres de la carne, y en especial del placer sexual. Es el ideal de la castidad o la pureza. Bien entendido, que éste no es ya un ideal médico ni ético, sino ascético y místico, es decir, religioso. El neoplatonismo influyó decisivamente en la teología espiritual, tanto judía como cristiana y musulmana. [...] El resultado es toda una teoría ascético-mística que predica la renuncia total a los placeres de la carne, no porque sean en sí inmorales, sino porque son inferiores, bajos, e impiden la dedicación plena a los ideales superiores.⁴⁷

Como ya sabemos, de acuerdo con la concepción naturalista imperante en el pensamiento griego, de ella se desprende una primera tradición que se afana en distinguir el uso natural, bueno y sano de aquel antinatural, censurable y enfermo, tradición a la que Gracia denomina *ética y médica*. Pero de este naturalismo también se deriva una segunda tradición *ascética y teológica* de la sexualidad, siendo realmente la que más éxito tuvo en detrimento de la primera, impregnando poco a poco en la cultura occidental hasta llegar a nuestros días.⁴⁸ Si en el pensamiento griego el desenfreno se trataba de un vicio por exceso mientras que la abstinencia sexual lo era por defecto —la tarea de la templanza era hallar el término medio entre los dos—, el tema de la abstinencia sexual como extremo a evitar pronto se pondrá en cuestión y ello por razones meramente teológicas: si Dios es pura inteligencia, en Él no caben las pasiones, por lo que permanecerá impassible ante ellas.

En Dios, en fin, no hay afectos. De Dios se predica, por vía de eminencia, la inteligencia y la voluntad propias del hombre, pero no los afectos o las pasiones, porque Dios no puede ser sujeto paciente de nada. Ahora bien, si esto es así y el hombre sabio es el imitador de Dios, debe dedicarse a anular completamente los afectos y las pasiones. Cualquier uso, aun el moderado, es perjudicial. Surge así, frente a la «ética» de la sexualidad, la «ascética» de la sexualidad, que tanto se iba a desarrollar durante los siglos del helenismo y en toda la tradición cristiana. [...]

La ascética propugnó siempre la abstención sexual total, la continencia como virtud angélica y divina. [...] El uso antinatural de los órganos sexuales no sólo va a ser

⁴⁷ *Ibid.*, p. 359.

⁴⁸ Afirma el bioeticista: «Desde los orígenes de la medicina occidental, es decir, desde los escritos que la tradición atribuyó al médico griego Hipócrates de Cos, la ética médica ha venido utilizando para discernir lo bueno de lo malo un criterio de carácter “naturalista”. Al margen de que incurra o no en la que desde principios de siglo viene conociéndose con el nombre de “falacia naturalista”, es lo cierto que tal criterio ha solido identificar lo bueno con el “orden” natural, y considerar malo su desorden. La naturaleza es obra de Dios, dirán los teólogos cristianos de la Edad Media, y en consecuencia el orden natural es formalmente bueno. Esto explica por qué toda la cultura medieval giró en torno a la idea de “orden”. Este orden abarcaba no sólo a las cosas que solemos llamar naturales, sino también a los hombres, a la sociedad y a la historia. Por lo primero se consideraba malo, por ejemplo, todo uso desordenado o no natural del cuerpo o de cualquiera de sus órganos», en Gracia, D. (1989), p. 15. En otro lugar añade: «Se conoce con el nombre de falacia naturalista la doctrina que afirma que el orden de la naturaleza es fuente directa de moralidad. Bueno es lo que respeta el orden de la naturaleza, y malo lo contrario, es decir, lo “antinatural” o “contranatural”. Esta mentalidad ha sido la más frecuente a lo largo de nuestra cultura occidental, sobre todo porque el cristianismo dio pronto de ella una versión teológica, al sacralizar el orden de la naturaleza precisamente porque había sido creado por Dios. La teología de la creación se unió a la ética de la naturaleza, y dio como resultado un constructo intelectual casi inexpugnable. [...] El orden de la naturaleza es inmutable y sagrado», en Gracia, D. (1998d), pp. 172-173.

éticamente censurable, sino también físicamente pernicioso. De ahí la idea, ampliamente extendida en la literatura médica, de que los actos sexuales contranaturales conducían a la enfermedad y la muerte. El ejemplo típico de esto es la masturbación, a la que se dedicaron ingentes cantidades de literatura. La masturbación es antinatural, patológica y mala porque no respeta el fin que la naturaleza ha puesto en los órganos sexuales; es una aberración antinatural. Pero todo uso natural y moderado de la genitalidad es por definición moral.⁴⁹

De acuerdo con el autor, la influencia de esta concepción naturalista de la sexualidad humana ha llegado hasta hoy gracias, sobre todo, al Derecho Romano y a la religión cristiana. Para mostrar este hecho, nuestro bioeticista hace referencia, por ejemplo, a cómo el antiguo Código Penal español vigente hasta el año 1996 aún entendía los delitos sexuales como «delitos contra la honestidad»,⁵⁰ siendo «deshonestas todas aquellas prácticas sexuales que alteran el orden de la naturaleza».⁵¹ Temas tales como la masturbación o la homosexualidad entraban dentro de lo deshonesto, catalogadas como prácticas sexuales contra natura.⁵²

En resumen. A lo largo del mundo antiguo y medieval es posible diferenciar dos tradiciones distintas en torno a los afectos y las emociones. Una es la tradición médica y ética, que propugna el uso moderado y prudente de la sexualidad. Y la otra es la tradición ascética y religiosa, que propone la renuncia total en función de ideales superiores. Esas dos tradiciones caminan por vías distintas, sin grandes conflictos entre ellas. En cualquier caso, se impuso desde muy pronto un criterio de subordinación de la primera a la segunda. La tesis, ya claramente defendida por los estoicos, consiste en decir que quienes no renuncian a los placeres de la carne se hallan ofuscados en su entendimiento y no pueden ver con claridad lo que es correcto o incorrecto. De ahí que deban ser dirigidos por los demás, los perfectos, los sabios. En consecuencia, qué debe considerarse uso correcto de la sexualidad, es algo que no pueden establecer los propios individuos libremente, sino que debe venir marcado por las autoridades, en especial las autoridades religiosas. Es uso correcto el que ellas consideran como tal, y uso incorrecto el contrario. La tesis mantenida a todo lo largo de estos siglos fue que sólo era uso correcto el que se realizaba dentro del matrimonio, y con fines procreativos. Todo lo demás debía ser considerado pura licencia, incompatible no ya con la ascética sino con la moral.⁵³

⁴⁹ Gracia, D. (1998d), p. 34.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 35.

⁵¹ *Ibid.*, p. 36.

⁵² Así también lo reconoce Benavides Zúñiga: «[...] el aspecto que la sexualidad humana ha expresado a través de los tiempos puede hoy ser abordado con el respeto a los principios que la autonomía y no maleficencia preconizan y que actualmente son aceptados por la sociedad occidental, como son los temas de la homosexualidad, el travestismo, la masturbación y otras opciones sexuales que han sido estigmatizadas y reprimidas secularmente; hoy son aceptadas como variedades de una expresión humanizada», en Benavides Zúñiga, A. (2017). Bioética en sexualidad y reproducción humana. *Revista peruana de ginecología y obstetricia*, 63 (4), p. 568. Disponible en: <http://www.spog.org.pe/web/revista/index.php/RPGO/article/view/2030/pdf/487> También disponible en: http://www.scielo.org.pe/scielo.php?pid=S2304-51322017000400008&script=sci_abstract&tlng=es [consulta: 29 de noviembre de 2020].

⁵³ Gracia, D. (2004a), pp. 359-360.

1.2. La ética sexual racionalista: el binomio naturaleza-libertad

El segundo paradigma del que Gracia se ocupa en cuanto a la sexualidad humana es el de la ética racionalista, donde se hace patente el binomio existente entre naturaleza y libertad, o dicho en otros términos, entre naturaleza y moralidad. Si en la Antigüedad naturaleza y moralidad iban de la mano, en el mundo moderno se desgajan.

La tesis antigua era que lo moral era un modo de lo natural, y que por tanto los usos y costumbres eran, o bien naturales, o bien antinaturales. Había estructuras sociales y regímenes políticos naturales y otros antinaturales. En cualquiera de los dos casos, el hombre no era la fuente del orden moral sino la naturaleza. En el mundo antiguo y medieval el hombre no está por encima de la naturaleza sino por debajo de ella; no es señor suyo sino su siervo o servidor. Cuando cambió esto se inició la modernidad. Ella surge, en efecto, en el momento en que el hombre se empieza a ver como perteneciente a un orden distinto al puramente natural; al orden moral.

La característica más sobresaliente de la modernidad es, sin duda, la oposición entre naturaleza y libertad. No se trata de mera diferencia sino de radical oposición. Si antes lo moral era un modo de lo natural, ahora empieza a ser lo opuesto. La naturaleza se rige por la necesidad; la moral, por la libertad.⁵⁴

Es el propio ser humano quien debe establecer qué es bueno y qué es malo: la naturaleza no tiene nada que decir al respecto. «El ser humano es la fuente de su propia moralidad»,⁵⁵ y será a través de la razón como se establezcan las normas morales.⁵⁶

⁵⁴ Gracia, D. (1998c), pp. 37-38.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 38. Dice Gracia: «Sólo en el mundo moderno empezó a considerarse lo moral como algo distinto y opuesto a lo físico, y al hombre no como un elemento de la naturaleza, sino como alguien que está por encima de ella. El hombre, se va a decir ahora, no es un ser natural sino moral. Las consecuencias de esto que, en un principio, parece mero matiz, han sido incalculables. El orden moral no es el orden de la naturaleza sino el orden humano. El *ordo* no está hecho, no es un *ordo factus* o natural, sino un *ordo faciendus* o moral. El orden lo tiene que hacer el hombre. Esa es su tarea, y en eso consiste su dimensión moral. Las morales naturalistas, empieza a decirse ahora, son “heterónomas”; sólo una moral auténticamente “autónoma” es en realidad humana. De ahí el auge del principio de autonomía», en Gracia, D. (1989), pp. 122-123. En esta misma obra puede también leerse: «Esta concepción de la ética como “física moral” ha sido una constante en la cultura de Occidente desde la época griega hasta bien entrada la modernidad. Durante todos estos siglos siempre se consideró que lo natural o físico y lo ético o moral no eran dos órdenes distintos, sino dos momentos de un mismo orden, el *ordo naturae*. Será en los albores del mundo moderno cuando el orden moral y el físico se separen paulatinamente hasta llegar a oponerse», en *ibid.*, p. 327.

⁵⁶ Admite Gracia: «[...] la razón humana es también una facultad natural, pero con la peculiaridad de que puede modificar planificadamente el orden de la naturaleza. De lo que se concluye que la fuente de moralidad no puede ser la naturaleza como orden estático, sino la razón humana como constructora de orden. Este orden construido será siempre, por definición, artificial, y por tanto no-natural. El orden no está hecho, se hace. La realidad no es un *ordo factus* sino un *ordo faciendus*, algo que hay que construir, y cuya construcción es un imperativo moral. La tesis aristotélica fue que la *téchne* sólo puede modificar accidentalmente las cosas de la naturaleza, sin alterar sustancialmente su orden. El carpintero, por ejemplo, no modifica sustancialmente la madera, sino sólo en sus accidentes de cantidad, relación, etc. Ahora bien, hoy esto no es así. La técnica actual es capaz de modificar sustancialmente la naturaleza. Esto sucede, por ejemplo, siempre que se sintetizan en el laboratorio productos químicos idénticos a los naturales. Más aún, la técnica es hoy capaz de crear artificialmente cosas que ni la naturaleza ha sido capaz de producir; así, toda la enorme gama de sustancias químicas de origen sintético

Pasamos entonces de una heteronomía impuesta por la naturaleza, a ser el ser humano quien se dé a sí mismo de modo autónomo las normas. Si los griegos piensan que todas las cosas naturales tienden hacia un fin, los actos se catalogarán como buenos o malos dependiendo de si favorecen o no a alcanzarlo. Por el contrario, para los modernos no existe tal orden en la naturaleza que tan manifiesto les parece a los antiguos: no resulta evidente que la naturaleza necesariamente tienda hacia algún fin. ¿Qué ocurre con los terremotos, con los volcanes, con las enfermedades? ¿Son estos también considerados «orden»? Parece más bien que sea el ser humano quien deba poner concierto en todos esos *órdenes* que se contemplan en la naturaleza.

El orden de las cosas no está hecho, o al menos no está del todo hecho, y la obligación del hombre es precisamente completarlo. El mundo no es un *ordo factus* sino un *ordo faciendus*. El hombre no puede ya verse como sujeto pasivo de la ley de la naturaleza, sino que él es el origen de su propia ley moral, y además tiene la obligación de actuar con ella en el mundo.⁵⁷

Como podemos observar, hemos pasado de una concepción contemplativa de la naturaleza a una eminentemente práctica.⁵⁸ El ser humano comenzará a entenderse no ya como un elemento más de la naturaleza, sino como un ser que está por encima de ella, su amo, un creador junto al mismo Dios. Se sustituye, por así decirlo, la idea del *homo sapiens* por la del *homo faber*. En términos de Zygmunt Bauman, ambas actitudes pueden también comprenderse acudiendo a la metáfora del guardabosques que deviene jardinero.⁵⁹ El ser humano clásico se sitúa en el mundo como en un escenario que le es

que no existen de forma espontánea en la naturaleza», en Gracia, D. (1998d), p. 133; cfr. Gracia, D. (1993c), pp. 173-174.

⁵⁷ Gracia, D. (1998c), pp. 38-39; cfr. Gracia, D. (1989), pp. 122-123; cfr. Gracia, D. (1998d), pp. 65-66.

⁵⁸ Expone el autor en otro lugar: «Desde el punto de vista ecológico, la tesis ética o bioética que se funda en la actitud naturalista afirma que el orden natural no debe ser alterado por la mano del hombre, dado que es malo todo aquello que modifica voluntariamente ese orden natural. [...] Basta decir ahora que esta actitud cae en un error elemental que ya conocemos: no asume que el hombre no puede vivir en la naturaleza más que transformando ésta en cultura, en posibilidades de vida. Por principio, toda negación al cambio es una absoluta contradicción existencial. No cabe vivir humanamente si no es alterando el orden natural. Pero si esto es así, la naturaleza deja de ser criterio moral. Cuando la propia naturaleza exige ser transformada, por algún tipo de necesaria adaptación humana a ella, ya no es posible atribuirle el doble papel de juez y parte de esa transformación. Que el hombre necesite transformar la naturaleza en cultura significa que la naturaleza es sólo “recurso”. Por tanto, la obligación moral del ser humano es transformar esos recursos en “posibilidades” de vida, en contra de ciertos ecologismos ingenuos. Ahora bien, desde aquí no cabe decir, por ejemplo, que los transgénicos son buenos o son malos, dilema siempre planteado en estos términos desde la actitud naturalista. Serán buenos o malos en razón de si posibilitan o imposibilitan la vida, pero no por ser transgénicos, por ser transformaciones culturales o antinaturales. Dicho de otro modo, los contenidos de este criterio no pueden ser naturales, sino que deben ser racionales», en Gracia, D. (2007c). *Bioética ecológica*. En Martínez Martínez, J. A. [Coord.]. *La bioética en la educación secundaria*. Madrid: Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, p. 243.

⁵⁹ Para Bauman, las culturas premodernas podían entenderse como *culturas silvestres* en contraposición de las modernas o *culturas de jardín*. En cuanto a las culturas modernas o de jardín dice: «Para reproducirse, necesitan plan y supervisión; sin ellos, la selva las invadiría. En todo jardín hay una sensación de artificialidad precaria; requieren la atención constante del jardinero, dado que un momento de descuido o de mera distracción los devolvería al estado del que surgieron (y que tuvieron que destruir, excluir o poner bajo control para poder surgir). Por

dato, sobre el que pocas cosas puede decidir, modificar o intervenir; por el contrario, el hombre moderno contempla el mundo como un campo de acción que debe reconstruir de acuerdo con su plan autónomo. El hombre clásico asume el papel de un guardabosques, donde su misión será vigilar o proteger lo ya establecido. El crecimiento de la vegetación no ha sido ideado por él, simplemente observa cómo se desarrolla y crece a su alrededor, conviviendo con su desconocida planificación. El ser humano moderno ocupa el papel del jardinero. Él es quien, a partir de un plan preconcebido, distribuye a su antojo el orden exacto de las plantas, recortándolas y guiándolas como mejor considera. El guardabosques piensa que el orden se encuentra ya en la naturaleza y lo que tiene que hacer es defenderlo de sus enemigos; el jardinero cree que su responsabilidad es establecer el orden, porque sin su acción, llegaría el caos.

Con todo lo anterior comprobamos el cambio de rumbo que se produce durante la modernidad, el cual también influirá en la concepción sobre los afectos. Si el estoicismo y el neoplatonismo, de acuerdo con la tradición ascética y teológica, suponen un rechazo a la vida emocional y afectiva, la modernidad inaugurará una nueva época en la que se tendrá de ella una consideración mucho más positiva. El primero de los autores de los que se sirve Gracia para ilustrar esta nueva concepción sobre las pasiones es Descartes, quien no será partidario de anularlas en modo alguno.⁶⁰

mejor establecido que esté, nunca puede contarse con que el diseño de un jardín se reproduzca por sí mismo, y tampoco puede confiarse en que lo haga mediante sus propios recursos. Las malezas –esas plantas no invitadas, no programadas, autónomas– están allí para destacar la fragilidad del orden impuesto; alertan al jardinero acerca de la eterna exigencia de supervisión y vigilancia. La emergencia de la modernidad fue un proceso semejante de transformación de culturas silvestres en culturas de jardín. [Por el contrario, los] guardabosques no alimentan la vegetación y los animales que habitan el territorio a su cuidado; tampoco tienen intención alguna de transformar la situación de ese territorio para acercarlo a la de un “estado ideal” fabricado. Antes bien, tratan de garantizar que las plantas y los animales se reproduzcan sin molestias: los guardabosques tienen confianza en la abundancia de recursos de los seres a su cuidado», en Bauman, Z. (1997). *Legisladores e intérpretes: sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, pp. 77-78.

⁶⁰ Cfr. Gracia, D. (2004a), p. 362. En la base de todo esto se encuentra una nueva concepción que surge en la modernidad y que Descartes representa, la cual defiende que en la naturaleza no existe finalidad: «Si Descartes tiene que distinguir tajantemente entre *res cogitans* y *res extensa*, es precisamente por esto. Como hombre moderno que es, Descartes está ya perfectamente convencido de que la naturaleza material carece de finalidad, en el sentido en que entendían ésta los filósofos griegos y medievales. Lo único con auténticos fines es el espíritu, incluido el espíritu humano. De ahí que se viera obligado a establecer una distinción tajante entre esos dos mundos. ¿Cómo puede afirmarse que la naturaleza no hace nada en vano, o que no comete errores? ¿Qué son, si no, los llamados *lusus naturae*? Y si los comete, es porque no está ordenada. No hay por qué pensar que la naturaleza, aun la orgánica o animada, obedece a leyes distintas de las puramente mecánicas. El único orden de la naturaleza es el de las leyes de la física. [...]

Una vez suprimido el principio de la teleología interna de la naturaleza, ya no es necesario seguir pensando que todo ocupa su lugar natural, y que el orden cósmico tiene carácter fijo e inmutable. Ahora cabe más bien pensar que la naturaleza es un proceso de configuración de estructuras más o menos estables. Dicho de otra manera, que el orden –orden parcial, por supuesto– es una conquista operada a lo largo del tiempo. Esto significa tanto como afirmar que dentro de la naturaleza hay un “desarrollo”, una “evolución” de formas y de estructuras. Este es el origen del evolucionismo, que permitió interpretar por vez primera el hecho sorprendente de

Descartes se niega a identificar la virtud con la insensibilidad. Al analizar las pasiones, dice haberlas encontrado «buenas casi todas, y tan útiles para esta vida que nuestra alma no tendría motivos para querer permanecer unida al cuerpo un solo instante, si no pudiera experimentarlas». Lo que sí tiene que hacer el ser humano es someter o controlar las pasiones desde la razón. Ya no se trata de anularlas sino de controlarlas. Reaparece el ideal del uso prudente, en vez del ideal de su anulación. El sabio no es ya el que carece de pasiones, sino el que sabe gobernarlas desde la razón. Es un nuevo ideal de sabio, distinto al del sabio estoico.⁶¹

De acuerdo con esta idea, los filósofos racionalistas se caracterizarán por dos notas:

La primera, por reivindicar el papel positivo de las pasiones en la vida del ser humano. Y la segunda, por considerar que las pasiones tienen que estar sometidas a un árbitro superior que es la razón. La educación sentimental consiste en el control racional de las pasiones.⁶²

Por el contrario, la filosofía empirista estará en desacuerdo con la segunda de las notas defendidas por el racionalismo, hasta el punto de defender que «la vida emocional no es expresión de lo inferior e irracional del ser humano, sino algo tan noble o más que la razón, que nos pone directamente en contacto con la realidad».⁶³

Las pasiones y emociones son [...] impresiones que nos ponen en contacto con las cosas; son ventanas que nos abren a la realidad. Las pasiones son para Hume impresiones simples o elementales, que no pueden resolverse en nada anterior a ellas mismas. Por eso hay que cambiar hasta de terminología. Cada vez se hablará menos de pasiones y más de sentimientos, *feelings*, en inglés. Sentimiento procede de sentir, del modo como uno se pone en contacto con la realidad. Ese es el gran descubrimiento del siglo XVIII, que los

las similitudes morfológicas y funcionales entre las diferentes especies de seres vivos», en Gracia, D. (1995), pp. 87-88.

⁶¹ Gracia, D. (2004a), p. 362.

⁶² *Ibid.*, p. 363. Comentario aparte merece el papel que Leibniz concede a las pasiones, al considerarlas algo negativo que alejan al ser humano de la verdad. En los planteamientos leibnizianos «[...] están algunas de las tesis fundamentales de todo el movimiento moral que va a dominar en el mundo eclesiástico durante los siglos XVIII y XIX. Una de esas tesis es que las verdades morales fundamentales son inherentes al ser humano, innatas, y que por tanto tienen las características propias de los juicios analíticos, es decir, absoluta inmutabilidad y necesidad. Hay, pues, deberes morales absolutos y sin excepciones, que están inscritos desde el origen en el corazón de los seres humanos. También es leibniziana la idea de que esos principios los percibe el ser humano confusamente, pero no porque ellos sean en sí confusos sino porque el hombre está cegado por sus pasiones, de modo que la vida ha de consistir en el control de todas esas dimensiones negativas de la vida que le impiden ver las verdades morales en toda su nitidez. Eso es lo que explica que para ello necesite el ser humano del auxilio divino, razón por la cual sin él la vida moral se torna simplemente imposible. Y como el orden de la gracia es religioso, resulta que el esclarecimiento de las verdades y los deberes morales es un asunto directamente religioso, que debe estar al cuidado de las autoridades eclesiales. Esto es lo que en la tradición católica se ha conocido como la autoridad magisterial de la Iglesia en la definición e interpretación del contenido de la ley natural. Es, repito, una tesis que deriva directamente de los presupuestos racionalistas establecidos por Leibniz. A él se deben también otras tesis muy arraigadas hasta el día de hoy, como es, por ejemplo, la defensa a ultranza del preformacionismo embriológico, frente a la epigénesis que imperó en toda la escolástica medieval», en *ibid.*, pp. 109-110.

⁶³ *Ibid.*, p. 364.

sentimientos son una vía de acceso a la realidad. Es un error pensar que lo único que nos pone en contacto con la realidad son los sentidos; también lo son los sentimientos.⁶⁴

Gracia apunta a continuación que el punto de vista de Hume también es respaldado por la psiquiatría:

Todos los psiquiatras conocen bien un tipo de psicópata que los libros suelen calificar como frío emocional. Son personas que no reaccionan emocionalmente ante las situaciones, ni positiva ni negativamente. Son inteligentes, pero les falta ese contacto con la realidad que dan las emociones. La experiencia demuestra que son grandes anormales, y que muchos de ellos son profundamente inmorales. La cárcel está repleta de ellos. Pueden llegar a ser grandes asesinos. Parece que la razón, que tienen intacta, no es capaz de ordenar su vida moral. Quizá es que no puede, porque la vida moral es racional, pero no es sólo racional, y quizá no es primariamente racional. Tal es la tesis de Hume.

Esto supone un salto cualitativo en el tema de las emociones. Ahora ya no aparecen como lo bajo o lo irracional, sino como una de las dimensiones constitutivas e indispensables del psiquismo humano.⁶⁵

Expuestos brevemente los tratamientos que tanto la corriente racionalista como la empirista hacen sobre la vida afectiva y emocional, ¿a dónde nos conducen entonces estos planteamientos? Decíamos más arriba que el ser humano propio de la modernidad comienza a definirse no ya como un elemento más de la naturaleza, sino como alguien que está por encima de ella, un guardabosques que deviene jardinero, un creador junto a la misma divinidad.

A partir de aquí se comprende cuál es la estructura de la ética moderna. La estructura de la moralidad reside en el ser humano en tanto que racional. Ser racional es ser capaz de proponerse fines. La tesis moderna es que la naturaleza no es teleológica, sino que más bien se rige por leyes estocásticas, basadas en el principio de ensayo y error. Pero el ser humano sí es teleológico. Ser inteligente, ser racional, es ser capaz de proponerse fines. El ser humano no sólo es capaz de proponerse fines, sino que tiene que proponérselos ineludiblemente. Y en ese «tener que» reside el origen de la experiencia del «deber», el principio de la moralidad. El hombre vive siempre lanzado hacia adelante, proyectando fines, los fines de sus actos. Y esos proyectos revierten sobre él, de tal modo que sale responsable de ellos. No hay proyecto sin responsabilidad. Pues bien, esto que llamamos responsabilidad es la reversión de los fines propuestos sobre el propio ser humano. El hombre tiene que dar cuenta ante sí mismo de sus propios fines. Habría que decir, por ello, que el ser humano es el fin de los fines que se propone, es algo así como un fin reduplicativo, lo que Kant llamó, con frase espléndida, «fin en sí mismo». El ser humano es fin en sí mismo. En eso consiste la moralidad, en ser fin en sí mismo.⁶⁶

Si Gracia se sirvió del pensamiento de Aristóteles para ilustrar la concepción naturalista, también hará lo propio con Kant para representar la concepción racionalista, planteando la célebre distinción kantiana entre fin y medio formulada en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Lo primero que debemos decir es que para Kant la naturaleza es entendida como medio, mientras que el ser racional es considerado como fin, de tal modo que «el principio básico de la moralidad en el mundo moderno no es el respeto del orden de la naturaleza, sino el respeto de todos y cada uno

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*, p. 365.

⁶⁶ Gracia, D. (1998c), p. 39.

de los seres humanos como fines en sí mismos que son». ⁶⁷ Esto viene perfectamente ejemplificado en una de las formulaciones del imperativo categórico kantiano, concretamente la que dice: «obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio». ⁶⁸ Fijémonos bien que Kant dice «nunca solamente como un medio», porque está claro que yo puedo utilizar a otra persona como medio tal y como ocurre con el taxista que me traslada hasta el aeropuerto. El problema estaría en utilizarlo *mera y únicamente* como medio del mismo modo que tratamos a las cosas que manejamos a nuestro antojo, puesto que ellas son medios de los que nos servimos para obtener determinados fines. De ahí que para Kant no haya nada en la naturaleza que sea un fin en sí mismo, excepto aquellos seres que están provistos de razón. ⁶⁹ Más arriba decía Gracia que el principio básico en el que se fundamenta la moralidad es en «el respeto de todos y cada uno de los seres humanos como fines en sí mismos» y aunque la lectura de Gracia sea válida, no es del todo completa. Siguiendo la interpretación que mantiene Thomas Gutmann, Kant habla mayoritariamente en su obra de *ser racional*, dando a entender que la clase *ser humano* es un mero subgrupo de este. Para Kant la clase ser humano no agota por completo a la clase de los seres racionales, ya que puede haber seres racionales que no sean humanos, así como también individuos pertenecientes a la clase ser humano que no sean racionales. ⁷⁰ De cualquier manera, lo que aquí nos interesa es precisar que los seres racionales –o personas–, ⁷¹ también

⁶⁷ *Ibid.* Véase: capítulo V, epígrafe 3, p. 319 y ss.

⁶⁸ Kant, I. (1992). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de Manuel García Morente. Madrid: Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, pp. 64-65.

⁶⁹ Concretamente dice Kant: «[...] la naturaleza racional existe como fin en sí mismo», en *ibid.*, p. 64.

⁷⁰ Dice Thomas Gutmann: «Para la fundamentación de la fórmula del fin Kant argumenta (en principio sólo como postulado) que “el hombre, y todo ser racional en general, [...]” existe “como fin en sí mismo”, que tiene, por tanto, “una dignidad, es decir, un valor incondicionado e incomparable” y puede por ello pretender “respeto” [...]. Que con los conceptos “hombre” y “humanidad” no se refiere Kant en estos pasajes a los seres pertenecientes al género *homo sapiens*, se sigue del hecho de que pretende obtener los fundamentos de la filosofía moral del concepto de la razón pura práctica sin recurso alguno a los supuestos antropológicos. El principio moral fundamentado de esta manera tiene por ello que exigir validez “a todos los seres racionales” y sólo por ello y en esa medida puede “ser una ley para la voluntad humana” [...]. Por ello, la clase de los seres racionales (capaces de acción) no es idéntica a la especie biológica hombre. De una parte, seres racionales no-humanos, son imaginables, para Kant, “en otros planetas” [...] y, de otra, no todos los hombres son seres racionales y por tanto personas caracterizadas con el atributo “dignidad”. No la naturaleza del hombre, sino la “naturaleza racional existe como fin en sí mismo”, sólo “los seres racionales se denominan personas” [...]. El estatus “persona” supone la imputabilidad de sus acciones y con ello la capacidad existente en acto para la autodeterminación según principios morales y (jurídicos) [...]», en Gutmann, Th. (2019). *Dignidad y autonomía. Reflexiones sobre la tradición kantiana*, trad. de Carlos Emel Rendón. *Estudios de filosofía*, 59, p. 236. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6826358> También disponible en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-36282019000100233&lang=es [consulta: 1 de febrero de 2021].

⁷¹ Dice Kant: «Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen, empero, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como medios, y por eso se llaman *cosas*; en cambio, los seres racionales llámense *personas* porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho (y es un objeto del respeto)», en Kant, I. (1992), pp. 63-64.

pueden ser utilizados como medios, sin necesidad de cometer ningún tipo de inmoralidad por ello.⁷² Haciendo referencia al ejemplo del taxista mencionado anteriormente, yo utilizo como medio al taxista para poder desplazarme de un lugar a otro, pero no lo estoy tratando únicamente como medio, porque también lo considero como un fin en sí mismo al que no puedo cosificar ni manejar a mi propia voluntad.⁷³

Esto es importante recordarlo en un tema como el de la sexualidad, donde tan fácil es caer en las posturas extremas: el angelismo que pide tratar al otro sólo como fin y el bestialismo que lo reduce a puro medio. En la relación sexual el otro es siempre medio de placer, etc. La moralidad no está en negar eso, sino en someterlo al principio superior de respeto al ser humano.⁷⁴

Como ser racional, Kant entiende que el ser humano es autónomo, por lo que será él quien deba darse a sí mismo la ley moral. Al contrario de lo que ocurría en la ética naturalista, es el ser humano el fundamento de la moralidad y no así algo exterior a él mismo. Las cosas serán buenas o malas no de acuerdo con el orden establecido por la naturaleza, a la finalidad a la que las cosas indefectiblemente tienden, sino «en tanto respetan la autonomía de las personas, de todas y cada una de las personas».⁷⁵ Aquello que vaya en contra o que incumpla dicho precepto habrá de considerarse inmoral y, por tanto, será malo. Por tal razón, la ética moderna no será una ética eudemonista como ocurría con la antigua, sino deontológica, en la que solo se actuará «éticamente cuando se actúa por deber, produzca o no felicidad o placer».⁷⁶ ¿Qué se deriva de ello en cuanto al problema del que hasta ahora nos venimos ocupando? Pues que la sexualidad, incluida dentro de las «inclinaciones intrínsecamente placenteras»,⁷⁷ quizá deba quedarse fuera de las acciones realizadas por deber. Kant distingue en su *Fundamentación* entre tres tipos de acciones: acciones contrarias al deber, acciones conforme al deber y acciones por deber. Está claro que una acción que se realiza de forma contraria a lo que prescribe el deber ha de entenderse como inmoral.⁷⁸ Ahora bien, el problema se presenta cuando tenemos que diferenciar entre las acciones que son *conforme al deber* y las que son *por deber*. ¿En qué se diferencian? Kant dirá que las primeras son amorales porque, aunque estas acciones sean realizadas, su acatamiento no se debe al puro respeto por la norma, sino a algún tipo de inclinación ajena a ella misma que nos empuja a obedecerla. En cambio,

[...] una acción hecha por deber tiene su valor moral, *no en el propósito* que por medio de ella se quiera alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta; no depende, pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del *principio del querer* según el cual ha sucedido la acción, prescindiendo de todos los objetos de la facultad de desear.

⁷² En otro lugar dice el autor: «En la vida social, por el hecho de vivir en sociedad, hay una especie de *a priori* lingüísticos, lógicos, también éticos, que tiene que aceptar toda persona [...] por el mero hecho de vivir en sociedad. El *a priori* ético se puede definir de este modo: todos los hombres somos básicamente iguales, somos fines por nosotros mismos, y no podemos ser utilizados solo como medios y merecemos todos igual consideración y respeto», en Gracia, D. (1990b), minuto 2 y ss.

⁷³ Cfr. Gracia, D. (1998c), p. 39.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, p. 40.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Cfr. Kant, I. (1992), p. 26.

[...] *el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley*. Por el objeto, como efecto de la acción que me propongo realizar, puedo, sí, tener *inclinación*, mas *nunca respeto*, justamente porque es un efecto y no una actividad de una voluntad. [...] Pero objeto del respeto, y por ende mandato, sólo puede serlo aquello que se relacione con mi voluntad como simple fundamento y nunca como efecto.⁷⁹

Si la sexualidad es una inclinación intrínsecamente placentera, no puede incluirse dentro del ámbito del deber, puesto que a través de ella lo que pretende obtenerse es un efecto placentero, y ya nos dice Kant que la moralidad de una acción es independiente de los efectos que a partir de ella puedan derivarse. De ahí que Gracia diga, comentando a Kant, que este tipo de inclinaciones «nos ponen siempre en peligro de actuar no por deber sino por inclinación, y por tanto inmoralmente o amoralmente».⁸⁰ Al respecto nos dice el filósofo de Königsberg:

El amor, en tanto que filantropía o amor a la humanidad, se traduce en afecto y simpatía, así como en favorecer la felicidad ajena y regocijarse con ella. Pero es obvio que quienes aman a una persona por mera inclinación sexual no lo hacen filantrópicamente, sino que, atendiendo únicamente a su propia dicha, sólo piensan en satisfacer su inclinación y apetito, sin importarles la desgracia que puedan acarrear al otro. Quien ama por inclinación sexual convierte al ser amado en un objeto de su apetito.⁸¹

La inclinación sexual, tomada aisladamente, es considerada inmoral, porque ya no se trata al otro como un fin en sí mismo, sino simplemente como un medio para satisfacer mi propio placer. Si al otro lo trato única y exclusivamente como medio a través de la sexualidad, lo cosifico, cometiendo con ello inmoralidad. Pero entonces, ¿existe alguna situación en la que esta inclinación pueda ser compatible con la moralidad? La respuesta es que sí, pero solo cuando exista una vinculación con la persona de tipo no solo sexual, sino global.

[...] la sexualidad cobra carácter moral no por su adecuación o no al orden de la naturaleza, sino como tipo de relación interhumana entre personas racionales, libres y responsables. El ejercicio de la sexualidad pone a disposición del otro el propio cuerpo, y con ello lo más íntimo de uno mismo. Se trata de “relaciones íntimas”. Por eso tienen un gran poder de vinculación. Es el fenómeno del amor, del enamoramiento. La sexualidad va naturalmente unida al establecimiento de vínculos muy profundos, en los que se pone en común la propia vida. Toda relación interhumana vincula, pero hay algunas que vinculan más que otras. No vincula de igual modo la relación filial, o la fraternal o de hermanos, que la relación de amistad, ni ninguna de éstas vincula igual que la relación amorosa o sexual. El vínculo amoroso es, probablemente, el más profundo que existe. En él tienden a fusionarse dos vidas, y a elaborar un proyecto común.⁸²

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 29-30.

⁸⁰ Gracia, D. (1998c), p. 40.

⁸¹ *Ibid.*; cfr. Kant, I. (1988). *Lecciones de ética*, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero (1ª ed. Biblioteca de Bolsillo 2002). Barcelona: Crítica, pp. 203-204.

⁸² Gracia, D. (1998c), p. 43. Decíamos más arriba que, en contraposición con la ética naturalista, para el paradigma racionalista el ser humano es el fundamento de la moralidad y no así la naturaleza, aunque debe precisarse que cuando Kant se ocupa de la sexualidad basa sus argumentos en premisas propias del naturalismo. De este modo, tal y como apunta Faúndez Allier, en su libro *Lecciones de ética* señala Kant «[...] que los actos sexuales en contravención con la naturaleza –*crimina carnis contra naturam*– son los más indignos (onanismo, masturbación, homosexualidad y bestialidad). A diferencia de los *crimina carnis secundum*

Por tanto, las relaciones sexuales solo tendrán un carácter moral siempre y cuando se respete al otro como un fin en sí mismo y nunca solamente como un medio, «dotado de dignidad y no precio».⁸³ De este modo, y concluyendo con este segundo paradigma, lo que hasta el momento debe habernos quedado claro a partir de lo tratado en este epígrafe es que

No hay duda que a los seres humanos hay que respetarles absolutamente, y que en caso contrario se está actuando de modo inmoral. Tampoco hay duda de que el sexo es, junto con el alimento y el dinero, el impulso que más fácilmente lleva a tratar a los otros como puros medios y no como fines. Pero si se consigue vencer o al menos controlar esta inclinación, si se respeta a los seres humanos, entonces no puede hablarse de actos intrínsecamente malos.⁸⁴

1.3. La sexualidad en la ética de la responsabilidad: hacia una sexualidad responsable

Una vez abordados los paradigmas clásico y moderno sobre la sexualidad, cabe ahora dirigir nuestra mirada hacia una tercera respuesta que preconiza el propio Diego Gracia, la cual supone una clara superación de ambas actitudes adaptada a nuestros tiempos. No obstante, para hacer una lectura comprensiva de la misma, habremos de preguntarnos antes hasta dónde nos han conducido las concepciones naturalista y racionalista.

Indudablemente, a una nueva ética, muy distinta de la anterior. Yo no puedo más que enumerar sus características fundamentales, que son en su mayoría opuestas a las del modelo clásico. Una primera es que ahora la gestión del cuerpo y de la sexualidad ha dejado de ser paternalista; es decir, ya no la gestionan los sabios, los gobernantes, sino todos y cada uno de los seres humanos. Se ha pasado de una moral heterónoma a otra autónoma, en la que cada uno decide sobre su propio cuerpo. Otra segunda característica, relacionada con la anterior, es que ahora no se consideran directamente inmorales los actos que atentan contra lo que clásicamente se llamaba la «honestidad». [...] Ahora tiende a considerarse que no hay actos sexuales en sí inhonestos cuando los intervinientes tienen capacidad para consentir y consienten libremente en ellos. Finalmente, hay una tercera característica que diferencia el ejercicio de la sexualidad en nuestra época del de las épocas anteriores, y es que se ha separado drásticamente el ejercicio de la sexualidad del ejercicio de la reproducción; más aún, la ética de la sexualidad de la ética de la reproducción.⁸⁵

De esta forma, de lo que verdaderamente precisa la vida sexual es de una ética del ejercicio responsable de la sexualidad. El rechazar las conductas sexuales por impúdicas o indecorosas pertenece a tiempos pasados, primando hoy un uso responsable y respetuoso hacia las mismas. Si algo debemos haber aprendido de la ética de los modernos es que las personas somos fines y no solo medios, y esta premisa debe estar en la base del ejercicio de la sexualidad.

naturam, de menor gravedad, los primeros consisten en aquellos actos sexuales contrarios al instinto natural que degradan al ser humano bajo la propia condición animal», en Faúndez Allier, J. P. (2013), p. 426 (nota 6); cfr. Kant, I. (1988), pp. 209-212.

⁸³ Gracia, D. (1998c), p. 43.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 45.

⁸⁵ Gracia, D. (2004a), p. 367.

Eso exige tratarnos con respeto; ser respetuosos unos para con otros. ¿Es posible conseguir esto en el terreno de la sexualidad? Yo creo que sí, aunque no deja de ser una meta difícil. [...] De ahí la necesidad de una buena dosis de autocontrol. En esto creo yo que tiene que consistir la educación sexual, como parte de la educación sentimental. Ahora que estamos en la época del antipaternalismo y de la autonomía, es más necesario que nunca antes educar en la responsabilidad. [Por tanto,] cabría hablar de una «sexualidad responsable», o de un ejercicio responsable de la sexualidad. Mi tesis sería: ni condena ni trivialización; responsabilidad.⁸⁶

Es aquí donde llegamos al tercero de los paradigmas en cuestión y al que nos referiremos como el propio de la ética de la responsabilidad, cuyos orígenes pueden ser vislumbrados a finales del siglo XIX llegando hasta nuestros días. De acuerdo con esta concepción, los fenómenos de la sexualidad y de la reproducción que a lo largo de la historia habían marchado siempre unidos, inevitablemente se deslindan y comienzan ahora a transitar por caminos separados, desembocando en lo que ha venido a llamarse la *revolución sexual*. Es a partir de entonces cuando

[...] han entrado en crisis los conceptos más tradicionales sobre estas cuestiones: ha descendido la edad a que comienzan las relaciones sexuales, se han generalizado las relaciones prematrimoniales, las llamadas parejas de hecho han puesto en crisis la propia institución matrimonial, los métodos de control de la natalidad han tenido una aceptación masiva, especialmente entre las mujeres, que han visto en ello un elemento importantísimo en el proceso de liberación de la mujer, y han adquirido estatuto social y jurídico el divorcio y el aborto.⁸⁷

Según el autor, existen una serie de principios que han propiciado esta revolución.⁸⁸ El primero de ellos es que la moralidad sexual viene dictada, no ya por la

⁸⁶ *Ibid.*, p. 368.

⁸⁷ Gracia, D. (1998c), p. 45. En otro trabajo del que Diego Gracia es uno de los directores, puede leerse: «Generalmente se ha supuesto que sexualidad y reproducción compartían una misma moralidad y constituían un mismo valor, de tal modo que la separación entre ambos era considerada incorrecta. Hoy eso no es así, al menos, para una amplia mayoría de la gente. Se ve en el disfrute de la sexualidad un valor distinto al de la reproducción humana, y por tanto al de la paternidad o maternidad», en Gracia, D. y Rodríguez Sendín, J. J. [Dirs.] (2008c). *Guías de ética en la práctica médica. Ética de la objeción de conciencia*. Madrid: Fundación de Ciencias de la Salud, p. 97. Disponible en: https://www.fcs.es/images/Publipdf/Guia_etica_objecion_conciencia.pdf [consulta: 15 de octubre de 2020]; cfr. Gracia, D. (2015b), minutos 27:45 – 28:55.

⁸⁸ Dice Gracia en otro lugar: «Los datos científicos provocaron una auténtica revolución en el manejo de la vida humana. Pensemos, por ejemplo, en los cambios en la concepción de la sexualidad y de la reproducción con la píldora anticonceptiva. Este hecho tuvo mucha repercusión sobre los valores relacionados con la “revolución sexual”, y fue la base, sobre todo, de la separación entre sexualidad y reproducción. Hoy se da una ética de la sexualidad y otra ética de la reproducción, cuando ambas antes formaban parte de una única ética», en Gracia, D. (2007e). Bioética de los confines de la vida. *Selecciones de teología*, 46 (184), p. 258. Disponible en: http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/l1ib/vol46/184/184_gracia.pdf [consulta: 2 de abril de 2020]; cfr. Gracia, D. (2006a). Bioética dos confins da vida. *Encrucillada. Revista Galega de Pensamento Cristián*, 150 (30), p. 13. Disponible en: <http://encrucillada.gal/index.php?s=10&p=3> [consulta: 2 de abril de 2020].

En una conferencia afirma el bioeticista: «En los últimos cincuenta años se ha producido una emancipación muy similar a la que en el siglo XVIII se produjo en el orden del espacio público, en el orden del espacio privado. ¿Y qué es el espacio privado? Pues es la gestión no política, porque esa es espacio público, sino la gestión autónoma de la vida, de la muerte, del cuerpo y de

naturaleza, sino «por el respeto o no de los seres humanos, es decir, de la dignidad y libertad de los seres humanos».⁸⁹ El segundo principio es que «la ética de la sexualidad no puede identificarse con la ética de la reproducción».⁹⁰ La sexualidad no tiene por qué llevar ya aparejada la reproducción, como ocurre en la ética naturalista. Hay dos tipos de funciones, la sexual y la reproductiva, y cada una de ellas deberá proveerse de su ética correspondiente. Todo esto podemos resumirlo, una vez más, en que el «principio moral único y último es el respeto del ser humano».⁹¹ No obstante,

Los citados cambios han llevado, en algunos casos, a una cierta trivialización de las relaciones sexuales. [...]

la sexualidad. Nada más y nada menos. [...] Por ejemplo, es muy curioso que cuando Pablo VI publica la encíclica sobre la píldora, la publicó *urbi et orbi*, para todo el mundo, pero sobre todo para el mundo católico, como es obvio. Las estadísticas que se han hecho desde entonces hasta acá demuestran que la utilización de la píldora por parte de las mujeres católicas es estadísticamente similar a la utilización de la píldora en las sociedades donde las mujeres no son católicas. ¿Qué ha pasado? Pues lo que ha pasado es que el occidente [...] ha empezado a considerar que la ética es una cosa y la religión es otra cosa», en Gracia, D. (2016g). Religión y ética en el espacio sociosanitario. XVII Jornadas de Bioética San Juan de Dios. Espacio sociosanitario. Un reto de responsabilidad, Granada, marzo, (paper), minutos 22:00 – 24:00. Disponible en: http://www.comda.tv/video-132_conferencia-inaugural-%C2%B7-%E2%80%9Creligi%C3%B3n-y-%C3%A9tica-en-el-espacio-sociosanitario%E2%80%9D.html [consulta: 2 de abril de 2020].

Tales hechos han supuesto una apertura de la Iglesia católica a cuestiones que siempre habían parecido estar vedadas por su credo. Del mismo modo, el día 21 de octubre de 2020 el papa Francisco sorprendió al mundo con unas declaraciones en las que se mostraba a favor de apoyar las uniones civiles entre personas del mismo sexo: «Los homosexuales tienen derecho a estar en una familia. Son hijos de Dios y tienen derecho a una familia. Lo que tenemos que hacer es crear una ley de uniones civiles. Así están cubiertos legalmente», en Verdú, D. (2020, 22 octubre). El papa Francisco apoya las uniones civiles entre homosexuales. *El País*. Disponible en: <https://elpais.com/sociedad/2020-10-21/el-papa-francisco-defiende-las-uniones-civiles-entre-homosexuales.html> [consulta: 1 de noviembre de 2020].

⁸⁹ Gracia, D. (1998c), p. 46.

⁹⁰ *Ibid.* Si atendemos al descenso en la tasa de natalidad presente en nuestras sociedades, podemos también apreciar la escisión existente entre sexualidad y reproducción. De este modo, según Sánchez González, «[...] los demógrafos también saben que existen ciertos factores causalmente relacionados con la disminución de la natalidad, entre ellos:

1. La condición de la mujer: A medida que mejora el nivel cultural y social, y la independencia económica de la mujer, esta desempeña un mayor papel en las decisiones reproductivas. Y, como consecuencia, la natalidad disminuye.
2. Acceso a los medios de planificación familiar: Son muchas las parejas que recurrirían a estos medios, si los tuvieran disponibles.
3. Mortalidad infantil: Cuando esta disminuye, las parejas dejan de sentir el estímulo natalista de tener que compensar una gran mortalidad esperable.
4. Mejoras en la seguridad y el bienestar social: Si las personas cuentan con seguros públicos de enfermedad y desempleo, junto con adecuadas pensiones de jubilación, dejan de necesitar un cierto número de hijos para que les presten estos servicios.
5. Valores culturales y religiosos: Aunque lo cierto es que estos valores solo parecen desempeñar un papel significativo durante los períodos de transición. Y más que los valores directamente pronatalistas, influye la condición subordinada en la que algunas culturas mantienen a la mujer», en Sánchez González, M. Á. (2011). El problema demográfico: teorías explicativas y propuestas éticas. En Feito, L.; Gracia, D. y Sánchez, M. [Eds.]. *Bioética: el estado de la cuestión*. Madrid: Triacastela, p. 310.

⁹¹ Gracia, D. (1998c), p. 46.

Las cosas comenzaron a cambiar con la aparición, a comienzos de la década de los ochenta, de una nueva enfermedad de transmisión sexual de efectos devastadores y consecuencias mortíferas, el SIDA. De nuevo aparecía el fantasma de las enfermedades vergonzosas, producidas por transmisión sexual. Si a esto se añade que su identificación tuvo lugar en grupos de homosexuales, no puede extrañar que muchos volvieran la vista con nostalgia a la época del viejo naturalismo, y que se viera en el carácter antinatural de las prácticas homosexuales la causa de todos esos males. La sexualidad no se podía trivializar, era el nuevo mensaje, y requería un manejo más sensato y responsable.⁹²

Cuando hablábamos de la ética naturalista decíamos que para esta concepción el uso *antinatural* de la sexualidad es perjudicial para el individuo, por lo que «los actos sexuales contranaturales conducían a la enfermedad y la muerte».⁹³ Esto no deja de ser una excusa supuestamente razonable para estigmatizar como rechazables ciertas prácticas sexuales. Por tal motivo, se requiere así de una intervención urgente que evite este nuevo resurgir del naturalismo, por lo que Gracia volverá su vista hacia la obra de Max Weber, y más concretamente al tratamiento que este hace de su ética de la responsabilidad.

La ética de la responsabilidad no es naturalista, pero tampoco racionalista o autonomista a ultranza. Considera que el juicio moral es más complejo que todo eso, y que el propio racionalismo fue incapaz de comprender el fenómeno moral en toda su complejidad. Los racionalistas consideraron que la sola razón era suficiente para dar cuenta de la moralidad humana. Nada más alejado de la realidad. El ser humano, precisamente por su cuerpo, es un animal, un ser vivo más entre todos los de la naturaleza, y en consecuencia un ser natural. Dicho de otro modo, el hombre no es un puro fin sino también un medio; es un fin, pero no sólo un fin. Cabría decir que el ser humano es medio y no sólo fin, y que la naturaleza es de algún modo fin y no sólo medio. No se puede jugar a la dialéctica naturalismo-racionalismo, al modo como se ha venido haciendo durante siglos en la filosofía occidental. Ninguno de esos dos sistemas es suficiente. El hombre no es ni pura naturaleza ni pura razón. Es ambas cosas, naturaleza y razón, ambas en estado impuro. Esto tiene consecuencias muy importantes. Una, la mayor, es que la razón humana nunca se funda en sí misma, siempre tiene presupuestos externos a ella misma. No hay razón pura, en contra de lo que los racionalistas pensaron. Y por ello mismo no hay juicios puramente racionales, ni los juicios de la razón humana pueden ser nunca absolutos, inmutables, necesarios y eternos. Esos serán los de la razón divina, pero desde luego no los de la razón humana. La razón humana, también la razón moral, es incapaz de agotar la riqueza de la realidad. Hay siempre un coeficiente de inadecuación entre la realidad y la razón. Esto hace, en el caso de la ética, que los juicios y principios morales no sean nunca del todo adecuados a las cosas, y que todo principio moral tenga, por definición, excepciones. La ética de la responsabilidad es consciente de esto, y considera, por eso, que el juicio moral tiene que combinar siempre principios y consecuencias. Se trata, pues, de un juicio complejo, en el que hay que ponderar los principios racionales, por una parte, y las consecuencias previsibles, por otra. Este proceso de ponderación ambivalente es lo característico de las éticas de la responsabilidad.⁹⁴

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*, p. 34. Recordemos que en el caso de la ética racionalista, y más concretamente en la obra de Kant, también pueden rastrearse vestigios de naturalismo, al ser tachadas de inmorales prácticas sexuales tales como la masturbación o la homosexualidad, por ser consideradas contra natura (véase: p. 41, nota 82).

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 46-47; cfr. Gafo, J. (2003b). La ética de la responsabilidad de Diego Gracia. En Gafo, J. *Bioética teológica* (3ª ed.). Bilbao: Desclée de Brouwer, pp. 70-71.

Es en este contexto desde donde debe circunscribirse una posible ética de la sexualidad, al menos para que pueda ser considerada como responsable, teniendo como base el principio moral absoluto del respeto al ser humano. Para tratar este asunto, Gracia se sirve de los cuatro principios clásicos de la bioética tratados de forma pormenorizada en *Fundamentos de bioética*.⁹⁵ Mientras que los principios de autonomía y beneficencia se limitan al ámbito privado y son considerados como deberes *imperfectos*, los principios de no-maleficencia y justicia se ciñen al público y son entendidos como *perfectos*. En palabras de Carlos Pose,

[...] los deberes perfectos tienen la peculiaridad de que son deberes correlativos a derechos de otras personas, razón por la cual su gestión no queda al exclusivo arbitrio de los individuos, como sucede con los segundos, sino del cuerpo social en su conjunto, y del Estado como su expresión, pues es quien los define, y quien puede imponerlos, por ejemplo, por la fuerza, haciendo posible que todos los cumplamos por igual. En este nivel la fuerza no priva de moralidad a los actos, en tanto que en el otro, sí. En el fondo, la no-maleficencia y la justicia son principios que constituyen la llamada «ética civil» o «ética de mínimos».⁹⁶

En el caso de la sexualidad, no hay duda de que esta pertenece al ámbito privado, por lo que

[...] resulta que un acto será moralmente reprochable cuando viole la autonomía de las personas o éstas no lo consideren beneficioso para ellas. Naturalmente, este ejercicio privado y autónomo de la sexualidad tiene unos límites, que vienen marcados por los principios de no-maleficencia y de justicia. Por maleficentes o por injustas, consideramos inmorales todas aquellas conductas que agreden, escandalizan, etc., a personas determinadas, sobre todo si son menores de edad o incapaces. La violación, la agresión

⁹⁵ En una conferencia reciente, Gracia hace un repaso por los cuatro principios, pero esta vez enfocados desde el confín del final de la vida humana. Véase: Gracia, D. (2021, 12 enero). La enfermedad incurable y el final de la vida humana. Una mirada desde la bioética. *XLIX Conversaciones de San Esteban*. Salamanca: Pontificia Facultad de Teología San Esteban, minuto 30:55 y ss. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=fo1TwbKp1nw&fbclid=IwAR3SYUwbHGxpduGgPJcSqw_wXECzCDtdT_fVmdLGQ5-duXfszEVGjD4pLkY [consulta: 16 de enero de 2021].

⁹⁶ Pose, C. (2012). *Bioética de la responsabilidad. De Diego Gracia a Xavier Zubiri*. Madrid: Triacastela, p. 53. A esta consideración añade el autor en esta misma obra: «No obstante, [...] últimamente Diego Gracia ha tendido a hacer el análisis y la fundamentación de los juicios morales desde el nivel de los valores antes que desde el de los deberes abstractos o principios morales [...]. Los deberes siempre están soportados en valores que piden su realización, y, por lo tanto, sin la estimación de esos valores, es difícil conocer cuáles son nuestros deberes concretos y cuál nuestra responsabilidad en cada momento. Sí sabemos cuáles son nuestros deberes universales, esos que pertenecen al mundo del “debería” [...], pero no los que pertenecen al mundo del “debe”. A todos se nos impone que en una sociedad democrática debe existir un principio insobornable que es la justicia. Pero conocer cuándo ese principio se debe realizar para que se salve, por ejemplo, el valor de persona como ser que tiene dignidad y no precio, que exige igual consideración y trato, quizá no sea posible más que a través de un análisis de los valores soportados en hechos circunstanciados. Sin la estimación de estos valores difícilmente podremos saber cuáles son nuestros deberes concretos. Que algunos deberes nos estén dados de modo intuitivo [...] no es razón suficiente para prescindir sistemáticamente del análisis de los valores a la hora de fundamentar y ayudar a resolver los conflictos morales», en *ibid.*, pp. 53-54.

sexual, el acoso sexual, el exhibicionismo y la provocación sexual, etc., son conductas moralmente negativas precisamente por eso.⁹⁷

Todas aquellas prácticas o conductas sexuales que atenten contra la dignidad del ser humano no pueden quedar impunes simplemente porque el ejercicio de la sexualidad se sitúe en el ámbito privado. En el ejercicio de la sexualidad también deberá atenderse a un espacio público, por lo que aquellas conductas que en materia sexual resulten reprobables deberán ser tipificadas en los distintos códigos penales de los diferentes países del mundo. En términos kantianos, cuando en el ejercicio de la sexualidad a una persona solamente se le utiliza como medio y nunca como fin, esa conducta o práctica atentará contra su misma dignidad, por lo que deberá condenarse y evitar que se produzca. No obstante, aun estando de acuerdo con lo dicho, es difícil trazar la línea entre la privacidad del ejercicio de la sexualidad y las exigencias del ordenamiento jurídico, sin que ello suponga un atentado contra la intimidad de los individuos. Para resolver este problema, debemos antes precisar qué entendemos por derecho para así comprender qué sería lícito exigirle a la hora de legislar en materia sexual.

Por lo pronto, el derecho no es la ética, por más que no sea del todo separable de ella. La ética trata del deber, y la ley del derecho. Tendemos a pensar que derecho y deber son términos correlativos, algo así como el anverso y el reverso de una moneda. Pero esto no es cierto. No todo deber genera un derecho.⁹⁸

Para demostrar esta afirmación, Gracia echa mano de la distinción que antes mencionábamos entre deberes perfectos –o de justicia– y deberes imperfectos –o de beneficencia–.⁹⁹ Decíamos que mientras que los primeros se ceñían al ámbito público, los segundos lo hacían en el privado. Siguiendo la tradición kantiana,¹⁰⁰ los deberes imperfectos «son deberes morales cuyo cumplimiento no pueden exigirme los demás, ya que no van directamente en contra del respeto a la dignidad humana».¹⁰¹ Al no ir contra el respeto a la dignidad del ser humano, desde ellos no pueden derivarse derechos que deban ser a todos exigidos, cuyo incumplimiento conllevaría necesariamente una culpa. Por el contrario, los deberes perfectos sí que generan derechos, puesto que es lícito el exigir de ellos que cualquier persona los cumpla, ya que en el caso de no hacerlo esto supondría un atentado contra la misma dignidad. Si estamos de acuerdo con tales premisas, deberemos entonces admitir que

⁹⁷ Gracia, D. (1998c), p. 47.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 48.

⁹⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 176-177.

¹⁰⁰ En *La metafísica de las costumbres* Kant diferencia entre deberes perfectos y deberes imperfectos. Para Kant, «[...] los deberes imperfectos son sólo *deberes de virtud*. Cumplirlos es un *mérito* [...]; pero transgredirlos no es un *demérito* [...]», en Kant, I. (1989). *La metafísica de las costumbres*, trad. de Adela Cortina y Jesús Conill (3ª ed. 1999). Madrid: Tecnos, p. 243. Por el contrario, los deberes perfectos no es meritorio cumplirlos, aunque no hacerlos implican culpabilidad. De ahí que los deberes perfectos se les deba a cualquier persona, por lo que su omisión implicaría el tratar al otro como un simple medio. En cambio, los deberes imperfectos serán aquellos que se les debe a una persona en particular. Por ejemplo, cumplir una promesa es un deber imperfecto que se tiene hacia alguien en concreto: resultará meritorio el hecho de cumplir la promesa, pero no se le podrá culpar a alguien en el caso de que no lo haga. Por otro lado, un deber perfecto será aquel que se tiene con cualquier persona por el simple hecho de serlo: su realización no puede considerarse un mérito, pero su omisión sí que implica una culpa, al no estar tratándose a esa persona como un fin en sí misma.

¹⁰¹ Gracia, D. (1998c), p. 48.

[...] la función del derecho es tipificar los deberes perfectos que todos los seres humanos tienen que cumplir por el mero hecho de serlo, de ser seres humanos y miembros de una sociedad humana, y hacérselos cumplir a todos por igual, aun con el uso de la fuerza. El derecho no puede ni debe inmiscuirse en el ámbito de los deberes imperfectos, sino que su función es asegurar ese marco mínimo y universal que permita que los seres humanos lleven a cabo diferencialmente la gestión de sus propios deberes imperfectos, es decir, sus proyectos de vida, de acuerdo con sus sistemas de valores y con sus ideas de perfección y felicidad. La función del derecho no es hacer perfectos o felices a los seres humanos, sino asegurarles ese marco de respeto a su dignidad que fijan los deberes perfectos, y que les va a permitir gestionar autónoma y privadamente sus propios proyectos de vida. El derecho no tiene por objeto hacer felices a los hombres, pero sí les debe permitir la posibilidad de que sean felices.¹⁰²

De todo esto se deriva una consecuencia, y es que

Como los proyectos de felicidad de los seres humanos son muy variados, como no hay un solo sistema de valores, o un proyecto de perfección y felicidad, sino muchos, tantos como hombres, resulta que un deber perfecto es el respeto de la pluralidad de sistemas de valores y de proyectos de vida. El respeto de la pluralidad de proyectos en el orden de los deberes imperfectos es un deber perfecto.¹⁰³

El respeto al pluralismo, a la libertad de conciencia, el respeto a las diferentes doctrinas comprensivas del bien que albergan los ciudadanos en términos rawlsianos,¹⁰⁴ se convierte en un deber perfecto. De todo esto no puede concluirse que una vez considerado un deber como perfecto este haya de formularse de forma absoluta, siendo válido para cualquier tiempo y lugar,¹⁰⁵ sino que más bien habrá que sostener lo

¹⁰² *Ibid.*, p. 49.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ Cfr. Rawls, J. (1996). *El liberalismo político*, trad. de Antoni Domènech. Barcelona: Crítica.

¹⁰⁵ Dice Gracia en otro lugar: «Tras la grave crisis de la racionalidad acontecida a mediados del siglo XIX, [...] casi nadie se ha atrevido a defender la existencia de proposiciones universales de base empírica, como son las éticas, que puedan afirmarse como absolutas y sin excepciones. Y ello por un simple problema lógico, porque la razón no tiene capacidad para ello. Quizá puede hablarse de unos ciertos deberes primarios directamente intuitivos, como mantienen los autores intuicionistas. Pero la formulación de esas intuiciones en forma de juicios ya no es intuitiva, va más allá de la intuición, lo que priva a esos juicios del carácter de absolutos. Lo más que puede decirse es, por ello, que “en principio” no se debe mentir, o no se debe matar, etc. Pero el deber concreto y efectivo depende de otros muchos factores que no están intuitivos y que, por tanto, no podemos manejar con certeza sino sólo con probabilidad. La razón moral propia de la filosofía del siglo XX es una razón débil, que no cree posible establecer *more geometrico* un sistema de principios morales absolutos y sin excepciones, al modo de Spinoza y Leibniz. Sí cree que tiene que haber algo absoluto, que cada teoría moral describe de modo distinto, aunque probablemente todas están aludiendo a lo mismo. Ese absoluto es para unos el conjunto de deberes directos e inmediatamente intuitivos, para otros la intuición de los valores, otros creen que se trata del criterio de universalización al conjunto de los seres humanos, etc. Siempre se llega, por una u otra vía, a una consecuencia parecida, que hay algo así como un canon moral que consiste en el respeto de todos y cada uno de los seres humanos.

Los problemas comienzan cuando a partir de esa premisa, que a la postre no es moral sino metafísica, se quiere pasar al campo moral propiamente dicho; es decir, cuando del campo ontológico se quiere pasar al deontológico. Esta es una tarea que tiene que realizar la razón. Y por más que se empeñe, nunca conseguirá realizarla de modo perfecto. Es la condición propia de la racionalidad humana. Los principios deontológicos no son nunca absolutos y sin excepciones, y de ahí que exijan siempre su contraste con la situación concreta, con las

contrario, porque la «razón no es sólo lógica sino también histórica, y el descubrimiento de los deberes materiales y deontológicos es a la vez una labor lógica e histórica».¹⁰⁶

De ahí que la determinación de los deberes perfectos deba hacerse de un modo participativo y dinámico, según el nivel de cada momento histórico y de cada grupo social. [...] tanto los deberes perfectos como los imperfectos están afectados por el principio del pluralismo, y [...] el único medio lícito y moral de establecer el catálogo de los deberes perfectos en cada momento histórico y social es la expresión de la voluntad de los pueblos. Y esto es el derecho, el sistema de deberes perfectos que un pueblo se da bien directamente, bien a través de sus representantes.¹⁰⁷

Y es que el derecho, en palabras del bioeticista, no cae del cielo en paracaídas, sino que es «el resultado de los valores que individual y colectivamente construyen y promueven los miembros de una sociedad».¹⁰⁸ El derecho es producto del consenso, reflejando aquellos deberes que la sociedad entiende en ese momento como perfectos, y decimos que *en ese momento* porque el derecho no está formulado de una vez por todas, sino que cambia, adaptándose a las diferentes circunstancias históricas.

Estos deberes perfectos pueden no coincidir con los que un individuo considera tales. Cada ser humano puede y debe preguntarse qué máximas de acción son lógicamente contradictorias con el imperativo categórico y deben prohibirse aun por vías coactivas. Y cuando hay discrepancia entre su catálogo y el catálogo aceptado por la sociedad, tiene el deber de no colaborar en ese tipo de acciones (es la llamada cláusula de conciencia)¹⁰⁹ y de persuadir a los demás de la lógica incompatibilidad de esa máxima con el imperativo categórico. Así se produce el avance moral de las sociedades, el progreso o el regreso moral de sus miembros. Y precisamente porque estos deberes sobrepasan siempre el ámbito del derecho, porque el derecho se funda siempre en el deber y acaba siendo superado por el deber, la ética está en el origen y el final del derecho. La ética sin derecho es inoperante, pero el derecho sin ética es ciego.¹¹⁰

En cambio, admite Gracia que estas apreciaciones, aun pareciéndonos meridianamente razonables, no siempre han sido así entendidas. Un buen ejemplo de ello lo tenemos en la gestión que se ha realizado del cuerpo y de la vida a lo largo de la historia.

Hasta ayer mismo ha estado en manos eclesiásticas, que definían hasta en sus mínimos detalles lo que se podía o no se podía, se debía y no se debía hacer. Y como esas normas las establecían de modo estricto, en forma de prohibiciones, resulta que tenían el carácter de deberes negativos o de prohibición, que debían ser sancionados por el Derecho. Dicho de otro modo, tomaban la forma de deberes perfectos o de justicia, de obligado cumplimiento por todos los individuos, bien de forma voluntaria, bien por la fuerza. Por tanto, la coacción se consideraba lícita en este tipo de cuestiones, para hacer que se cumplieran los objetivos tenidos por honestos y correctos.

circunstancias y las consecuencias del acto concreto, a fin de tomar una decisión responsable, es decir, prudente», en Gracia, D. (2004a), pp. 115-116.

¹⁰⁶ Gracia, D. (1998c), p. 49.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 50.

¹⁰⁸ Cfr. Gracia, D. (2013f). Epílogo. *Diego Gracia*. En Faúndez Allier, J. P. *La bioética de Diego Gracia*. Madrid: Triacastela, p. 622.

¹⁰⁹ Sobre la cuestión de la objeción de conciencia nos ocuparemos en el capítulo VII junto al problema del aborto.

¹¹⁰ Gracia, D. (1998c), p. 50.

Esto es lo que se ha venido abajo. [...] poco a poco ha ido abriéndose camino la tesis de que la gestión del cuerpo tiene que pasar en gran parte de las manos de las autoridades eclesíásticas y civiles a las de los individuos privados. Esto tiene enorme importancia, pues supone tanto como convertirlos en «deberes imperfectos», frente a la clásica teoría que los conceptuaba como «deberes perfectos». Dos ejemplos muy claros de esto los tenemos en los temas del suicidio y de los deberes en materia sexual. Si se trata de deberes perfectos, es evidente que tienen que hallarse tipificados por el Código Penal. Y así ha venido sucediendo hasta hace muy pocos años. El suicidio, o mejor, el intento de suicidio, ha sido un delito penal en nuestro Derecho hasta el año 1989. Y lo mismo cabe decir de los llamados «delitos contra la honestidad». No es un azar que desde la misma reforma de 1989 el título de «Delitos contra la honestidad» haya dejado paso en nuestro Código Penal al de «Delitos contra la libertad sexual». Se trata de todo un símbolo de lo que está sucediendo. La sexualidad es –en principio y salvo excepciones– un espacio de gestión privada, por tanto, libre y responsable. Por «honestidad» se entendía una conducta objetivamente correcta, que debía ser exigida incluso por la fuerza a todos los individuos. El *bonum honestum* se contraponía en la moral clásica al *bonum delectabile*. La honestidad era algo objetivo, que no se podía dejar a la gestión privada de los individuos. Por el contrario, al hablar de «libertad sexual» se quiere dar a entender no que todas las conductas puedan considerarse correctas, sino que su gestión se deja a la libertad y responsabilidad de los individuos particulares. Dicho en otros términos, el ejercicio de la sexualidad o el suicidio pasan de ser deberes perfectos o de gestión pública a la categoría de deberes imperfectos o de gestión privada.

Es obvio que cuando esto sucede, cuando se amplía el espacio de los deberes imperfectos y en consecuencia de la gestión privada, se está concediendo mayor relevancia a la libertad, a la autonomía y a la responsabilidad.¹¹¹

Por tanto, lo que no debe hacerse es «establecer prohibiciones o sanciones sino [...] promover la autonomía y la responsabilidad. Sexualidad responsable, paternidad responsable, vida responsable: ésta es la nueva consigna».¹¹² Llegados hasta aquí, debemos ahora preguntarnos cómo el derecho puede regular las diferentes conductas que sobre la sexualidad pueden darse en la ciudadanía, ya que resulta evidente el hecho de que existen «prácticas sexuales incompatibles con el imperativo de respeto a los seres humanos».¹¹³

[...] los deberes sexuales son perfectos sólo en el caso de que su transgresión resulte lógicamente contradictoria con el imperativo categórico, lo que sucede sólo en los casos que no se respeta a las personas como fines sino sólo como medios. En caso contrario, todas las prácticas sexuales han de considerarse deberes imperfectos, que quizá nosotros

¹¹¹ Gracia, D. (2004a), p. 113.

¹¹² *Ibid.*, p. 114. En una entrevista realizada en el año 2009, responde Diego Gracia a la pregunta sobre si hoy día está o no la sexualidad frivolidada: «Puede estarlo. Desde luego un uso responsable de la sexualidad debería tener muy en cuenta los medios a fin de saber si quieren o no tener descendencia y si no, deberían poner los medios adecuados. Hay que ser más responsable en todas las cuestiones relacionadas con la procreación», en Louzao, M. M. (2009). Diego Gracia Guillén: «No se puede decir que la ciencia demuestra que el embrión es un ser humano desde el inicio». *El Progreso (Lugo)*. Disponible en: <https://www.elprogreso.es/articulo/lugo-ciudad/diego-gracia-guillen-no-se-puede-decir-que-la-ciencia-demuestra-que-el-embrión-es-un/20090418034900167858.html> También en: <https://www.bioeteca.es/?p=714> [consulta: 2 de abril de 2020].

¹¹³ Gracia, D. (1998c), p. 51.

no podamos querer, pero que en cualquier caso otros sí pueden querer y deben tener libertad para hacerlo, al menos privadamente.¹¹⁴

El derecho solo podrá prohibir aquellas prácticas sexuales que quebranten los derechos y libertades de la ciudadanía, quedando el resto al libre arbitrio de las personas que las materialicen. Afirmábamos anteriormente que el fenómeno de la sexualidad se limita al ámbito de lo privado,

[...] más aún, de lo íntimo, y que por tanto está protegido por el derecho a la privacidad y a la intimidad. Esta es, quizá, una de las enseñanzas fundamentales de toda esta historia, que la protección de la libertad sexual de los individuos, es decir, la consideración del ejercicio sexual como algo dependiente del ámbito de los deberes imperfectos que cada uno tiene que gestionar individualmente de acuerdo con su sistema de valores y su proyecto de vida, es un deber perfecto; que el respeto a la diversidad sexual y al ejercicio libre de la sexualidad, por supuesto dentro de ciertos límites que las sociedades tienen que establecer por consenso, es un deber perfecto, generalmente conocido con los nombres de derecho a la intimidad y a la privacidad.¹¹⁵

Arribados a este punto, no podemos dejar de insistir en la idea de que ya no cabe entender la sexualidad al modo como lo hacía el naturalismo, sino que habrá de hablarse ahora de una ética que verse sobre el ejercicio de la sexualidad y de otra que tenga como objeto la reproducción, puesto que «hoy puede haber sexualidad sin reproducción y reproducción sin sexualidad».¹¹⁶

De todo esto cabe concluir, al menos, una cosa, que la vieja teoría de los actos *contra naturam* ha pasado [...] a la historia, y que nuestra única ley moral ha de ser el respeto al ser humano, a todos y cada uno de los seres humanos. La sexualidad es, ciertamente, una de las dimensiones de la vida en que más fácilmente se pierde ese respeto a los seres humanos, convirtiéndolos en meros medios de placer. Los hombres somos fines y no sólo medios, y por eso tenemos dignidad y no sólo precio. Pero no nos equivoquemos. Kant siempre dice que hemos de tratar a los seres humanos como fines y no sólo como medios, no que hayamos de tratarlos sólo como fines. Decir esto último sería ridículo, precisamente porque resulta imposible. Todos nos tratamos a todos como medios. El problema no es que nos tratemos como medios, sino que nos tratemos sólo como medios, olvidando la dignidad que nos corresponde en tanto que seres humanos. En la vida sexual no hay duda de que unos somos medios para otros. Eso no es ni moral ni inmoral, es la condición propia del ser humano. Lo inmoral es tratar a los demás sólo como medios. De ahí la gran consigna de la ética sexual, como en el fondo de toda ética auténticamente

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 52. Afirma el autor en otro lugar: «El descubrimiento de la privacidad tiene consecuencias múltiples y muy importantes: [...] Lleva, básicamente, a una nueva actitud ante el cuerpo, ante el propio cuerpo y ante el de los otros. La privacidad, como los derechos humanos, se constituye en torno al cuerpo. Esto explica por qué en los siglos modernos cambian las maneras de tratar el propio cuerpo y el cuerpo de los demás, aparece un pudor nuevo (que se manifiesta, por ejemplo, en el profundo cambio de las costumbres relativas a la noche de bodas), un deseo nuevo de disimular ciertas partes del cuerpo (ya no se usarán más los protectores que utilizaban los hombres del siglo XVI para cubrir su sexo, cuya forma a veces simulaba la erección), y de relegar al ámbito de lo privado ciertos actos íntimos (como la defecación). Esto va a tener sus consecuencias sanitarias, ya que va a dificultar el acceso al cirujano al lecho de la parturienta, un espacio esencialmente femenino. [...]», en Gracia, D. (1989), p. 142.

¹¹⁶ *Ibid.*

humana: a quien trata a los demás como fines y no sólo como medios, todo lo está permitido; a quien no lo hace así, todo, sea lo que sea, le está prohibido.¹¹⁷

En otro lugar añade:

La esfera de la sexualidad es aquella en que más fácilmente instrumentalizamos a las personas en favor nuestro y las utilizamos como medios para nosotros, para nuestros intereses, para nosotros mismos. Por eso la sexualidad es un campo muy sensible a los conflictos éticos. [...] Esta facilidad con que se instrumentaliza a las personas en el ámbito de la vida sexual [...] no puede evitarse más que mediante el autocontrol, [...] mediante un proceso de educación y de control autónomo.¹¹⁸

1.4. Otras posturas actuales

Una postura actual y además contraria a la propuesta por Diego Gracia podemos encontrarla en la actitud que se desprende de los trabajos de Natalia López Moratalla, la cual podría muy bien encuadrarse en el contexto de un retorno al viejo naturalismo, donde se rechaza la escisión existente entre sexualidad y reproducción hoy imperante en nuestras sociedades. Para llevar a cabo un análisis comprensivo de dicha actitud, debemos antes dirigir nuestra atención a los planteamientos que realiza la científica a propósito de la reproducción animal, la cual nos dice que está inevitablemente marcada por la época de celo:

[...] el nudo gordiano que dicta la reproducción lo tiene bien ajustado con la época de celo. Algún acontecimiento cambiante —el olor de los genitales de la hembra, el color de la cola del pavo real, los sonidos que emiten los ciervos, etc.—, se produce justamente en el tiempo fértil de la hembra. Y esos estímulos olfativos, visuales, auditivos, procesados en el cerebro, determinan que el instinto sexual conduzca a la cópula justo cuando la hembra puede quedar preñada. De esa manera, la zoología dicta la reproducción en función de la especie. Dicta la frecuencia del nacimiento de prole adaptada al mantenimiento de las generaciones, bien ajustado el nudo. Si este se rompe la especie se extingue.¹¹⁹

A este respecto, dice López Moratalla en otro lugar:

En los animales hay instintos que hacen eficaz la reproducción sexual, al asegurar la relación entre individuos de sexos diferentes, por lo que biológicamente esta atracción se ordena igualmente a la reproducción. Es más, esta atracción sexual entre animales, se produce exclusivamente en determinados periodos de tiempo -generalmente con carácter cíclico- que coinciden precisamente con los momentos en que es posible fisiológicamente la fecundación; es lógico, ya que si la atracción sexual está al servicio de la reproducción

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 55.

¹¹⁸ Gracia, D. (1990b), minuto 26:40 y ss.

¹¹⁹ López Moratalla, N. (2010). El cigoto de nuestra especie es cuerpo humano. *Persona y bioética*, 14 (2), p. 135. Disponible en: <https://personaybioetica.unisabana.edu.co/index.php/personaybioetica/article/view/1798> [consulta: 21 de noviembre de 2020]; cfr. López Moratalla, N.; Santiago, E. y Herranz Rodríguez, G. (2011). Inicio de la vida de cada ser humano. ¿Qué hace humano el cuerpo del hombre? *Cuadernos de bioética*, 75 (XXII), p. 304. Disponible en: <http://aebioetica.org/revistas/2011/22/2/75/283.pdf> [consulta: 28 de diciembre de 2020].

aquella tenga lugar cuando ésta se puede dar; si se eliminara del reino animal esta atracción, las especies se extinguirían. Así pues, biológicamente el sexo y la atracción sexual se ordenan y están íntimamente ligados a la reproducción.¹²⁰

En cambio, en el caso de la reproducción humana, esto no acontece de igual manera. La atracción sexual humana, a diferencia de la que acaece en el animal, no está sujeta al tiempo cíclico de la fertilidad de la hembra ni tampoco regida por el automatismo del instinto:

La biología humana muestra que la transmisión de la vida humana no está en función de la especie, ni ajustada por el instinto, ni reducida a los individuos mejor dotados por la biología, ni pautada por selección natural a la adaptación de la especie al entorno. El engendrar humano está liberado del automatismo de la reproducción animal. No existe en los seres humanos el determinismo biológico temporal que acopla la “época de celo” con el tiempo fértil de la hembra.¹²¹

Hecha esta apreciación, la científica defiende la necesidad de que sea la razón la que deba dominar sobre los apetitos del cuerpo, esto es, sobre la actividad sexual. A su juicio, la razón de nuestra existencia es consecuencia del amor de nuestros progenitores:

Es por la sexualidad, por esa dimensión de la persona humana, por lo que nuestros padres se han hecho partícipes del amor de Dios. Esto es muy grande y desde luego encierra un gran misterio porque significa que los padres disponen de la materia que ha de ser informada por el alma. Cuando Dios crea a cada persona lo hace no El solo, sino que se apoya en la capacidad generadora que tienen los padres en virtud de la sexualidad. Esto, a la vez que nos da una muestra o una razón de la trascendencia de la sexualidad, sitúa su posición dentro de la condición humana; la sexualidad -la masculinidad o la feminidad- se inscribe en el hombre justamente para esto, es decir, en orden a la participación en el poder creador de Dios.¹²²

De estas palabras podemos comprobar cómo se produce, a nuestro entender, un salto ilegítimo en el discurso, ya que la autora se sirve de argumentos biológicos para deducir desde ellos la acción supuestamente manifiesta de la divinidad. Es más, continúa López Moratalla diciendo:

Así por el hecho de que el hombre tiene un cuerpo, que es humano, sabe que no es un simple animal, sino un animal racional, un hombre. Y porque el cuerpo humano expresa -además de la humanidad del hombre- el aspecto de la masculinidad o de la feminidad, descubre un nuevo sentido en su propio cuerpo que es un enriquecimiento recíproco en la unidad que se crea por la unión corporal, por la que un hombre y una mujer adquieren la capacidad procreativa. Ese acto no es, pues una mera función orgánica para la transmisión

¹²⁰ López Moratalla, N. (1987). Manipulaciones de la reproducción humana. En López Moratalla, N.; Ruiz Retegui, A.; Llano Cifuentes, A.; Ponz Piedrafita, F.; Herranz Rodríguez, G.; Santiago Calvo, E.; Del Amo Gili, Á.; Ferrer Regales, M.; Desantes-Guanter, J. M.; Montuenga Badía, L.; Monge Vega, A.; Martínez Doral, J. M. [Eds.]. *Deontología biológica*. Pamplona: Facultad de Ciencias. Universidad de Navarra. Disponible en: <https://www.unav.edu/web/unidad-de-humanidades-y-etica-medica/material-de-bioetica/deontologia-biologica/capitulo-23> [consulta: 6 de noviembre de 2020].

¹²¹ López Moratalla, N. (2010), p. 136; cfr. López Moratalla, N.; Santiago, E. y Herranz Rodríguez, G. (2011), p. 304.

¹²² López Moratalla, N. (1987).

de la vida como ocurre en los animales; sino que en su estructura natural es una acción personal de cada uno de los dos que es expresión de la donación recíproca.

De ahí la norma ética -de ley natural- de no romper esta unidad entre unión y procreación en cualquiera de sus dos direcciones. Es decir, ni buscar la actividad sexual impidiendo la procreación, ni, por el contrario, buscar artificialmente una procreación independiente del sexo.¹²³

Con estas palabras López Moratalla incurre en falacia naturalista, pues resulta inconcebible que de la descripción realizada entre la unión de un hombre y de una mujer se derive la norma ética de que esta deba estar exclusivamente dirigida a la procreación, y así lo reconoce explícitamente la autora cuando utiliza la expresión *ley natural*, entendida como creación de la divinidad a partir de la cual el ser humano debe dirigir su conducta.¹²⁴ Pero es que hay más, no solo que no deba impedirse la procreación a través de la sexualidad, sino que tampoco la procreación debe ser perseguida sin que haya sexualidad. Del mismo modo, la sexualidad se enmarca única y exclusivamente en la relación hombre-mujer, sin que ningún otro tipo posible de relación se contemple, encuadrada siempre desde el contexto del matrimonio.

Por no ser un acto meramente biológico, sino un acto humano, toda la persona está comprometida en él: supone asumir la atracción sexual -que no está estrictamente determinada por el instinto sexual- en la donación al otro y acoger o aceptar al otro ser humano como don, no como objeto para uno mismo. Si los factores biológicos de la generación no estuvieran integrados en la unidad de ese acto humano el matrimonio perdería su valor, que es precisamente la estrecha e íntima relación entre el amor conyugal que lleva a la mutua entrega del cuerpo y el poder de generar nuevas vidas humanas en esa donación. Entonces la sexualidad humana pierde su sentido, se degrada, al quedar reducido su uso solo a fines del placer fisiológico e individual y sin estar orientada como corresponde a su naturaleza a la procreación y educación de los hijos y la relación padres-hijos perdería también su más profundo sentido.¹²⁵

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ Dice López Moratalla más adelante: «Cuando la Iglesia Católica expone reiteradamente estos principios morales en torno a la sexualidad, no defiende un principio a aceptar simplemente por los católicos, sino unos principios de ley natural sin respeto a la cuales ningún hombre, ni ninguna sociedad, se podrán alcanzar la auténtica plenitud de la vida humana», en López Moratalla, N. (1987).

¹²⁵ *Ibid.* Sin duda, la postura de López Moratalla ha de entenderse desde el contexto de la tradición católica. Al respecto dice Juan Masiá sobre la misma: «La tradición católica ha perseverado en afirmar la importancia del cuerpo humano y de la socialidad como dimensiones del sentido de la sexualidad. Esta tradición ha acentuado la importancia de la institución matrimonial y de la familia, en la que la sexualidad de mujeres y hombres se realiza histórica e interculturalmente. Es también característico de esta tradición el énfasis en la objetividad de las evaluaciones morales y en el ideal de unidad entre los tres elementos de una antropología de la sexualidad: expresión sexual, incluido el placer, mutua donación personal y procreación.

En el reverso de estos méritos tiene algunas sobras esta tradición. Las asunciones propias de la era patriarcal no acaban de desaparecer de las enseñanzas sobre sexo y género. Por ejemplo, llama la atención la tendencia a definir a las mujeres en términos de finalidades reproductivas, el excesivo énfasis en vincular la significación sexual con la estructura de los actos sexuales, así como la tendencia a concentrarse en la moralidad de los actos sexuales individuales únicamente, en vez de fijarse más ampliamente en el complejo de relaciones personales, familiares y sociales en que ocurren», en Masiá Clavel, J. (1998). Antropología de la sexualidad y teología moral.

Tal y como Gracia defenderá más adelante, el matrimonio es una institución jurídica que aún se ve aquejada de naturalismo, pues solo en ese contexto es desde donde parece que debe encuadrarse el ejercicio de la sexualidad junto con su intención reproductiva.¹²⁶ Como vimos anteriormente, la revolución sexual fue la que propició que esta imagen naturalista de la sexualidad se haya visto truncada progresivamente en el tiempo, y así también lo reconoce Miguel Kottow cuando dice que

La revolución sexual tuvo como característica más consistente la ruptura de vínculos que supuestamente regulan y legitiman la sexualidad humana, tradicionalmente unida al matrimonio, la heterosexualidad, la genitalidad y la emotividad. Los profundos cambios de conducta, al desvincular sexualidad y reproducción, separan la sexualidad de instituciones civiles y culturales como el matrimonio, liberan la homosexualidad de culpa y discriminación, y divorcian sexualidad y emotividad.¹²⁷

Prosigue Kottow apuntando mucho más alto, deduciéndose de sus palabras que esta actitud naturalista está mucho más cerca de la tradición ascética y teológica que Gracia anteriormente señalaba:

Esta visión es a todas luces asexuada, ignorando que la sexualidad mutuamente satisfactoria no se decreta ni se regula, y que las desavenencias en este ámbito afectan la estabilidad del matrimonio y tienen vastas consecuencias más allá de esta institución social. Aunque disfrazado, el mensaje transmitido es una degradación de la sexualidad a una función de soporte del matrimonio y de la familia, tanto que para la mirada conservadora y doctrinaria sería deseable si se pudiese dispensar de la sexualidad para la procreación: “el matrimonio, digno de la felicidad, debiese haber alcanzado el fruto deseable sin la vergüenza de la pasión”, enseñaba san Agustín, añadiendo que, de no haber mediado el pecado original, “el hombre habría sembrado su semilla y la mujer haberla recibido, como fuese necesario, movilizándolo los órganos generatrices de acuerdo a la voluntad y no excitados por la pasión.”¹²⁸

Volviendo a los planteamientos de López Moratalla, la científica entiende que deslindar sexualidad y reproducción conlleva a la realización de conductas indeseadas:

Tal es el caso de a) sexo sin reproducción: por ejemplo, esterilización, interrupción del acto, anovulatorios, métodos abortivos, (aborto directo, dispositivo mecánico,

Una perspectiva feminista. *Estudios eclesíasticos. Revista teológica de investigación e información*, 73 (284), p. 59. Disponible en: <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesasticos/article/view/11828> [consulta: 1 de enero de 2021].

¹²⁶ Véase: apartado 2.6., p. 79 y ss. Afirma Yolanda Gómez al respecto: «Las clásicas funciones del matrimonio (reproductora, sexual y económica) que se han mantenido a lo largo de los años en numerosas sociedades no precisan ya de esta figura jurídica para manifestarse, tener cabida en la sociedad y ser reconocidas, en su caso, por los ordenamientos jurídicos», en Gómez Sánchez, Y. (1992). Matrimonio y familia: arts. 32 y 39 de la Constitución. *Revista de Derecho Político*, 36, p. 210. Disponible en: <http://espacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Derechopolitico-1992-36-E3F5B42F&dsID=PDF> [consulta: 23 de octubre de 2020].

¹²⁷ Kottow Lang, M. y Carvajal Bañados, Y. (2012). Bioética y sexualidad. *Nuevos folios de bioética*, 8. Chile: Escuela de Salud Pública. Facultad de Medicina, Universidad de Chile, p. 11. Disponible en: <https://nuevosfoliosbioetica.uchile.cl/index.php/NFB/issue/view/3334> [consulta: 6 de noviembre de 2020].

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 11-12.

anovulatorios abortivos) etc.; b) reproducción sin sexo: inseminación artificial, fecundación “in vitro”, clonaje asexual, y c) rotura del núcleo familiar: divorcio, unión temporal, limitación hedonística del número de hijos, fecundación heteróloga, etc.

Estas conductas son reprobadas tanto por la ética natural, como por la ética cristiana. Pero, además, [...] desde el conocimiento biológico, son claramente aberrantes y regresivas. El biólogo está, pues, moralmente obligado a hacerlo saber, tanto a la opinión pública en general, como a quienes están al frente de los poderes públicos.¹²⁹

Según la autora, aquí no habría espacio alguno para el diálogo, derivándose de sus palabras una actitud reaccionaria que impone el optar por rechazar toda práctica que no sea permitida por el magisterio de la Iglesia: una vez más la imposición de un dogmatismo retrógrado rechazando de lleno el diálogo y la deliberación. De este modo, continúa afirmando que

Desde un punto de vista ético la utilización de cualquier método cuyo fin directo sea impedir la concepción es ilícito, y por ello es también ilícito participar en investigaciones relacionadas con este tema. La razón de la ilicitud de estos métodos es [...] que al impedir la procreación se establece una profunda limitación al acto conyugal que queda privado de ser la expresión del verdadero amor conyugal en la entrega recíproca.¹³⁰

A nuestro entender, estas apreciaciones son las causantes de un daño irreparable en la práctica clínica, como es el de disfrazar a las pseudoobjeciones y a las criptoobjeciones con los ropajes de la objeción de conciencia a la que un profesional sanitario puede libremente acogerse, siendo esta desvirtuada y corrompida en consecuencia.¹³¹ Estos argumentos conllevan el hecho de rechazar la realización de ciertas prácticas médicas por ignorancia o por miedo al qué dirán, en caso de que algún profesional sanitario pueda prestarse a su ejecución. Es por ello por lo que pensamos que tal manera de plantear el problema que nos ocupa supone un grave daño al tratamiento de la cuestión, que inevitablemente conduce a una postura intolerante e irresponsable por parte de quien la esgrime, pues apresta a la batalla y a la confrontación, coaccionando a que cualquier profesional sanitario se niegue a participar en dichas investigaciones.

En el caso de las prácticas que conducen a la reproducción con carencia de sexualidad, López Moratalla también las tilda de éticamente ilegítimas. Si nos referimos a la técnica de la fecundación *in vitro*, este procedimiento requiere necesariamente de la obtención de los gametos masculinos y femeninos. Para lograr los primeros, el «semen se obtiene habitualmente por masturbación, lo que supone empleo de un medio inmoral».¹³² Al respecto, dice Miguel Kottow:

¹²⁹ López Moratalla, N. (1987).

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ De este asunto trataremos más detenidamente cuando hablemos de los límites a la objeción de conciencia. Véase: capítulo VII, apartado 4.1., p. 451 y ss.

¹³² López Moratalla, N. (1987). Esta actitud ante la procreación asistida en general, y ante la masturbación en particular, se inscribe en la postura oficial mantenida por la Iglesia. Dice Javier Gafo al respecto: «Las primeras tomas de postura de la Iglesia sobre la procreación asistida tienen lugar en tiempos de Pío XII. El Papa Pacelli se refiere a la inseminación artificial —a la que califica como *fecundación artificial*— descalificándola, tanto si se realiza extramatrimonialmente, como dentro del matrimonio; lo mismo si se realiza con semen del

La masturbación se inscribe en el anhelo frustrado de unión con otra persona, siendo testimonio de la imposibilidad de una relación, no de su rechazo. La masturbación fue una preocupación obsesiva de las familias y las escuelas en el siglo XIX, gatillando castigos severos, así como tejiendo mitos que describían alteraciones somáticas y psíquicas en niños que practicaban el autoerotismo. Una visión histórica de las actitudes morales y sociales sobre masturbación se lee como una colección impresionante de estupideces, que podrían ser motivo de diversión si no incluyesen prácticas médicas

marido, como *a fortiori* si procede de un donante. Más en concreto, la postura de Pío XII es la siguiente:

a) Condena como inmoral la inseminación artificial fuera del matrimonio, ya que la ley natural y la ley divina positiva exigen que la procreación de una nueva vida no pueda ser sino fruto del matrimonio.

b) La inseminación artificial dentro del matrimonio, con semen de un donante –a través del “elemento activo de un tercero” es “igualmente inmoral”, ya que únicamente los esposos tienen un derecho recíproco sobre sus propios cuerpos para engendrar una vida nueva, un derecho que es exclusivo e inalienable de los esposos.

c) También rechaza la inseminación artificial dentro del matrimonio y con semen del marido. En primer lugar, porque el “elemento activo”, el semen, no puede procurarse por actos contrarios a la naturaleza –una referencia clara a la masturbación. Además Pío XII subraya que esta forma de fecundación “sobrepasa los límites del derecho que los esposos han adquirido por el contrato matrimonial, a saber: el de ejercer plenamente su capacidad sexual natural en la realización natural del acto matrimonial. El contrato en cuestión no les confiere el derecho a la fecundación artificial, que no se justifica por el deseo de tener un hijo”», en Gafo, J. (2003a). *Bioética teológica* (3ª ed.). Bilbao: Desclée de Brouwer, pp. 221-222; cfr. Gafo, J. (1987). *¿Hacia un mundo feliz? Problemas éticos de las nuevas técnicas reproductoras humanas*. Madrid: Sociedad de Educación Atenas, pp. 71-83; cfr. Gafo, J. (1998). Valoración ética de la procreación humana asistida. Examen crítico de la *Donum Vitae*. En Gafo, J. [Ed.]. *Procreación humana asistida: aspectos técnicos, éticos y legales* (pp. 187-209). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

Sobre la masturbación también se habla en la Instrucción *Donum Vitae*: «La masturbación, mediante la que normalmente se procura el esperma, constituye otro signo de esa disociación [entre lo unitivo y lo procreativo]: aun cuando se realiza en vista de la procreación, ese gesto sigue estando privado de su significado unitivo: “le falta... la relación sexual requerida por el orden moral, que realiza, el sentido íntegro de la mutua donación y de la procreación humana, en un contexto de amor verdadero”», en Congregación para la Doctrina de la Fe (1987, 22 febrero). Instrucción *Donum Vitae*. Sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación. *La Santa Sede*, II, B, 6. Disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_198702_22_respect-for-human-life_sp.html [consulta: 5 de enero de 2021]; cfr. Congregación para la Doctrina de la Fe (1987). Instrucción *Donum Vitae*. Sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación. *Ecclesia*, 2310, 358-373; cfr. Gafo, J. (2003a), p. 226.

Para evitar la *inmoralidad* de la masturbación y hacer compatible la transferencia intratubárica de gametos (GIFT) con la *Donum Vitae*, apunta Javier Gafo que existen varios autores que sostienen que «[...] sería necesaria la unión sexual con un preservativo perforado –para que el acto sexual sea procreativo y unitivo– la recogida ulterior del semen y su posterior introducción en las trompas junto con los ovocitos previamente recuperados», en Gafo, J. (2003a), pp. 230-231. La opinión de Gafo al respecto es la siguiente: «Consideramos que, desde el punto de vista moral, no debe calificarse como masturbación al procedimiento de obtención del semen para realizar la IAC [inseminación artificial]. No se trata de un comportamiento sexual individualista, que busca una personal satisfacción sexual o la superación de tensiones sexuales, sino de un comportamiento encaminado a la procreación. De ninguna forma es un comportamiento disociado de la procreación –aunque cronológica y externamente lo esté–, sino tendente todo él a llamar a la vida a un nuevo ser, que recibirá de sus padres los mismos caracteres genéticos que un hijo concebido naturalmente», en Gafo, J. (1987), p. 72.

horrendas destinadas a coartar la masturbación, como fueron la clitoridectomía y la castración propuestas y eventualmente practicadas. La masturbación no dejó de ser clasificada como enfermedad neurológica, psíquica, genitourinaria o “funcional” hasta la década de los 30’ (Engelhardt, 1981), y se lee en el documento *Sexo y moral*, editado por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe en 1975 (con cursivas originales): “sin ninguna duda que *la masturbación es un acto intrínseca y gravemente desordenado.*” Tal vez sea uno de los efectos menos visibles de la revolución sexual restarle el matiz de pecado y culpa, reconociendo la masturbación como una sexualidad vicariante que se desarrolla en el ámbito íntimo de las personas por necesidad más que por predilección, donde ninguna instancia mundana o trascendente tiene acceso legítimo ni potestad normativa alguna.¹³³

Hemos también de indicar que la última apreciación de López Moratalla, al igual que las anteriormente referidas, supone un menoscabo y un rechazo a la Declaración Universal de los Derechos Sexuales formulada en el XIII Congreso Mundial de Sexología celebrado en Valencia en el año 1997, la cual fue revisada y aprobada en el XIV Congreso Mundial de Sexología por la Asamblea General de la Asociación Mundial de Sexología (WAS) el 26 de agosto de 1999 en Hong Kong y posteriormente reafirmada en la declaración de WAS en 2009, bajo el nombre de *Salud Sexual para el Milenio*.¹³⁴ Concretamente, en su artículo 5, concerniente al derecho al placer sexual, dice: «El placer sexual, incluyendo el autoerotismo, es fuente de bienestar físico, psicológico, intelectual y espiritual».¹³⁵ Con todo esto, vemos una vez más cómo las consideraciones de López Moratalla están basadas exclusivamente en sus propias convicciones personales y no en hechos biológicos como pretende hacernos pensar. Asimismo, si continuamos con el texto en el que hemos centrado nuestra atención, la científica sigue afirmando una serie de ideas alejadas de los argumentos científicos, solo compatibles con sus propias convicciones, tales como:

Los cónyuges tienen el derecho a los actos naturales que conducen a la procreación, pero no derecho a la procreación efectiva.

[...] El contexto conyugal es el único legítimo para generar una vida humana y educar la persona nacida. No sólo es inadmisibles desde el punto de vista ético la maternidad fuera del matrimonio sino también cuando la fecundación artificial se ha llevado a cabo con los gametos pertenecientes a un hombre o una mujer diferente a los esposos. [...]

[...] El hombre es de tal dignidad que no puede ser “fabricado” por otro hombre, sino que ha de ser generado a través del amor de sus padres. [...] El hijo no engendrado en el acto sexual no es propiamente fruto del amor de sus padres. De ahí que se dañe también su dignidad.¹³⁶

¹³³ Kottow Lang, M. y Carvajal Bañados, Y. (2012), p. 10.

¹³⁴ Organización Panamericana de la Salud (2009, 23 noviembre). *Salud Sexual para el Milenio. Declaración y documento técnico*. Organización Panamericana de la Salud. Disponible en: <https://www.paho.org/es/documentos/salud-sexual-para-milenio-declaracion-documento-tecnico-2009> [consulta: 22 de noviembre de 2020].

¹³⁵ *Ibid.*, p. 156.

¹³⁶ López Moratalla, N. (1987).

La fecha de publicación del texto de López Moratalla coincide con la de la Instrucción *Donum Vitae* de la Congregación para la Doctrina de la Fe,¹³⁷ en la cual pueden rastrearse consideraciones análogas a las expuestas por la autora:

En su cuerpo y a través de su cuerpo los esposos consuman el matrimonio y pueden llegar a ser padre y madre. Para ser conforme con el lenguaje del cuerpo y con su natural generosidad, la unión conyugal debe realizarse respetando la apertura a la generación, y la procreación de una persona humana debe ser el fruto y el término del amor esponsal. El origen del ser humano es de este modo el resultado de una procreación “ligada a la unión no solamente biológica, sino también espiritual de los padres unidos por el vínculo del matrimonio”. Una fecundación obtenida fuera del cuerpo de los esposos queda privada, por esa razón, de los significados y de los valores que se expresan, mediante el lenguaje del cuerpo, en la unión de las personas humanas.¹³⁸

Estas mismas convicciones pueden también encontrarse en la obra de otra científica española, concretamente, en Mónica López Barahona, a la cual haremos también referencia en el siguiente capítulo cuando tratemos la cuestión sobre el estatuto científico del embrión. Como adelanto a sus planteamientos, afirma esta autora hablando de la fecundación *in vitro*:

Una vez obtenido el óvulo y el espermatozoide fuera del seno materno, fuera del acto conyugal, en la fría placa de cultivo de un laboratorio, se incuban conjuntamente hasta que, eventualmente, se generan uno, dos, tres o x embriones, que serán transferidos normalmente de dos en dos o de tres en tres al útero de la mujer.¹³⁹

Siendo precisos en el análisis de este comentario, podemos observar que en él se introducen ciertos aspectos que resultan ajenos al mismo hecho científico. Por un lado, se habla de la obtención tanto del espermatozoide como del óvulo *fuera del acto conyugal*; por otro, se utiliza el adjetivo de *fría* para describir una placa de laboratorio, adjetivo que es ajeno al problema que ahí se discute. Con dicho comentario lo que se pretende, al igual que hace López Moratalla, es incluir subrepticamente unas convicciones personales haciéndonos pensar que de ellas se derivan unos hechos científicos *preclaros*.¹⁴⁰

Para no alargarnos más con las tesis de este *nuevo* naturalismo, decíamos al comienzo de este apartado que la postura de López Moratalla debíamos comprenderla desde el paradigma naturalista, donde sexualidad y reproducción van necesaria e inexcusablemente de la mano. Tal actitud se mueve en el terreno de la convicción,

¹³⁷ Congregación para la Doctrina de la Fe (1987, 22 febrero); cfr. Congregación para la Doctrina de la Fe (1987); cfr. Gafo, J. (2003a), pp. 223-227; cfr. Gracia, D. (1989), pp. 407-410.

¹³⁸ *Ibid.*, II, B, 4.

¹³⁹ Bioeticaweb (2016, 23 febrero). *Cuestiones bioéticas al principio de la vida. Mónica López Barahona* [Vídeo]. YouTube, minutos 13:48 – 14:13. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=MpeZ5Q20NLY> [consulta: 2 de noviembre de 2020].

¹⁴⁰ Al comienzo de su exposición en el vídeo anteriormente referenciado, dice López Barahona: «[...] creo que vivimos en el marco de una sociedad cientifista que da un poder, a veces, demasiado alto al dato que la ciencia ofrece. Afortunadamente, ciencia, bioética y magisterio de la Iglesia, cuando [a] la ciencia se acerca uno buscando la verdad, convergen, se dan la mano, y algunos de estos datos que apoyan lo que todos en esta sala defendemos, y que se conocen desde el punto de vista de la ciencia, va a ser el hilo conductor de la presentación», en *ibid.*, minutos 01:42 – 02:20.

serviéndose de argumentos biológicos de modo ilícito para así hacerlos pasar como fundamento de sus creencias. Por consiguiente, lo que se pretende con ello es imponer de forma subrepticia una actitud de índole religiosa tomando prestados argumentos científicos como punto de partida, aprovechando de forma palmaria la credibilidad que la ciencia merece en la sociedad de nuestros días.

Sin embargo, de todo lo tratado hasta el momento, pensamos que en modo alguno puede concluirse que las creencias religiosas deban llevar siempre aparejadas la defensa de posturas naturalistas, deduciéndose de tal premisa que las posturas críticas con las mismas conducirán de forma irremediable a actitudes laicas, agnósticas e incluso ateas. El ejemplo de la falsedad de esta inferencia lo tenemos en el propio Diego Gracia, en el que sus convicciones religiosas no están reñidas con su crítica a la concepción naturalista, preconizando una postura alternativa basada en la deliberación.¹⁴¹ Otros ejemplos los encontramos en las figuras de Francesc Abel i Fabre (1933-2011), Carlos Alonso Bedate (1935-2020),¹⁴² Javier Gafó Fernández (1936-2001) o Juan Masiá Clavel

¹⁴¹ Reconoce Gracia en una entrevista: «Yo he sido siempre un cristiano relativamente activo, como buena parte de la gente de mi generación, sobre todo en el período del Vaticano II. Donde hoy lo tengo más oscuro no es en el campo de la Teología, de los dogmas, o de las creencias, sino en el campo de las relaciones entre Ética y Religión, quizás por el mundo en el que me muevo. Ahí se me obliga a vivir personalmente desde fuera en continuo conflicto. No es que yo me busque el conflicto, es que me los buscan. Pero es que además estoy convencido de que se están equivocando y que muy pronto tendrán que comenzar a desdecirse de muchas cosas que ahora se presentan como casi inmutables. Y es que la historia enseña mucho. Hace poco recordaba con un amigo cuando antes de los años 60 se hablaba en la Iglesia del tema de la tolerancia y de los derechos que debía tener cualquier religión en el seno de una sociedad. Siempre se decía lo mismo: evidentemente todas las religiones o todas las personas con una creencia particular viven en la verdad subjetiva de que esa creencia es cierta, pero una cosa es la verdad subjetiva y otra la verdad objetiva. La verdad objetiva sólo está dentro de la Iglesia Católica y, por tanto, los que estén fuera de ella no pueden tener los mismos derechos que los que estén dentro. Pero en 1963 llega un señor llamado Juan XXIII, y en la *Pacem in Terris* dice que todo eso está fuera de lugar porque la libertad de conciencia es un derecho humano que ha aprobado la ONU y que todo el mundo tiene que respetarlo. Y dos años más tarde el Concilio Vaticano II lo repite aún con mucha mayor contundencia en su *Declaración sobre la libertad religiosa*. Nadie ha vuelto a hablar de aquello. Y mira que nos habían dado la lata por activa y por pasiva con aquella cuestión, y los debates que nos hicieron tener. La memoria histórica de la Iglesia parece ser a veces muy floja. Te hacen vivir tiempo y tiempo en una especie de anatema continuo que de pronto, de la noche a la mañana, se acaba. En muchas cuestiones de moral actualmente debatidas es muy probable que suceda lo mismo. Yo ahí sí diría que tengo algunos pequeños conflictos que tampoco van a ningún lado, pero que me los hacen vivir un poco desagradablemente. Lo único que pasa es que soy un seglar y tampoco me pueden hacer nada. Si fuese un sacerdote o un religioso pues me llamarían al orden, pero así lo tienen difícil», en Simón, P. (1999). Filosofía y bioética (Entrevista a Diego Gracia). *Iglesia Viva*, 197, pp. 91-92. Disponible en: <https://iviva.org/revistas/197/197-06%20SIMON.pdf> [consulta: 2 de abril de 2020].

¹⁴² Dice Carlos Alonso Bedate respecto a la relación entre ciencia y religión: «La Iglesia desde sus presupuestos de Fe después de hacer un análisis de los procesos naturales de fecundación y procreación percibe que todo método de procreación que se aleje de lo que la naturaleza ha diseñado no sólo es erróneo, por ser antinatural, sino que lo es por dañar la dignidad humana. La Ciencia haciendo el mismo análisis percibe que la dignidad humana sale reforzada si posibilita que personas que no pueden tener hijos a través de una relación sexual, considerada como la única forma natural de procreación, los puedan tener porque la tecnología lo hace posible. [...] En este caso concreto donde existe divergencia no es entre Ciencia y Fe sino entre las

(1941), que comparten todos la condición de sacerdotes jesuitas y cuyos planteamientos se mantienen alejados de las tesis naturalistas, como tendremos ocasión de ir señalando. A modo de ejemplo, respecto a la cuestión que estamos tratando, dice Juan Masiá:

Un punto débil muy criticable, antropológica y éticamente, en los documentos eclesiásticos sobre familia, sexualidad y procreación asistida, es la obsesión injustificada por no distinguir ni separar los aspectos unitivos y procreativos en la relación sexual. Ahí se bloquea el razonamiento moral y se llega a oponerse tanto a la procreación médicamente asistida como a la contracepción y las relaciones que no tienen como finalidad la procreación.¹⁴³

Una de las propuestas que realiza Masiá es repensar el lema que aparece en el libro del *Génesis*: «Creced, multiplicaos» (Gen 1, 28). La traducción más manejada del texto intercambia esa coma por la conjunción copulativa «y», con lo que se interpreta que al crecimiento del ser humano le viene necesariamente implícito el que deba procrear para poder multiplicarse.¹⁴⁴

El “creced, multiplicaos” del imperativo bíblico a la mítica pareja primordial se parafrasea de varias maneras. Quienes dan prioridad a la procreación leen así: “Multiplicaos para aumentar descendencia, no se extinga la especie”. Otra lectura posible: “Ayudaos mutuamente a crecer, y multiplicaos”. Esta interpretación desdobra la unión de la pareja en ayuda mutua y procreación. Para una lectura más radical “creced y multiplicaos” son imperativos diferentes: “Creced, siempre. Multiplicaos, no siempre, sino a su tiempo”. Para crecer juntos, amaos y deciros que os queréis. Decidlo con la palabra y el cuerpo, acariciáos mutuamente. Y cuando sea oportuno que el amor fructifique en prole, favoreced las condiciones para acogerla, criarla y educarla.

Esta interpretación no identifica el crecimiento con la multiplicación, ni el amor con la procreación. Las exhortaciones sobre la familia en documentos eclesiásticos no concordarían con esta interpretación, ya que el punto débil de la teología “romana” en este tema es su énfasis en la inseparabilidad de lo procreativo y lo unitivo en todos y cada uno de los actos de unión corporal de la pareja. En cambio, desde la antropología y la ética, habría que recalcar la asimetría entre los dos polos de la frase: “creced; multiplicaos”. “Creced juntos” es un imperativo válido para siempre en la vida de la pareja. “Multiplicaos” es un imperativo condicionado a la conveniencia y oportunidad de las circunstancias. “Creced mutuamente” es una brújula para las relaciones de pareja.

interpretaciones que la Religión y la Ciencia pueden hacer de un hecho. Lo más curioso del caso es que ambas disciplinas llegan a conclusiones diferentes teniendo una meta común: Dignificar al Ser Humano», en Alonso Bedate, C. (2011). Ciencia y fe. En Gracia, D.; Sánchez, M.; Luis, A.; Alonso Bedate, C.; Marina, J. A.; Quiroga, A.; Blázquez, R. y Cerdá, E. *Vivir, ¿para qué?*, volumen II. Bilbao: Universidad de Deusto, pp. 76-77. Para un estudio más detenido sobre la relación entre ciencia y religión en la obra de Carlos Alonso Bedate respecto al estatuto del embrión, véase: Redondo García, A. (en prensa). ¿Ciencia o religión? La postura de Carlos Alonso Bedate a la cuestión sobre el estatuto del embrión humano. *Eidon*.

¹⁴³ Masiá Clavel, J. (2012). Confusiones al debatir sobre aborto. *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, 14 (1), p. 76. Disponible en: <https://www.icala.org.ar/erasmus/Archivo/2012/Erasmus-14-1-2012-texto%20completo-digitalizado.pdf> [consulta: 31 de diciembre de 2020].

¹⁴⁴ Javier Gafo también se inclina por la utilización de la fórmula que aquí defiende Masiá. Véase: Gafo, J. (2003a), p. 493.

“Multiplicaos responsablemente” es el lema de la acogida correcta al nacimiento de una nueva vida.¹⁴⁵

Para deslindar el enfoque sexual del procreador, Masiá introduce los conceptos de *caricia unitiva* y *unión procreadora*, con lo que la ejercitación de la relación afectivo-sexual puede ser entendida de dos modos distintos:

1) Cuando hay un proyecto progenitor y una finalidad procreadora. 2) Cuando el ejercicio de la relación afectivo-sexual no se orienta a la finalidad procreadora, es decir, no es para multiplicarse, sino vehicula otras finalidades de crecimiento mutuo de la pareja en su relación. En este segundo caso hablaríamos de “caricias unitivas”, mientras que en el primer caso hablaríamos de “unión procreadora”.

[...] Crecer, siempre. Multiplicarse, no siempre. Creced juntos a cada momento. Multiplicaos cuando sea oportuno. Para crecer, acariciaos. Que la caricia en todos sus niveles sea expresión de ternura, vehículo de comunicación, expansión lúdica y descanso corporal. Y lo de multiplicarse, cuando sea su momento, que sea responsable y acogedoramente para con la nueva vida naciente.

Esta distinción, en educación sexual, entre la caricia unitiva –no necesariamente vinculada al coito– y la unión procreadora, lograría, entre otros, dos efectos: 1) Favorecería la disminución de embarazos no deseados y abortos. 2) Evitaría el dilema entre aborto o contracepción, abriendo otras vías alternativas.

No será fácil de entender este enfoque por parte de dos posturas opuestas: 1) El extremismo “moralizante”, que absolutiza la procreación y hace tabú del placer. 2) El extremismo reduccionista de la sexualidad a la genitalidad y de ésta a su consumación idealizada, polarizada en la penetración vaginal y obsesionada con la eyaculación (tanto por miedo a la precocidad como por ansiedad sobre su compleción).¹⁴⁶

Masiá concluye su argumentación haciendo una invitación a la vida en pareja, entendida como compañía digna fundamentada en la caricia y alejada de consideraciones meramente utilitaristas.¹⁴⁷ En cuanto a la procreación, esta solamente deberá buscarse cuando sea apropiada. Masiá es consciente de que tal planteamiento está muy alejado del magisterio oficial eclesial, pero confía en que a partir de él pueda llevarse a cabo una revisión de la moral sexual tradicional propugnada por la Iglesia.

Del ejemplo de Masiá podemos concluir insistiendo en la idea de que las creencias religiosas no tienen por qué estar reñidas con posturas revisionistas y

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 77.

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp. 77-78.

¹⁴⁷ La idea que Masiá defiende de *pareja* no se reduce a la oficialmente defendida por la Iglesia. De hecho, Masiá también cataloga como pareja a aquellas que están formadas por dos personas del mismo sexo. De este modo dice en un breve artículo: «La pareja C no tiene hijos. Son una pareja estable de igual sexo. Hubieran querido una adopción para formar así una familia, pero tropezaron con dificultades legales. Son pareja atípica, porque la sociedad no se ha liberado de prejuicios sobre orientación sexual; pero la comunidad en que comparten la eucaristía no discrimina», en Masiá Clavel, J. (2010). Para el día de la “Liberada familia”. *En la calle. Revista sobre situaciones de riesgo social*, 15, p. 15. Disponible en: <http://www.revistaenlacalle.org/wp-content/uploads/2017/08/En-la-calle-15-web.pdf> [consulta: 31 de diciembre de 2020].

reformistas alejadas de las tesis naturalistas. Es más, se hace realmente necesaria una revisión del dogma tradicional de la Iglesia para así adaptarlo a los nuevos tiempos, no condenando sin más al ostracismo a aquellos planteamientos que disientan del mismo. Debe apostarse por un diálogo calmado y comprensivo, en el que las propuestas esgrimidas no supongan un simple ataque que persiga la imposición y el derribo de todas aquellas actitudes que puedan ser entendidas como opuestas. El bando contrario no debe ser tachado siempre como enemigo, sino que deberá ser entendido como una oportunidad real para ampliar el campo de visión en el que nos encontramos inmersos.

2. El cuerpo humano como condición de posibilidad de la sexualidad

En el año 1991 Diego Gracia publica un libro titulado *Introducción a la bioética*. En uno de los artículos que lo componen el bioeticista se ocupa del concepto de salud, afirmando que para poder llevar a cabo su definición debe hacerse en «términos de capacidad de posesión y apropiación por parte del hombre de su propio cuerpo».¹⁴⁸

Naturalmente, esto quiere decir que la salud no es un concepto estático o cerrado, sino una realidad dinámica que admite grados. Cuanta mayor sea la capacidad de posesión y apropiación del cuerpo, mayor salud se tendrá, de más salud se gozará, y cuanto menor sea tal capacidad, es decir, cuanto más desposeído se sienta uno de su propio cuerpo, [...] mayor será su enfermedad. El culmen de la desposesión y expropiación del cuerpo lo constituye lógicamente la muerte.¹⁴⁹

Por tanto, la salud tendrá que ver con la posesión y apropiación del propio cuerpo y para ello el cuerpo deberá cultivarse, esto es, *tener una buena cultura del cuerpo*. Sin embargo, «el cuerpo humano es una realidad muy difícil de definir, y aun de comprender».¹⁵⁰

El cuerpo somos nosotros mismos, y sin embargo, es también lo otro. Visto en una cierta perspectiva, parece algo completamente propio, íntimo, y desde otra se nos presenta como lo exterior de nuestra realidad, algo así como una cosa externa que tenemos capacidad para objetivar y de la que nos podemos distanciar. El cuerpo es el recipiente de nuestra intimidad y a la vez la condición de posibilidad de nuestra exterioridad. Dicho de otra manera, es lo más “propio” y lo más “ajeno” que tenemos.¹⁵¹

En el segundo volumen de su gran obra recopilatoria *Ética y vida: Estudios de bioética*, concretamente en el capítulo 4, Gracia expone las diferentes respuestas que se han dado a la cuestión de la propiedad del cuerpo humano, partiendo de que

En la historia de la cultura occidental ha habido no menos de tres respuestas a esta cuestión, de las que se han derivado consecuencias éticas concretas y específicas. Para la

¹⁴⁸ Gracia, D. (1991a). *Introducción a la bioética* (2ª reimpresión 2007). Bogotá: El Búho, p. 16.

¹⁴⁹ *Ibid.*, pp. 16-17.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 17.

¹⁵¹ *Ibid.*

primera, Dios es el propietario del cuerpo humano; en la segunda lo es el ser humano; y en la tercera, la sociedad.¹⁵²

2.1. La concepción clásica o del *dominio imperfecto* sobre el cuerpo

Al igual que ya hizo con el tema de la sexualidad humana, Gracia realiza un análisis histórico de la propiedad del cuerpo humano desde el contexto de la cultura occidental.¹⁵³ La primera de estas respuestas vendría a ser la *clásica* o *antigua*, donde la clave la encontramos en entender al cuerpo como una propiedad que le es ajena al mismo ser humano, cuyo único propietario es solo Dios. Esta actitud es también denominada por el bioeticista como la del *dominio imperfecto* sobre el cuerpo. Según esta,

Dios es el único propietario del cuerpo humano y el hombre actúa como mero administrador suyo, de modo que éste no puede realizar acciones que vayan en contra del orden natural o fisiológico del cuerpo, ya que tales acciones serían, por definición, contranaturales, y en consecuencia «intrínsecamente malas». El cuerpo es «inviolable» por todos, individuos y Estado, y además es «inalienable», es decir, no puede ser objeto de comercio.¹⁵⁴

En el Derecho romano, por ejemplo, el jurista Ulpiano defendía que el ser humano «no es dueño de sus miembros, ni por tanto propietario de su cuerpo».¹⁵⁵ Este dominio del propio cuerpo solo correspondería a Dios, creador y amo de la vida del ser humano. A este último únicamente le estaría reservado el papel de administrador y guardián de su cuerpo, pero sin derecho alguno a decidir sobre él, de «ahí la tradicional condena jurídica y moral de la automutilación y el suicidio».¹⁵⁶ El cuerpo vivo se entiende como un elemento de la propia persona y solo el cadáver tiene la consideración de *cosa*, pero el de una cosa ajena a todo comercio. La única actuación legítima que cabría hacerle al cuerpo sin vida es darle sepultura, por lo que el cuerpo humano carecería de precio entendido como simple mercancía.

Todo esto iba incluido en el apotegma romano, de probable origen estoico, *res sacra homo*. El hombre es cosa sagrada, sobre la que él no tiene dominio ni propiedad, sino sólo disposición. Y esa disposición debe hacerse de acuerdo con el principio de la *hosiótes* o *pietas*. De ahí su obligación moral y jurídica de respetar el cuerpo, y por tanto la «inviolabilidad» y «extracomercialidad» no sólo del cuerpo vivo, sino también del cadáver.¹⁵⁷

¹⁵² Gracia, D. (1998b), p. 42. Sobre este tema, dice Gracia en otro lugar: «A lo largo de la cultura occidental se han dado no menos de tres respuestas, la del “dominio imperfecto” sobre el cuerpo, y la del “dominio perfecto”, que a su vez presenta dos formas, una “individual” (el cuerpo como propiedad privada) y otra “común” (el cuerpo como propiedad pública)», en Gracia, D. (1998c), p. 325.

¹⁵³ Para ver la aplicación que hace Gracia del cuerpo, por ejemplo, al tema del trasplante de órganos, véase: Gracia, D. (1998c), pp. 325-330.

¹⁵⁴ Gracia, D. (1998b), p. 42.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 41.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 41-42.

2.2. La concepción liberal o del *dominio perfecto individual* sobre el cuerpo

En cuanto a la segunda de las respuestas, esta defiende que la posesión del cuerpo le pertenece única y exclusivamente al ser humano, siendo propia del pensamiento liberal moderno. Tal actitud denominada como *liberal* también puede ser entendida como la del *dominio perfecto* sobre el cuerpo. Ahora bien, Gracia indica que esta actitud puede adoptar dos formas, una *individual* y otra *común*, dependiendo de si la propiedad es considerada privada o, por el contrario, pública. En el caso que nos ocupa, la denominación correcta sería la de *dominio perfecto individual* sobre el cuerpo. Para el liberalismo moderno

[...] el cuerpo es la primera y principal propiedad del ser humano, y el medio de apropiación de todas las demás cosas. El hombre no es mero administrador de su cuerpo, sino dueño y señor suyo. Esto permite reinterpretar toda la doctrina de los pandectas, viendo al ser humano como *dominus* o señor de su cuerpo. El hombre no está «por debajo de» su cuerpo sino «por encima de» él, y por tanto es «propietario» suyo. De este modo, el cuerpo pasa a ser la propiedad primaria y el origen y fundamento de todo otro derecho de propiedad.¹⁵⁸

Como representante de esta nueva concepción, John Locke defiende en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* que a cada persona le corresponde la propiedad del trabajo que realiza con su propio cuerpo y de aquello que produce a partir del mismo:¹⁵⁹ «La propiedad primaria y principal es el cuerpo, y la secundaria todas aquellas cosas que incorpora mediante el trabajo».¹⁶⁰

En consecuencia, el cuerpo es la «propiedad privada» por antonomasia, y todo lo relacionado con él cae por definición dentro del ámbito del derecho de *privacy*. El cuerpo es «inviolable» por el Estado o por la sociedad, pero no por el propio individuo. En tanto que dueño de su cuerpo, éste puede disponer de él, por ejemplo quitándose la vida. El ejemplo paradigmático de esto lo tenemos en el ensayo de David Hume *Of suicide*. Lo que Hume trata de probar en él es que el suicidio no «es de naturaleza criminal»; por tanto, que no tienen razón las leyes que lo penalizan como si de un crimen se tratara. El cuerpo no es inviolable, y por tanto no comete un crimen quien dispone de él consciente y voluntariamente. Y si no es inviolable, parece que también debe concluirse que es enajenable, al menos en parte. El cuerpo, como toda propiedad, tiene un precio.¹⁶¹

Aquí se muestra claramente el cambio de perspectiva entre la respuesta clásica y la moderna. Recordemos que para la concepción clásica es Dios el dueño del propio cuerpo y lo único lícito que le cabe hacer al ser humano con él es administrarlo y guardarlo, pero no hacer más uso de él puesto que no es una propiedad suya. El suicidio,

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 42.

¹⁵⁹ Gracia transcribe una cita en inglés del propio Locke cuya traducción vendría a ser la siguiente: «Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo. El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos podemos decir que son suyos. Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya», en Locke, J. (1990). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, trad. de Carlos Mellizo (3ª reimpresión 1998). Madrid: Alianza Editorial, § 27, pp. 56-57.

¹⁶⁰ Gracia, D. (1998b), p. 42.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 43.

en consecuencia, sería disponer del propio cuerpo haciendo un uso ilegítimo de él, ya que sería robarle algo al mismo Dios, de ahí que este acto se considere un delito de suma gravedad. Por el contrario, según la concepción moderna, si el cuerpo es propiedad única y exclusiva de la persona, esta puede disponer de él de forma libre y autónoma, porque solo a ella es a quien le compete la decisión de qué hacer con él. Si para la concepción clásica el cuerpo no es susceptible de comercio –puesto que pertenece a Dios y solo a Él le corresponde decidir qué hacer con él–, para la concepción moderna, al ser propiedad del ser humano, de uno mismo, cabe pensar que el cuerpo puede ser objeto de alguna especie de comercio, y por tanto, de serle otorgado un precio.

2.3. La concepción socialista o del *dominio perfecto común* sobre el cuerpo

Con esto llegamos a la tercera de las respuestas a la problemática de la que hasta el momento nos venimos ocupando, a la que Gracia denomina *socialista*. Decíamos anteriormente que el bioeticista distinguía entre un dominio imperfecto o perfecto sobre el cuerpo, además de que este último podía adoptar dos formas, una individual y otra común. Pues bien, esta nueva actitud correspondería a la del *dominio perfecto común* sobre el cuerpo, resaltando el hecho de que para tal postura el cuerpo es considerado como una propiedad que es pública. Ya sabemos que para el pensamiento liberal el cuerpo es una propiedad del individuo, siendo en consecuencia inviolable por el Estado o por la sociedad. El individuo es dueño y señor de él, pudiendo disponer de él como le plazca. Ahora bien, detrás de todo esto «está la idea de que no hay distinción estricta entre “propiedad” y “personalidad”». ¹⁶² Si entendemos la propiedad como lo propio de cada cual, ello vendría a identificarse, en último término, con la personalidad del individuo. Aquello que me pertenece es propio de mí, por lo que eso que es mío es, de alguna forma, lo que yo soy. El pensamiento de Marx y Engels calificará como propia de la burguesía esta «idea de la propiedad como fundamento de la personalidad». ¹⁶³ Si el burgués es lo que es gracias a la posesión de los medios de producción, solo arrebatándose los este dejará de serlo. Si se destruye la propiedad que es propia del burgués, se estará destruyendo tanto la personalidad del capitalista como la del proletario: los primeros como propietarios de los medios de producción y los segundos como explotados por el capitalista desde el trabajo. Si alguien se identifica como burgués por ser propietario, y alguien como proletario por ser obrero, el fundamento de la personalidad de cada una de estas clases sociales se encontrará en la misma propiedad. Destruída la propiedad privada, las personalidades de ambos se verían arruinadas.

La propiedad privada de los medios de producción no sólo no personaliza sino que despersonaliza: convierte lo propio en extraño [...]. Frente a esta consigna, [...] el socialismo se propondría exactamente la contraria, convertir lo extraño en propio. Esto no puede hacerse más que socializando la propiedad de los medios de producción, entre los cuales está el trabajo humano, es decir, el cuerpo. El cuerpo tiene la característica de ser a la vez bien de consumo y bien de producción. Por lo primero tiene carácter «privado» e «individual»; por lo segundo, «público» y «social». De acuerdo con la conocida frase de Louis Blanc, [...] «de cada uno según su capacidad; a cada uno según su necesidad»,

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ Cfr. *ibid.*

podría afirmarse que la dimensión pública del cuerpo es la de las «capacidades», y la privada la de las «necesidades». Y como todo lo relacionado con la salud pertenece al primero de esos ámbitos, resulta que en ese sentido no sólo no hay propiedad privada sobre el cuerpo, sino que éste pertenece a la sociedad. Si en la teoría liberal el «cuerpo individual» era la vía de apropiación y personalización del «cuerpo social», aquí sucede exactamente lo contrario: el «cuerpo social» es el fundamento de la apropiación y personalización del «cuerpo individual». Concebir el cuerpo como «propiedad privada» y defenderlo mediante el derecho de *privacy* es la principal fuente de «alienación» o «despersonalización» del ser humano. La personalización del cuerpo pasa por el reconocimiento de su esencial dimensión pública y social. Frente a la absolutización del derecho de *privacy* propia del pensamiento liberal, debe darse al cuerpo una primera dimensión pública o social. La ética del cuerpo no es primariamente individual sino social, y todas las cuestiones que hoy preocupan, como la propiedad de los órganos que se utilizan para trasplantes o la propiedad del genoma, han de enfocarse desde una ética preponderantemente social y no individual. En esta tercera postura, el cuerpo sería violable pero no enajenable.¹⁶⁴

En resumen, comprobamos cómo a lo largo de la historia la concepción que se ha mantenido sobre la propiedad del propio cuerpo ha ido mudando hasta posturas radicalmente opuestas, distinguiendo entre la actitud clásica –dominio imperfecto–, la liberal –dominio perfecto individual– y la socialista –dominio perfecto común–. En palabras de Gracia, existen

[...] tres posturas históricas respecto a la propiedad del cuerpo humano: la clásica, según la cual Dios es el propietario del cuerpo, de modo que éste resulta inviolable e inalienable por parte del hombre; la liberal, en la que el propietario es el individuo concreto, para el cual su cuerpo es violable y alienable; y la socialista, en la que el propietario no único pero sí principal es la sociedad, para la que el cuerpo del individuo concreto tiene carácter de violable e inalienable.¹⁶⁵

2.4. Hacia una nueva concepción del cuerpo y de la salud

De acuerdo con el bioeticista, la postura que hoy día prevalece en nuestras sociedades es heredera de las tres posturas anteriores, aunque no se identifica plenamente con ninguna de ellas.

De la postura que antes llamamos clásica hemos heredado la idea de que el ser personal es inviolable. Unos verán en ese carácter personal la imagen de Dios y otros no, pero todos aceptarán que ahí está la raíz de su moralidad, lo que le hace sujeto de derechos y deberes. Estos derechos y deberes tienen, a su vez, dos dimensiones distintas, una individual, para la que el pensamiento liberal tuvo una gran sensibilidad, y otra social, que puso en claro la tradición comunitarista. Hoy sabemos que ninguna de las dos es absolutizable, y que la vida moral se envilece cuando es reducida artificialmente, bien al exclusivo ámbito de lo privado, bien al de lo público. La vida moral exige tener en cuenta siempre esos dos niveles, que si desde una cierta perspectiva aparecen como complementarios, desde otra son claramente antagónicos; lo cual permite entender también el incremento de la conflictividad moral en nuestras sociedades. Nunca han utilizado el hombre un modelo moral tan complejo como el actual, y a la vez nunca han

¹⁶⁴ *Ibid.*, pp. 44-45.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 45.

sido tan frecuentes como ahora los conflictos éticos. El tema de la propiedad del cuerpo humano, es un ejemplo paradigmático de ello.¹⁶⁶

A juicio del autor, nuestra sociedad actual tendría sus orígenes en las primeras décadas del siglo XX, «como consecuencia de la asunción por parte del Estado liberal clásico de algunos logros del socialismo»,¹⁶⁷ que habría dado lugar al Estado social de mercado.

A la tabla de derechos civiles y políticos propios del Estado liberal, se añadió la de derechos económicos, sociales y culturales, de los que el Estado es el promotor. Surgió así el Estado redistribuidor de la riqueza y asegurador del bienestar de sus ciudadanos, el llamado *Welfare state*. El *Welfare state* y la cultura del bienestar han dado lugar a una nueva concepción del cuerpo y de la salud.¹⁶⁸

Esta nueva concepción de la salud viene representada por la definición que la Organización Mundial de la Salud (OMS) propuso de la misma desde sus comienzos: «La salud es un estado de perfecto bienestar físico, mental y social, y no sólo la ausencia de enfermedad».¹⁶⁹ Al inicio de este apartado expusimos que la tesis de Gracia es que la salud debe definirse en «términos de capacidad de posesión y apropiación por parte del hombre de su propio cuerpo». ¿Cómo articular esto con la definición propuesta por la OMS? En la realizada por la OMS,

Es evidente que en esta definición se articulan dos niveles de salud, uno primero que consiste en la «ausencia de enfermedad», y que tiene que ver, por tanto, con la «integridad biológica» o «salud biológica», y otro que llama «estado de perfecto bienestar físico, mental o social», y que por tanto tiene que ver con lo que podemos llamar «integridad biográfica» o «salud biográfica». El nivel 1 es objetivo e igual o similar para todos los miembros de la especie, en tanto que el nivel 2 es subjetivo, y depende del sistema de valores y el proyecto de vida de cada uno, razón por la cual es distinto en cada uno de los individuos. En el primer nivel, salud es igual a integridad morfológica y funcional del cuerpo humano, en tanto que en el segundo es capacidad orgánica para llevar a cabo el propio proyecto de vida, o el propio ideal de perfección y felicidad. La

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 46.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ *Ibid.*; cfr. Gracia, D. (1999b). La práctica de la medicina. En Couceiro, A. [Ed.]. *Bioética para clínicos*. Madrid: Triacastela, p. 107. En la página web oficial de la Organización Mundial de la Salud dice así: «La salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades». Disponible en: <https://www.who.int/es/about/who-we-are/constitution> [consulta: 11 de mayo de 2020].

Para Pedro Laín Entralgo esta definición no resulta del todo convincente: «La famosa definición que hace años propuso la Organización Mundial de la Salud [...] no parece del todo aceptable, porque la buena salud resulta perfectamente compatible con el evidente malestar físico de quien ha de vivir en un ambiente demasiado cálido, con el innegable malestar mental del alumno que no sabe cómo responder a lo que le preguntan en el examen y con el patentísimo malestar social del obrero que trabaja dentro de una sociedad económicamente injusta», en Laín Entralgo, P. (1973). *La medicina actual*. Madrid: Seminarios y Ediciones, p. 237. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-medicina-actual/> [consulta: 10 de enero de 2021]; cfr. Laín Entralgo, P. (1996). *Ser y conducta del hombre*. Madrid: Espasa Calpe, p. 257.

primera la podemos llamar «salud de mínimos» y a la segunda «salud de máximos», o también «salud básica» y «salud perfecta».¹⁷⁰

Esta salud básica o salud de mínimos es la que debe estar cubierta por parte del Estado de acuerdo con el principio de justicia que Gracia defiende, sobre todo, en la primera etapa de su pensamiento bioético.¹⁷¹ Esta salud básica consiste en aquello que todas las personas deben tener por igual para poder desarrollar de forma conveniente su proyecto singular de vida, aquello que se considera básico, los cimientos a partir de los cuales cada uno puede aspirar a una salud de máximos o salud perfecta. Esta salud de máximos vendría a representar un segundo nivel que debe quedar a la libre decisión del individuo, a su proyecto de vida, de acuerdo con el principio de beneficencia.¹⁷² En cuanto a la definición que Gracia realiza del concepto de salud, para él

Salud es igual a posesión o apropiación del cuerpo, y enfermedad es igual a desposesión o expropiación de nuestro cuerpo. La mayor desposesión y expropiación la constituye, sin duda, la muerte. Pues bien, lo que ahora cabe decir es que la posesión del cuerpo, como la de la salud, tiene dos niveles. Está, en primer lugar, lo que por similitud con el primer nivel de la definición de salud de la OMS podemos denominar «ausencia de desposesión o expropiación del cuerpo», y en segundo lugar, su «perfecta posesión o apropiación».¹⁷³

Esa ausencia de desposesión o expropiación del cuerpo vendría a ser el primer nivel, un nivel mínimo que supone el que nadie puede lesionar la integridad física de la persona ni tampoco llevar a cabo su discriminación. Este nivel es el que debe ser «protegido públicamente y ser igual para todos. De ahí que su iniciativa corresponda al Estado».¹⁷⁴ Por otra parte, el segundo nivel, esto es, el de la perfecta posesión o apropiación del cuerpo, corresponde a un nivel de máximos, el cual «depende ya del sistema de valores de cada persona, de su ideal de vida y de su proyecto de perfección y felicidad».¹⁷⁵ Este segundo nivel tiene que ver con la privacidad del individuo, dependiendo de él mismo y no del resto de la ciudadanía. En síntesis, tenemos por tanto un primer nivel básico y público que debe ser salvaguardado por el Estado, y un segundo nivel máximo y privado que depende del propio individuo. Con lo visto comprobamos cómo el tema de la propiedad del cuerpo humano integra las posturas del pensamiento liberal y de la tradición comunitaria, esto es, cómo lo individual se integra con lo social,

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ En el pensamiento bioético del autor, Faúndez Allier distingue dos periodos claramente diferenciados: un primer periodo representado por la teoría del principialismo jerarquizado, expuesto, sobre todo, en sus obras *Fundamentos de bioética* y *Procedimientos de decisión en ética clínica*, y un segundo periodo en el que actualmente se encuentra donde desarrolla su teoría de la deliberación moral. Para un estudio pormenorizado de ambas etapas véase: Faúndez Allier, J. P. (2013).

¹⁷² Dirá Gracia en otro lugar: «[...] yo vengo defendiendo desde hace ya bastantes años que esa pareja de principios, autonomía-beneficencia, debe diferenciarse claramente de los otros dos, no maleficencia y justicia, cuyo objetivo es definir las obligaciones que deberían convertirse en ley pública en un Estado ideal. En términos rawlsianos cabría decir que los primeros intentan ser la expresión del principio de máximo sistema de libertades para todos o de igual libertad de ciudadanía, en tanto que los segundos lo son del principio de justa igualdad de oportunidades o de equitativa distribución de los bienes sociales primarios», en Gracia, D. (2004a), p. 124.

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 46-47.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 47.

¹⁷⁵ *Ibid.*

de donde surge la exigencia de tener siempre en cuenta los niveles de lo privado y de lo público: solo de su mutua cooperación podrá brotar la armonía.

Dado que hemos definido la salud como el proceso de posesión o apropiación del propio cuerpo, los niveles que hemos distinguido respecto a ella tienen aplicación directa al tema que aquí nos ocupa, el de la propiedad del cuerpo humano. El cuerpo es siempre «mi» cuerpo, se identifica conmigo, con mi identidad personal, como mi yo, y es el instrumento mediante el cual yo puedo llevar a cabo mi proyecto de vida [...]. Pero a la vez, ese cuerpo tiene, además de esa dimensión individual e intransferible, otra genérica o específica, la de ser un cuerpo de la especie humana, absolutamente inviable desligado del conjunto de la especie. Frente al momento de individualidad, pues, el de especificidad. Por éste, mi cuerpo es uno más de los cuerpos de la especie humana, distinto de ellos y a vez inseparable del conjunto. De aquí derivan unas ciertas obligaciones morales más para con ellos [...].¹⁷⁶

Tenemos ahora claro que en el tema del cuerpo humano pueden distinguirse ineludiblemente dos dimensiones, una individual y otra específica, mientras que la primera se corresponde con el cuerpo que se identifica conmigo, la segunda tiene que ver con que mi cuerpo es uno más de entre todos los que componen nuestra especie. Sin embargo, esa dimensión individual e intransferible es la que toca verdaderamente mi intimidad, es la que siento en primera persona, es la que tiene que ver directamente conmigo. Pues bien, dentro de esta dimensión existen dos puntos de vista que podemos hacer del propio cuerpo: uno al que podemos llamar «cuerpo objetivo o cuerpo del otro» por el que puede decirse que *tenemos* un cuerpo, y otro al que llamamos «cuerpo subjetivo o propio» por el que podemos decir que *soy* mi cuerpo.¹⁷⁷ Para Gracia ambas son «dos dimensiones indisolublemente unidas, de modo que sólo una hace posible la otra».¹⁷⁸

Apropiarse el cuerpo es ponerlo al servicio de la vida y de la libertad de la persona. [...] El cuerpo puede convertirse en principio de libertad o en principio de esclavitud. El cuerpo tiene la capacidad de hacer del hombre un esclavo. Lo que en el lenguaje corriente denominamos enfermedad, es un modo de esclavitud corporal del hombre. La enfermedad, y sobre todo el dolor, pueden hacer que el hombre sienta su cuerpo no como medio de libertad sino como instrumento de esclavitud y tiranía. El cuerpo puede llegar a ser un tirano.¹⁷⁹

Si ponemos como ejemplo el caso de la alimentación, es cierto que para la salud de nuestro propio cuerpo es necesaria la ingesta de comida, pero hay muchas formas de llevarla a cabo, hasta el punto de que algunas de ellas pueden considerarse como insanas, tales como la anorexia o la bulimia, dos casos extremos de la misma. Estos ejemplos «hacen del hombre un esclavo del propio cuerpo y convierten a éste en tirano. El cuerpo no sólo no crea entonces áreas de libertad creativa, sino espacios de tiranía».¹⁸⁰

Este sencillo ejemplo de la alimentación demuestra bien [...] cómo la salud viene a identificarse con la cultura o el cultivo del cuerpo. La salud no es un puro proceso

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 48.

¹⁷⁷ Cfr. Gracia, D. (1991a), pp. 17-18.

¹⁷⁸ Gracia, D. (1991a), p. 18.

¹⁷⁹ *Ibid.*, pp. 19-20.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 20.

“natural” o “fisiológico”, sino un hecho “cultural”. En tanto que tal, la salud tiene niveles distintos. Cuando menos tres que llamaré, respectivamente, información, educación y valoración.¹⁸¹

Dentro de la cultura o cultivo del cuerpo, hay multitud de aspectos que le competen. Entre ellos, el del tema que nos viene ocupando desde el principio del presente capítulo, esto es, el de la sexualidad. A este debemos entonces aplicarle los tres niveles a los que Gracia nos hace referencia: *información, educación y valoración*. Siguiendo estos tres niveles estaremos en condición de proveernos de las herramientas adecuadas para encaminarnos hacia una sexualidad responsable. Atendiendo al primer nivel,

La información no se identifica sin más con la cultura, pero es su condición de posibilidad. No se concibe cultura sin información. Si la información de que parte es falsa, la cultura también lo será. [...] Sin una información adecuada no es posible la cultura del cuerpo. De esto no hay duda ninguna.¹⁸²

En la cultura sexual hay un primer nivel que es el de la *información sexual*, seguido de un segundo nivel que es el de la *educación sexual*. Hay que tener en cuenta que información sexual y educación sexual no son lo mismo, ya que las personas pueden practicar hábitos sexuales insanos aunque estén bien informadas sobre las pautas correctas que deberían llevar a cabo.

Es preciso educar la sexualidad, como la alimentación y cualquier otro hábito corpóreo del ser humano. Y hay que educarla porque la sexualidad no es una función meramente física o fisiológica, sino también un hecho cultural y moral. Esto es importante no perderlo de vista, y en nuestros días me parece que no se señala cuanto debiera. En el uso de la sexualidad, como en el del alimento, hay dos polos o extremos viciosos. Utilizando la terminología freudiana, podríamos decir que un extremo vicioso es aquél que se halla regido por el puro y simple principio del placer: como cuanto me place, o utilizo el sexo cuanto me place. El hombre no es sólo principio del placer, sino también principio de realidad, esa realidad que mediante la razón se nos manifiesta e impone bajo forma de criterios imperativos o de deber. La realidad reprime y controla siempre el placer. Cuando lo reprime de un modo absoluto, compulsivo, nos situamos en el otro extremo vicioso, la anorexia o el ayuno absolutos en el caso de los alimentos, o la abstinencia o continencia sexual completa. Lo normal no es ni una cosa ni otra, sino el equilibrio, el término medio, el uso que no es abuso. Cuando un hombre es capaz de mantener las riendas de su propia sexualidad, cuando es capaz de controlarla y de sobreponerse a ella, entonces puede decirse que la posee, en vez de hallarse poseído por ella. Cuando esto último sucede, lo que impera es la desposesión, el descontrol. [...] Fueron los epicúreos quienes dijeron que aun el placer, para ser humano, había de hallarse sometido a la razón, debía tener un control racional.¹⁸³

A continuación, atenderemos a estos tres niveles a partir de los límites que son convenientes establecer si lo que pretendemos es hacer un uso responsable de la sexualidad, así como también señalaremos las razones aducidas por Gracia a la hora de considerar que el ejercicio de la sexualidad adquiere un sentido trascendental para la vida humana.

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *Ibid.*, p. 23.

2.5. Límites al ejercicio de la sexualidad

Hoy día la mayoría de nuestros jóvenes tiene muchísima más información en materia sexual que la que pudieron tener sus padres.¹⁸⁴ Es patente que nuestro sistema educativo ha incluido en sus currículos contenidos en materia sexual, y aun así es triste y a la vez repugnante los casos que de forma periódica ocupan los informativos a través de los medios de comunicación, tales como las llamadas *manadas* o violaciones en grupo o las redes de pornografía infantil. Es por lo que decimos que

La sexualidad no sólo requiere información, también educación. Y en esta educación es fundamental el control y el autodomínio. Esta necesidad de autodomínio nos conduce directamente al tercer nivel de análisis, el de la valoración moral. Últimamente ha cundido entre nosotros la idea de que la sexualidad es un acto meramente fisiológico carente de connotaciones morales. Nada más pueril que esto. Todo lo que el hombre hace es moral, y la sexualidad lo es de modo superlativo. Y lo es de modo superlativo por dos razones de un enorme peso. Primera, porque supone el acceso de otro ser humano a algunos de los niveles más íntimos y profundos de otra persona. Mediante la relación sexual una persona penetra en el ámbito de la privacidad e intimidad de otra persona. Este es siempre un acto de enorme trascendencia, protegido por todos los ordenamientos jurídicos mediante la afirmación y defensa de la intimidad y la privacidad como dos derechos humanos fundamentales, que nadie, ni el Estado, puede nunca violar salvo caso de manifiesto y grave daño para el cuerpo social.¹⁸⁵ La intimidad y la privacidad de todo

¹⁸⁴ Considera Amaro Cano al respecto: «Aunque históricamente la tarea de instruir a los adolescentes sobre el sexo ha sido responsabilidad de los padres, en la práctica se ha comprobado que la comunicación paterno/filial en materia sexual puede estar mediatizada por las inhibiciones de los padres o por las diferentes tensiones entre ambas generaciones. Según estudios realizados, está demostrado que una gran mayoría de niños no reciben ninguna información sobre materia sexual por parte de los padres.

Ya a finales del siglo XIX, se logró introducir elementos importantes de este tema, gracias a los esfuerzos realizados por los educadores y los trabajadores sociales en su afán de complementar la instrucción dada por los padres. Sin embargo, los prejuicios todavía existentes determinaron que esta materia se denominara, de forma eufemística, “higiene social”, que abarcaba información biológica y médica sobre la reproducción sexual y las enfermedades venéreas.

En el siglo XX, al concluir la II Guerra Mundial, al existir mayor flexibilidad de las normas sociales respecto a la actividad sexual, así como la numerosa información ofrecida a los niños a través de los medios de comunicación, generó la creación de programas de educación sexual más explícitos, a pesar de las opiniones contrarias de una mayoría todavía existente.

En la propia actualidad, aunque muchos padres aprueban la enseñanza de esta materia en las escuelas, en la práctica siempre ha habido opiniones en contra, ya que algunos de ellos rechazan la educación sexual argumentando razones religiosas y/o morales», en Amaro Cano, M. C. (2005). Sexualidad y bioética. *Revista cubana de medicina general integral*, 21 (1-2). Disponible en: http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0864-21252005000100015 [consulta: 6 de noviembre de 2020].

¹⁸⁵ Sobre el papel del legislador dice Gracia: «[...] cabe preguntarse si el respeto a la ley no es compatible con una amplia libertad individual de los pacientes en la toma de decisiones sobre su propio cuerpo y aun sobre su vida. A mi modo de ver, esa pregunta no puede contestarse más que afirmativamente. No se trata, pues, de negar el derecho, sino de afirmar [...] que “en algunos casos, hubiera sido mejor que el legislador no interviniese”; aún más, que a veces conviene que el legislador no intervenga. Es probable que en ciertas ocasiones el paciente se equivoque al decidir sobre su cuerpo o su vida, pero no tenemos ninguna garantía de que los demás no se equivoquen aún con mayor frecuencia, precisamente porque están disponiendo de

ser humano han de ser respetadas siempre de un modo casi religioso. Por eso la propia sexualidad y la sexualidad del otro merecen siempre el máximo respeto. No es un azar que a las relaciones sexuales se las denomine también relaciones íntimas. Ahora bien, la intimidad sólo se confía a los verdaderos amigos, es decir, a aquellas personas que uno considera fieles, y en las que cree poder confiar. A la manifestación de la intimidad le son esenciales la confianza y la confidencia. Si no existe esto, es decir, si el uso de la sexualidad no está basado en el amor y la fidelidad, a la postre acabará siempre pareciendo egoísta e indigno.¹⁸⁶

Gracia pone un límite al ejercicio sano de la sexualidad, y es que este debe estar basado en el amor y la fidelidad a la otra persona. Está claro que comportamientos tales como el *dogging* o el *cruising* no entrarían dentro de estos límites que señala el bioeticista,¹⁸⁷ o incluso una simple relación sexual entre dos personas desconocidas. Durante las últimas décadas estamos siendo partícipes de la normalización y aquiescencia social en cuanto a la pluralidad de formas de entender una relación sexual, siempre y cuando sean previamente establecidos unos límites a su ejercicio.¹⁸⁸ Si lo que venimos defendiendo es que las personas son fines en sí mismas y no solamente medios, se hace difícil pensar que prácticas sexuales como las anteriormente referidas no utilicen a las personas simplemente como medios para satisfacer los propios deseos sexuales. Sin embargo, también puede señalarse que estas personas acuden de forma libre y voluntaria, teniendo prácticas sexuales completamente consentidas, prácticas en las que, si bien se busca a través de ellas el poder satisfacer una necesidad sexual, no hay por qué pensar que las personas participantes sean utilizadas meramente como medios, puesto que si existe un respeto mutuo entre las mismas puede suponerse que también puedan ser entre ellas consideradas como fines en sí mismas. Del mismo modo,

algo que no es suyo, y tomando decisiones en las que en última instancia no se hallan directamente implicados», en Gracia, D. (1989), pp. 579-580.

¹⁸⁶ Gracia, D. (1991a), pp. 23-24. La cursiva es nuestra.

¹⁸⁷ En español se utiliza el término *cancaneo*, el cual consiste en practicar sexo en lugares públicos, contando con la presencia de espectadores que tienen la posibilidad de participar. Se trataría de quedadas con personas desconocidas, generalmente convocadas por Internet. Mientras que el término *dogging* se utiliza para referirse a la práctica sexual entre heterosexuales, el término *cruising* se reserva para la práctica sexual entre homosexuales.

¹⁸⁸ Afirma Amaro Cano: «Los principales límites al ejercicio de la libertad sexual tienen su fundamento en el respeto a la libertad sexual de otros, en las situaciones de inmadurez o incapacidad mental que impide a ciertas personas tener suficiente autonomía en su decisión y conocimientos para orientar y regir sus comportamientos sexuales y otras conductas que, sin afectar de forma directa a la libertad sexual, encuentran una gran reprobación social, como son el fomento o explotación comercial de actividades como la prostitución, convirtiéndose además en fuente de ganancias para personas ajenas, los llamados proxenetas.

En el plano jurídico, bajo la denominación “contra la libertad sexual” suelen estar tipificados delitos como la violación, las agresiones sexuales, el exhibicionismo, la provocación sexual, el estupro y el rapto. El bien jurídico protegido es por tanto la libertad sexual, el ejercicio libre de la propia sexualidad, y no la deshonestidad asociada a ella.

Desde el punto de vista ético, la libertad sexual está fundamentada en el principio de autonomía, o lo que es lo mismo, el derecho a elegir libremente una opción sin presiones paternalistas o autoritarias y con el solo límite de que la opción elegida no afecte a terceras personas», en Amaro Cano, M. C. (2005).

tampoco tiene por qué pensarse que una relación sexual entre dos personas desconocidas no pueda dejar de ser responsable.¹⁸⁹

A pesar de ello no podemos dejarnos llevar por la euforia ante las disquisiciones anteriormente expuestas, ya que también podrían ser consentidas prácticas sexuales entre una persona adulta y una menor, y hoy día estas son consideradas como éticamente rechazables por nuestras sociedades. Alguien podría responder a esto que quizá en un futuro sí puedan resultar aceptables, o que dichas prácticas deberían quedar contextualizadas dentro de la cultura en las que se hallan incardinadas, pero admitir tal planteamiento nos abocaría a caer en un gran peligro como es el del relativismo, ya que también existen culturas donde se practica la mutilación genital femenina y es aceptable, y sin embargo debemos considerarlas como categóricamente rechazables y luchar por su extinción definitiva.¹⁹⁰ De tales hechos se desprende la necesidad de que existan unos mínimos morales que sean universales, mínimos que actualmente se encuentran establecidos por la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Volviendo a lo dicho anteriormente, al admitir nuestro bioeticista que el límite al ejercicio sano de la sexualidad debe circunscribirse al amor y a la fidelidad a la otra persona, alguien podría muy bien pensar que las consideraciones realizadas por Gracia se encuentran ya desfasadas, que su concepción sobre la sexualidad es anterior a la que actualmente impera en nuestras sociedades. Sin embargo, lejos de incomodar tal opinión a sus planteamientos, lo que realmente hace Gracia en toda su obra es defender que los cambios en las concepciones, en este caso, sobre la sexualidad, evolucionan, van mudando con el paso del tiempo. Decíamos más arriba, al referirnos a los deberes perfectos e imperfectos, que el respeto a la pluralidad, a la libertad de conciencia, a las diferentes concepciones que pueden tener los ciudadanos sobre el bien, todo ello se convierte irremediabilmente en un deber perfecto. La razón es histórica y el catálogo de los deberes se expresa a través de la voluntad de los pueblos, con lo que irán evolucionando y enriqueciéndose gracias al acontecer de las circunstancias históricas.

¹⁸⁹ Opina Miguel Kottow: «La moralidad de los encuentros sexuales en cualquier constelación y forma que sea, requiere un compromiso de respeto, de veracidad, de no imponer valores de unos sobre otros, ni justificar desavenencias recurriendo al derecho de cada uno a decisiones autónomas y espontáneas sin consideración de su efecto sobre el otro.

[...] la gran mayoría de las disquisiciones sobre moral sexual se atomiza al reconocer que la sexualidad es ejercida por personas que concuerdan en la forma que han de relacionarse y, si así lo desean, estableciendo un pacto de mutuo respeto y cuidado», en Kottow Lang, M. y Carvajal Bañados, Y. (2012), p. 16.

¹⁹⁰ Sobre la mutilación genital femenina se dice en el Protocolo para la Prevención de la Mutilación Genital Femenina en Castilla-La Mancha: «Desde la perspectiva de quienes la practican, la mutilación genital femenina (MGF) es una práctica que simboliza el rito de paso de la etapa de la niñez a la edad adulta, tiene un componente social, cultural e identitario muy fuerte. Desde la perspectiva occidental, se considera una práctica que se realiza contra las mujeres, generalmente en las primeras etapas de la vida, significando desde la firma del Convenio de Estambul un grave atentado contra los Derechos Humanos, al tiempo que una discriminación por razón de género. Supone, además una desprotección de las menores como titulares de derechos contra toda forma de maltrato por lo que requiere las urgentes actuaciones legales vigentes de protección jurídica de menores», en Instituto de la Mujer de Castilla-La Mancha (2017). *Protocolo para la Prevención de la Mutilación Genital Femenina en Castilla-La Mancha*. Instituto de la Mujer de Castilla-La Mancha, p. 1. Disponible en: <https://institutomujer.castillalamancha.es/protocolo-de-mutilacion-genital-femenina> [consulta: 11 de enero de 2021].

Las cosas no están ahí dadas desde un comienzo, desde siempre, sino que van fluyendo, como si del agua de un río se tratase a la manera como lo ejemplificó Heráclito. Un río con un caudal inmenso que continuamente está en curso, puesto que si no lo estuviera el agua se estancaría, y ya sabemos qué ocurre cuando el agua se estanca: huele mal, se corrompe. Está claro que Gracia habla desde un momento histórico, desde un momento muy concreto de la historia universal, y quizá sus planteamientos en un futuro puedan resultar anticuados, pero es que Gracia tiene esto muy claro, y es por lo que consideramos que sus planteamientos superan cualquier tipo de crítica que pueda hacersele al respecto. Gracia se aparta de cualquier tipo de dogmatismo, porque como buen historiador sabe que el dogmatismo acaba corrompiendo todo lo que toca.¹⁹¹

De todo lo dicho, lo que debemos entender es que hay aspectos en el ejercicio de la sexualidad que varían con el tiempo. Y esto es lo que vimos al comienzo del presente capítulo cuando señalábamos los tres paradigmas que sobre la sexualidad pueden rastrearse en la cultura occidental, de la misma manera que ocurría con las concepciones existentes sobre la propiedad del cuerpo. En nuestro tiempo sexualidad y reproducción han comenzado a transitar por caminos diferentes. Cierto es que este transitar ya comenzó hace bastante tiempo, pero ha sido un transitar torpe y vacilante, donde las posturas emocionales han propiciado afirmaciones rotundas y dogmáticas de las cuales pensamos que no han sabido estar a la altura de las circunstancias.¹⁹² De lo que hoy precisamos es de un transitar responsable, dialogante, en el que se expongan razones y no simples dogmas trasnochados carentes de fundamentación alguna.

Prosiguiendo con la exposición, para Gracia el ejercicio de la sexualidad adquiere un sentido trascendental en la vida humana, y ello de acuerdo con dos aspectos o razones. En cuanto a la primera, porque «supone el acceso de otro ser humano a algunos de los niveles más íntimos y profundos de otra persona», tal y como se mencionaba en la última cita reproducida. Apuntábamos más arriba que en el tema de la sexualidad existen tres niveles que han de tenerse especialmente en cuenta: información, educación y valoración. Además de una buena información en materia sexual, esta deberá ir siempre acompañada de una buena educación sexual, porque tener una buena información no conlleva el tener una buena educación. Contrariamente a lo que podía pensar Sócrates, tener sabiduría no implica necesariamente actuar de modo virtuoso. Decíamos antes que nuestros jóvenes tienen muchísima más información en materia sexual que la que pudieron tener sus padres y aun así siguen surgiendo en los medios de comunicación casos referidos a prácticas sexuales completamente deleznable. Es por eso por lo que nos dice Gracia que en la educación es imprescindible el control y el autodomínio, el saber utilizar bien la información de la que uno se halla provisto. Una vez atendido este segundo nivel, es cuando se accede al nivel de la valoración, porque la sexualidad no se trata de un simple acto fisiológico, sino que supone penetrar en la misma intimidad y privacidad de otra persona que no soy yo, en lo más profundo de su ser, en esa muralla infranqueable que el otro solo abre «voluntariamente» siempre y cuando muestra su total consentimiento. Fijémonos bien que hemos entrecomillado la palabra *voluntariamente* porque en esa muralla puede penetrarse de forma no voluntaria, esto es, violenta, atentando contra lo más profundo del ser humano, violando la intimidad y privacidad de la persona,¹⁹³ las cuales el individuo puede enarbolar como

¹⁹¹ Para un buen ejemplo del talante de Gracia véase: capítulo II, p. 105, nota 277.

¹⁹² Véase: apartado 1.4., p. 52 y ss.

¹⁹³ Dice Gracia en otro lugar respecto a este asunto: «[...] la bioética ha supuesto la secularización de un espacio moral, el de las decisiones sobre el cuerpo y la sexualidad, la vida

dos derechos humanos fundamentales que nada ni nadie *debe* nunca quebrantar, y decimos «debe» en lugar de «puede», porque está claro que la posibilidad, por desgracia, siempre existe. De ahí que la sexualidad haya de merecer el máximo de los cuidados y el máximo de los respetos, debiéndose huir de cualquier tipo de trivialización, puesto que se está tratando con lo más *sagrado* que tiene el ser humano. Solo al final de estos tres niveles «puede afirmarse que uno se posesiona y apropia su propio cuerpo, y por tanto lo vive de un modo libre y creativo, es decir, sano».¹⁹⁴ En cuanto a la segunda razón aducida, dice Gracia:

[...] hay otro aspecto que concede a la sexualidad una enorme trascendencia moral y humana. Se trata del hecho de que sea el vehículo de transmisión de la vida. La vida es el absoluto del ser humano. Esto la dota de una especial gravedad. Ortega y Gasset la llamaba, por ello, la realidad radical. Todas las otras cosas son realidades radicadas en la vida. En tanto que radicadas, los hombres las valoran de un modo u otro según el concepto que tengan de la vida, es decir, su personal “idea de vida” o *Weltanschauung*. Pero lo curioso es que esta idea global de la vida, precisamente porque es algo así como el sistema de referencia de todas las otras ideas, no es en sí misma una idea sino algo más radical, una “creencia”. Las ideas se tienen, en las creencias se está, decía Ortega. Y en ellas se está porque nunca son justificables de modo puramente racional. Las creencias no son tanto “ideas” cuanto “actitudes” ante el todo de la realidad. Lo curioso es que el hombre no puede vivir sin ellas. Todo hombre, sea el que fuere, tiene sus actitudes ante la vida, es decir, sus particulares creencias. Y todas son igualmente respetables. Pues bien, lo que quiero decir es que los juicios morales sobre la sexualidad son particularmente graves porque afectan a la transmisión de la vida, y la vida es el objeto sobre el que versan nuestras creencias más profundas. Ello significa que es imposible desligar nuestras opiniones sobre la sexualidad de nuestras creencias sobre la vida y la muerte, por más racionales que queramos ser. Es inútil pensar que algún día se acabarán los tabúes sexuales, y que llegará una época en que el hombre pueda comportarse en ese campo con absoluta “naturalidad”. Si se analizara con un poco de detención este término, se vería lo lejos que estará siempre la vida sexual de los hombres de la naturalidad con que, por ejemplo, se comportan sexualmente los animales. La sexualidad humana no es una realidad natural, sino moral y creencial.¹⁹⁵

Tal y como puede comprobarse, hasta en dos ocasiones señala Gracia que *la sexualidad es el vehículo de transmisión de la vida*, y esto es igual que decir que la

y la muerte y, por tanto, su emancipación respecto de los gobernantes eclesiásticos o civiles. El gobierno de esas dimensiones ha pasado del espacio público al privado, cambiando su antigua condición de deberes perfectos a la de deberes imperfectos. Ese ejercicio privado, libre y responsable se protege ahora con unos derechos humanos que han adquirido de este modo una dimensión hasta ahora desconocida, como son los de privacidad e intimidad. Ésta es la revolución que se ha producido, que se está produciendo. Y esto es lo que las estructuras eclesiásticas han visto como una usurpación», en Gracia, D. (2004a), p. 115. Añade también en otro sitio: «En el de la gestión del cuerpo y de la sexualidad, de la vida y de la muerte, el proceso de secularización se ha iniciado en estos últimos años, a partir de la década de los sesenta del pasado siglo. Hasta ahora mismo, la gestión del espacio corporal ha estado en manos de sacerdotes, jueces y médicos, no en manos de los ciudadanos. Lo que se está produciendo ahora es una revolución de dimensión no menor a la revolución francesa», en Forcano, B. (2005). Entrevista a Diego Gracia. *Éxodo*, 80. Disponible en: <http://www.exodo.org/diego-gracia-2/> [consulta: 2 de abril de 2020]; cfr. Gracia, D. (2003d). Bioética para la sociedad civil. En Cortina, A.; Gracia, D.; Conill, J.; Martínez, E.; Fernández, F. y Arteta, A. *Ética para la sociedad civil*. Valladolid: Universidad de Valladolid, p. 74.

¹⁹⁴ Gracia, D. (1991a), p. 25.

¹⁹⁵ *Ibid.*, pp. 24-25.

sexualidad es la condición de posibilidad de la vida misma, proposición que es crucial poner en relación con el título de esta primera parte de nuestra investigación. Recordemos que en dicho título había contenida una pregunta: *¿sexualidad y/o reproducción?* Ya sabemos que ambos fenómenos se encuentran hoy día escindidos, significando que ni la sexualidad tiene por qué llevar aparejada la reproducción ni la reproducción debe ir necesariamente acompañada de sexualidad, de ahí que intentáramos con la elección del mencionado título salvar ese escollo gracias a la utilización de la fórmula «y/o», dando a entender que la relación entre sexualidad y reproducción no tiene por qué ser inclusiva ni tampoco excluyente a propósito de la procreación. En consecuencia, si dirigimos nuestra atención a la segunda parte del título, a saber, *la condición de posibilidad del embrión humano*, ¿cuál de los dos fenómenos cumple con los requisitos de necesidad y suficiencia? Atendamos al primero de ellos: *¿es la sexualidad condición necesaria para que se dé el embrión humano?* Está claro que para que haya embrión se precisa previamente de que existan dos gametos, uno masculino y otro femenino, y ambos deberán proceder de dos personas con sexos distintos. Si entendemos la sexualidad desde esta perspectiva, está claro que la sexualidad será condición necesaria, pero no olvidemos que de lo que en este capítulo nos estamos ocupando es de la ética que debe ser propugnada para un ejercicio responsable de la misma, por lo que la sexualidad no podrá ser entendida como condición necesaria para que pueda darse el embrión, ya que, por ejemplo, las técnicas de fecundación *in vitro* demuestran que la relación sexual se presta innecesaria para que el resultado perseguido pueda llevarse a término, independientemente de los procedimientos que puedan utilizarse para la obtención de los gametos correspondientes. Ocupémonos ahora de la segunda cuestión en lid: *¿es la sexualidad condición suficiente para que se dé el embrión humano?* De modo inmediato debemos decir que tampoco, puesto que existen parejas que por diversas causas deben acudir a las técnicas de reproducción asistida debido a incompatibilidades surgidas que hacen imposible que la relación sexual por sí sola produzca la generación de una nueva vida.

En síntesis, de lo visto podemos decir que la sexualidad no puede ser considerada ni condición necesaria ni suficiente para la gestación de una nueva vida, aunque de esta conclusión no se sigue que no sea así una condición de posibilidad. La solución a esta problemática dependerá del contexto en el que podamos ubicarla: si nos referimos al hecho de una concepción *natural*, la sexualidad sí que será, al menos, una condición necesaria, aunque no así suficiente; si nos referimos al hecho de una concepción *artificial*, no lo será en modo alguno. De esta manera, si la perspectiva que mantenemos de la sexualidad con vistas a la procreación es la del momento actual, podrá entenderse simplemente como *una* condición más pero no como *la* condición, siempre y cuando se ciña estrictamente a lo que es la procreación natural; en los demás casos, no tendrá de ningún modo la índole de condición. Por consiguiente, la importancia del fenómeno de la sexualidad dependerá del contexto histórico en el que se encuentre incardinada, ya que durante la mayor parte de la historia ha sido considerada como una condición necesaria e ineludible para hacer posible el origen de una nueva vida, mientras que el papel que hoy día se le concede es meramente subsidiario, reservado únicamente a la procreación natural.

De todo lo dicho podemos concluir que la razón aducida por Gracia, a saber, la de entender a la sexualidad como transmisión de la vida, resulta errónea al menos desde los parámetros actuales: en un pasado lo fue, pero hoy no tiene por qué. Respecto al segundo de los fenómenos, esto es, al de la reproducción, cabría hacernos las mismas

cuestiones que nos hemos hecho a propósito de la sexualidad, aunque de ellas nos ocuparemos en el capítulo siguiente.

Teniendo en cuenta todo lo expuesto hasta el momento, al menos debe habernos quedado claro que

De todo lo anterior se deduce que la naturaleza no diferencia sexualidad de reproducción, pero que la razón humana sí, y que por tanto la ética también. Una es la ética del ejercicio de la sexualidad y otra la ética de la reproducción. Ni se puede afirmar que las dos se identifiquen completamente, ni que se condicionen mutuamente. De hecho, hoy puede haber sexualidad sin reproducción y reproducción sin sexualidad. Y salvo en los rígidos esquemas de la mentalidad naturalista, no se puede decir que ambas situaciones sean intrínsecamente malas.¹⁹⁶

2.6. Dos casos extremos: la sexualidad en el deficiente mental y en el niño

A estas alturas del discurso cabría ahora preguntarse si cualquier persona puede hacer uso de una sexualidad responsable, si no habrá alguna a la que desde un principio le esté vetada la posesión y apropiación plena de su propio cuerpo. Gracia, a modo de ejemplo, se ocupa a continuación de dos casos concretos y, a la vez, extremos: el del deficiente mental y el del niño. En el caso del deficiente mental considera que «tiene un defecto mayor o menor en el control racional de su vida, y por tanto también de su sexualidad. La sexualidad del deficiente es, por ello, más natural y menos racional».¹⁹⁷ En palabras de Amaro Cano,

Las personas inmaduras o discapacitadas tienen limitadas sus funciones en alguno de los planos, biológico o psicológico, y, en consecuencia, la sociedad les ha establecido límites para el ejercicio de sus derechos, desconociéndoselos en muchos casos, reduciéndoselos en otros. Las menos de las veces por sobreprotección, la mayor parte de las veces por un trato inequitativo. En muy contadas ocasiones, los inmaduros y discapacitados han podido disfrutar de todos sus reales derechos.¹⁹⁸

Ante este caso el autor expone que caben dos posibilidades, o dejar que sexualidad y reproducción vayan unidas en el deficiente, o pedir tanto a sus parientes como a la sociedad en su conjunto que pongan ellos la racionalidad de la que el deficiente se ve impedido, separando de este modo la sexualidad de la reproducción.

Hay muchas deficiencias que permiten el ejercicio de la sexualidad pero no aconsejan el ejercicio de la reproducción. No es la misma la capacidad que es necesaria para ejercer el derecho a la sexualidad que la que precisa el ejercicio del derecho a la reproducción. Ambos son derechos humanos, pero sin duda distintos entre sí, y con características y exigencias distintas. Un deficiente puede ser capaz de disfrutar del derecho a la sexualidad sin tener capacidad para disfrutar del derecho a la reproducción. En esos casos, parece claro que no se le debe impedir el disfrute del primer derecho, aunque sí del segundo. De ahí la justificación moral de la esterilización de deficientes mentales cuando

¹⁹⁶ Gracia, D. (1998c), p. 52.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ Amaro Cano, M. C. (2005).

se cumplen ciertas condiciones, como viene establecido en el Código Penal español [...].¹⁹⁹

La concepción naturalista sería incapaz de tratar este tema, puesto que su racionalidad no separa sexualidad de reproducción. Para el naturalismo, recordemos, el fin de la sexualidad es la reproducción, la sexualidad no tendría otro fin salvo este. Por el contrario, tal y como decíamos en otro apartado, en la concepción propia de la ética de la responsabilidad, sexualidad y reproducción transitan por caminos separados, siendo ambas dimensiones perfectamente distinguibles e identificables: es el tiempo de la llamada *revolución sexual*. Aplicado al tema que nos ocupa, podemos afirmar que cualquier persona puede tener derecho a la sexualidad, pero en cuanto al derecho a la reproducción parece que hay que poner alguna especie de límite al mismo. No quiere Gracia decir con ello que el derecho a la reproducción se le deba siempre vetar al deficiente mental, pero sí quizá por medio de los familiares y la sociedad deba decidirse cuándo puede este ejercerlo libremente, ya «que podría haber una cierta capacidad de la persona para el ejercicio de la sexualidad y al mismo tiempo una incapacidad para asumir las consecuencias de la reproducción».²⁰⁰ Incluso habrá casos en los que la mejor solución que pueda encontrarse sea la de la esterilización del deficiente, quedando intacto el respeto a su derecho a la sexualidad pero no así al de la reproducción. Si la legislación española contemplaba de alguna forma esta posibilidad tal y como tendremos ocasión de señalar en otra parte de nuestra investigación,²⁰¹ hemos de indicar que desde el mes de diciembre de 2020 en el que entró en vigor en España la Ley Orgánica 2/2020, de 16 de diciembre, de modificación del Código Penal para la erradicación de la esterilización forzada o no consentida de personas con discapacidad incapacitadas judicialmente, el escenario aquí contemplado por Gracia es actualmente impracticable.

Respecto al tema del matrimonio, al cual ya tuvimos oportunidad de hacer anteriormente referencia, Gracia considera que esta institución jurídica aún se encuentra afectada de naturalismo, al entenderlo como «la condición necesaria y suficiente para el ejercicio del derecho a la sexualidad y el derecho a la reproducción».²⁰² Según esta concepción, la sexualidad debe llevarse a cabo siempre dentro del matrimonio, a partir de «un compromiso total y de por vida con la otra persona».²⁰³

El «consentimiento matrimonial» es, pues, la condición definitiva del vínculo, de tal modo que cualquier defecto en él lo impide o anula. El naturalismo supone, obviamente, que los requisitos del consentimiento matrimonial (respeto y ayuda mutua, actuar en interés de la familia, vivir juntos, guardarse fidelidad y socorrerse mutuamente) son absolutos, de tal modo que está hablando de convivencia, fidelidad y socorro mutuo de por vida. Cualquier restricción anularía el vínculo. De ser esto así, cabría preguntarse qué matrimonio es hoy válido, no ya entre los deficientes sino entre las personas llamadas normales.²⁰⁴

A juicio de Gracia, el que cualquier defecto en este consentimiento anule el vínculo se hace complicado de defender, siendo más plausible el admitir que existe una

¹⁹⁹ Gracia, D. (1998c), pp. 52-53.

²⁰⁰ Faúndez Allier, J. P. (2013), p. 429.

²⁰¹ Véase: capítulo VII, apartado 5.3., p. 457 y ss.

²⁰² Gracia, D. (1998c), p. 53.

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ *Ibid.*, pp. 53-54.

serie de niveles de vínculos, «desde el más débil hasta el absoluto y perpetuo»,²⁰⁵ donde el ejercicio de la sexualidad no tiene por qué estar unido irremediabilmente al último de ellos. No obstante,

Parece lógico pensar que el vínculo que exige la reproducción es mucho mayor que el exigido por el simple ejercicio de la sexualidad, y que por tanto el matrimonio es en principio la institución más adecuada para la reproducción y cuidado de la prole, pero esto no puede extenderse al mero ejercicio de la sexualidad. Y a su vez, no hay duda de que la relación sexual tiende a crear vínculos, y vínculos profundos entre los seres humanos.²⁰⁶

Gracia admite que «el matrimonio es en principio la institución más adecuada para la reproducción», pero con ello no está defendiendo que esta sea la única. Es cierto que el matrimonio puede suponer un compromiso de convivencia, fidelidad y socorro mutuo, donde puede llegar a ser más adecuado el ejercicio de la reproducción, pero existen otro tipo de vínculos que también pueden hacerlo posible y que no exigen de modo irremediable el matrimonio como condición necesaria. Aunque Gracia no lo mencione ni quizá siquiera se lo plantee, a nosotros se nos ocurre el caso de las familias monoparentales compuestas por un único progenitor, ya sea padre o madre, y por uno o varios hijos. No es hoy día un hecho extraño el que una mujer decida quedarse embarazada sin que esto implique la necesidad de tener a su lado a otra persona que comparta con ella el ejercicio de la reproducción y la crianza y educación de sus hijos.²⁰⁷

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 54.

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ Al respecto se pregunta María Luisa Jordán, catedrática de Derecho Eclesiástico del Estado en la Universidad de Valencia: «[...] ¿puede una mujer, por un acto positivo de la voluntad, privar a un menor de tener un padre y la familia paterna correspondiente? ¿Acaso un hijo no tiene derecho a tener una madre y un padre, si no biológicos al menos adoptivos? Ciertamente, que esta situación puede darse, también, en otro tipo de concepciones, pero en este caso concreto se produce por una intervención de las técnicas médicas lo que conlleva la constatación de que la maternidad es buscada consciente y voluntariamente. Ello debería implicar una responsabilidad adicional en la concepción porque los menores tienen, sin duda, el derecho a desarrollarse en las mejores condiciones posibles, independientemente de que tal derecho pueda cumplirse efectivamente. Lo que parece evidente es que no se les debería poder privar de un padre apriorísticamente porque por la propia naturaleza de las cosas se puede producir al hijo un perjuicio irreparable en sus derechos como persona [...]», en Jordán Villacampa, M. L. (2002). Familias monoparentales, inseminación artificial y derechos humanos. *Revista de Derecho*, 1, p. 2. Disponible en: <https://www.uv.es/revdret/archivo/num1/pdf/ljordan.pdf> [consulta: 28 de noviembre de 2020].

Tal y como puede comprobarse, la formulación de la pregunta que se hace Jordán lleva aparejada inevitablemente su respuesta, y con más razón cuando la autora emplea la expresión «parece evidente», queriendo con ello universalizar una convicción personal que previamente quizá debiera ser objeto de reflexión. Para defender su postura, Jordán la confronta con la de Yolanda Gómez Sánchez, la cual defiende que no queda acreditado el temor existente de que la madre sola no pueda asistir a su hijo, siendo perjudicial para el mismo crecer sin la figura del otro progenitor. Es más, esta autora defiende que negarle a las mujeres el poder acceder a la maternidad a través de la inseminación artificial «supondría obligarlas a unirse más o menos formalmente en pareja para tener un hijo, o bien forzarlas a no tener ese hijo si no consiguen una pareja estable. Lo que parece un doble castigo absolutamente innecesario. La ausencia de pareja sería, en este caso, una evidente causa de esterilidad para la mujer, porque vería impedido

[...] el abandono del naturalismo lleva no sólo a diferenciar sexualidad de reproducción sino también a plantear sobre nuevas bases el tema del vínculo matrimonial. No hay duda de que el ejercicio de la sexualidad tiende a establecer un vínculo, y que la reproducción y el cuidado de los hijos exige un vínculo muy profundo. Tras lo dicho, parece claro que ambos vínculos no tienen por qué ser idénticos. Esos vínculos no son, por lo demás, naturales sino morales, y por tanto se basan en actos libres y responsables. Ciertamente, el vínculo sexual, y sobre todo el vínculo reproductivo se expresan plenariamente en forma

el ejercicio de su derecho a la reproducción», en Gómez Sánchez, Y. (1994). *El derecho a la reproducción humana*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, p. 75; cfr. Gómez Sánchez, Y. (1988). Algunas reflexiones jurídico-constitucionales sobre el derecho a la reproducción humana y las nuevas técnicas de reproducción asistida. *Revista de Derecho Político*, 26, pp. 111-113. Disponible en: <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Derechopolitico-1988-26-BF8BB2B2&dsID=PDF> [consulta: 17 de enero de 2021].

A juicio de Jordán, Gómez Sánchez parte de una premisa errónea, al partir de la creencia «de que la mujer tiene un derecho absoluto e incondicional acerca de la procreación y, es posible que así sea respecto a la titularidad de ese derecho pero, lo que no es tan seguro es que lo tenga respecto del ejercicio de ese derecho porque a él se contraponen el derecho del hijo a que no se le prive, por una decisión unilateral de la mujer, de tener padre y familia paterna», en Jordán Villacampa, M. L. (2002), p. 4. Más adelante concluye Jordán que es necesario concienciar a las mujeres en que desear formar una familia monoparental a través de la inseminación artificial supone cometer una injusticia y una discriminación hacia el futuro hijo por pretender privarlo así de un padre y de su respectiva familia paterna. Teniendo todo esto en cuenta, en las argumentaciones de Jordán se deja entrever de forma clara una actitud naturalista, en la cual se aboga por que las familias deben estar formadas según dos aspectos: que los progenitores sean dos y, a su vez, sean de diferente sexo.

De modo análogo se pronuncia Francesc Abel sobre este tema: «La maternidad/paternidad ha de ser entendida y realizada dentro de la realidad del matrimonio. La fecundidad al margen del ámbito conyugal es hoy por hoy una fuente de contravalores personales y sociales.

Hay que excluir, por lo tanto, desde una perspectiva cristiana, la inseminación artificial y la fecundación *in vitro* en mujeres separadas, divorciadas o viudas. El caso de la mujer sola, que incluye junto a las anteriores, a la mujer soltera ofrece motivos de controversia que merece la pena comentar. Nuestra Constitución considera que la mujer sola puede adoptar un hijo y con este supuesto se argumenta en favor de la utilización de las técnicas de procreación asistida en el caso de la mujer soltera. Si la mujer puede adoptar y ofrecer el ámbito suficiente para el desarrollo del niño, con mayor razón lo podrá hacer si es ella la que da a luz a un hijo aunque haya sido obtenido por inseminación artificial o por una fecundación *in vitro*.

Respondiendo a esta dificultad podemos decir que en los casos de adopción se trata de encontrar una solución a un problema o distocia social ya existente, mientras que en la inseminación artificial y en la fecundación *in vitro* de la mujer sola se trataría de crear y programar huérfanos de padre de modo deliberado, lo cual parece inadmisibile.

No es aceptable tampoco desde una perspectiva cristiana la utilización de las técnicas de reproducción asistida en el caso de las parejas llamadas estables pero sin vínculo matrimonial. [...]

No es aceptable la utilización de las tecnologías de la reproducción asistida en parejas homosexuales», en Abel i Fabre, F. (2012), p. 81; cfr. Abel i Fabre, F. (1986). Recomendaciones de recientes informes sobre la procreación asistida. *Labor hospitalaria*, 18 (202), 259-271. En cuanto a esta última consideración, no da Abel ninguna explicación, realizando una afirmación sin más. De este modo, el autor también se muestra en desacuerdo con la adopción de niños por parte de parejas homosexuales. Para este tema véase, por ejemplo: Abel i Fabre, F. (2004). L'adopció de nens per parelles homosexuals. *Bioètica & debat: Tribuna abierta del Institut Borja de Bioètica*, 10 (36), 9. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=974946> [consulta: 7 de enero de 2021]; cfr. Abel i Fabre, F. (2012), p. 328.

de convivencia, fidelidad y socorro mutuo de por vida. Pero caben múltiples formas defectivas o imperfectas. Es utópico pensar que el vínculo matrimonial ha de ser siempre absoluto, y que todo lo que no alcanza ese nivel debe quedar reducido a ser una mera situación de hecho, no de derecho. Esto es particularmente obvio en el caso del deficiente mental, en el que cabe un vínculo imperfecto, que debería ser considerado no sólo como relación de hecho sino como matrimonio de derecho.²⁰⁸

El segundo de los casos en el que el bioeticista centra su atención se circunscribe al uso que de la sexualidad puede hacerse por parte del niño. Concretamente, Gracia atiende al hecho de cómo a lo largo de la historia se ha ido reduciendo de forma paulatina la fecha en la que puede considerarse que una persona alcanza la mayoría de edad.

Esto tiene importantísimas consecuencias prácticas, por ejemplo en la capacidad o no del menor maduro para disfrutar de su sexualidad libre de la tutela de sus padres. Toda la ambigüedad de los juicios de nuestra sociedad respecto de la conducta moral de los adolescentes tiene como base el conflicto entre los dos modos [...] de entender su vida moral, el modo o modelo «paternalista» o clásico y el «autonomista» o moderno. [...]

Los problemas éticos de la pediatría pueden enfocarse desde distintos criterios éticos. El primero, el más clásico, es el que hemos denominado «paternalista». Consiste éste en considerar al menor de edad como un incompetente completo, incapaz de tomar decisiones sobre su cuerpo y su vida de modo racional y «prudente».²⁰⁹ [...]

Las decisiones sobre el cuerpo y la vida del niño y el joven deben hacerse siempre buscando su «mayor beneficio», coincida éste o no con el deseo o el criterio del propio sujeto. Naturalmente, siempre que esté en juego la vida, la salud o el bienestar del niño, el mayor beneficio consiste en la defensa de esos valores, aun a costa de contrariar su voluntad. Por tanto, los conflictos entre beneficencia y autonomía han de resolverse siempre en favor de la primera, aunque ello suponga una lesión de la segunda.²¹⁰

Según el autor, afirmar esto plantea un doble problema: 1) qué se entiende por *mayor beneficio* y 2) quién es quien debe definirlo. Una posible solución vendría dada por el naturalismo, el cual entiende que aquello que se ajuste a la naturaleza será considerado como bueno y aquello que se aleje de ella como malo. Aquellas personas que se ajusten a este canon estarán en perfectas condiciones de inquirir lo que sea el mayor beneficio, que al encontrarse en la realidad objetiva de las cosas podrá intuirse

²⁰⁸ Gracia, D. (1998c), pp. 54-55.

²⁰⁹ De acuerdo con esta idea, afirma Lydia Feito que el modelo paternalista «considera que el menor es incapaz de tomar decisiones prudentes sobre su cuerpo y su vida. Por tanto son los padres o tutores quienes deben tomar las decisiones que le afecten. Aunque la patria potestad está limitada, ya que el único criterio válido a seguir para tomar decisiones es la búsqueda del beneficio del menor», en Feito Grande, L. (2007a). Problemas bioéticos en el inicio de la vida. Menores, anticonceptivos y aborto. En Martínez Martínez, J. A. [Coord.]. *La bioética en la educación secundaria*. Madrid: Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, p. 101. A esta postura Feito contrapone el modelo autonomista, el cual «considera que el menor puede ser capaz de tomar decisiones razonables. [...] su madurez se mide por su capacidad de juzgar y valorar, no por los contenidos de los valores o decisiones que asuma, lo cual supone una defensa de su autonomía y una promoción del ejercicio de sus derechos», en *ibid.*

²¹⁰ Gracia, D. (1998c), pp. 201-202; cfr. Gracia, D.; Jarabo, Y.; Martín Espíldora, N. y Ríos, J. (2001c). Toma de decisiones en el paciente menor de edad. *Medicina Clínica*, 117 (5), p. 182; cfr. Gracia, D. (1997b). Bioética y pediatría. *Revista Española de Pediatría*, 53 (314), 99-106.

por su mera observancia. Por otro lado, quienes se hallarán en mejor situación para poder definirlo serán los mismos progenitores. Ahora bien, si los padres no lo interpretaran correctamente o actuaran en perjuicio del menor,

[...] el juez tiene siempre la potestad de suspender la patria potestad y promover la tutela del menor. [...] La función del fiscal, y en última instancia del juez no es definir lo que es el mayor beneficio del niño, puesto que se supone que esto se halla ya objetivamente definido, sino velar porque los padres respeten ese principio y lo apliquen en su toma de decisiones. Repito, se parte de que el beneficio es objetivo y debe ser cumplido por todos en las decisiones de sustitución sobre menores o incapaces.²¹¹

Otra posible respuesta vendría dada por el liberalismo, quien critica la solución aportada por la concepción naturalista, al ser imposible conocer cuál sea el mayor beneficio observándolo simplemente en la realidad objetiva de las cosas. Para la concepción liberal es evidente el pluralismo axiológico que se halla presente en nuestras sociedades, el cual apela a un derecho humano fundamental como es el de la libertad de conciencia. Es a partir de este derecho desde donde deberá inquirirse qué pueda considerarse el mayor beneficio, pero no desde un punto de vista objetivo, único, universal, sino que siempre deberá hacerse desde el contexto de la persona particular.

Naturalmente, los derechos humanos son valores, y se supone que valores compartidos por todo el conjunto de los seres racionales. Por tanto, parece que el pluralismo nunca puede ser absoluto, y que tiene que haber un ámbito de algún modo exento de variabilidad. El problema es cómo se determina ese ámbito. La tesis que se ha ido imponiendo en los siglos modernos es que el mundo de los valores debe ser, en principio, de gestión privada, y que los valores públicos, que todos debemos respetar por igual, no pueden surgir más que del consenso racional entre los miembros de la sociedad. Por eso el mundo moderno ha tenido que dividir el viejo constructo de la «beneficencia» o del «mayor beneficio» en dos principios distintos, que se han denominado, respectivamente, de «beneficencia» y de «no-maleficencia». La beneficencia queda, en principio, a la libre gestión de los individuos particulares, de acuerdo con su peculiar sistema de valores y proyecto de vida. Por el contrario, la no-maleficencia se establece por vía de consenso racional, y debe ser siempre gestionada por el Estado.²¹²

Teniendo en cuenta lo anterior, ¿qué es lo que ocurre entonces con los menores e incapaces? Se ha de suponer que los primeros aún no tienen un sistema de valores propio, mientras que los segundos no estarán nunca en disposición de adquirirlo, por lo que en ambos casos no podrá definirse qué sea su propia beneficencia: es aquí donde surgen las *decisiones de sustitución*.

Según el modelo clásico, las decisiones de sustitución se hacían siempre proyectando sobre el incapaz lo que la familia, el médico, el juez o toda la sociedad consideraban que era su «beneficio» o su «mayor interés». En la situación moderna eso ya no es posible, dado que la sociedad no puede ni debe definir el beneficio de una persona, capaz o incapaz, sino sólo protegerle del perjuicio. Pero eso no significa que no pueda y deba intentarse definir lo que es el mayor beneficio de un niño. Una pista nos la da el propio Código Civil, cuando afirma que estas decisiones les corresponden, en principio, a los familiares. Ello no se debe sólo ni principalmente al hecho de que los padres suelen querer a los hijos, etc. La razón es, a mi entender, más profunda. Se trata de que la familia

²¹¹ Gracia, D. (1998c), p. 203; cfr. Gracia, D.; Jarabo, Y.; Martín Espíldora, N. y Ríos, J. (2001c), pp. 182-183.

²¹² *Ibid.*; cfr. Gracia, D.; Jarabo, Y.; Martín Espíldora, N. y Ríos, J. (2001c), p. 183.

es desde su raíz una institución de beneficencia. Así como la función del Estado es la no-maleficencia, la de la familia es la beneficencia. La familia es siempre un proyecto de valores, una comunión de ideales, una institución de beneficencia. Lo mismo que los familiares tienen derecho a elegir la educación de sus hijos, o a iniciarlos en una fe religiosa, tienen también derecho a dotar de contenido a la beneficencia del niño, siempre y cuando, naturalmente, no traspasen el límite de la no-maleficencia. Los padres tienen que definir el contenido de la beneficencia de su hijo, pero no pueden actuar nunca de modo maleficente.²¹³

Ante este hecho quizá un partidario de la actitud *pro-life* le recriminara a un partidario de la actitud *pro-choice* que el estar de acuerdo con el aborto es atentar contra la vida y, en consecuencia, por el principio de beneficencia del hijo, al ser traspasado el límite marcado por el principio de no-maleficencia. Sin embargo, el partidario de la actitud *pro-choice* podría responderle que el problema que aquí se está discutiendo se encuentra referido a las decisiones de sustitución que han de tenerse respecto al menor,²¹⁴ esto es, al de una persona ya nacida, no pudiéndose extrapolar el mismo caso al de otra entidad que aún no. Por consiguiente, la cuestión que aquí parece vislumbrarse es la de cuándo un sujeto tiene derecho a que se le trate de manera no-maleficente. Si nos inclinamos por responder que toda persona tiene derecho, deberíamos ahora preguntarnos qué es lo que entendemos por persona o en qué momento de su desarrollo consideramos que estamos ante una. No obstante, este será el tema del que nos ocuparemos en la segunda parte de nuestra investigación cuando tratemos de dilucidar la cuestión del estatuto del embrión humano en la obra de nuestro bioeticista.

En consecuencia, pues, ni el médico, ni el Estado tienen capacidad para definir lo que es el mayor beneficio de un niño. Esta capacidad no les corresponde más que a los padres o a los tutores. La función del Estado no es ésta, sino otra muy distinta, que consiste en vigilar para que padres y tutores no traspasen sus límites y so pretexto de promover la beneficencia de sus hijos no estén actuando en perjuicio suyo, es decir, maleficentemente. El médico, por su parte, tampoco es quién para definir la beneficencia del menor. Por más que tradicionalmente lo haya hecho así, este proceder debe considerarse hoy incorrecto. Eso es lo que se entiende por «paternalismo». De ahí que la doctrina antipaternalista por antonomasia, el consentimiento informado, sea de aplicación estricta en pediatría. La única diferencia con el caso de los adultos es que aquí el consentimiento tienen que darlo los familiares, sobre todo cuando el niño es menor de doce años o no tiene suficiente juicio. En el caso contrario, cuando es mayor de doce años y tiene suficiente juicio, la decisión deberá o no tomarla el menor, según los casos, pero en cualquier caso siempre deberá ser oído con antelación.²¹⁵

Finalmente, y a modo de conclusión de este apartado, resulta coherente suponer que en los casos en los que no existe racionalidad no puede darse responsabilidad moral.

Esto ha hecho siempre especialmente problemático el periodo de la vida en que los hombres no tienen razón, o al menos no la tienen plenamente, sino en fase de desarrollo. Ello supone que también poseen una ética peculiar, de algún modo inmadura, en desarrollo. Esto ha llevado a considerar que sus opiniones no deben ser tenidas en cuenta

²¹³ *Ibid.*, p. 204; cfr. Gracia, D.; Jarabo, Y.; Martín Espíldora, N. y Ríos, J. (2001c), p. 183.

²¹⁴ Para más información sobre las decisiones de sustitución véase: Gracia, D. (1998b), pp. 113-116.

²¹⁵ Gracia, D. (1998c), pp. 204-205; cfr. Gracia, D.; Jarabo, Y.; Martín Espíldora, N. y Ríos, J. (2001c), p. 183.

y que las decisiones sobre su vida, salud y bienestar tienen que ser tomadas por otras personas, aunque ello vaya contra los deseos explícitos del niño.²¹⁶

No obstante,

[...] la madurez de una persona, sea ésta mayor o menor de edad, debe medirse por sus capacidades formales de juzgar y valorar las situaciones, no por el contenido de los valores que asuma o maneje. El error clásico ha estado en considerar inmaduro o incapaz a todo el que tenía un sistema de valores distinto del nuestro. Ése fue el gran error del paternalismo. Las personas son respetables por su carácter de personas, no por los valores que defienden, al menos cuando éstos se hallen dentro de unos límites considerados razonables. En el caso del menor, es muy frecuente evaluar su madurez por nuestra mayor o menor proximidad a su sistema de valores. No podemos considerar inmaduro o incapaz a todo el que piensa de modo distinto a nosotros, por más que eso sí nos obligue a intentar dar razones de por qué consideramos que ciertos valores son mejores o peores que otros.²¹⁷

3. Conclusión

A lo largo de todo este capítulo hemos recorrido los textos en los que Diego Gracia trata el tema de la sexualidad y, referido a él, como corolario suyo, nos hemos ocupado también del cuerpo, porque el cuerpo es el vehículo gracias al cual la sexualidad puede llegar a consumarse. Durante la mayor parte de la historia de la humanidad, sexualidad y reproducción han resultado inseparables, no pudiendo entenderse la una sin la otra, hasta que hace poco más de un siglo esa unión que durante tanto tiempo las atenazaba se ha visto escindida, transitando ambas hoy día por caminos diferentes.

Desde un principio nuestra pretensión ha sido la de dar razón de este hecho, ocupándonos de cuál sería la mejor forma de entender la sexualidad desde nuestro actual contexto histórico. Tal y como se ha mostrado, el objetivo de Gracia no ha sido el de establecer pautas de acción dirigidas a poder realizar un ejercicio responsable de la sexualidad, sino el de construir una base sobre la que comenzar a montar todo el andamiaje, porque solo a partir de una sexualidad responsable estaremos en disposición de lograr la posesión y apropiación plena del propio cuerpo, pudiendo llegar a gozar así de una vida saludable.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 205.

²¹⁷ Gracia, D.; Jarabo, Y.; Martín Espíldora, N. y Ríos, J. (2001c), p. 183.

CAPÍTULO II

Hacia una ética de la reproducción

Fue a finales del siglo XIX cuando vino a inaugurarse una nueva época respecto a la concepción que hasta entonces se había tenido de la sexualidad, la cual ha llegado hasta nuestros días: fue la llamada *revolución sexual*. Los dos principios que la propiciaron fueron, por un lado, que la moralidad sexual venía dictada por el respeto al ser humano, y por otro, que la ética de la sexualidad no podía ya identificarse sin más con la ética de la reproducción. De este modo, el fin de la sexualidad no tenía ya por qué coincidir necesariamente con el de la reproducción, contrariamente a lo que preconizaba el paradigma naturalista. En consecuencia, comenzó a entenderse que en el ser humano existen dos tipos de funciones claramente diferenciadas, una sexual y otra reproductiva, y cada una de ellas debería proveerse de su ética correspondiente.

En el capítulo anterior nos ocupamos de la ética de la sexualidad humana y del cuerpo como su condición de posibilidad. Ahora deberemos atender a la segunda de las funciones que acontecen en el ser humano, la cual implicará otro tipo de ética complementaria de la ética de la sexualidad, pero hoy día independiente: la de la reproducción.

1. Dos actitudes ante la reproducción

El 8 de febrero de 1990, Diego Gracia pronuncia una conferencia titulada «Problemas éticos del origen de la vida», encuadrada dentro del Ciclo de Conferencias *Ética y Medicina*.²¹⁸ En una primera parte, Gracia analiza los paradigmas que en torno a la sexualidad se han dado en la historia de Occidente, tal y como tratamos en el capítulo anterior. En una segunda parte de la conferencia pasa a examinar el tema de la ética de la reproducción, advirtiendo antes de que

[...] aquí no se trata de ver cuál es el juicio ético sobre los órganos sexuales o su uso, cuanto la ética del término de ese uso, es decir, la nueva vida que surge, a veces, como consecuencia de ese uso y por tanto los temas de la ética de la reproducción.²¹⁹

²¹⁸ En el pie del vídeo puede leerse lo siguiente: «Diego Gracia: “ETICA Y MEDICINA”. Ofrecer una breve panorámica del estado actual de la ética médica fue el objetivo del ciclo de conferencias que impartió en la Fundación Juan March, del 6 al 15 del pasado febrero, el catedrático de Historia de la Medicina de la Universidad Complutense Diego Gracia. Los temas que trató el profesor Gracia en sus intervenciones fueron: “Ética de la relación médico-paciente”, “Problemas éticos del origen de la vida”, “Problemas éticos del final de la vida” y “La justicia sanitaria”», en Gracia, D. (1990b).

²¹⁹ Gracia, D. (1990b), minutos 31:07 – 31:26. Para el tratamiento concreto de este tema, al no venir reflejado en ninguna otra de las publicaciones realizadas por el autor, transcribiremos aquellas partes consideradas como más importantes, anotando siempre el tiempo exacto que en el audio corresponden para así facilitar su posterior consulta.

Al igual que ocurre con la ética de la sexualidad, la de la reproducción también tiene una historia, «unos arquetipos que nos vienen dados por nuestra propia tradición cultural y que nos pueden servir de base para la reflexión posterior».²²⁰ En esta pueden también distinguirse dos actitudes: en primer lugar, una actitud clásica o actitud de *inviolabilidad de la vida* o de *santidad de vida*, generalmente hoy conocida como actitud *pro-life*; y en segundo lugar, una actitud moderna, una actitud que sustituye la santidad de vida por la *calidad de vida*, también conocida como actitud *pro-choice* en los debates sobre el aborto.

1.1. La actitud clásica, paternalista o *pro-life*: el concepto de santidad de vida²²¹

Comienza Gracia señalando que el concepto de *santidad de vida* es un concepto muy antiguo. Aunque sus orígenes procedan probablemente de la tradición judeocristiana,²²² también pueden encontrarse vestigios suyos en la tradición griega. De esta forma, el bioeticista pone como ejemplo el juramento hipocrático, un texto del siglo v a. C. en el que aparecen «palabras, expresiones que demuestran la intangibilidad de la vida humana con un carácter absolutamente sagrado».²²³

El primer criterio de moralidad referente a la vida, el más clásico y aceptado, parece ser el de la “santidad de vida”. La práctica totalidad de las religiones históricas han considerado la vida como un don de Dios, y por tanto como algo santo, sagrado, contra lo que no pueda atentar so pena de enfrentarse a Dios. Esto es particularmente claro en la tradición religiosa que más ha influido en nuestra cultura occidental, la propia del pueblo de Israel. La tradición bíblica eleva la vida a la categoría máxima, la de gracia de Dios o don sagrado. La vida es un “valor religioso” primordial y prioritario.

Evidentemente, el término “santidad de vida” tiene en principio un sentido que no es moral sino religioso. La vida es un valor religioso porque es un don de Dios. Pero no cabe duda de que de ese valor religioso puede deducirse un criterio moral.²²⁴

Todo aquello que atente contra la propia vida habrá de considerarse como malo; todo aquello que la beneficie habrá de considerarse como bueno. De acuerdo con el naturalismo, la vida es un don de Dios del que no puede disponerse a la libre voluntad del individuo, porque solo Dios da la vida y solo Él podrá arrebatársela. De ahí que entre las razones que la moral católica ha esgrimido para defender el valor de la vida humana, diga Javier Gafó que está la de considerar a la vida como

[...] un *don recibido de Dios*, a quien pertenece. Por eso, atentar contra la vida ajena o propia es usurpar un derecho que sólo a Dios pertenece. El “no matarás” expresa el derecho

²²⁰ *Ibid.*, minutos 31:56 – 32:05.

²²¹ *Ibid.*, minuto 33 y ss.

²²² Para un estudio pormenorizado del valor de la vida humana en la Biblia y en la tradición judeocristiana, véanse los capítulos cuarto y quinto de Gafó, J. (2003a).

²²³ Gracia, D. (1990b), minutos 33:23 – 33:31. Para un estudio exhaustivo del juramento hipocrático, véase: Gracia, D. (1989), pp. 45-71.

²²⁴ Gracia, D. (1991a), p. 33.

de Dios sobre la vida humana y se concretará en la formulación clásica de que “Dios es el único señor de la vida humana y el hombre es sólo administrador”.²²⁵

De igual modo, para esta concepción no es lícito intervenir en el proceso que lleva aparejada la reproducción, porque si Dios así lo ha dispuesto solo a Él le compete: de esta manera se hace patente la consideración de la inviolabilidad de la vida humana. En el caso de nuestra tradición occidental, el concepto de inviolabilidad de la vida humana se ha interpretado desde el modo naturalista, el cual puede concretarse en las siguientes tesis:

1. Lo natural es bueno y lo antinatural es malo, y por tanto, el uso de los órganos reproductores que se salga del orden natural es malo y toda alteración del proceso natural de gestación del nuevo ser es malo. [...] De acuerdo con los criterios de la ética griega aristotélica y platónica, el orden natural es bueno y por tanto esa vida que está gestándose tiene una evolución, un desarrollo natural, cuya interrupción debe considerarse mala. Es la interpretación naturalista del principio de la inviolabilidad de la vida humana. [...]
2. Los poderes públicos, concretamente el Estado, tienen el deber de proteger de modo absoluto y sin excepciones, en virtud del bien común, es decir, en virtud de los principios de no-maleficencia y justicia, esa vida. De ahí que [...] las legislaciones deban reprimir cualquier intento de cortar la evolución natural de esa vida. [Es este Estado un Estado paternalista] que debe mirar por el bien de todos sus ciudadanos, de los nacidos y de los no nacidos, y proteger la vida en su integridad.²²⁶

²²⁵ Gafo, J. (2003a), p. 127. A juicio de Gafo, esta formulación clásica debería ser revisada, «[...] ya que puede reflejar una concepción en la que se subraya insuficientemente la autonomía del ser humano y hasta una imagen poco generosa de Dios. Es una fórmula que [...] ha podido servir en el pasado para proteger la vida humana en épocas históricas en que ese respeto podía estar especialmente amenazado, pero que en la época actual puede ser difícilmente asumible y no es la única fórmula que responde a la ética evangélica. De nuevo sale al encuentro la frase de Jesús, “nadie tiene más amor...”. La “inspiración divina”, que justificaba las acciones de ciertos personajes del AT o de algunos mártires, ¿no puede concebirse, en lugar de como una intervención sobrenatural y extraordinaria de Dios, como decisiones humanas asumidas responsablemente desde la propia fe? Tampoco esto significa trivializar o desproteger la vida humana, sino subrayar la responsabilidad del hombre en las decisiones que afectan a su historia personal creyente», en *ibid.*, pp. 136-137.

De modo análogo se pronuncia Adela Cortina cuando se refiere al hecho del suicidio: «[...] la antropología religiosa según la cual Dios es el propietario de la vida humana y se la cede a los hombres únicamente en usufructo, reservándose en exclusiva el derecho de recobrar su propiedad cuando le parece oportuno, ha sido uno de los ingredientes culturales más poderosos contra el presunto derecho al suicidio: un hombre no podía disponer de aquello que no le pertenecía.

Sin embargo, yo me pregunto si, en lo que se refiere al Dios judeocristiano, es ésta una manera muy acertada de interpretar la relación Dios-hombre porque, según el relato del *Génesis*, Dios da a los hombres la creación entera, es decir, es el origen de todo bien y se lo regala a los hombres para que lo gobiernen según su buen saber y entender, incluida la propia vida. Si el hecho de ser la propia vida un regalo de Dios fuera la única razón para no tener derecho a quitársela, entonces por la misma razón tampoco podríamos cortarnos el pelo o las uñas u operarnos de un órgano necrosado. La razón no es entonces que Dios sea el dueño, porque también lo es de todo lo demás y podemos disponer de ello, sino que la decisión de quitarse la vida es absolutamente peculiar y única por *irreversible* y por eso desde un punto de vista racional-sentiente es totalmente desaconsejable», en Cortina, A. (1993). *Ética aplicada y democracia radical* (5ª ed. 2008). Madrid: Tecnos, pp. 249-250.

²²⁶ Gracia, D. (1990b), minutos 34:02 – 35:49.

Para los griegos la tiranía supone el hecho contrario al paternalismo, por lo que el Estado paternalista es el mejor, mientras que el peor Estado sería el tirano, el cual se gobierna de acuerdo con el interés del gobernante en detrimento de los intereses de sus súbditos. Gracia indica que el Estado antiguo podría ser muy paternalista en cuanto a sus propias intenciones, pero verdaderamente tirano en la realidad, por lo que cabría preguntarse «hasta qué punto un Estado injusto tiene títulos morales para exigir a los demás que actúen correctamente».²²⁷ Esta actitud paternalista lo que estaría haciendo es negar el nivel 2, esto es, el de autonomía y beneficencia, dejando todo a la decisión de un Estado paternalista pero a la vez tirano, que niega la dimensión privada del ciudadano de poder decidir qué hacer cada cual con su proyecto singular de vida. Esta actitud haría prevalecer el nivel 1, propio de los principios de no-maleficencia y justicia, defendiendo que sobre el desarrollo del nuevo ser nadie tiene autoridad al ser entendido como un bien común, absolutizándose en consecuencia tal nivel.²²⁸

1.2. La actitud moderna o *pro-choice*: el concepto de calidad de vida²²⁹

La actitud moderna –y también actual, en buena medida, en nuestras sociedades occidentales– es muy distinta a la actitud antigua. En esta actitud la idea de la inviolabilidad de la vida humana y el concepto de santidad de vida son sustituidos por un concepto nuevo: el de *calidad de vida*, que supondrá el punto de confluencia entre los principios que constituyen el nivel 2 de la ética, esto es, los de autonomía y beneficencia.

Aquello que para mí es beneficioso es aquello que llamo de calidad en mi vida, en tanto que lo que de acuerdo con mi situación concreta, con mi sistema de valores y creencias pues no parece beneficioso y adecuado, digo que va a tener en mí una repercusión negativa y, por tanto, que mi calidad de vida [...] va a empeorar como consecuencia de su aceptación.

El concepto de calidad de vida es el resultado final de un proceso que comienza en el siglo XVII, que considera que *la autonomía es el valor ético por antonomasia y que, por tanto, las decisiones éticas, en última instancia, se pueden hacer solo desde el principio de autonomía. Esto daría lugar a dos formulaciones, de algún modo [...] excesivas por sintéticas, pero que son muy frecuentes [...]: como la autonomía hace a cada persona distinta, todos somos autónomos, [por lo que] todos tenemos nuestras creencias que son distintas unas de otras. La ética de cada persona es distinta, y por tanto las decisiones éticas no las puede tomar nada más que cada uno, y es imposible establecer criterios o principios generales, supraindividuales, que puedan convertirse en una matriz desde la que poder establecer criterios objetivos de actuación.*

Esto [...] aparece ya en los comienzos de la modernidad, por ejemplo, en la distinción entre [legalidad y moralidad], la legalidad como lo objetivo y la moralidad como lo subjetivo, [...] íntimo y diferente en cada persona. Esta sería una de las consecuencias [...]

²²⁷ *Ibid.*, minutos 37:07 – 37:16.

²²⁸ En esta parte de la conferencia el autor intercambia los niveles, aunque nosotros hemos optado por reproducirlos tal y como se exponen en *Procedimientos de decisión en ética clínica*. Podría pensarse que se trata de un mero descuido, pero Gracia vuelve a referirse a ellos de la misma forma más adelante (minuto 50:22 y ss.). Véase: Gracia, D. (1991b). *Procedimientos de decisión en ética clínica* (3ª ed. 2008). Madrid: Triacastela, pp. 129-130.

²²⁹ *Ibid.*, minuto 37:55 y ss.

del autonomismo ético y, por tanto, la pluralidad total de criterios morales que hace imposible cualquier intento de establecimiento de criterios objetivos supraindividuales, [...] esta sería una de las raíces del concepto moderno de calidad de vida y de la consideración de la autonomía como criterio ético último [...] para decidir los problemas morales.²³⁰

La segunda formulación que puede indicarse y a la que suele recurrirse con bastante asiduidad para tratar el tema del aborto, es aquella que nos dice que *cada persona puede decidir sobre su propia vida y sobre su propio cuerpo*.

Es el argumento, por ejemplo, de los grupos feministas y el núcleo de toda la argumentación que suelen utilizar los movimientos *pro-choice*. No es aventurado [...] decir que esta es la actitud más imperante hoy en nuestra sociedad, y concretamente en nuestra sociedad, en la española. Si en la época de la dictadura se impuso la actitud [...] paternalista y naturalista, hoy en las décadas de la democracia probablemente se valora más la actitud autonomista y moderna y se considera que cada persona es el referente último de las decisiones morales y que más allá de eso no se puede ir.²³¹

Llegados hasta aquí quizá convendría hacer ahora un pequeño análisis del concepto de *calidad de vida*. Defiende Gracia que este término «comenzó a hacerse usual en el lenguaje culto de los países occidentales a partir de los años cincuenta, y adquirió una connotación semántica precisa en la década de los setenta».²³² Este término, por raro que parezca, «no procede de la teología, ni de la filosofía, ni tampoco de la ética o de la medicina. Procede de la teoría empresarial, primero, y de la sociología, después».²³³

En los años treinta y cuarenta fueron poniéndose a punto ciertas técnicas estadísticas para determinar el nivel de calidad de los productos manufacturados. El «control de calidad» pasó así a ser un elemento básico de la política de las empresas. Poco después, los economistas y sociólogos intentaron encontrar índices que permitieran evaluar la calidad de vida de los individuos humanos y de las sociedades. En principio pensaron que la calidad de vida de los seres humanos depende de dos tipos de factores, unos positivos (como la riqueza económica) y otros negativos (como la cantidad de población). Un aumento excesivo de la población disminuye la riqueza *per capita*, y por tanto el bienestar y la calidad de vida.²³⁴

Para la mentalidad moderna, lo que caracteriza al ser humano es la creación, la proyección, la construcción, es un ser a quien le va la vida en crear, en emprender, de ahí la imagen del empresario, de que el ser humano debe ocuparse de esa empresa que es su propia vida. Cuando nos ocupamos de la tradición antigua, era patente que para esta concepción la idea de ser humano

[...] era más estática que dinámica. El Universo es un todo ordenado (*ordo factus*) al que uno tiene que ajustar su conducta. Por el contrario, el hombre moderno piensa que los seres humanos no son meros servidores del orden de la naturaleza, sino señores suyos; son creadores de orden. El orden hay que hacerlo. La naturaleza no es un *ordo factus* cerrado,

²³⁰ *Ibid.*, minutos 38:30 – 40:45. La cursiva es nuestra.

²³¹ *Ibid.*, minutos 41:00 – 41:50.

²³² Gracia, D. (1991a), p. 28.

²³³ Gracia, D. (1998a), p. 156.

²³⁴ *Ibid.*, p. 155.

sino un abierto *ordo faciendus*. La empresa del hombre está, precisamente, en hacer ese orden, en crearlo, haciendo, con ello, que la vida humana gane en calidad.²³⁵

Ahora bien, conviene que nos encarguemos de dilucidar los tres significados que cabe concederle a la expresión *calidad de vida*, a saber, el descriptivo, el evaluativo o normativo y el prescriptivo o moral.

En tanto que término descriptivo, calidad, que viene del latín *qualitas*, significa aquello que convierte a una persona en cuál, por tanto lo que la individúa y diferencia de los demás seres, su diferencia específica. En este sentido, la cualidad por antonomasia del ser humano es la razón, de modo que calidad de vida viene a identificarse con racionalidad (en el sentido amplio del término, que incluye también los sentimientos específicamente humanos y la voluntad). En este primer nivel, puramente descriptivo, calidad de vida es sinónimo de vida humana (a diferencia de vida infrahumana).²³⁶

Hay un segundo significado que cabe otorgarle, pero esta vez desde el punto de vista evaluativo o normativo. El lenguaje evaluativo se refiere a los valores: no describe los hechos, sino que los valora. Ha de señalarse además que en esta valoración no hay prescripción, no existe obligación. Es cierto que en las proposiciones consideradas evaluativas suele emplearse el verbo *deber*, pero con ausencia de sentido moral.

Así, cuando se dice: “La insulina debe administrarse por vía parenteral”, o “Los tornillos de acero deben tener tal resistencia”, se están formulando proposiciones valorativas, pero sin contenido moral directo. Es, pues, un lenguaje intermedio entre el puramente descriptivo y el puramente prescriptivo o moral.²³⁷

Por lo tanto, el concepto de *calidad de vida* no se trata de un hecho, sino de un valor, siendo resultado de un proceso de estimación.

No hay duda de que el término «calidad» es evaluativo. Decir que algo tiene calidad es valorarlo en sí y respecto de otras cosas. La calidad es un valor, no un hecho. Esto es algo que con frecuencia se olvida. Por eso la discusión del concepto de calidad de vida obliga a definir el estatuto epistemológico de eso que denominamos «valores». ¿Qué son los valores? ¿Qué es la calidad como valor? [...]

Los valores parecen objetividades evanescentes por comparación con otras realidades que al hombre le resultan más evidentes y fiables. Hecho es todo aquello que, directa o indirectamente, se percibe por los sentidos. [...] Se perciben los objetos, por ejemplo, las mesas, pero no podemos decir que percibamos los valores, por ejemplo, el valor de un cuadro. Una cosa es percibir los colores, las formas, etc., y otra muy distinta percibir el valor estético del cuadro. [...] Sobre el dato de percepción montamos otro, que usualmente denominamos estimación, preferencia o valoración. Los valores no se perciben, se estiman. [...] Una cosa es percibir y otra estimar. Ciertamente, no hay estimación sin percepción. Como también es cierto que no hay percepción sin estimación. La estimación es absolutamente necesaria en nuestra vida. Nadie puede vivir sin estimar.²³⁸

²³⁵ *Ibid.*, p. 156.

²³⁶ Gracia, D. (1991a), pp. 28-29.

²³⁷ *Ibid.*, p. 29.

²³⁸ Gracia, D. (1998a), pp. 157-158; cfr. Gracia, D. (1996b). *Ética de la calidad de vida. Cuadernos del Programa Regional de Bioética*, 2, pp. 41-59. Como comentario aparte hemos de decir que el capítulo del que nos estamos ocupando, concretamente el que lleva por título «Ética de la calidad

Al respecto dice Gracia en otro lugar:

Calidad es un término evaluativo. La calidad puede evaluarse. Es obvio que si hay niveles mayores o menores de calidad, deben establecerse criterios para su evaluación. Estos criterios se han introducido en el lenguaje de las ciencias humanas a partir de los métodos de control de calidad utilizados en los procesos industriales. Los métodos estadísticos para medir la calidad de la vida humana son básicamente los mismos que los utilizados para el control de calidad de los alimentos o de los aceros; sólo cambian las variables por medir. La determinación de estas últimas ha sido tema clásico de las ciencias económicas y sociales y de las últimas décadas. Se diferenciaron dos tipos de factores, los positivos, aquellos cuyo crecimiento va seguido de aumento de la calidad de vida, como la riqueza económica, y otros negativos, por ejemplo la cantidad de población, que si crece hace disminuir la riqueza por persona y, de alguna manera, el bienestar y la calidad de vida.²³⁹

No existe mejor ejemplo que cuando, en nuestra vida diaria, alguien dice «esto sí que es vida» para expresar una situación plenamente satisfactoria o «esto no es vida» dando entender que la circunstancia que se experimenta no se ajusta a los cánones de una vida digna. Con estas expresiones estamos evaluando la calidad de esa vida a la que nos estamos refiriendo. Pero cabe darle un tercer significado, y este no es otro que el prescriptivo o moral, que es el que realmente en estos momentos nos interesa:

Cuando decimos que la calidad de vida tiene sentido prescriptivo, queremos afirmar que se ha convertido en un criterio o principio moral. La calidad de vida no es sólo un índice estadístico, sino también una “norma de moralidad”.²⁴⁰

Dijimos anteriormente que la calidad es un valor y no un hecho. Siguiendo a Scheler, Gracia defiende que no podemos entender la moralidad como un valor en sí, sino que más bien la moralidad tiene que ver con la realización de los valores.

*[...] el acto moral consiste en la preferencia entre los distintos valores, en obrar según el orden de los valores. Es realizando valores no estrictamente morales como se realiza el valor moral. Intentar ser bueno por sí, sin atender a los otros valores, daría como resultado un tipo de perversión de la moralidad [...]. Por tanto, los actos morales no son puramente «descriptivos» (o de hechos), pero tampoco son estrictamente «evaluativos» (o de valores) sino actos de otro orden, que llamamos «prescriptivo». La prescripción es la característica específica de los actos morales.*²⁴¹

La vida, a lo largo de la historia, siempre se ha considerado un valor, por lo que se ha solido inteligir como bueno todo aquello que la favorece y como malo todo aquello que de alguna manera pueda perjudicarla. Ahora bien, la vida no puede considerarse un valor moral, sino un valor vital. Si se considerara la vida como un valor moral, debería siempre defenderse por encima de todo, porque todo aquello que favorezca el seguir viviendo debería ser considerado como bueno, pero ¿realmente esto es así?

de vida» del libro *Fundamentación y enseñanza de la bioética*, está desarrollado a partir de una serie de tesis que Gracia se plantea e intenta responder una a una. Gran parte del texto que compone la segunda de las tesis coincide con el texto de las páginas 31 y 32, correspondientes al capítulo «El qué y el porqué de la bioética» de este mismo libro (pp. 29-49).

²³⁹ Gracia, D. (1991a), pp. 29-30.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 32.

²⁴¹ Gracia, D. (1998a), pp. 158-159.

Uno puede y, en mi opinión, debe decir que la persona es siempre un valor incalculable, pero que en ciertas circunstancias la prolongación de la vida física no supone ningún beneficio. Más aún, el prolongar la “vida” pueda fácilmente ser un asalto a la persona y a su dignidad. [...] La “vida” sin más es un “valor vital”, pero no necesariamente un “valor moral”. Por eso al término “vida” se le han ido añadiendo diferentes cualificaciones, como “santidad de vida”, “cantidad de vida” y “calidad de vida”.²⁴²

Vimos en el apartado anterior cómo en la actitud clásica, paternalista o también denominada *pro-life*, la santidad de vida o inviolabilidad de la vida humana era la idea preferente, mientras que en la época moderna, liberal o *pro-choice*, prevalecerá la idea de la calidad de vida. ¿Quiere esto decir que, ambas ideas, son contradictorias?

Son muchas las veces que se han querido contraponer «santidad» y «calidad». Es una contraposición más retórica que real. [...] La vida en general, y la vida humana en particular, no son santas, en el sentido teológico del término. Lo más que se puede decir de ellas es que son «sagradas». [...] El binomio es, pues, sacralidad-calidad. [...]

El problema es qué significa ahí sagrado. Tratándose de un estoico, es obvio que su sentido primario es el de inscrito en el orden divino de la naturaleza, y por tanto absolutamente respetable, intocable. He ahí la idea antigua, clásica, de hombre: las normas vienen dadas por Dios (*lex aeterna*) y por la naturaleza, que es obra de Dios (*lex naturalis*). Este orden es sagrado, y la obligación del hombre es respetarlo. Tal es el sentido primario de la expresión «sacralidad de la vida humana». Calidad es sólo calidad de ese respeto a la vida. La vida es material y formalmente sagrada, y calidad es respeto material y formal de ese carácter.

El concepto de calidad de vida tiene un origen muy distinto [...]. Parte de la idea, típicamente moderna, de que el hombre es la fuente de la ley, que él es ley, y que por tanto el principio absoluto de la moralidad y de la legalidad es el respeto del ser humano. Pero que los «modos» de ese respeto no son absolutos, sino históricos, y por tanto tienen que ser descubiertos por los individuos y las sociedades a través de la historia. El «qué» es absoluto pero el «cómo» es histórico. Esa es la función moral del hombre, hacer que ese cómo sea de la máxima calidad. Desde esta perspectiva, sacralidad formal y calidad material no son opuestos, sino complementarios. El «qué» es el objeto de la sacralidad, y el «cómo» el de la calidad.²⁴³

Ambos criterios, tanto el de *santidad de vida* como el de *calidad de vida*, no son contradictorios entre sí, no se excluyen el uno al otro, sino que pueden ser entendidos como complementarios. En todas las teorías morales, ya sean naturalistas, emotivistas, axiológicas, ambos están presentes, aunque se articulan de manera diferente. Es cierto que, por ejemplo, para defender el hecho de dejar morir a niños malformados, se utilizan para ello argumentos basados en la calidad de vida, pero estos no tienen por qué contraponerse a los de la santidad de vida. Un partidario de la calidad de vida se puede servir de la santidad de vida para defender tal hecho, afirmando que existen maneras, condiciones o circunstancias de vida que no vale la pena vivir, porque la vida humana es tan especial que impedir dejar morir a un niño malformado sería una ofensa a la propia vida.

La vida ha sido siempre un «valor» muy apreciado. La práctica totalidad de las culturas han «estimado» la vida. Pero si se analiza con detenimiento el contenido de esa estimación, se

²⁴² Gracia, D. (1991a), p. 33.

²⁴³ Gracia, D. (1998a), pp. 160-161.

ve pronto que la vida es un valor «paradójico» y «conflictivo». La vida orgánica es un «valor vital» que en todas las culturas ha tenido siempre un rango inferior a otros valores, como los «éticos» y los «religiosos». Siempre se ha considerado un rasgo de heroísmo o de santidad el que alguien dé su vida por ayudar a sus semejantes (valor ético) o por defender las propias creencias (valor religioso). Por el contrario, siempre se ha criticado la conducta de quienes traicionan sus creencias o sus principios morales para salvar la vida. De esto se deduce que la vida no es en sí un valor moral ni un criterio de moralidad. Más aún, que puede entrar en grave conflicto con los valores morales. El excesivo respeto a la vida puede resultar inmoral. De ahí que siempre se hayan intentado establecer criterios que permitan decidir cuándo la vida entra en conflicto con valores morales y cuándo no. El más reciente de estos criterios es el de «calidad de vida». Para que la vida posea además de un valor biológico otro moral y espiritual, es preciso que goce de una cierta «calidad». Así, por ejemplo, la vida meramente vegetativa de los enfermos que están en coma irreversible, posee un cierto valor biológico, pero se halla muy disminuida en su calidad.²⁴⁴

Para concluir con este apartado señalábamos al principio del mismo que para la actitud moderna el criterio de calidad de vida suponía el punto de confluencia entre los principios que constituyen el nivel 2 de la ética. No obstante, al contrario de lo que pasaba en la actitud naturalista, este segundo modelo de ética reproductiva lo que hace es absolutizar el nivel 2 negando el nivel 1, esto es, el de no-maleficencia y justicia, siendo la antítesis del modelo anterior. Llegados hasta aquí nos preguntamos: ¿no sería posible aunar ambos niveles, encontrando una alternativa que recoja lo mejor de lo que ambas actitudes ofrecen?

1.3. En busca de una actitud racional²⁴⁵

Diego Gracia propone una alternativa a las actitudes anteriores, una *actitud ética racional* como él mismo la denomina, pero no porque sean irracionales las posturas anteriores, sino porque es planteada desde la racionalidad ética, debiendo ser entendida como una alternativa más. Si analizamos las dos posturas anteriores sobre la ética de la reproducción, de estas puede decirse lo siguiente:

- La ética clásica, paternalista o *pro-life*: pertenece al grupo de las llamadas éticas *deontológicas* o *principialistas*, basada en el principio de inviolabilidad de la vida humana o de santidad de vida. Esta actitud vendría a defender la norma que

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 167. Afirma Gracia en otro lugar: «La vida no ha sido nunca ni puede ser hoy considerada desde el punto de vista ético como el valor máximo. Todo lo contrario. Al hombre que da su vida por defender su fe, le consideramos mártir; al que la pierde en defensa de su patria o en favor de sus semejantes, le veneramos como a un héroe; etc. Hay valores que están por encima del mero valor vital, y por lo que es ético arriesgar la vida y hasta perderla. El hombre puede “razonablemente” arriesgar su vida. Esto es lo que hace un paciente cuando redacta un testamento biológico en el que manifiesta su voluntad de no ser sometido a terapéuticas extraordinarias y desproporcionadas en la fase terminal de su vida. Por otra parte, el enfermo es sujeto autónomo de un derecho humano que le permite rechazar un procedimiento terapéutico aun a costa de perder su vida. Y sin embargo, la ley prohíbe al médico que respete esa decisión del paciente, so peligro de incurrir en graves delitos. Como se ve, el bioderecho sin la bioética corre siempre el riesgo de arbitrariedad», en Gracia, D. (1989), p. 577.

²⁴⁵ Gracia, D. (1990b), minuto 42:45 y ss.

siempre debe seguirse, sin excepción, establecida siempre *a priori*. Por ejemplo, acatar siempre la norma de «no mentir».

- La actitud moderna o *pro-choice*: pertenece al grupo de las llamadas éticas *teleológicas* o *consecuencialistas*, basada en el principio de calidad de vida. Esta actitud defiende que son las consecuencias las que nos indican qué actitud debe tomarse ante la situación, siendo la propia persona quien debe decidir, convirtiéndose ella en el único referente a tenerse en cuenta. De este modo, representa las posibles excepciones a la norma, siempre establecidas *a posteriori*. De acuerdo con el ejemplo anterior, se indica la existencia de la «mentira piadosa», esto es, mentir en ciertos casos, por piedad.

De acuerdo con el autor, la lógica del razonamiento moral muestra que ambas actitudes, por separado, han de ser consideradas como parciales. No obstante, será a partir de ellas desde donde podrá articularse una tercera respuesta, que será la alternativa propuesta por el bioeticista:

[...] los juicios éticos son juicios que no se pueden realizar ni solo desde el punto de vista deontológico ni solo desde el punto de vista teleológico. Y por tanto creo que sería posible articular una teoría ética de la reproducción en la cual tuviera su puesto la dimensión *pro-life* y su puesto la dimensión *pro-choice*.²⁴⁶

Para desarrollar esta nueva alternativa, deben tenerse en cuenta dos momentos claramente diferenciados: «primero, el momento deontológico o de norma, y segundo, el momento teleológico o de excepción a la norma, el momento de principios o *a priori* y el momento de consecuencias o *a posteriori*».²⁴⁷ En cuanto al primero de ellos, este corresponde al de una *ética sustantiva de la reproducción humana*,²⁴⁸ basado en el principio de santidad de vida o inviolabilidad de la vida humana, que vendría a consistir en el momento principialista o deontológico que es la norma:

[...] la norma, el principio deontológico, es la inviolabilidad de la vida humana, porque todos los hombres somos iguales, merecemos igual consideración y respeto, y debemos ser considerados fines a nosotros mismos y no medios para otras cosas, [sería] el principio de la santidad de vida, y es lo que está en el fondo de la llamada actitud *pro-life*.²⁴⁹

Respecto al segundo de los momentos, este tiene que ver con el de una *ética procedimental de la reproducción humana*,²⁵⁰ basado en el principio de calidad de vida, que correspondería al momento teleológico o de consecuencias que vendrían a ser las excepciones a la norma:

[En cuanto al segundo momento,] parece que habría que tener también en cuenta las consecuencias que se siguen para las personas de la aplicación o de la realización de ciertos actos, de acuerdo con lo que expone la actitud *pro-choice*.

Es importante tener en cuenta que la actitud *pro-choice*, [...] si se pueden hacer excepciones a la norma, habrá que justificar las excepciones a la norma. [...] La carga de la prueba no tiene que estar nunca en quien sigue la norma, sino en quien hace una

²⁴⁶ *Ibid.*, minutos 44:00 – 44:25.

²⁴⁷ *Ibid.*, minutos 47:24 – 47:35.

²⁴⁸ *Ibid.*, minuto 44:45 y ss.

²⁴⁹ *Ibid.*, minutos 47:55 – 48:18.

²⁵⁰ *Ibid.*, minuto 50:20 y ss.

excepción a la norma. Quiere esto decir que, [...] cualquier excepción a la norma, tendrá que ser una excepción que se podrá hacer siempre que se pueda justificar y este será el problema ético fundamental de la ética de la reproducción: ver si hay razones proporcionadas que puedan justificar excepciones a la norma de la inviolabilidad de la vida humana en cualquier momento de su evolución.²⁵¹

Para ilustrar lo anterior, el bioeticista se sirve del ejemplo de la *mentira piadosa*: aun siendo conscientes de estar obrando mal, el hecho es entendido como un mal menor, por lo que se estaría haciendo una excepción a la norma de *no mentir*.

El caso típico en toda la historia de la ética occidental es el de la mentira piadosa. El principio de que debe decirse la verdad es un principio muy fácil de justificar desde el criterio [...] de que todos los hombres somos iguales, no debemos ser utilizados como medios sino como fines y merecemos igual consideración y respeto, y por tanto merecemos que se nos diga la verdad. La norma ética [sería], en este caso, decir la verdad, hay que decir la verdad, el decir la verdad es bueno y el mentir es malo. Ahora bien, [...] hay veces que decir la verdad puede ser insufrible. [...] Muchas veces nos consideramos obligados a decir mentiras piadosas, por piedad acabamos mintiendo, es por lo que se considera que en la lógica del razonamiento moral, además de los principios, el principio de decir la verdad es bueno, hay que tener en cuenta las consecuencias, [...] y a la vista de las consecuencias ver si podemos hacer excepciones o no a los principios.²⁵²

De este modo, comprobamos cómo estos dos momentos, aun siendo diferentes y a simple vista opuestos, pueden ser complementados perfectamente.

La ética procedimental es la misma [que la sustantiva], pero invertida. El orden de la ética sustantiva es de la norma a la excepción, de la inviolabilidad de la vida humana a la búsqueda de si hay excepciones a ese principio. Si se quiere, es la articulación de la norma que tiene que ver con los principios de no-maleficencia y justicia, de lo que antes llamábamos nivel [1] al nivel [2], autonomía-beneficencia, que tiene que ver con la actitud *pro-choice* y que [...] estaría en relación con lo que hemos llamado excepciones a la norma. Esto es [...] la ética sustantiva.

En el orden de la ética procedimental, el orden se invierte y da como consecuencia que el nivel primario de las decisiones sobre la ética de la reproducción esté en manos de [...] los agentes morales que se ponen en relación en los actos sexuales y de reproducción que estamos considerando. Por tanto, habría que decir que el [segundo] nivel procedimental de la ética de la reproducción es el nivel *pro-choice*, [...] regido por los principios de autonomía y beneficencia, y que solo cuando las actuaciones autónomas de las personas que están tomando decisiones en torno a su propia reproducción [...] que acaece en su cuerpo, solo cuando a este nivel de autonomía y beneficencia aparecen problemas, hay que acudir para contrastar y resolver esos problemas al nivel [1], al nivel de la justicia y de la no-maleficencia. Esto puede parecer complicado, pero creo que es bien útil establecerlo así porque en caso contrario se llegaría a unas paradojas auténticamente insufribles.²⁵³

Es en las personas afectadas donde, desde un principio, debe residir el poder de decidir sobre qué o no hacer en aquellos aspectos que tengan que ver directamente con su

²⁵¹ *Ibid.*, minutos 48:50 – 50:02.

²⁵² *Ibid.*, minutos 45:20 – 46:55; cfr. Gracia, D. (1999a). Planteamiento general de la bioética. En Couceiro, A. [Ed.]. *Bioética para clínicos*. Madrid: Triacastela, p. 32.

²⁵³ *Ibid.*, minutos 50:22 – 52:25. Al igual que ya señalamos en una nota anterior, Gracia vuelve a intercambiar aquí los niveles 1 y 2. Véase: p. 90, nota 228.

vida reproductiva, donde entran en juego los principios de autonomía y beneficencia pertenecientes al nivel 2, que permitirán a los agentes morales el llevar a cabo su proyecto singular de vida. Pongamos por caso el de una pareja que, aun deseando tener hijos, considera razonable el retrasar este hecho hasta que ambos miembros puedan proveerse de un empleo estable que les asegure su sustento, decidiendo acudir a un servicio de salud donde se les recomiende un método anticonceptivo. Está claro que esta pareja es quien debe decidir el cómo planificar su vida familiar, no pudiendo serle impuesto por algo externo y ajeno a ella misma. Ahora bien, esto no significa que cualquier decisión que pueda ser tomada tenga que resultar respetable, dejándose así plena libertad para poder llevarla a cabo. Imaginemos el caso de una mujer a quien proseguir con su embarazo le supondría correr un grave riesgo contra su propia vida y aun así deseara continuarlo. ¿Qué debe hacerse en este caso? ¿Debe respetarse su decisión o, por el contrario, debe ser intervenida contra su voluntad para serle interrumpido? Es ante esta clase de problemas donde se hace preciso el acudir al nivel 1 y atender a los principios de justicia y no-maleficencia, por lo que el nivel 2 no puede ser sin más seguido y respetado.

1.3.1. Dos casos concretos: la anticoncepción y el aborto

Una vez asentados los dos momentos de la actitud ética racional propuesta por Gracia, el momento de una ética sustantiva y el momento de una ética procedimental, pasaremos ahora a ocuparnos de dos casos concretos: por un lado, el de la anticoncepción, y por otro, el del problema del aborto. Para analizar ambas cuestiones nos dice Gracia que previamente es necesario partir de la historia de la evolución de la población humana.

Desde el año 1750 se ha venido produciendo un fenómeno al que se ha convenido en llamar *explosión demográfica*, causado por el aumento de la población humana sobre el planeta.²⁵⁴ Al no poder continuar dicho crecimiento de forma indefinida, se fue haciendo cada vez más patente la necesidad de establecer unos límites al mismo, surgiendo así políticas duras sobre el control de la población. Gracia pone el ejemplo de la política china, como también el de instituciones internacionales tales como la del Banco Mundial, cuyas demandas obligaban «a los países subdesarrollados a establecer políticas, más o menos coactivas de control de población, so pena de no recibir ayudas económicas [...]».²⁵⁵ Fue en la década de los años 80 del siglo XX cuando comenzó a pasarse de unas políticas duras, coactivas, a otras más blandas sobre el control de la población, ya que las

²⁵⁴ Véase: Sánchez González, M. Á. (2011), pp. 306-307.

²⁵⁵ Gracia, D. (1990b), minutos 54:18 – 54:28. Entre los posibles programas de control poblacional, Sánchez González señala el de *incentivos antinatalistas o pronatalistas* consistentes «[...] en ventajas económicas, o uso privilegiado de servicios sociales para aquellos individuos o comunidades que satisfagan ciertos objetivos demográficos.

Los problemas éticos que plantean los incentivos es que pueden afectar más a determinados grupos sociales, vulnerando así la necesaria equidad. También, en algunos casos de necesidad pueden equivaler a coacciones y amenazas a la libertad. Y además, los desincentivos dirigidos contra los padres acaban perjudicando sobre todo a los hijos que nacen a pesar de tales medidas», en Sánchez González, M. Á. (2011), p. 325.

primeras eran difícilmente defendibles desde cualquier tipo de reflexión ética: surge así la idea del *desarrollo sostenible*.²⁵⁶

El problema de los países del Tercer Mundo, y en general el problema del mundo, no es solo el problema del crecimiento de la población sino que es el problema de que hay unos países que están en una situación de desarrollo insostenible, los países del Primer Mundo, con una degradación del medioambiente, un consumo excesivo de materias primas, una depredación de la naturaleza de todo tipo, y por otra parte, que hay un Tercer Mundo que está en una situación de subdesarrollo también insostenible.²⁵⁷

Aparece, de este modo, el sentir de que debemos utilizar nuestro medio al mismo ritmo en que él es capaz de regenerarse.²⁵⁸ Nuestro futuro será más o menos optimista dependiendo de si somos capaces de controlar nuestra propia población, así como el consumo que hagamos de los recursos del planeta.

²⁵⁶ Jesús Conill critica esta idea, afirmando que «[...] la sostenibilidad requiere poner límites al consumo y al uso de recursos; y el desarrollo requiere crecimiento económico continuo. Por tanto, lo primero que se necesita es una redefinición de lo que significa “genuina riqueza” y “auténtico desarrollo”», en Conill Sancho, J. M. (2019). ¿Puede ser ecológico el estilo moderno de vida? *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 75 (283), p. 182. Disponible en: <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/11320> [consulta: 7 de junio de 2020].

²⁵⁷ Gracia, D. (1990b), minutos 55:13 – 55:45; cfr. Gracia, D. (2020b). Cincuenta años después. *Bioética Complutense*, 39, p. 6. Disponible en: [https://www.ucm.es/data/cont/docs/1634-2020-06-22-Bioe%CC%81tica%20Complutense%2039-_compressed%20\(1\).pdf](https://www.ucm.es/data/cont/docs/1634-2020-06-22-Bioe%CC%81tica%20Complutense%2039-_compressed%20(1).pdf) [consulta: 31 de octubre de 2020].

²⁵⁸ Expone Gracia en otro lugar: «Durante aproximadamente un siglo, la ecología ha sido tema reservado a un pequeño número de especialistas. El interés general por él era prácticamente nulo, aunque sólo fuera porque se tenía la creencia de que el hombre podía conocer mejor o peor los procesos evolutivos y ecológicos, pero no modificarlos de modo sustantivo. Con mayor o menor fortuna, la naturaleza se autorregulaba, y el hombre era a la vez resultado de esa regulación y espectador suyo. Sólo en los últimos decenios se ha ido viendo claro que el hombre está dejando aceleradamente de ser mero espectador pasivo, para convertirse en transformador activo, por tanto, en sujeto agente de la evolución. Lo cual, como es obvio, plantea el problema ecológico a un nuevo nivel, que ya no es sólo biológico sino también ético, político, y hasta filosófico y teológico.

El hombre ha pasado de ser sujeto paciente de la evolución, a convertirse en sujeto agente suyo. Es un salto de enormes consecuencias. El saber acumulado a lo largo de muchos años demuestra la facilidad con que se producen mutaciones genéticas teratógenas o deletéreas (así, mediante radiaciones físicas, o con productos químicos), y la enorme dificultad de conseguir una mutación realmente positiva. En principio no parece que esto deba preocupar mucho, ya que la evolución ha debido proceder siempre así, mediante el método de ensayo y error. Pero sucede que el hombre es un ser racional y ético, y que tiene la obligación de asegurar la supervivencia de la vida en general, y de la vida humana en particular, en las mejores condiciones posibles, es decir, reduciendo al mínimo las mutaciones negativas y potenciando la evolución positiva. Y no sólo no parece que esté cumpliendo con este principio, sino que cada vez hay más sospechas de que actúa en sentido exactamente contrario, es decir, potenciando de modo acelerado los más negativos, hasta el punto de que puede poner en grave peligro el futuro de la vida en general, y particularmente la vida humana, sobre el planeta. En este sentido cabría decir que nuestro siglo ha sido el más antiecológico de toda la historia de la humanidad, y que sólo por eso ha acabado interesándose por la ecología», en Gracia, D. (1998d), pp. 129-130; cfr. Gracia, D. (1993c), pp. 169-170.

Pero sucede el hecho curioso de que cuando se desarrolla un país disminuye la población inmediatamente, es decir, solo con el hecho del desarrollo se produce un descenso de la población. Y entonces, esto que llamo políticas blandas de control de población vienen a consistir en la tesis de que estableciendo políticas de desarrollo sostenible se podría controlar la población de un modo racional y humano sin establecer otro tipo de medidas coactivas.²⁵⁹

De todo esto se deduce una serie de consecuencias. La primera de ellas es que se precisa de un control de la población, un control de la natalidad,²⁶⁰ pero teniendo en cuenta que con el solo control de la población no se consigue nada, ya que además se hace imprescindible un control del consumo, así como de un cambio en los hábitos que las personas tienen del mismo. Otra consecuencia que se deriva es que este cambio en los hábitos de consumo solo puede lograrse a partir de la articulación de una ética distinta: aquí es donde entraría la propuesta de una ética racional.

En cualquier caso, hay que controlar la población, hay que controlar la natalidad. Esto parece que es una exigencia ética racional. [...] Este control de la natalidad debe cumplir varias condiciones:

1. Debe realizarse en el contexto general de respeto por la vida. Es decir, si queremos controlar la población es porque queremos respetar nuestro presente, nuestro futuro, y en última instancia respetar la vida. La vida es un valor muy elevado, y debe ser respetada y protegida racionalmente. Este sería el primer horizonte ético de cualquier razonamiento sobre el control de población.
2. En este contexto de respeto y aprecio por la vida, que como hemos dicho antes era la norma, [...] se pueden utilizar diferentes métodos de control de población: hay unos métodos que se llaman naturales –continencia periódica, método del ritmo, etc.–; hay otros métodos que se llaman no naturales –métodos químicos, hormonales, métodos mecánicos, que impiden la fecundación–.
3. [...] Todo el mundo está de acuerdo en la licitud moral de los llamados métodos naturales pero hay gran discusión sobre la licitud ética de los llamados métodos no naturales o artificiales. Se oponen a la utilización de los métodos artificiales la Iglesia Católica, no solo ella, muchos grupos ecologistas y naturistas se oponen a la utilización de métodos químicos, y en general, artificiales.²⁶¹

Según el autor, el que unos métodos puedan catalogarse como naturales y otros como artificiales no repercute en su moralidad, aunque sí se añaden ciertas peculiaridades que han de tenerse en cuenta, como son «la utilización de hormonas, de fármacos, etc., que exigen una justificación moral específica».²⁶²

Si ponemos ahora el foco de atención en el problema del aborto, es este un tema mucho más complejo que el de la anticoncepción.²⁶³ Nos dice el bioeticista que, mientras que en la contracepción lo que se hace es evitar que el espermatozoide se fusione con el óvulo, en el caso del aborto lo que se evita es que un embrión, esto es, un óvulo ya fecundado, pueda llegar a desarrollarse. La moralidad de ambos actos es distinta, siendo mucho más difícil de justificar la del aborto, ya que la excepción que se hace de la norma es mucho mayor y más complicada de probar, atentando en un grado más alto contra el

²⁵⁹ Gracia, D. (1990b), minutos 56:24 – 56:53.

²⁶⁰ De la ética y del control de la natalidad nos ocuparemos en el siguiente epígrafe.

²⁶¹ Gracia, D. (1990b), minutos 58:35 – 01:00:26.

²⁶² *Ibid.*, minutos 01:01:04 – 01:01:10.

²⁶³ Para un desarrollo pormenorizado del problema del aborto, véase el capítulo VII.

principio de inviolabilidad de la vida humana que en el caso de la contracepción. Es a propósito del tema del aborto donde se dibujan claramente las posturas de los partidarios de la actitud *pro-life* y la de los seguidores de la actitud *pro-choice*. Frente a estas dos posturas que ejemplifican perfectamente el paradigma naturalista por un lado, y el paradigma moderno por otro, Gracia propone una actitud racional alternativa a ellas:

La postura racional ante el aborto, a mi modo de ver, podría decir lo siguiente: la norma tiene que ser la defensa de la vida y la inviolabilidad de la vida humana, porque lo exigen los principios de no-maleficencia y de justicia. El problema del aborto es el problema de si puede haber excepciones a este principio, si hay razones proporcionadas que puedan hacer excepciones a este principio general. Esas excepciones de existir, es evidente, que ya no serán un bien, sino que será una opción por el mal menor, y por tanto deberán hacerse de acuerdo con los principios de autonomía y beneficencia, lo cual quiere decir que el aborto, caso de poderse justificar, solo podrá hacerse por voluntad de la persona en que se hace, de acuerdo con el principio de autonomía, y solo buscando su beneficio, de acuerdo con el principio de beneficencia. También creo que se puede decir que, puesto que se trata de excepciones, deberán ser siempre, [...] en caso de que se puedan hacer, [...] las mínimas posibles, puesto que de algún modo estamos violando los principios de no-maleficencia y justicia, y por tanto la inviolabilidad de la vida humana. Y no solo deberán ser las mínimas posibles, sino que la sociedad y el Estado tendrán que velar porque sean las mínimas posibles. De aquí creo que se puede deducir que el aborto difícilmente se puede legalizar, [pero sí] despenalizar. [Además], deberá haber siempre un cierto control judicial sobre las excepciones.²⁶⁴

En suma, es difícil sostener que ese control pueda lograrse mediante la legalización, siendo más plausible la idea de que ese control pueda justificarse éticamente a través de su despenalización, siempre bajo un cierto control judicial de su práctica. Teniendo esto presente, cabría ahora preguntarse: ¿existe alguna excepción al principio de la inviolabilidad de la vida humana que pueda justificar el hecho del aborto? Gracia señala a continuación cinco clases de excepciones: las dos primeras serán denominadas *indicaciones médicas*, la tercera *indicaciones morales*, la cuarta *indicaciones eugenésicas* y la quinta *indicaciones sociales y económicas*.

La primera excepción, el ejemplo clásico de excepción, muy antiguo que se conoce desde hace muchos siglos, es uno hoy afortunadamente desaparecido y es el de la desproporción cefalopélvica en feto encajado en el que la única solución posible, hasta hace no tantos años, ha sido la craneotomía. Hoy, con los procedimientos de diagnóstico, muchos mejores que tiene la obstetricia y la ginecología, sobre todo con los procedimientos ecográficos, esta es una situación felizmente superada, pero durante siglos ha sido el ejemplo paradigmático de las llamadas indicaciones médicas en el aborto. Y es evidente, todo el mundo ha creído obvio que en esta situación el aborto era la única solución posible al compromiso de dos vidas, al auténtico y total compromiso de dos vidas. Esto puede llevarnos a dos conclusiones: primero, el aborto es una excepción éticamente posible y a veces éticamente necesaria; y segundo, el aborto no puede justificarse éticamente más que de acuerdo con la doctrina del mal menor.

Segunda excepción: las llamadas indicaciones médicas, distintas de la desproporción cefalopélvica en feto encajado. [...] Por ejemplo, los embarazos extrauterinos o los embarazos ectópicos, o ciertos cánceres de útero. Aquí evidentemente parece que sigue

²⁶⁴ *Ibid.*, minutos 01:05:07 – 01:07:07.

siendo posible justificar la excepción del aborto, es decir, la excepción a la norma de la inviolabilidad de la vida humana.²⁶⁵

Las dos clases de excepciones expuestas, las llamadas *indicaciones médicas*, además de éticamente posibles, son éticamente necesarias, por lo que deben realizarse de forma inexcusable. Ahora bien, el verdadero problema surgiría con las otras clases que señalamos a continuación.²⁶⁶

Tercera excepción: hay unas indicaciones que en la literatura suelen llamarse [...] «indicaciones morales». El ejemplo típico es la violación. En mi opinión, que por supuesto es discutible como todo, esta excepción no es difícil de justificar desde el punto de vista de la biología y de la ética, pues pienso que en los primeros días posteriores a la violación puede haber razón proporcionada para evitar la anidación del embrión. Personalmente, y lo he escrito en otros artículos, considero, en fin, que es muy difícil, por no decir imposible, pensar que un óvulo fecundado antes de la anidación puede considerarse una persona humana, y he dado las razones filosóficas de todo tipo por las que creo que esto es así.²⁶⁷ Personalmente considero que esto es así, no creo que esto permita tratar con ligereza los embriones no anidados pero sí creo que las razones proporcionadas para, en fin, hacer una excepción a la inviolabilidad de la vida humana en esos días pues no tienen que ser tan graves como tendrían que serlo en situaciones posteriores, y pienso, personalmente, que la violación puede ser una razón proporcionada para una excepción de este tipo.²⁶⁸

Hemos de señalar que, aunque aquí Gracia no deje más que meramente señalado el tema, la justificación de esta tercera clase de excepción la veremos más detenidamente en la segunda parte de nuestra investigación, donde el bioeticista se centra en el asunto clave que es el del estatuto del embrión humano. Adelantando un poco su planteamiento respecto a esta excepción, para él la consideración de persona no se adquiriría desde el primer momento, es decir, a partir de la concepción, como puede sostener la actitud *pro-*

²⁶⁵ *Ibid.*, minutos 01:08:40 – 01:10:40.

²⁶⁶ Como sabemos, esta ponencia está fechada en febrero del año 1990. Debemos tener en cuenta que los argumentos de Gracia se mueven dentro de un contexto en el cual estaba aún vigente la Ley Orgánica 9/1985 de reforma del artículo 417 bis del Código Penal que despenalizaba el aborto en tres supuestos: «[...] en cualquier momento si existe “un grave peligro para la vida o la salud física o psíquica de la embarazada”; en las 12 primeras semanas en caso de violación; y dentro de las 22 semanas si el feto va a nacer con “graves taras físicas o psíquicas”.

[...] Aun así, esta primera ley contemplaba de seis meses a un año de cárcel (o multa de 6 a 24 meses) para las que abortaran fuera de los tres supuestos.

[En el año 1995 se] intentó introducir un cuarto supuesto [...] para permitir la interrupción voluntaria del embarazo en caso de que supusiera un conflicto personal, familiar o social para la mujer, pero el adelanto de las elecciones dejó en el aire el cambio legislativo», en Martín Plaza, A. (2015, 18 febrero). *Las leyes del aborto en España: de la ley de supuestos de 1985 a la de plazos de 2010*. RTVE.es. Disponible en: <https://www.rtve.es/noticias/20150218/leyes-del-aborto-espana-ley-supuestos-1985-plazos-2010/828240.shtml> [consulta: 7 de enero de 2021]. Este cuarto supuesto correspondería al quinto tipo de excepciones que Gracia señala y que denomina como «indicaciones sociales y económicas». De este tema nos ocuparemos ampliamente en el capítulo VII.

²⁶⁷ Véase el capítulo IV que versa sobre el estatuto ontológico del embrión humano. Los artículos a los que el bioeticista se refiere son: Gracia, D. (1985a). Problemas filosóficos de la génesis humana. *Franciscanum*, 79, 17-32; cfr. Gracia, D. (1985b). Problemas filosóficos de la génesis humana. En VV.AA. *La fecundación artificial: ciencia y ética* (pp. 33-62). Madrid: Editorial P.S.; cfr. Gracia, D. (1986b). Cuestiones filosóficas sobre la génesis humana. *Jano, Medicina y Humanidades*, 30 (723), 32-41; cfr. Gracia, Diego (1991a), pp. 157-182.

²⁶⁸ Gracia, D. (1990b), minutos 01:10:40 – 01:12:20.

life, sino que se adquiriría en un momento muy posterior del desarrollo del embrión. Es por tal razón por la que interrumpir un embarazo en sus primeras fases debido a un caso de violación, sería una excepción razonable a la norma, ya que aún no estaríamos hablando de una vida personal o humana.

Cuarto tipo de excepciones: hay otras indicaciones que en la literatura se conocen con el nombre de «indicaciones eugenésicas».²⁶⁹ Son mucho más complicadas de resolver que, por ejemplo, las llamadas excepciones morales tipo violación. Si se pudieran diagnosticar las malformaciones genéticas en los primeros días, pues supongo que la moralidad sería muy parecida a la moralidad de la violación pero, por lo general, las muchas malformaciones genéticas se diagnostican bastante más tarde. ¿Qué hacer entonces? Pienso que en esta situación, en este caso, que es un caso mucho más complicado que todos los anteriores, como en el otro caso, el de la posible quinta excepción que es el de las «indicaciones sociales y económicas»,²⁷⁰ pienso que la actitud a tomar puede ser la siguiente. Evidentemente, la sociedad, cuando un feto se va desarrollando, cuando un embrión se ha implantado y se va desarrollando, la sociedad, en virtud de los principios de no-maleficencia y justicia, tiene obligación de proteger esa vida. Esto me parece claro. En virtud del principio de justicia. Es decir, es una injusticia no proteger esa vida. Ahora bien, también hay que tener en cuenta que el principio de justicia es un principio que hay que tomar en su globalidad y que la injusticia no se inicia en el momento en que una persona, una madre, empieza a atentar o quiere atentar contra la violabilidad de ese embrión que tiene unas malformaciones congénitas, sino que la sociedad, todos nosotros, colocamos a muchas personas en una situación de gran injusticia que después conduce a nuevas injusticias, y el problema a la hora de juzgar, en fin, la moralidad o no desde el principio de justicia de la actuación del Estado, la actuación coercitiva del Estado en estas situaciones, es la de si actuando así ese Estado es un Estado paternal o es un Estado tiránico, en la acepción que le di antes, es decir, un Estado injusto y que después de colocar a las personas en situaciones de justicia les exige el cumplimiento del principio de justicia. Es decir, yo no sé si en situaciones como estas la función del Estado injusto, y los nuestros lo son, es la de prohibir, o, por el contrario, es la función de promover, de promover la justicia y hacer que entre todos consigamos que estas situaciones en las que muchas veces se encuentran estas familias, estas personas, pues sean las que son.²⁷¹

De las palabras de Gracia lo que puede deducirse es que, ante estas dos clases de excepciones, lo que deben hacer tanto la sociedad como el Estado no es imponer *a priori* unas normas que siempre deban ser acatadas, sino que debe previamente realizarse una lectura comprensiva y singular de las circunstancias en donde tales hechos se contextualizan, preguntándose después si es realmente justo o injusto que las personas que se hallan en este tipo de situaciones deban ser obligadas a proseguir con el desarrollo de una vida que quizá no sea digna de ser vivida. No es que Gracia esté afirmando que siempre deban ser atendidas y respetadas esta clase de excepciones, ya que habrá casos en los que la solución pueda ser otra que la de la simple interrupción del embarazo, sino que lo que pretende mostrarnos es la imperiosa necesidad de analizar las distintas

²⁶⁹ Véase el capítulo VI, donde nos ocupamos de la historia de la eugenesia expuesta por Gracia.

²⁷⁰ Gracia, realmente, solo menciona este tipo de indicaciones, sin ahondar más en el tema, señalando únicamente cuál es el papel que de facto cumple el Estado y cuál debería cumplir al respecto. Por su parte, Javier Gafó denomina a este tipo de aborto como *aborto psicossocial*: «[...] es el aborto realizado por consideraciones sobre la situación psicológica, familiar, económica o social de la mujer. Indiscutiblemente aquí se sitúa el mayor número de abortos realizados en el mundo, tanto en los países en que esa práctica está despenalizada como en aquéllos en donde tiene consecuencias penales», en Gafó, J. (2003a), p. 183.

²⁷¹ Gracia, D. (1990b), minutos 01:12:20 – 01:15:24.

situaciones, para así comprobar si en alguna de ellas puede resultar legítimo el realizar una excepción a la norma.

Ante estos dos tipos de excepciones, las excepciones económicas y sociales, y las excepciones genéticas, cuando, en fin, han pasado ya bastantes días desde la fecundación, yo no puedo decir más que una cosa y es que yo no me veo haciendo ese aborto, creo que no me veo haciendo ningún aborto, pero tampoco me veo prohibiendo ese aborto. Es decir, no sé hasta qué punto nuestros Estados tienen legitimidad moral para poder prohibir, en virtud del principio de justicia, estas cosas a personas que puedan estar en situaciones auténticamente límites, precisamente por las situaciones de injusticia que nosotros, además, generamos.²⁷²

Es cierto que el tiempo al que corresponde esta conferencia no es el actual, puesto que después de tres décadas la legislación se ha ido progresivamente modificando, siendo ya despenalizadas las excepciones a las que Gracia apunta. No obstante, contrariamente a lo que pudiera parecer, la pretensión de Gracia no es la de realizar un análisis crítico del derecho de su momento, sino de ocuparse de algo previo a él, esto es, de la dimensión ética. Lo que realmente estamos haciendo es preguntarnos si pueden ser consideradas como racionales y razonables las excepciones a la norma que están siendo aquí mostradas; el derecho vendrá después. Es evidente que, por el año en el que está fechada esta conferencia, la clase de excepciones argumentadas no estaban aún prescritas por la ley, sin embargo, lo que se nos está intentando hacer ver es que, aunque estas no fueran *aún* legales, quizá sí pudieran ser legítimas. Por el contrario, actualmente estas excepciones sí que son legales al estar recogidas en el derecho, pero cabría preguntarse si, de igual modo, son también legítimas. Pensemos, por ejemplo, en muchos de los partidarios de la actitud *pro-life*, que sostienen que el aborto no es aceptable ni siquiera en caso de violación. Es por ello por lo que puede pensarse que la argumentación expuesta no tiene por qué resultar obsoleta, ya que, desde el punto de vista ético, no toda la sociedad entiende como legítimas las excepciones a la norma, de ahí que se precise de un diálogo basado en el intercambio de perspectivas en el que todos los agentes morales tengan ocasión de participar y donde el método de la deliberación cobre protagonismo.²⁷³

Resumiendo, para Gracia el problema del aborto se encontraría en cómo lograr articular el nivel 1, esto es, el de no-maleficencia y justicia, con el nivel 2, el de autonomía y beneficencia. Es cierto que el nivel 1 limita la autonomía de las personas presente en el nivel 2, aunque Gracia nos señala que los principios de no-maleficencia y justicia han de ser entendidos globalmente.

La justicia es la justicia en la que nos encontramos, [...] la justicia situada y concreta en la que cada uno nos encontramos. Cuando las personas están en situaciones económicas, sociales, laborales, culturales, que podemos calificar clarísimamente de maleficencia y de injusticia, uno se puede preguntar si el Estado y la sociedad que somos todos nosotros, tienen o tenemos títulos morales para prohibir una acción que evidentemente es injusta como es la del aborto, es decir, habría que preguntarse si prohibiendo se está actuando de un modo paternalista o se está actuando de un modo distinto que se podría llamar tiránico. Aquí, en fin, el problema no es si el Estado y la sociedad pueden y deben intervenir, que es obvio, sino si deben intervenir prohibiendo o promoviendo, es decir, ayudando. Y si no pueden prohibir, yo creo que cabría decir lo siguiente recordando un famoso texto

²⁷² *Ibid.*, minutos 01:15:24 – 01:16:07.

²⁷³ Trataremos sobre todo de este método en el capítulo VII, a propósito de la aplicación que de él hace el bioeticista respecto al problema del aborto y a la objeción de conciencia.

evangélico: a mí me parece difícil prohibir en situaciones de injusticia como estas porque cabe decir que «el que esté libre de pecado que tire la primera piedra», es decir, el que se encuentre con las manos limpias en esta sociedad de terrible injusticia que exija justicia a los demás.²⁷⁴

Finalmente, Gracia concluye su conferencia indicando que existen muchos más problemas relacionados con el origen de la vida, problemas tales como el de «la ingeniería genética, la inseminación artificial, la fecundación *in vitro*, la transferencia de embriones, el diagnóstico prenatal, el tema de los recién nacidos defectivos y los recién nacidos de bajo peso».²⁷⁵ Todos estos problemas pueden tratarse desde una ética de la responsabilidad, que tienen como principio fundamental el respeto a todas las personas consideradas como fines en sí mismas y no solo como medios. Sin una ética de la responsabilidad las técnicas en ingeniería genética, por ejemplo, pueden llegar a desembocar en consecuencias terribles. La vida está amenazada²⁷⁶ y precisamos, hoy más que nunca, de una ética responsable con ella.²⁷⁷ Volveremos sobre estos asuntos en los capítulos posteriores.

1.3.2. La sacralidad de la vida humana y la calidad de vida: dos principios necesarios y complementarios

Volviendo una vez más a los dos principios tratados anteriormente, el proceder de Gracia será incidir ahora en la idea de que ambos principios no son excluyentes, sino complementarios, y en este hecho es desde donde debe partir todo intento para llevar a cabo una ética de la reproducción responsable.

A mi entender la ética debe partir de la afirmación indiscutible de un principio absoluto, que es el de la sacralidad del ser humano. Este principio de la sacralidad de la vida humana es, en mi opinión, absoluto. Es el canon de toda la moralidad. Esto no significa que sepamos en concreto y de modo cierto y absoluto lo que es la vida humana o quiénes son realmente seres humanos. Sabemos que en el momento de la muerte se pierde la

²⁷⁴ Gracia, D. (1990b), minutos 01:16:49 – 01:18:30.

²⁷⁵ *Ibid.*, minutos 01:18:40 – 01:18:54.

²⁷⁶ Dice Gracia en otro lugar: «Nunca como en nuestro siglo la vida ha estado tan protegida, pero tampoco nunca se ha visto tan amenazada. La misma Comisión Mundial recuerda que al comenzar nuestro siglo los hombres no tenían aún posibilidad de alterar sustancialmente la vida sobre el planeta. Hoy, diez años antes de que el siglo acabe, poseen varios modos de hacerlo, y no saben muy bien cómo controlarlos. Por eso la bioética se ha convertido, en mi opinión, en la “ética civil propia de las sociedades occidentales en estas tortuosas postrimerías del segundo milenio”», en Gracia, D. (1991c). El reto de la bioética. *Iglesia Viva*, 155, p. 467. Disponible en: <https://iviva.org/revistas/155/155-04%20GRACIA.pdf> [consulta: 2 de abril de 2020]; cfr. Gracia, D. (1989), p. 12.

²⁷⁷ Finaliza el autor su conferencia con una disculpa que trascibimos a continuación, donde se muestra el talante de Gracia por el respeto a la pluralidad, enemigo acérrimo del dogmatismo: «Es cosa sabida que de todos los problemas éticos de la medicina, [...] los relacionados con el origen de la vida son los más conflictivos y aquellos en los que más difícilmente se logra el consenso. Estoy seguro de que entre ustedes habrá surgido también un cierto disenso en cuanto a lo expuesto por mí. No puedo decir sino que lo respeto y lo acepto, aunque no sea capaz de compartirlo», en Gracia, D. (1990b), minutos 01:20:02 – 01:20:40.

*condición de ser humano y que la determinación de ese momento es una cuestión empírica que puede variar, y de hecho ha variado, a lo largo de la historia.*²⁷⁸

*De hecho, hace veinticinco años hemos cambiado nuestra definición del final de la vida. La determinación de quién es un ser humano es una cuestión empírica sobre la que se puede discutir, como sucedió en la España del siglo XVI: la cuestión era si los indios de América eran o no seres humanos. También en Grecia se presentó como problema el considerar a los esclavos como hombres.*²⁷⁹

En esta cita que acabamos de reproducir Gracia nos indica que la caracterización de qué sea o no un ser humano es histórica, esto es, ha variado con el paso de los siglos: es aquí donde surge su concepto de *confín*. Afirma Gracia que, tanto el comienzo como el final de la vida humana, ambos momentos constituyen dos confines difíciles de precisar:

Aristóteles definió al ser humano como «animal racional», y desde entonces tal definición ha pasado por canónica. Obviamente, al elaborar esa definición Aristóteles estaba pensando en el ser humano arquetípico, es decir, la persona adulta, inteligente y libre. Al hombre adulto y sano no hay duda que le compete esa definición. Pero las cosas comienzan a complicarse en cuanto pensamos en las fases primeras o últimas de la vida humana. ¿Es racional un anencéfalo? ¿Y una persona en estado vegetativo permanente? La respuesta es en esos casos mucho más compleja. No hay duda de que los seres humanos constituimos una clase muy bien diferenciada o definida de sujetos o realidades. Pero también es evidente que esa clase tiene unos límites, unos confines que todos atravesamos en uno u otro momento. La vida humana tiene comienzo y tiene fin, y por tanto es una clase de la que se entra y se sale. La entrada es el comienzo de la vida y la salida su final, la muerte. La claridad que existe en el centro de ese círculo imaginario se va perdiendo poco a poco, según se acerca uno a la periferia. Ahí las cosas son más oscuras, los límites resultan borrosos, hasta el punto de que en ciertos momentos puede dudarse de si se está dentro o fuera del círculo. De hecho, la muerte ha tenido que redefinirse no hace más de treinta años. En los confines las evidencias se atenúan y las dudas aumentan. De ahí la necesidad de proceder con suma cautela. Si en algún punto es necesario extremar el cuidado, éste es sin duda el de los confines de la vida.²⁸⁰

Continuando con esta idea, afirma Gracia:

*Sabemos de manera inequívoca que es preciso respetar a los seres humanos, que los seres humanos son respetables, pero determinar materialmente el contenido de ese respeto, es decir quién es un ser humano, no pudo ser establecido definitivamente, sino de modo histórico y problemático. Esto es lo que quiero decir cuando afirmo que el principio de la sacralidad de la vida es absoluto pero formal, y que la determinación material de los contenidos del respeto a la vida no puede ser absoluta, sino que puede cambiar con el tiempo.*²⁸¹

²⁷⁸ Para un estudio del confín del final de la vida humana, donde son tratadas tanto la determinación científica del momento de la muerte como la determinación filosófica del final de la vida humana, véase: Redondo García, A. (en prensa). El confín del final de la vida humana en el pensamiento bioético de Diego Gracia. *Éndoxa*.

²⁷⁹ Gracia, D. (1998a), p. 168.

²⁸⁰ Gracia, D. (1998c), p. 289.

²⁸¹ Gracia, D. (1998a), p. 168.

A juicio de nuestro bioeticista, en ética hay un momento absoluto que es el del respeto al ser humano, aunque no exista consenso en precisar qué sea un ser humano o cuándo estamos ante uno: «El qué es absoluto, pero el quién y el cómo ni lo son ni lo pueden ser. De ahí el carácter histórico de la ética».²⁸² De esta forma, cada sociedad será la que deba dotar de contenido a ese principio formal que es el de la sacralidad de la vida humana, definiendo en consecuencia qué es lo que debe entenderse por calidad de vida.

Los criterios de calidad de vida no son absolutos. Los tenemos que fijar nosotros, individual y socialmente, como personas razonables. Dependen de las opciones de valor de cada individuo y de cada sociedad. Esto es evidente. La calidad de vida está profundamente condicionada por el medio cultural, y depende estrictamente del conjunto de valores de los individuos y los grupos sociales.²⁸³

Por otro lado,

Esta calidad de vida se estructura en dos niveles, uno público y otro privado. Cada individuo define individual y socialmente su propio sistema de valores, su concepto de vida y de calidad y, por tanto, de felicidad. Desde ahí establece el propio proyecto de vida. Esto es lo que hoy se llama «ética de máximos», que en bioética se expresa en los principios de autonomía y beneficencia. Al mismo tiempo, todos los miembros de una sociedad deben contratar, mediante el procedimiento de la voluntad general, un conjunto de valores que sean respetados por todos, aun coactivamente. En el nivel de la ética pública, la definición general de «calidad de vida» que realiza la sociedad se expresa en forma de leyes. Hoy es tópico denominar este nivel como el de la «ética civil» o «ética de mínimos» de una sociedad. En bioética se habla a este nivel de principios de no-maleficencia y de justicia.»²⁸⁴

Vemos aquí cómo se articulan perfectamente los niveles 1 y 2 de la bioética, que tanto en el caso de la actitud antigua como en el de la actitud moderna se encontraban escindidos, negándose el uno al otro.

La calidad de vida tiene niveles. El individual depende del sistema de valores propio de cada persona. Hay tantas ideas de calidad de vida como sistemas de valores distintos. En este nivel los principios éticos que entran en juego son los de autonomía y beneficencia. No es posible definir el horizonte de lo bueno o beneficioso para uno al margen del propio concepto de calidad de vida. Calidad de vida es a este nivel calidad de vida para mí y para los que comparten mis mismos valores religiosos, filosóficos, culturales, artísticos, políticos, etc.

Pero hay otro nivel que es el público. Todos vivimos en sociedad, y además de los ideales privados, que cada uno intenta llevar a cabo libre y diferenciadamente, es necesario establecer unos mínimos comunes a todos, que definen algo así como la calidad de vida pública, o los mínimos de calidad de vida que una sociedad considera que deben exigirse a todos sus miembros y cubrirse en todos. La función del Estado es ésa, gestionar esos mínimos de calidad que deben ser iguales para todos. Esos mínimos hay que establecerlos por consenso de voluntades privadas, y por tanto por el procedimiento de la voluntad general. Los contenidos de esa voluntad general es lo que intentan expresar los principios

²⁸² *Ibid.*, p. 169.

²⁸³ *Ibid.*, p. 171.

²⁸⁴ *Ibid.*

éticos de no-maleficencia y de justicia, que por ello mismo son también principios de calidad de vida.²⁸⁵

Retomemos lo que llevamos hasta ahora. Por un lado dijimos que la sacralidad de la vida humana constituye el principio formal absoluto que compone los cimientos a partir de los cuales poder edificar todo lo demás; y por otro lado, el principio de calidad de vida, que aunaría todos esos contenidos materiales que cada sociedad y época aportan a su momento histórico y que dependen del conjunto de valores de los individuos y grupos sociales, en el cual pueden distinguirse dos niveles: «uno público, que define la ética civil o de mínimos, y que se expresa en los principios de no-maleficencia y de justicia, y otro privado, que define la ética privada o de máximos, y expresan los principios éticos de autonomía y beneficencia».²⁸⁶ Más arriba también nos referíamos a dos actitudes que deben ser tenidas en cuenta: 1) una *actitud deontológica o principialista* basada en el principio de sacralidad de la vida humana que defiende la norma que siempre debe seguirse, sin excepción, la cual es establecida siempre *a priori* –recordemos que poníamos como ejemplo la norma de «no mentir»–; y 2) una *actitud teleológica o consecuencialista* que representaba las posibles excepciones a la norma, establecidas siempre *a posteriori* –en este caso nos ocupábamos de la «mentira piadosa»–. Con todo esto el autor pretende hacernos ver que el nivel de la ética civil o de mínimos se expresa necesariamente en forma de normas cuya pretensión es la universalidad, pero teniendo presente que este nivel debe articularse con el de una ética privada o de máximos donde caben posibles excepciones a la norma.

Pues bien, las excepciones hay que hacerlas siempre a la vista de las circunstancias y las consecuencias. Ellas son las que en un caso concreto pueden exigimos, precisamente para cumplir con el principio formal de sacralidad de la vida humana, hacer una excepción al principio material. Esto significa que el principio deontológico da la norma, pero las consecuencias teleológicas nos sirven para hacer excepciones a las normas. La excepción no invalida la norma en tanto que norma, sólo la relativiza en unas circunstancias concretas. La excepción nunca puede considerarse un bien sino el mal menor. El bien viene definido por el principio deontológico, y la excepción a ese principio, que ya no será un bien sino un mal menor, por las consecuencias teleológicas. Quien miente por piedad no niega el decir la verdad como principio o norma, pero considera que en ciertas situaciones concretas el decir la verdad puede ir en contra del respeto al ser humano. Mentir por piedad siempre será considerado no un bien sino un mal menor, que necesita justificarse por las circunstancias y las consecuencias, sin que nadie intente nunca elevarlo a la categoría de norma. La norma seguirá siendo siempre decir la verdad, no mentir.²⁸⁷

Lo mismo ocurría en los casos de la contracepción y del aborto que vimos anteriormente y de los cuales nos ocuparemos en un capítulo aparte. Aunque siempre tengamos en cuenta el principio formal de la ética que es el de la sacralidad o inviolabilidad de la vida humana, las circunstancias algunas veces quizá hagan necesario el hacer una excepción a la norma,²⁸⁸ por lo que

²⁸⁵ *Ibid.*, pp. 171-172.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 172.

²⁸⁷ *Ibid.*, pp. 172-173.

²⁸⁸ Afirma Alfredo Benavides: «[...] es preciso señalar que aun siendo la vida humana uno de los principios más respetables, no siempre funge como el primero o único, ni pretende constituirse en un principio que determine la decisión a tomar la defensa propia y las condiciones de combate. Dependerá en este caso de las circunstancias o de las consecuencias que contempla la bioética,

[...] se puede decir que el concepto de «calidad de vida» no es incompatible con el de sacralidad de la vida humana, sino, muy al contrario, complementario suyo. Por su parte, la «calidad de vida» comprende varios niveles, por lo menos tres: calidad de vida privada o de máximos, calidad de vida pública o de mínimos, y el criterio de la excepcionalidad, que permite definir lo que es calidad en unas circunstancias concretas y a la vista de unas ciertas consecuencias.²⁸⁹

La conclusión es clara: ambos principios, lejos de excluirse el uno al otro, deben ser entendidos como complementarios, porque el tratamiento de la realidad así nos lo exige. Las cosas no son tan simples como en un inicio pueden parecernos recurriendo al solo principio de la sacralidad de vida. Es imposible abarcar únicamente con él la plétora de contenidos que las circunstancias nos ofrecen. Aquí es cuando el principio de calidad de vida se ofrece como asidero para afrontar la toma de decisiones, a través del cual deberá atenderse a las particularidades acaecidas y a las consecuencias que acontezcan, siempre imposibles de poder establecer *a priori*.

2. Ética y regulación de la natalidad

Habiendo dado cuenta de la propuesta ofrecida por Gracia de una ética de la reproducción, trataremos ahora de una posible ética de la natalidad como corolario suyo, teniendo presente todo lo expuesto hasta el momento.

En la historia de la humanidad, la limitación de la natalidad ha estado siempre presente y ha sido motivo de preocupación social. Parece ser que fue en la prehistoria cuando aparecieron los primeros medios conocidos para controlar la natalidad. Desde la antigüedad se han practicado el infanticidio, el aborto y la contracepción. Esto demuestra la constante voluntad de la especie humana de escapar a la fatalidad de una reproducción natural no siempre deseada, unas veces por motivos de selección de género, favoreciendo, por ejemplo, el nacimiento mayoritario de varones guerreros o cazadores, o intentando mejorar las razas, o, en fin, por puro control demográfico. Dicha voluntad ha variado, siendo unas veces de orden individual y otras colectivo, unas institucional y otras no, pero en una u otra forma estas prácticas han perdurado hasta nuestros días.²⁹⁰

Cuando anteriormente hablábamos de los casos de la anticoncepción y del aborto, dijimos que para realizar el análisis de ambas cuestiones primeramente debíamos historiar

que de alguna manera concede una permisibilidad que dependerá en gran parte de decisiones que la ciencia o la salud pública establezcan como el fin supremo de algunas situaciones en que les sea indispensable tomar decisiones. Este es el caso de gestante en peligro inminente de daño permanente o de la propia vida, como está aceptado en la gran mayoría de legislaciones de países que la hayan incorporado y que probablemente junto a los problemas que se establezcan en los casos de coexistencia de embarazos con productos portadores de malformaciones congénitas graves, incompatibles con la vida o con condiciones mínimas de calidad de vida, como es el caso más paradigmáticos de los fetos anencefálicos, situaciones que no pueden considerarse como situaciones relacionados con la eugenesia sino con la participación del estado de la gestante con su salud mental, componente importante del equilibrio de la gestante y que puede acarrear consecuencias tan graves como los menoscabos físicos que se observen y que indudablemente configuran causales que se puedan incluir en el concepto que se aplica en el aborto terapéutico», en Benavides Zúñiga, A. (2017), pp. 571-572.

²⁸⁹ Gracia, D. (1998a), p. 173.

²⁹⁰ Gracia, D. y Rodríguez Sendín, J. J. [Dirs.] (2008c), p. 83.

la evolución de la población humana, retrotrayéndonos hasta la segunda mitad del siglo XVIII y a la llamada *explosión demográfica*. De este fenómeno se concluyó que un crecimiento incontrolado de la población podría conducirnos a un *desarrollo insostenible*, por lo que era plausible la idea de plantear el establecimiento de unos límites a ese mismo crecimiento, admitiéndose que un control de la natalidad podría llegar a considerarse como una exigencia ética racional.

Nuestras necesidades de recursos naturales son cada vez mayores y más complejas como consecuencia de la elevación de los niveles de población y de producción. La naturaleza es generosa, pero al mismo tiempo frágil y de equilibrio precario. Hay límites que no se pueden traspasar sin poner en peligro la integridad básica del sistema. Actualmente nos encontramos al borde de muchos de esos límites: debemos ser conscientes del riesgo de poner en peligro la continuación de la vida sobre la Tierra. Más aún, la velocidad con que se están produciendo los cambios en la utilización de los recursos no nos concede mucho tiempo para prever y prevenir efectos inesperados.²⁹¹

Aunque la primera redacción de este texto corresponda al año 1994, comprobamos que bien podría estar fechada en nuestra más reciente actualidad. La situación no ha cambiado por desgracia, puesto que sigue existiendo un grave conflicto entre los recursos materiales de los que la naturaleza nos provee y la utilización que de ellos se hace por parte del ser humano, desembocando en ese desarrollo insostenible al que anteriormente hacíamos referencia.²⁹²

El crecimiento tiene límites, porque los tienen los recursos materiales en que se apoya. El problema está en determinar dónde hay que ponerlos. La primera respuesta que a cualquiera se le ocurre es que lo primero a limitar es la población. Si ésta tiende a crecer exponencialmente, parece claro que debe controlarse, aunque sólo sea para evitar que los excedentes poblacionales estén condenados a la miseria y al exterminio. La demografía histórica nos dice que desde hace algo más de dos siglos la población humana ha venido creciendo, de hecho, geoméricamente, y que ese ritmo no podrá mantenerse por tiempo indefinido. El primer límite o control a establecer es, pues, el poblacional.²⁹³

En la historia han sido diversos los medios utilizados para llevar a cabo un control de la población, los cuales parece que «pueden ordenarse de menos agresivos a más

²⁹¹ Gracia, D. (1998c), p. 57; cfr. Gracia, D. (1994b). Planificación familiar. *Anales de la Real Academia Nacional de Medicina*, nº extraordinario, octubre-noviembre, p. 113.

²⁹² Dice el autor en otro lugar: «[...] la situación al final de siglo ha sido mucho peor de todo lo que pudo imaginarse algunas décadas antes. El deterioro del medio ambiente, la crisis de materias primas, etc., han demostrado en estos últimos años que el modelo de desarrollo propio de los países del llamado Primer Mundo es insostenible; el primer mundo practica un desarrollo que no sólo no es planetarizable, sino que es claramente insostenible. También es insostenible, bien que por motivos completamente distintos, el subdesarrollo propio del Tercer Mundo. De ahí que en el cambio de siglo se haya convertido en prioridad mundial la búsqueda de un nuevo modelo económico, político y ético, hoy generalmente conocido con el nombre de “desarrollo sostenible”», en Gracia, D. (2004a), p. 77.

²⁹³ Gracia, D. (1998c), p. 61; cfr. Gracia, D. (1994b), p. 118.

agresivos (continencia, anticoncepción, esterilización,²⁹⁴ aborto, infanticidio), y que esta escala define también su moralidad».²⁹⁵

Lo primero que hay que decir es que el control de la natalidad ha existido siempre. La naturaleza ha controlado las poblaciones animales. En el hombre no es un mero hecho natural sino cultural. La cultura es la conversión de los recursos naturales en posibilidades históricas. Una de esas posibilidades es la capacidad de subsistir, controlando el incremento de la población.

Este control puede hacerse de varios modos. Uno es el coercitivo. Esta es la que se ha puesto en práctica en ciertas partes del mundo. Su lema es: el fin justifica los medios, y por tanto hemos de controlar la población aun a costa de constreñir la libertad. Así ha actuado, por ejemplo, China. En los países occidentales se ha pensado, por el contrario, que tal coacción es contraria a los derechos humanos, y que por ello es preferible un modo de controlar la población de carácter voluntario. Hay uno tremendamente efectivo, el desarrollo económico. *Es un hecho que cuando un país se desarrolla, inmediatamente desciende la natalidad.*²⁹⁶ El caso español es muy significativo a este respecto. Ahora bien, el desarrollo tiene sus propios peligros ecológicos. De hecho, él es el causante de gran parte de la degradación del medio natural y del consumo desmedido de materias primas no renovables. Para evitar esta paradoja, los economistas han puesto a punto el concepto de «desarrollo sostenible». Hace falta implementar un nuevo tipo de desarrollo que no sea salvaje o insostenible. Sólo mediante él será posible el doble objetivo de disminuir la natalidad y a la vez evitar un deterioro irreversible del medio ambiente.²⁹⁷

De acuerdo con Gracia, cabría distinguir dos tipos de mecanismos en el control de la natalidad:

Unos actúan provocando la muerte de aquellos especímenes que no pueden seguir subsistiendo. Y otros actúan en el origen de la vida, restringiendo los índices de natalidad.

²⁹⁴ Así, por ejemplo, Juan Masiá habla de la esterilización obligatoria que fue impuesta en Japón en el pasado siglo: «En 1940 se legisló, a imitación de la normativa nazi, sobre la esterilización obligatoria. Después de la guerra, en 1948, se modificó esta ley, adoptándose la formulada en términos de “ley de protección eugenésica”, que ha durado hasta el 96. En ese medio siglo se calcula que se han llevado a cabo 16.500 esterilizaciones forzadas. Incluso en la década de los ochenta se cuentan 140 casos. En los últimos años fue aumentando el número de casos en que, al menos sobre el papel, se llevaban a cabo con “consentimiento”. Pero, como se ve en el caso de pacientes de la enfermedad de Hansen (lepra), permanentemente recluidos en centros asistenciales, han sido frecuentes los casos de esterilización o aborto, más o menos impuestos contra la voluntad del paciente, a quien resultaba difícil resistirse», en Masiá Clavel, J. (2004). *Eugenesia larvada en planteamientos bioéticos. Reivindicaciones en Japón desde la discapacidad. Estudios eclesiásticos. Revista teológica de investigación e información*, 79 (308), p. 66. Disponible en: <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/10780> [consulta: 1 de enero de 2021].

²⁹⁵ Gracia, D. (1998c), p. 68; cfr. Gracia, D. (1994b), p. 127.

²⁹⁶ Esta tesis viene ejemplificada en la intervención del ministro de Sanidad indio, Karan Singh, cuando en la III Conferencia Mundial de la Población de las Naciones Unidas celebrada entre los días 19 y 30 de agosto de 1974 en Bucarest, expuso escuetamente que «el desarrollo sería el mejor anticonceptivo». Véase: Necochea López, R. (2010). *Anticonceptivos en el Sur, Seguridad Nacional en el Norte. Salud Colectiva*, 6 (1), p. 108. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6565441> [consulta: 19 de febrero de 2021].

²⁹⁷ Gracia, D. (1998c), pp. 75-76; cfr. Gracia, D. (1994b), p. 135. La cursiva es nuestra.

O dicho en otros términos, el control de la población se realiza siempre, bien controlando la mortalidad, bien controlando la natalidad, o por la conjunción de ambos factores.²⁹⁸

Hablábamos anteriormente de que, cuando un país se desarrolla, su población generalmente disminuye, por lo que la imposición de políticas duras de control de la natalidad se presta realmente innecesaria, además de que dichas políticas resultan éticamente muy difíciles de justificar, debido a la coartación que suponen en la autonomía y la libertad de los individuos. Por tal hecho, Gracia defiende la conveniencia de establecer unas políticas blandas consistentes en controlar la población de un modo racional, siendo innecesario el implantar medidas coactivas, llegando a la conclusión de que

[...] sólo elevando la calidad de vida de las personas y las colectividades puede controlarse efectivamente la población. No es un azar que la máxima explosión demográfica se esté produciendo en los países subdesarrollados, y por tanto con menor calidad de vida, ni que en nuestra actualidad coincidan la máxima densidad de población con la mayor densidad de pobreza de toda la historia de la Humanidad.²⁹⁹ [...]

El mejor modo, pues, de equilibrar el crecimiento de la población con el crecimiento de los recursos económicos no es frenar el desarrollo, ni establecer políticas estrictas de control de la natalidad, sino fomentar el desarrollo de todos los pueblos, en especial de los menos favorecidos (que son además los de mayores tasas demográficas), conforme al modelo [...] del «desarrollo sostenible»; un desarrollo que intenta ser responsable y no buscar tanto la cantidad cuanto la calidad. Esto lleva a [...] acuñar el concepto de «nivel sostenible de población», o nivel óptimo de población [...], adecuado al criterio de desarrollo sostenible. La mejor manera de controlar la población es, pues, establecer una buena política de desarrollo sostenible.³⁰⁰

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 80; cfr. Gracia, D. (1997c). Ética y regulación de la natalidad. En Botella, J. y Del Campo Urbano, S. [Eds.]. *La explosión demográfica y la regulación de la natalidad* (pp. 203-223). Madrid: Síntesis; cfr. Gracia, D. (1999d). Ética y regulación de la natalidad. En CENABI [Ed.]. *Ética en Medicina*. Caracas, Venezuela: CENABI.

²⁹⁹ Admite Sánchez González: «Donde en la actualidad existe todavía un crecimiento demográfico exponencial es en los países en vías de desarrollo. En estos países ha disminuido rápidamente la mortalidad. Pero todavía persisten las condiciones materiales, la organización social y la mentalidad que promueve un gran número de hijos por familia», en Sánchez González, M. Á. (2011), p. 309. Más adelante afirma el autor: «[...] nunca deberá dejar de decirse que la existencia de seres humanos, sin limitación de número, es un bien intrínseco y un valor en sí. Pero tenemos que reconocer al mismo tiempo, que ciertas amenazas ecológicas fundamentales son más difíciles de superar cuanto más numerosa sea la población. Y que puede existir un límite demográfico más allá del cual no existe ninguna solución factible para nuestros problemas», en *ibid.*, p. 322.

³⁰⁰ Gracia, D. (1998c), pp. 66-67; cfr. Gracia, D. (1994b), pp. 124-125. Dice Sánchez González al respecto: «[...] los abordajes coactivos ¿son realmente efectivos? Lo que está comprobado es que la natalidad puede reducirse significativamente por medio de factores no coactivos tales como: la prosperidad y la seguridad económica, la disponibilidad de anticonceptivos, la educación de la mujer y la disminución de la mortalidad infantil. Por el contrario, la efectividad de las intervenciones coactivas ha sido puesta en duda. Amartya Sen, por ejemplo, es de la opinión que los abordajes coactivos consiguen poco y destruyen mucho en el orden de los valores y de las libertades. Además señala que no producen sus efectos con más rapidez que los procedimientos colaborativos. Cita, como muestra, que los logros demográficos de China pueden haberse debido mucho más al desarrollo económico que a los programas estatales impuestos por la fuerza», en Sánchez González, M. Á. (2011), p. 323.

A partir de lo dicho podemos comprobar que el tema del desarrollo sostenible se convierte en una prioridad ética fundamental en nuestra actualidad, puesto que de su realidad puede desprenderse un control racional de la natalidad, sin que por ello deban ser impuestas medidas coactivas que restrinjan los derechos de las personas. Ahora bien, debe admitirse que aún queda mucho trabajo por delante para que este desarrollo pueda finalmente materializarse.

Los países del Primer Mundo tienen desarrollo, pero insostenible. Los del Tercero carecen de ambas cosas. El desarrollo sostenible no consiste, pues, en que éstos imiten las conductas de aquéllos, sino en que todos caminen hacia un nuevo orden mundial. En este orden nos jugamos nuestro futuro. Como dice la Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo, «el desarrollo sostenible es aquél que satisface las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades».³⁰¹ El desarrollo insostenible compromete la viabilidad de la especie humana en un futuro no muy lejano, y por tanto el futuro de la vida sobre la Tierra. Lo cual es, sin duda, el mayor pecado concebible contra la vida y la justicia. Quien vive tiene la obligación moral de hacer posible que las futuras generaciones vivan también, y vivan en condiciones no peores que la suya. Este es el punto en que bioética y política se juntan.³⁰²

En consecuencia, se hace precisa una actuación urgente, teniendo como base, en pocas palabras, el criterio de calidad de vida.³⁰³ Solo a partir de este será posible un control racional y humano del crecimiento de la población, un control éticamente razonable, gestionado libremente por los individuos y no externamente impuesto. No obstante, y a pesar de todo, surgen dos clases de problemas morales: «el de cuál puede ser la función del Estado en el control de la natalidad, y el de qué métodos son los que se pueden considerar morales o lícitos».³⁰⁴

2.1. Primer problema moral: la función del Estado en el control de la natalidad

Existen dos posturas enfrentadas. Una afirma la existencia de unos principios morales de ley natural, con contenido absoluto, y que por tanto tienen categoría superior a la de la ley positiva de los Estados, razón por la cual deben informar toda ley positiva, so pena de que ésta pierda su legitimidad. Los Estados, pues, han de aceptar en sus legislaciones los

³⁰¹ Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo (1987). *Nuestro futuro común*, p. 59. Disponible en: <https://undocs.org/es/A/42/427> [consulta: 22 de mayo de 2020].

³⁰² Gracia, D. (1998c), p. 68; cfr. Gracia, D. (1994b), pp. 126-127.

³⁰³ Dice Gracia al respecto: «En un siglo hemos más que duplicado nuestra esperanza media de vida al nacimiento. Es un hecho que probablemente no volverá a repetirse nunca más en la historia. En este sentido, somos una generación auténticamente privilegiada: ninguna en la historia entera de la humanidad ha tenido la suerte que nosotros tenemos.

Pero no nos equivoquemos. Las enfermedades seguirán existiendo y la muerte también. Por eso la cuestión última no tiene que ver con los medios sino con los fines. La cuestión última no es de cuántos medios disponemos, sino qué fines, qué objetivos nos proponemos en la vida. Hoy el problema no es ya cuantitativo sino cualitativo; como reza un eslogan sanitario, el problema no está en dar “años a la vida” sino “vida a los años”. Y este problema no es directamente médico sino axiológico, social y cultural. Hoy el problema principal no es cuánto vamos a vivir sino cómo y para qué; cuáles son nuestros ideales, nuestras expectativas y nuestros valores en la vida. De ellos dependerá, en última instancia, el que seamos inmensamente felices o profundamente desgraciados», en Gracia, D. (2004a), p. 78.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 85.

principios de ley natural, y de no hacerlo así se convierten en ilegítimos. La otra postura considera, por el contrario, que los derechos humanos civiles y políticos son subjetivos, y por tanto individuales, y sólo pueden ser gestionados por el propio individuo. El Estado, ciertamente, no puede violar esos derechos, porque son anteriores a él. Cada individuo es sujeto inviolable de esos derechos. Ahora bien, precisamente por eso, porque son individuales, los individuos pueden gestionarlos privada y públicamente. Esto último lo hacen cuando mediante el procedimiento de la voluntad general deciden crear el Estado e irlo dotando de contenido normativo, legal. La legitimidad del Estado no viene de arriba, ni del cumplimiento o no de unos derechos naturales, sino de la voluntad soberana de los individuos humanos. Por tanto, una ley será legítima si es el resultado de la voluntad general de una sociedad, no si cumple o no con los preceptos de la llamada ley natural.³⁰⁵

Nos encontramos ante dos paradigmas diferentes sobre la ley y el Estado. Para los iusnaturalistas, la ley natural es anterior a los ciudadanos sin que nadie pueda contravenirla a su antojo, mientras que para los liberales «la única ley natural es el respeto a los seres humanos y a su voluntad soberana, de tal modo que ellos son sus intérpretes legítimos, y el Estado se legitima cuando surge de la voluntad general del pueblo soberano».³⁰⁶ Los iusnaturalistas defienden que los contenidos de la ley natural son claros, aunque Gracia sostiene que esto no ha sido así tal y como la propia historia nos muestra. Ejemplos tales como «la esclavitud, la discriminación de la mujer, la pena de muerte»,³⁰⁷ etc., son hechos que durante siglos han perdurado como normales y que hoy día consideramos rechazables.

Uno de los preceptos que parece que ha sobrevivido a las confrontaciones entre iusnaturalistas y liberales ha sido el del derecho a la vida, derecho desde el cual se han planteado temas como el del aborto o la eutanasia. ¿Cabe este precepto entenderlo como absoluto, carente de excepciones?

Es evidente que las excepciones existen, como es en los casos de legítima defensa, guerra justa, estado de necesidad, etc. Se dirá que eso no son excepciones, pues cuando uno mata en defensa propia no está yendo en contra del derecho a la vida, sino precisamente intentando defenderlo, protegiendo su propia vida. Pero el argumento dista mucho de ser convincente. Si estamos hablando de derechos negativos (los llamados derechos positivos o de virtud nadie duda que no son absolutos, y que los límites de su aplicación deben quedar al libre juicio de las personas particulares) entonces no debemos referirnos al derecho a la vida, sino al deber de no matar a otro. Pero si este precepto lo enunciamos como absoluto, entonces hay que decir que nunca habrá circunstancia alguna que permita quebrantarlo, ni la legítima defensa. Nadie puede matar a otro, ni para salvar la propia vida. Obviamente, así formulado resulta un principio increíble. Y es que la idea de que existen preceptos negativos absolutos y sin excepciones es sencillamente increíble. Ya podemos modificar *ad hoc* la teoría todo lo que queramos, a fin de evitar sus paradojas. No lo conseguiremos. Una modificación frecuente ha sido la de afirmar que las excepciones surgen cuando el precepto no está bien formulado. Por ejemplo, no es verdad que no haya excepciones al no matar, pero si precisamos más y nos referimos al sujeto inocente, entonces parece que sí puede afirmarse que nadie puede nunca matar legítimamente al inocente. La muerte del inocente, pues, sería un precepto negativo absoluto y sin excepciones. Con esto se cree que se tiene la solución al problema del aborto. Pero de nuevo aparecen las paradojas. ¿Es tan claro que no se puede matar nunca al inocente? Hay múltiples ejemplos que demuestran que esto no es así. Hace poco me contaban un hecho acaecido durante la guerra en El

³⁰⁵ *Ibid.*, pp. 85-86.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 86.

³⁰⁷ *Ibid.*

Salvador. El ejército acababa de ocupar una población que había estado en manos de los guerrilleros. Estos huyeron al campo con sus mujeres e hijos, y se escondieron entre los árboles. El ejército iba tras ellos y prácticamente les pisaba los talones. En ese momento, un niño recién nacido se puso a llorar, y la madre que lo llevaba en brazos lo asfixió en un intento por evitar que los descubrieran. Es un caso de muerte del inocente. ¿Quién se atrevería a considerarlo inmoral? Por otra parte, los preceptos negativos o de prohibición pueden entrar en conflicto entre sí, en contra de lo que se suele decir. El no mentir puede entrar en conflicto con el no matar. Una mentira puede salvar la vida de una persona.³⁰⁸

Si la existencia de preceptos absolutos a los que debe plegarse tanto la moralidad como la legalidad resulta confusa, quizá deberíamos defender que el mejor método para elaborar leyes no es otro que el del consenso mayoritario de la ciudadanía. Lo contrario a esto implicaría imposición y cuando las leyes se imponen por la fuerza resulta imposible que la ciudadanía se reconozca en ellas, perdiendo por ello legitimidad.³⁰⁹

Es a partir de aquí como a mi modo de ver hay que enfrentar el tema de las obligaciones del Estado en temas como el del control de la natalidad. La tesis iusnaturalista es que el control de la natalidad debe quedar a la gestión privada de las personas particulares, pero que el Estado no puede permitir en su legislación la promoción de procedimientos antinaturales del control de la natalidad, como la esterilización, los anticonceptivos artificiales (químicos, físicos o mecánicos), o la promoción de campañas neomalthusianas. Mi opinión es que esto no es así. Pienso que la obligación básica del Estado es evitar la injusticia (marginación, discriminación, segregación) y la maleficencia (agresión, violación, mutilación, etc.) en las relaciones entre las personas, pero que definir en cada caso los contenidos de la injusticia o de la maleficencia es labor empírica que tiene que realizar la propia sociedad. La ligadura de trompas era considerada maleficiente en la ley penal española hasta hace muy pocos años, y hoy no lo es. No se trata de una arbitrariedad, sino del modo como las sociedades van descubriendo valores y plasmándolos en leyes públicas. Por eso carece de sentido decir que el Estado no puede aprobar una ley de contracepción, o de esterilización. Puede hacerlo, y de hecho lo hace. Lo que sucede es que las leyes públicas tienen que ser, por principio, igual para todos, lo que obliga a una exquisita información. De esto cabe concluir que *la función del Estado no es tanto prohibir o no prohibir cierto tipo de métodos anticonceptivos, sino intentar que todos puedan acceder a ellos por igual, y que la información necesaria y suficiente para un correcto uso de la planificación familiar llegue a todos. Si alguna obligación moral tiene el Estado, es educar a la población en los temas de natalidad, pero dejándola en libertad para elegir el número de hijos que desea tener y el método a utilizar*. Los Estados tienen la obligación de ofrecer a los ciudadanos toda la información necesaria y suficiente para que éstos puedan tomar en este campo decisiones responsables, evitando uno de los grandes males de nuestro tiempo, la manipulación de la información por parte de los poderes económicos y políticos.³¹⁰

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 90.

³⁰⁹ Así también parece reconocerlo Norberto Bobbio, aunque referido a otro asunto: «Conectada como está con el espíritu del pueblo, una constitución no puede construirse en torno a una mesa e imponerse a la fuerza: cuando Napoleón lo intentó con los españoles, fracasó en su tentativa. Las constituciones se encuentran, por decirlo así, ya confeccionadas: no son objeto de libre elección», en Bobbio, N. (2016). Sobre la noción de constitución en Hegel, trad. de Josefa Dolores Ruiz Resa. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 50, p. 79. Disponible en: <http://revistaseug.ugr.es/index.php/acfs/article/view/5161> [consulta: 7 de febrero de 2021].

³¹⁰ Gracia, D. (1998c), p. 91. La cursiva es nuestra

Esta sería la función que le queda reservada al Estado en cuanto al control de la natalidad, pero a su vez los individuos y grupos sociales también deben cumplir con otra función, no siendo esta otra que

[...] promover sistemas de valores que fomenten el respeto de los seres humanos, la solidaridad, la participación, etc., frente al egoísmo o el puro bienestar. Sólo una sociedad que se proponga grandes ideales regulará la natalidad buscando el beneficio presente y futuro de todos los seres humanos, y no el suyo propio. Este es el gran criterio moral, la promoción del valor y el respeto a los seres humanos y a todos los seres humanos.³¹¹

2.2. Segundo problema moral: métodos que pueden considerarse morales o lícitos

Defendíamos antes la necesidad de un control racional y humano del crecimiento de la población, un control que fuera éticamente razonable, el cual debería estar gestionado libremente por los individuos, sin imposición alguna externa. De esta tesis surgían dos problemas morales: 1) cuál debía ser la función del Estado en el control de la natalidad, y 2) qué modos o métodos son los que se pueden considerar morales o lícitos para llevar a cabo este control. En cuanto al segundo de ellos podemos distinguir tres modos de controlar la población: el coactivo, el imperativo y el indicativo.

El modo *coactivo* o *coercitivo* ha sido el método propio del proceder chino, en el que la libertad de los individuos se ha visto gravemente violentada. Aunque nuestro bioeticista no lo mencione, China impuso en el año 1979 la política *de un único hijo* o *de hijo único* para así frenar el crecimiento de su población. Aquellas familias que contravenían esta ley podían llegar a ser fuertemente sancionadas, mientras que en otras ocasiones podía suponer la pérdida del empleo de sus miembros, incluso llegar hasta el extremo de ser forzadas a que practicaran el aborto. En cambio, aquellas parejas que cumplían con la ley, recibían «un certificado que les proporciona[ba] beneficios como una baja de maternidad más prolongada, mejores servicios pediátricos, preferencia en la asignación de vivienda e incluso ayudas en metálico».³¹² Fue en el año 2015 cuando China decidió derogar esta política, aunque solo en parte, porque siguió manteniendo un número límite de hijos, concretamente, dos por pareja.³¹³ Esto es lo que ha venido a considerarse una política dura en cuanto al control del crecimiento de la población.

En cuanto al modo *imperativo* de controlar la población, dice el bioeticista:

Los países occidentales han preferido durante décadas otro método que yo no me atrevería a llamar coactivo, pero que tampoco era meramente indicativo. Por eso lo he bautizado de imperativo. Consistía en condicionar las ayudas al desarrollo al establecimiento de políticas antinatalistas. Si, como se dice, el desarrollo controla por sí solo la natalidad, ¿para qué exigir como condición el control de la natalidad a las ayudas económicas al desarrollo? Por

³¹¹ *Ibid.*

³¹² Para un estudio de este tema, véase: Pérez, J. (2015). China y el hijo único. La política de control demográfico más famosa del mundo: China y el hijo único. *Apuntes de demografía*. Disponible en: <https://apuntesdedemografia.com/polpob/maltusianismo/china-y-el-hijo-unico/> [consulta: 23 de mayo de 2020].

³¹³ Véase: Pérez, J. (2016). Adiós al hijo único en China. *Apuntes de demografía*. Disponible en: <https://apuntesdedemografia.com/2016/06/23/adios-al-hijos-unico-en-china/> [consulta: 23 de mayo de 2020].

otra parte, lo que se intenta con esas políticas no es promover el desarrollo sostenible, sino salir del subdesarrollo mediante las políticas propias del desarrollo insostenible. ¿Hasta qué punto es esto correcto? ¿Hasta qué punto es lícito?³¹⁴

Como anteriormente mencionamos, existen organizaciones internacionales tales como la del Banco Mundial o la del Fondo Monetario Internacional que, de alguna forma, *obligan* «a los países subdesarrollados a establecer políticas, más o menos coactivas de control de población, so pena de no recibir ayudas económicas».³¹⁵ Este modo o método de control del crecimiento de la población es al que nuestro bioeticista se refiere como *imperativo*, puesto que, aunque sea cierto que no coarte directamente la libertad de los individuos, sí la están determinando de algún modo, puesto que de su no acatamiento se deriva el no poder obtener ayudas económicas. No obstante, es un sinsentido establecer medidas de control de la población cuando ha quedado demostrado que el desarrollo por sí solo genera un descenso de la natalidad. Quizá lo que con ello se esté intentando es generar una idea de dependencia en los países subdesarrollados. Este hecho se hace manifiesto si atendemos a la inversión en tecnología que se hace en ellos por parte de los países del Primer Mundo. Esta tecnología podrá originar crecimiento –entendido desde el punto de vista de la productividad–, pero realmente no produce auténtico desarrollo, debido a que en los países subdesarrollados no existe una estructura de mercado, por lo que ese crecimiento es comercializado en los mercados del Primer Mundo, al no existir en ellos un mercado local. De tal modo que esa idea de dependencia se perpetúa, al ser siempre dependientes de las ayudas aportadas por los países desarrollados. Ahora bien, en el caso de que sí exista un verdadero interés por parte de los países del Primer Mundo en que pueda darse un desarrollo, no tiene tampoco mucho sentido trasladar a los del Tercer Mundo las mismas políticas de desarrollo insostenible, ya que se estaría llevando a cabo un agravamiento del problema.

En tercer y último lugar, han de señalarse las políticas propias del modo que Gracia denomina como *indicativo*:

Se trata de los procedimientos voluntarios de control poblacional.³¹⁶ En este caso se parte de un principio fundamental en todo el pensamiento liberal, y es que la esfera de la sexualidad y de la reproducción es estrictamente privada, y que por tanto debe ser ejercida libremente por los individuos, siempre y cuando no coarten la libertad de los demás. El Estado no puede coartar algo que es un derecho individual inviolable, y sólo en ciertos casos extremos puede inmiscuirse en ese tipo de temas.³¹⁷ Lo que sí puede y debe es establecer políticas públicas de población que eviten la injusticia (por ejemplo, la discriminación, la marginación y la segregación) y la maleficencia (la coacción, la violación, la lesión de la integridad corporal de otras personas, etc.).³¹⁸

A fin de cuentas, el problema de la natalidad es una cuestión de valores, un problema axiológico. El paradigma antiguo defendía un código único al que todo el mundo debía acudir para conducir su vida; por el contrario, la modernidad inaugura, a partir de la libertad de conciencia, el código múltiple. Ya no hay una única forma de

³¹⁴ Gracia, D. (1998c), p. 92.

³¹⁵ Gracia, D. (1990b), minutos 54:18 – 54:28.

³¹⁶ Sobre los programas de control poblacional, véase: Sánchez González, M. Á. (2011), pp. 324-325.

³¹⁷ A esos casos extremos, por ejemplo, es a lo que nos referíamos en el segundo epígrafe del capítulo I a propósito del niño o del deficiente mental.

³¹⁸ Gracia, D. (1998c), pp. 92-93.

conducir nuestras vidas que pueda considerarse lícito, sino que habrá tantas formas de hacerlo como personas de hecho existan.

Cada ser humano tiene libertad para elaborar el proyecto de vida que considere más conveniente, y a que todos los demás le respeten. Ciertamente que tiene que haber unos mínimos iguales para todos, pero esos mínimos no podrán fijarse más que por consenso entre todos, es decir, mediante la voluntad general. Todos los demás procedimientos han de considerarse, en principio, inmorales. El ejercicio de la reproducción ha de quedar, pues, al libre arbitrio de los individuos, y el Estado sólo puede establecer aquellos mínimos que la voluntad general de un pueblo establezca por consenso. Esto puede dar lugar a barbaridades. La historia lo demuestra contundentemente. Pero no parece que haya otro procedimiento alternativo. El único es la imposición de un sistema de valores sobre todos los demás, lo cual no parece que haya producido excesivos resultados históricos. La coacción no es el mejor procedimiento de manejar el mundo de los valores, ni de incrementar la moralidad de los actos.³¹⁹

Gracia concluye con un deseo tintado de esperanza, convertido en un ideal regulativo que actualmente, permítasenos decir, está bastante lejos de poder cumplirse:

Personalmente estoy convencido de que la inteligencia es un potentísimo elemento de estabilidad biológica, y que la especie humana va a ser capaz de compaginar estabilidad biológica con dignidad ética. Ello va a obligarnos a todos, no sólo a la paternidad responsable, sino también a un uso privado responsable de la naturaleza, y a luchar porque la voluntad general de las sociedades consensúe criterios que hagan posible y digna la existencia presente y futura del hombre sobre el planeta.³²⁰

3. Conclusión

En el presente capítulo hemos tratado las concepciones que históricamente han surgido para dar solución a la problemática en la que se halla incardinada la reproducción, las cuales aún perduran en nuestras sociedades bajo los nombres de actitud *pro-life* y actitud *pro-choice*. Ambas posturas, a fuer de extremas, también son parciales, ya que ninguna logra agotar toda la dimensión que debe serle concedida a la reproducción humana después de quedar escindida de la sexualidad hasta hace poco más de un siglo, obligando a que nos planteemos el hecho de dos éticas claramente diferenciadas que den cuenta de los fenómenos de la sexualidad y de la reproducción de forma separada.

Si en el primer capítulo nos ocupábamos de una ética de la sexualidad enfocada desde la perspectiva de la ética de la responsabilidad, en este segundo capítulo se nos ha propuesto un modo de probar a dirigirnos hacia una ética de la reproducción. Si decimos que la ética de la sexualidad es tan antigua como la sexualidad misma, no podemos decir lo mismo de la ética de la reproducción, y a las pruebas nos remitimos como puede comprobarse en el tratamiento mucho más conciso que Gracia hace de la misma, y ello por la simple razón de que su historia no puede extenderse a mucho más de cien años.

La propuesta del bioeticista se basa en una ética racional que aún lo mejor de las posturas defendidas tanto por la actitud *pro-life* como por la actitud *pro-choice*, tomando

³¹⁹ *Ibid.*, p. 93.

³²⁰ *Ibid.*

como principios necesarios y a la vez complementarios los de santidad de vida y calidad de vida, atendiendo siempre a las circunstancias y consecuencias que puedan dar lugar a excepciones razonables a la norma. Como corolario suyo también hemos trazado las líneas básicas de una ética de la natalidad, donde nos hemos planteado la necesidad de que alguna regulación se hace ineludiblemente necesaria, sin que ello deba suponer la imposición de medidas coercitivas que atenten contra la autonomía de las personas.

Finalmente, no podemos dejar de plantearnos las mismas cuestiones que ya nos formulamos a propósito de la sexualidad. Si en el capítulo anterior concluimos con la idea de que actualmente no es posible entender la sexualidad ni como condición necesaria ni como condición suficiente para la generación de una nueva vida, cabe preguntarse lo mismo respecto de la reproducción, y la primera conclusión que podemos extraer es que en el contexto en el que nos movemos la pregunta carece completamente de sentido.

Dijimos en el capítulo anterior que el carácter de condición de posibilidad que ha tenido la sexualidad durante la mayor parte de la historia actualmente ha desaparecido. Por otra parte, al comienzo del presente capítulo indicábamos que en la realidad humana existen dos tipos de funciones, una sexual y otra reproductiva, y cada una de ellas deberá proveerse de su ética correspondiente. Ahora bien, en tanto que la sexualidad ha caminado en solitario –donde la reproducción se encontraba en ella contenida, y de este modo, supuesta de forma implícita–, su carácter de condición de posibilidad antropológica del embrión humano ha sido innegable, pero al haber sido *diseccionada* no hace mucho más de un siglo, se ha visto reducida a una única función: la sexual. Una vez mermada, también se le ha arrebatado en consecuencia el ser necesariamente vehículo de transmisión de la vida. De esta forma, demostramos que la consideración de Gracia aquí ya no tendría validez, puesto que en nuestros días la sexualidad no tiene por qué ser entendida como transmisión de la vida, o, dicho de otro modo, como condición de posibilidad de la vida misma.

En consecuencia, la sexualidad hoy ya no es condición necesaria ni suficiente para la gestación de una nueva vida. Preguntarnos si la reproducción es condición de posibilidad del embrión humano carece de sentido porque es pura tautología, ya que realmente la condición de posibilidad reside en la función reproductiva que la sexualidad llevaba implícita antes de resultar cercenada. Por tanto, desde los parámetros actuales la sexualidad no es condición de posibilidad porque esta se le ha visto arrebatada, al llevarla contenida en aquel objetivo que con ella se perseguía como era el de la reproducción. Por tal razón insistimos en que no tiene sentido alguno preguntarnos por la condición de posibilidad de la reproducción humana porque ella es en sí misma la condición de posibilidad.

Es cierto que, si hablamos desde la procreación natural, la sexualidad será condición necesaria, aunque no así suficiente, como ya pudimos ver. En el resto de los escenarios, no será en modo alguno condición de posibilidad. Por consiguiente, cabría ahora preguntarse: ¿qué es ahora entonces la sexualidad? Sin pretender realizar definición alguna, sino una somerísima descripción, en principio podemos responder que se trata de un acto personal –o humano– cuyo fin puede ser de varios tipos, como puede ser la búsqueda de placer, la procreación natural, etc., pero que en cualquier caso consiste en una dimensión humana crucial y que como tal ha de ser cuidada y atendida de modo conveniente, por lo que se hace estrictamente necesario el propiciar y propugnar una ética

responsable del ejercicio de la sexualidad, donde las personas sean siempre tratadas como fines en sí mismas y nunca solamente como medios.

SEGUNDA PARTE

El estatuto del embrión humano

Introducción

En la primera parte de nuestra investigación tratamos la postura de Diego Gracia ante la necesidad de hallar tanto una ética de la sexualidad como una ética de la reproducción adaptadas al presente de nuestras sociedades occidentales, siendo conscientes de que ambas eran consecuencia de la revolución sexual acaecida allá por los albores del siglo XX. Las propuestas ofrecidas por el bioeticista se presentaron como alternativas a los distintos paradigmas y actitudes que sobre la sexualidad y la reproducción humanas habían tenido lugar a lo largo de la historia.

Vimos también cómo la sexualidad no podía ser hoy entendida como condición de posibilidad para la generación de una nueva vida, siendo tal condición contenida de forma ineludible y exclusiva en la función reproductiva. Será a partir de aquí desde donde deberá atenderse a esa nueva realidad que podrá acontecer a través de la reproducción, concretamente, a la cuestión sobre el estatuto del embrión humano. De las conclusiones que se deriven de su estudio dependerán las respuestas que se ofrezcan a los problemas que suscita, tales como el aborto, la eugenesia, la ingeniería genética, etc., debiendo también plantearnos si la práctica de estos puede resultar racional y éticamente razonable en algún momento.

Es cierto que si desde un comienzo apostásemos única y exclusivamente por el principio de inviolabilidad de la vida humana, la respuesta a tales problemas sería muy fácil de responder. Sin embargo, y como así tendremos ocasión de demostrar en los siguientes capítulos, en los distintos momentos que vienen a componer la existencia humana surgen diversas situaciones que evidencian que el dejarse guiar siempre por este único principio puede llevarnos a actuar de un modo éticamente irresponsable, siendo más que obvio que en ciertas circunstancias lo más razonable sea realizar excepciones a la norma. Así lo admitía Gracia en el capítulo anterior cuando se preguntaba si podría existir alguna excepción al principio de la inviolabilidad de la vida humana que pudiera justificar el hecho del aborto, afirmando que no solo era factible que hubiera alguna, sino que más bien existían varias. Tal era el caso de las excepciones presentes en las llamadas *indicaciones morales*, y aunque en aquel momento no se ocupara de argumentarlas,³²¹ sí nos adelantó que para él era muy complicado, «por no decir imposible, pensar que un óvulo fecundado antes de la anidación puede considerarse una persona humana».³²² Pues bien, esta será la tesis que en esta segunda parte recorreremos para así procurar dar razón de ella.

Pero antes de comenzar con esto, nos vemos en la obligación de apuntar una vez más, tal y como ya hicimos en la introducción a nuestra investigación, que debido a que los planteamientos y argumentos de Gracia se hallan dispersos en multitud de publicaciones, en cada una de ellas se aportan novedades que en otras no se muestran. Por tal razón, para poder enfocar este tema y que su desarrollo no resulte farragoso,

³²¹ Véase: capítulo II, subapartado 1.3.1., pp. 102-103; cfr. Gracia, D. (1990b).

³²² *Ibid.*

dividiremos esta segunda parte de la misma forma como Gracia se ocupa de ella en el capítulo 7 de su libro *Ética de los confines de la vida*.³²³

El tema del estatuto del embrión es la vía terminal común en que suelen finalizar todos los debates en torno al origen de la vida. De ahí su importancia, no menor a su extrema complejidad. Esto último se debe a sus múltiples facetas, que muy pocas veces suelen tratarse de modo conjunto, y sobre todo a la dificultad que encuentra la razón para determinar con exactitud los límites de la vida humana, tanto al comienzo como a su final. Quizá la razón no es capaz de disolver completamente este tipo de problemas, ni otros muchos.³²⁴

Gracia ya nos advierte desde un inicio que la cuestión a la que nos enfrentamos quizá no tenga la respuesta que esperamos, es más, quizá no tenga solución alguna, pero no por ello debemos dejar la razón en suspenso y abandonar nuestra empresa. Siempre será mejor intentar ascender a la cumbre que quedarnos inmóviles en la planicie, aunque tengamos que regresar a mitad del camino debido a lo escabroso del terreno.

Emocionalmente nos sentimos todos a favor de la vida, y emocionalmente tendemos a rechazar todas las agresiones contra los embriones y fetos. Este es un haber importantísimo de nuestra vida moral, que no podemos menospreciar o anular irresponsablemente, como intentaría hacer un estoico. Pero tampoco podemos quedarnos aquí. Tan absurdo como un racionalismo que negase el papel moral de las emociones, sería un emotivismo total, que no dejara espacio al razonamiento.³²⁵

Para enfrentarse a esta problemática, el autor enfocará el tema «desde tres perspectivas distintas y complementarias, la científica, la filosófica y la ética».³²⁶ El objetivo que nuestro bioeticista se propone con tal división es analizar las tesis de cada una de estas perspectivas y someterlas a un debate público y responsable, para conocer qué de plausibles puede resultar cada una de ellas. Observemos que lo de *someterlas a un debate público* no es un simple ornato literario, sino que aquí adquiere todo su sentido, puesto que Gracia piensa que todos tenemos derecho a opinar y a decidir sobre aquello que compete a nuestras vidas, no pudiendo quedar nadie al margen. De esta actitud se desprende, una vez más, su rechazo a cualquier tipo de dogmatismo, sin que la imposición de sus planteamientos sea el fin que persiga con su argumentación, más bien todo lo contrario, mostrando su deseo de someterlos a crítica, puesto que solo así, deliberando sobre los mismos, podrá arribarse a posturas racionales y razonables, en resumidas cuentas, responsables.

Ahora bien, enfocar el problema desde tres perspectivas diferentes supone uno de los aspectos más relevantes en el pensamiento del bioeticista y que especialmente deseamos resaltar porque, lejos de esquivar la cuestión sobre el estatuto del embrión centrándose únicamente en aquella perspectiva en la que la comodidad brindada por la especialidad académica se hace manifiesta –siendo desatendidas en consecuencia las

³²³ Gracia, D. (1998c), pp. 151-179; cfr. Gracia, D. (1998e). El estatuto del embrión. En Gafo, J. [Ed.]. *Procreación humana asistida: aspectos técnicos, éticos y legales* (pp. 79-110). Madrid: Universidad Pontificia Comillas; cfr. Gracia, D. (1998f). El estatuto del embrión. En Gafo, J. y Amor, J. R. [Eds.]. *Deficiencia mental y comienzo de la vida humana* (pp. 117-146). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

³²⁴ Gracia, D. (1998c), p. 151.

³²⁵ *Ibid.*, p. 151.

³²⁶ *Ibid.*, p. 152.

demás–, Gracia aborda la problemática en toda su dimensión, lo que supone ya desde un comienzo la amplitud de su pensamiento y la necesidad de ser tenido en cuenta en toda aquella reflexión que pueda realizarse sobre el tema, si es que lo que se pretende es llevar a cabo un estudio serio sobre la cuestión planteada. En palabras de Gracia,

El estatuto es uno, lo que pasa es que tiene diferentes perspectivas que hay que analizar, y si se quiere enfocar bien el tema hay que tener en cuenta todas y no solo una. Por otra parte, por ejemplo, aquí lo que nos interesa es el estatuto ético. Hemos dicho de siempre que la ética está al final: como no conozcas bien el estatuto científico y como no conozcas bien los valores implicados, difícilmente vas a establecer los deberes de modo adecuado.³²⁷

Dicho esto, y para concluir con esta introducción, en el capítulo tercero nos ocuparemos de la cuestión del estatuto del embrión humano desde la perspectiva científica, en el cuarto de la filosófica y en el quinto de la ética, no sin antes advertir que los desarrollos que el autor realiza de la filosófica son cronológicamente anteriores a los de la científica, aunque desde la lógica del discurso deberá atenderse previamente a los hechos, puesto que es la ciencia quien primero deberá dar cuenta de ellos, de ahí que por tal motivo hayamos ordenado los capítulos de esta segunda parte de tal manera.

³²⁷ Gracia, D. (2015b), minutos 26:05 – 26:35. Lo que pretende Gracia es aplicar el método deliberativo al análisis de los problemas del origen de la vida: primero habrá que estudiar los hechos para después pasar a identificar los valores que entran en juego, finalizando con el análisis de los cursos de acción posibles y, por tanto, con los deberes. De este modo de proceder nos ocuparemos en la tercera parte de nuestra investigación, concretamente, en el capítulo VII, cuando tratemos el problema del aborto y la objeción de conciencia.

CAPÍTULO III

El estatuto científico del embrión humano

Para desarrollar el presente capítulo nos centraremos en dos textos que son fundamentales en la obra de Diego Gracia. El primero de ellos corresponde al capítulo 7 de su *Ética de los confines de la vida*, concretamente el epígrafe que lleva por título «El estatuto científico del embrión»,³²⁸ donde Gracia se centra en el fenómeno de la herencia desde los cuatro paradigmas fundamentales que pueden ser rastreados en la historia de la cultura occidental. En cuanto al segundo, este pertenece a su libro *Como arqueros al blanco*, concretamente al capítulo 17 titulado «El estatuto de las células embrionarias». En él Gracia se servirá de los datos más recientes que desde la biología y la genética se habían hasta el momento ofrecido al tema del estatuto científico del embrión, utilizando sus armas más precisas para enfocar el tema desde el punto de vista biológico.

1. Cuatro respuestas al fenómeno de la herencia

A lo largo de la historia de la cultura occidental, desde la Grecia clásica hasta hoy, la humanidad «ha intentado dar respuesta siempre a las dos grandes preguntas que plantea el problema de la herencia: cómo se generan y transmiten los caracteres individuales, y cómo se generan y transmiten los caracteres específicos.»³²⁹ Si reparamos en los caracteres individuales, estaremos haciendo referencia a la llamada *herencia ontogenética*, que trata sobre aquellos caracteres que, dentro de la misma especie, diferencian a unos individuos de otros. Por el contrario, si hablamos de *herencia filogenética*, con ella nos referiremos a los caracteres específicos, entendidos como los rasgos comunes a todos los individuos que pertenecen a la misma especie. En cuanto a la primera pregunta, a la de cómo es posible la generación y transmisión de los caracteres individuales, o lo que es lo mismo, a la de cómo es posible la herencia ontogenética,

La respuesta [...] ha oscilado entre dos extremos, denominados desde el tiempo de los griegos con los nombres de «generación espontánea o equívoca» y «generación unívoca». La respuesta a la segunda cuestión ha oscilado también entre dos extremos, generalmente conocidos con los nombres de «fixismo» y «evolucionismo».³³⁰

La tesis de Gracia es que, de la simple combinación entre las respuestas que tanto de la herencia ontogenética como de la filogenética se han aportado, surgirán los cuatro

³²⁸ Gracia, D. (1998c), pp. 152-159.

³²⁹ *Ibid.*, p. 152. Dice el autor en otra parte: «Los datos científicos provocaron una auténtica revolución en el manejo de la vida humana. [Un] hecho fundamental fue el relacionado con los problemas de la herencia. Siempre fue evidente que los hijos se parecían a sus progenitores, pero no se sabía el motivo. Éste comienza a vislumbrarse con un monje agustino llamado Mendel, cuyas leyes se redescubrirían a comienzos del siglo XX. Es el nacimiento de la genética», en Gracia, D. (2007e), p. 258; cfr. Gracia, D. (2006a), p. 13.

³³⁰ Gracia, D. (1998c), p. 152.

paradigmas que a lo largo de los tiempos han sido defendidos para resolver el problema de la herencia.

A todo lo largo del periodo antiguo y medieval el paradigma fue equivocista y fixista; la ciencia moderna, por el contrario, optó por un modelo univocista y fixista; el siglo XIX inauguró otro univocista y evolucionista; y hoy nos encontramos en una situación completamente nueva en la historia de la humanidad, aceptando una explicación a la vez equivocista y evolucionista.³³¹

Tal y como podemos observar, el primero de los paradigmas, propio del periodo antiguo y medieval, defiende una concepción *equivoca* y *fixista* de la generación. Para comprender esto debemos partir del hecho de que la generación dependerá del nivel al que pertenezcan los diferentes seres vivos: 1) aquellos que correspondan a los niveles u órdenes inferiores, surgirán por *generación espontánea* o *equivoca*; 2) aquellos que pertenezcan a los niveles superiores, lo harán por *generación unívoca*. Tanto los órdenes inferiores como los superiores estarán siempre regidos por el principio de finalismo en la naturaleza, por su *télos*, así al menos lo pensaron tanto los biólogos y filósofos griegos como los teólogos medievales. Esto es, en la naturaleza todo tiene una finalidad, todo está encaminado hacia un fin, todo está perfectamente determinado y dirigido, donde no cabe en modo alguno el azar,³³² y esto es tanto para aquellos seres inferiores que surgen por generación espontánea, tales como los gusanos e insectos que surgen de la carne putrefacta, como para los más perfectos que surgen por generación unívoca, cuyos descendientes «nacen de animales que presentan con ellos un parentesco formal; proceden, pues, de congéneres; nacen de semillas o de semen, por fecundación, y pasan por la fase de huevo».³³³

Al contrario del paradigma antiguo y medieval, el moderno defiende un planteamiento *unívoco* y *fixista* de la generación. La idea de generación equivocista o espontánea entra en crisis durante este periodo, ampliándose la idea de que todos los seres vivos pasan por la fase de huevo, no solamente los que pertenecen a las órdenes superiores, sino también aquellos que conciernen a las inferiores. Por aquel entonces fue empíricamente comprobado que, a diferencia de lo que pensaba el pensamiento antiguo y medieval, también existe en los insectos la diferenciación sexual y que las hembras ponen huevos de los que posteriormente se desarrollarán los nuevos insectos. Con ello, la teoría de la generación espontánea se vio arruinada, siendo defendida la tesis de que «todos los seres vivos proceden de otros seres vivos».³³⁴ Pero aunque la idea de la generación equivocista entrara en crisis, no ocurrió lo mismo con la noción de la generación como fixista, al continuar defendiéndose que todo estaba ya determinado desde un comienzo, de que todo estaba perfectamente trazado, establecido por el Creador desde el

³³¹ *Ibid.*

³³² Dice Gracia: «[...] los filósofos griegos construyeron toda una filosofía de la realidad natural. Es una filosofía rigurosamente determinista, esto es, regida por los designios de la divina *anáanke*, la diosa necesidad, que se manifiesta en el interior de las cosas en forma de *télos*, finalidad. [...] La naturaleza [...] es una especie de mecano donde todo ocupa su sitio. Todo tiene una intención, un lugar y una finalidad. En la naturaleza no tiene cabida el azar. Como dice en una ocasión Sófocles, “Los dados que echa Júpiter caen siempre bien”. Las cosas son como piezas de un mecano, que obedecen a un diseño predeterminado. El universo griego es de carácter profundamente “mecanicista”; o mejor, “organicista”. Por eso Aristóteles pudo definir a Dios como la causa primera del mecano [...]», en Gracia, D. (1998c), p. 96.

³³³ *Ibid.*, p. 153.

³³⁴ *Ibid.*, p. 154.

origen de los tiempos, con lo que la «vida era una constante en la naturaleza, creada por Dios y que no hacía más que reproducirse y perpetuarse».³³⁵ Todo esto será lo que desencadenará el nacimiento de la teoría *preformacionista*. Dentro de la teoría preformacionista podían darse tres posibilidades:

- 1) La primera tenía que ver con la idea del *animalculiso*, la cual suponía que la preformación se encuentra ya en el espermatozoide, el cual es aportado por el varón al acto de la fecundación. En el caso del ser humano, este espermatozoide sería un individuo diminuto «en el que estaban ya constituidas todas las formas del individuo adulto»,³³⁶ por lo que el proceso de la nueva realidad sería meramente de crecimiento y no de desarrollo.
- 2) Una segunda posibilidad, el *ovismo*, defendía que, si todo está preformado desde el origen de los tiempos, puesto que así Dios lo había querido, debe suponerse que ya estábamos todos prefigurados en los primeros padres de la humanidad, a saber, en Adán y Eva.
- 3) Por último, en cuanto a la tercera posibilidad, mantenía la idea de que *la preformación depende tanto de la madre como del padre*, contribuyendo ambos a la configuración del nuevo individuo. Esta fue la teoría del padre de la embriología experimental moderna, Caspar Friedrich Wolff. Su tesis era «que ambos progenitores intervienen en el proceso de generación del nuevo ser, pero que las formas se van adquiriendo paulatinamente a lo largo del proceso embrionario».³³⁷

Llegamos con todo esto al tercero de los paradigmas, propio de la época contemporánea, el cual representa una visión *unívoca y evolucionista* de la generación. Los datos aportados por la ciencia a favor de este paradigma aumentaron considerablemente durante este periodo, con lo que los postulados de la teoría univocista parecían verse confirmados. A ello se le añadió el hecho de que comenzó a entrar en crisis la creencia en el fixismo de las especies gracias a la teoría evolucionista representada por Cuvier, Lamarck y Darwin, aunque será este último quien dará al evolucionismo su formulación más acabada. En cuanto a Lamarck, este pensaba que el individuo, a lo largo de su vida, adquiriría ciertos caracteres que luego serían transmitidos a su descendencia; por el contrario, Darwin

Se opone radicalmente a Lamarck en el tema de la herencia de los caracteres adquiridos. Los caracteres adquiridos por lo general no se heredan. Lo que sí sucede es que sólo los organismos poseedores de caracteres adecuados al medio pueden sobrevivir en él y transmitir esos caracteres a la descendencia. Es la teoría de la selección natural, el punto neurálgico de la doctrina darwiniana. Todo organismo vivo tiene que luchar por la supervivencia en su medio, y como es lógico no sobrevivirán más que los más aptos, de tal modo que los caracteres de éstos son los que se transmitirán a la descendencia. La lucha por la vida, la supervivencia del más apto y la transmisión hereditaria de los caracteres más aptos son los criterios complementarios a la doctrina de la selección natural que constituyen la teoría darwiniana.³³⁸

³³⁵ *Ibid.*

³³⁶ *Ibid.*, p. 155.

³³⁷ *Ibid.*

³³⁸ *Ibid.*, p. 157. Para un desarrollo más pormenorizado de este tema véase: Dixon, Th.; Fernández, J.; Girón, Á.; Gomis, A.; González, A.; Morata, G.; Van Wyhe, J. y White, P. (2008). *Historia, medicina y ciencia en torno a... Darwin*. Madrid: Fundación de Ciencias de la Salud. Disponible

De acuerdo con Gracia, lo que la teoría de la evolución nos enseña es que «el medio realiza el papel fundamental, ya que el medio va a seleccionar qué genes sobreviven y cuáles no».³³⁹ No obstante, será el cuarto y último de los paradigmas el que, a juicio del bioeticista, será el más completo y el que actualmente goza de un mayor consenso entre la comunidad científica. Es el llamado *neodarwinismo* o *teoría sintética*, paradigma defensor de la generación *equivoca* y *evolucionista*, el cual actualiza las teorías de Darwin a la luz de los últimos avances en genética.³⁴⁰

[...] para el neodarwinismo la evolución se explica por el juego aleatorio de las mutaciones genéticas, que el medio va seleccionando de acuerdo con el principio de selección natural. De este modo se llegaba a la conclusión de que tanto en el orden de la herencia ontogenética como en el de la filogenética, la indeterminación y el principio del ensayo y el error jugaban un papel fundamental. En las primeras décadas [del pasado] siglo no sólo se reforzó el evolucionismo frente al fixismo, sino que además apareció bajo nuevo rostro la vieja doctrina de la generación equívoca.³⁴¹

¿Qué quiere decir esto? ¿Hemos rescatado los postulados de la teoría equívoca? ¿No se habían visto confirmados los de la teoría univocista en el paradigma contemporáneo? Según Gracia, el paso decisivo para responder a esta pregunta ha sido dado por la química:

Ella se ha convertido en el último medio siglo en la explicación común de toda la realidad del mundo, no sólo la inorgánica sino también la orgánica, y ha permitido dar una interpretación unificada tanto de la cosmogénesis como de la biogénesis y de la propia antropogénesis. La bioquímica, y más en concreto la biología molecular, ha permitido unificar las leyes de la genética y de la evolución. Esa unificación se basa en unos principios que consagran, hoy por hoy, la generación equívoca, es decir, el surgimiento de lo más forme de lo menos forme, y el evolucionismo. En efecto, el paradigma explicativo actual afirma que del átomo primitivo han ido formándose por ensayo y error las estructuras químicas, tanto inorgánicas como orgánicas, y que también por ensayo y error han surgido los ácidos nucleicos y la progresiva codificación en ellos de los rasgos o caracteres que han superado con éxito la prueba de la adaptación al medio. Por supuesto se trata, otra vez, de

en: <https://fcs.es/lista-publicaciones/17-desde-la-memoria-historia-medicina-y-ciencia-en-torno-a-darwin#> [consulta: 26 de febrero de 2021].

³³⁹ Gracia, D. (2007e), p. 259; cfr. Gracia, D. (2006a), p. 14.

³⁴⁰ Dice Gracia en otro lugar: «Darwin no pudo interpretar sus datos en términos genéticos. Pero cuando la genética fue redescubierta en 1900, y el término *gen* apareció en 1909, surgió el darwinismo genético, generalmente conocido con el nombre de *neodarwinismo*. Su tesis principal fue que la información genética es una consecuencia del proceso de ensayo y error. Por tanto, la evolución se halla gobernada por el proceso estocástico de selección natural y no por un programa determinista. Sólo la naturaleza como un todo puede determinar qué información es correcta y debe ser transmitida a las siguientes generaciones. La información genética cambia al azar, debido a la influencia de un amplísimo conjunto de agentes físicos y químicos que producen en los genes cambios informacionales denominados mutaciones. Y las mutaciones sólo pueden considerarse adecuadas cuando la naturaleza las acepta, permitiendo su transmisión a las siguientes generaciones», en Gracia, D. (1998h). *Ética y genética*. En Belmonte, C.; Bermúdez de Castro, J. M.; Botella, J.; Carbonell, E.; García Barreno, P.; Gracia, D.; Martín, Á.; Martínez, C.; Mayor Zaragoza, F.; Mora, F.; Pellicer, Á.; Ramón y Cajal, S. y Segovia de Arana, J. M. [Eds.]. *Ciencia y sociedad. Grandes temas de las ciencias de la vida*. Oviedo: Fundación Central Hispano / Editorial Nobel, pp. 66-67; cfr. Gracia, D. (2008a). *Ética y genética*. En Segovia, J. M. [Coord.]. *Vida, evolución y genes*. Madrid: Fundación Banco Santander, p. 145.

³⁴¹ Gracia, D. (1998c), p. 158.

una mera teoría, que lejos de poderse afirmar categórica o dogmáticamente, ha de estar en permanente tensión de contraste crítico con los datos empíricos. En cualquier caso, no parece que hasta el momento haya ninguna teoría alternativa que permita explicar con tanta coherencia y simplicidad el conjunto de los datos hoy disponibles.³⁴²

Hasta aquí llega el autor con el primero de sus textos. Como hemos podido comprobar, en él expone de forma clara y concisa la evolución teórica que ha tenido la ciencia para dar cuenta del fenómeno de la herencia a lo largo de la historia, esto es, el de cómo han surgido las diferentes especies a través de los tiempos –entre las que ineludiblemente ha de ser incluido el ser humano–, arribando hasta el cuarto de los paradigmas defensor de la generación equívoca y evolucionista, el cual actualiza el evolucionismo a la luz de los últimos avances en genética. Será a partir de aquí donde proseguiremos con el segundo de los textos que será tratado a continuación, el cual nos servirá como complemento a los argumentos expuestos hasta el momento y a los cuales nos veremos en la obligación de regresar para explicar a qué puede referirse el bioeticista con ese retorno a la vieja teoría de la generación equívoca.

2. El estatuto de las células embrionarias

En el capítulo 17 de su libro *Como arqueros al blanco. Estudios de bioética*,³⁴³ titulado «El estatuto de las células embrionarias»,³⁴⁴ Diego Gracia prosigue con la argumentación que, de algún modo, dejó pendiente en el texto tratado anteriormente, atendiendo a las aportaciones realizadas por la genética para así poder desarrollar y completar su estudio sobre el estatuto científico del embrión humano.³⁴⁵

El mismo año en el que por vez primera publica este trabajo, Gracia escribe una editorial en la revista *Eidon* en la que trata la cuestión de la dignidad.³⁴⁶ Siguiendo la idea

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ De este libro dice Gracia en su «Introducción»: «Reúne una parte de los trabajos que he ido escribiendo entre los años 1999 y 2002. [Este libro] cabe verle como el complemento, bien que sólo parcial, de los cuatro volúmenes que, bajo el título genérico de *Ética y vida: Estudios de Bioética*, publiqué el año 1998. Esta serie de libros reunía buena parte de los textos que fui escribiendo en la década anterior, entre 1988 y 1998. De ahí que también ellos puedan y deban verse como continuación del libro *Fundamentos de bioética*, aparecido en 1989, y del que le siguió dos años después [*Procedimientos de decisión en ética clínica*]», en Gracia, D. (2004a), p. 12.

³⁴⁴ Gracia, D. (2004a), pp. 369-394; cfr. Gracia, D. (2002a). El estatuto de las células embrionarias. En *Jornadas: Las células embrionarias y la clonación no reproductiva: un enfoque multidisciplinar*. Tenerife: Universidad de la Laguna; cfr. Gracia, D. (2003b). El estatuto de las células embrionarias. En Mayor Zaragoza, F. y Alonso Bedate, C. [Coords.]. *Gen-Ética* (pp. 67-93). Barcelona: Ariel; cfr. Gracia, D. (2004b). El estatuto de las células embrionarias. En Fernández, J. [Dir.]. *Últimas investigaciones en biología: células madre y células embrionarias* (pp. 151-182). Madrid: Subdirección General de Información y Publicaciones del Ministerio de Educación, Política Social y Deporte.

³⁴⁵ En una nota a pie de página al comienzo del artículo puede leerse: «El autor agradece a Eduardo Roldán y a Carlos Alonso Bedate la ayuda prestada en la elaboración de este trabajo», en Gracia, D. (2004a), p. 369.

³⁴⁶ Gracia, D. (2002f). Dignidad y no sólo precio. *Eidon*, 11, 4-5. Disponible en: https://www.revistaeidon.es/public/journals/pdfs/2002/11_octubre.pdf [consulta: 11 de junio de

procedente de la ética kantiana, concretamente, la que aparece en la segunda formulación del imperativo categórico, el ser humano es fin en sí mismo y no sólo medio, razón por la cual tiene dignidad.³⁴⁷ De este modo, revistiendo de dignidad al ser humano deberá considerársele merecedor de respeto, entendiendo que la dignidad es la condición ontológica que se halla presente en toda realidad que posee humanidad o, mejor dicho, racionalidad, porque no olvidemos que para Kant verdaderamente es la naturaleza racional la que existe como fin en sí mismo.³⁴⁸ Ahora bien, ¿quién es una realidad humana o qué ente puede llegar a serlo? Si nos movemos dentro de los confines de la vida, y más concretamente, en el de su inicio, deberemos ahora investigar desde cuándo un individuo puede ser entendido como tal, y es que a lo largo de la historia han existido diferentes criterios para precisar a qué realidad biológica podía catalogársele como humana.³⁴⁹ Conforme las culturas han ido evolucionando se han ido ampliado sus márgenes, incluyendo a grupos de individuos de los que antes era totalmente impensable.

Hoy el debate ya no está ni en el tema de los monstruos, ni en el de los bárbaros, ni tampoco en el de los indios, las mujeres o los esclavos. Éstas son cuestiones, afortunadamente, superadas. Pero eso no quiere decir que las dificultades hayan desaparecido. Hoy el tema está en los embriones y [...] en el respeto debido a las células embrionarias. ¿Tiene que ser total, o por el contrario merecen un cierto respeto pero no comparable al de un ser humano propiamente tal?³⁵⁰

Según el bioeticista, esta cuestión debe someterse a un debate plural, donde sean expuestos *todos* los puntos de vista y se pueda dar razón de ellos, sin caer nunca en imposiciones ni dogmatismos. Este tema es, desde hace ya muchos años, objeto de duras polémicas, que poco a poco deberemos ir superando juntos, sin que nadie imponga a otro sus argumentos y criterios por la fuerza, teniendo presente que dependiendo de la conclusión a la que arribemos, las consecuencias podrán llegar a ser hartamente diferentes. Por ejemplo, si finalmente se sostuviera que las células embrionarias son personas y, por ende, portadoras de dignidad, habría que entenderlas también como merecedoras de respeto, por lo que las posibles investigaciones que pudieran realizarse sobre ellas y que, de algún modo, pudieran dañarlas, habrían de ser rechazadas por completo. Si, en cambio, se llegara a la conclusión de que sí que merecen un cierto respeto, debería entonces ponerse cotas a la investigación científica, imponiendo así límites al *imperativo tecnológico* al que Juan Ramón Lacadena hace referencia tantas veces a lo largo de su obra científica, a saber, que «todo lo que se pueda hacer, se hará» o, de forma más decisiva, «todo lo que se pueda hacer, hay que hacerlo».³⁵¹ Incluso otra

2020]. Como toda editorial, esta no se encuentra firmada, aunque para el conocedor de la obra de Diego Gracia la redacción de este trabajo no reviste de duda alguna sobre su autoría.

³⁴⁷ De este asunto nos ocuparemos ampliamente en el capítulo V.

³⁴⁸ Cfr. Kant, I. (1992), p. 64. En el capítulo I es tratado este tema a propósito de la lectura de Kant realizada por Thomas Gutmann (pp. 50-51).

³⁴⁹ Véase: capítulo VI, epígrafe 1, p. 355 y ss.

³⁵⁰ Gracia, D. (2002f), p. 5.

³⁵¹ Cfr. Lacadena, J. R. (2005). *Clonación humana con fines terapéuticos: del imperativo categórico al imperativo tecnológico*. Disponible en: <http://ntic.educacion.es/w3/tematicas/genetica/> [consulta: 8 de enero de 2021]; cfr. Lacadena, J. R. (2011). Bioética y ciencia. En De la Torre Díaz, F. J. [Ed.]. *Pasado, presente y futuro de la bioética española* (pp. 205-232). Madrid: Universidad Pontificia Comillas. Disponible en: <https://www.bioeticaweb.com/images/stories/documentos/bio%e9tica%20y%20ciencia%20jrl.pdf> [consulta: 8 de enero de 2021]; cfr. Lacadena, J. R. (2013). ¿Un paso adelante hacia la clonación humana con fines terapéuticos? *Anales de la Real Academia Nacional de Farmacia*, 79 (2), 241-

posible respuesta podría ser la de que las células embrionarias no merecen ningún tipo de respeto, por lo que la investigación científica gozaría de total independencia y dominio sobre cualquier tipo de apreciación moral que pudiera hacerse sobre ellas.

Es necesario dialogar, discutir, porque sólo así podremos someter a análisis los distintos argumentos y contrastar su valor probatorio. Hay muchos que tienen menos valor que el que se les supone. Pero otros no. Valgan dos como muestra. Uno es el del estatuto del embrión. ¿Las células embrionarias en los primeros estadios del desarrollo tienen ya realmente la condición ontológica propia del ser humano? Esto, cuando menos, merece un detenido análisis, que se ha hecho muchas menos veces de lo que parece. Y segundo: ¿influyen en nuestras actitudes ante la licitud o no de este tipo de prácticas sólo argumentos racionales, o influyen también creencias, que por definición no son nunca completamente racionales, aunque sí deben ser razonables? Porque si sucede esto último, entonces se hace necesario tener en cuenta que en una sociedad plural como la nuestra, el respeto de la libertad de conciencia, y por tanto de los distintos tipos de creencias, es un derecho humano reconocido y exigible. Por más que todos estemos convencidos de nuestras creencias, no tenemos el derecho de generalizarlas al conjunto de la sociedad, ni menos de imponérselas por la fuerza a los demás. Sólo cabe la persuasión, es decir, el diálogo.³⁵²

2.1. La información genética: condición necesaria pero no suficiente

Gracia comienza afirmando que fue en la década de los años sesenta del siglo XX, con motivo del avance de la Biología Molecular, cuando

[...] se creyó posible establecer una relación lineal y determinista entre genes y realidades biológicas. La información genética sería no sólo necesaria sino también suficiente para constituir un nuevo ser vivo. Esto dio lugar a un nuevo preformacionismo, por supuesto distinto del antiguo, pero no por ello menos determinista.

Este nuevo preformacionismo biológico vino a coincidir con un gran debate ético, jurídico y social, el del aborto. [...] Ese debate [...] muchos lo dieron por resuelto a causa de los nuevos adelantos de la Biología. Parecía claro que la información genética era no sólo necesaria sino también suficiente para constituir un nuevo ser vivo, de modo que éste

252. Disponible en: https://analesranf.com/wp-content/uploads/2013/79_02/79_02.pdf [consulta: 8 de enero de 2021].

³⁵² Gracia, D. (2002f), p. 5. De un modo semejante, Francesc Abel defiende el diálogo entre la medicina, la filosofía y teología: «Creo muy conveniente establecer unas reglas de juego para este diálogo. La primera, deseo de escuchar –no meramente oír– con una actitud receptiva, que supone asumir el riesgo de que se tambaleen algunas de nuestras seguridades. La segunda, evitar la tentación de querer tener la última palabra, convencidos de que nuestro sistema científico, filosófico o teológico tiene la perfección suficiente para encuadrar la posición del otro en el propio sistema conceptual. La tercera, abrirse dialogalmente en reuniones transdisciplinares (ciencias y humanidades) que permitan la profundización temática. Finalmente, en la clínica, al constituir comités de ética asistencial y, en la teología, hacer un esfuerzo para el conocimiento de los problemas científicos, que permita captar aquellos matices que nos orienten a cuestiones de teología moral fundamental que merecen profundización», en Abel i Fabre, F. (2012), p. 396; cfr. Abel i Fabre, F. (1994). Diagnóstico prenatal y aborto selectivo: la decisión ética. En Gafo, J. [Ed.]. *Consejo genético: aspectos biomédicos e implicaciones éticas* (pp. 147-165). Madrid: Fundación Humanismo y Democracia; Fundación Konrad Adenauer; Universidad Pontificia Comillas.

podía considerarse completo, al menos en su proyecto, desde el mismo momento de la fecundación.³⁵³

Este preformacionismo biológico daba lugar a una determinada concepción ética sobre el estatuto del embrión, la cual defendía su total protección desde la concepción, puesto que si desde el mismo momento de la fecundación existe una realidad biológica completa que debe considerarse ya humana, habrá que entenderla, por tanto, como provista de dignidad y como tal merecedora de respeto, por lo que cualquier intervención o manipulación en la misma supondría un grave atentado contra la humanidad. Ahora bien,

La evolución posterior de la Biología ha vuelto, sin embargo, a complicar las cosas. Los años setenta, ochenta y noventa han ido demostrando algo que cabía haber sospechado antes, a saber, que la Biología embrionaria es mucho más compleja de lo que se suponía. Poco a poco se fueron descubriendo los mecanismos de activación y represión de los genes y todo el proceso que va desde la información genotípica hasta la aparición de los rasgos fenotípicos. Es un proceso complejo, en el que intervienen distintas informaciones, unas genéticas pero otras claramente extragenéticas. Cuando estas últimas no hacen acto de presencia, el fenotipo se altera o, simplemente, resulta inviable. Esto quiere decir que ambas informaciones, la genética y la extragenética, son necesarias para la aparición de un organismo vivo y que el defecto de cualquiera de las dos hace imposible el logro de la nueva realidad biológica.³⁵⁴

Por esta razón, la información genética sería una condición necesaria para la constitución de un nuevo ser, pero no por ello suficiente. Se hace necesario introducir un nuevo parámetro que vendría a llenarlo la información extragenética, por lo que el

³⁵³ Gracia, D. (2004a), p. 370. Dice en otro lugar: «Los primeros descubrimientos de la genética molecular, a mediados del siglo XX, hicieron pensar que en el genoma se hallaba contenida toda la información necesaria y suficiente para constituir un nuevo ser, de modo que la embriogénesis era un mero proceso de expresión y desarrollo. No obstante, los descubrimientos posteriores han hecho ver que si bien la información genética es necesaria, no resulta suficiente para constituir un nuevo ser, ya que precisa del concurso de otras informaciones, epigenéticas y extragenéticas, procedentes del medio. Esto hace cada vez más verosímil la tesis de la existencia de un período constituyente, sólo tras el cual cabe hablar de un ser humano constituido», en Gracia, D. (2016a). Ética médica. En Rozman, C. y Cardellach, F. [Eds.]. *Farreras-Rozman. Medicina interna*, (XVIII ed.). Barcelona: Elsevier, pp. 37-38; cfr. Gracia, Diego (1998c), pp. 25-26.

³⁵⁴ Gracia, D. (2004a), pp. 370-371. Puede leerse en otro texto: «Sabemos que el proceso del desarrollo embrionario comienza con la fusión de dos células -el óvulo y el espermatozoide- que dan lugar al embrión o pre-embrión, es decir, el cigoto. El problema es determinar qué es el cigoto y cómo a partir del mismo se va constituyendo una realidad biológica nueva, que es algo más que un conjunto de caracteres genéticos nuevos. Se trata de una realidad biológica autosuficiente y que puede interactuar con el medio. Los genes son condición necesaria pero no suficiente, de modo que tiene que haber otros factores, como la interacción entre esos genes y el medio celular, la sangre materna, etc., es decir, debe haber un medio ambiente que permita, a partir de esa información genética, llegar a lo que llamamos un “ser vivo”, un genoma con una constitución que le permita ser autónomo e intercambiar con el medio», en Gracia, D. (2007e), pp. 259-260; cfr. Gracia, D. (2006a), pp. 15-16. Por otra parte, en un curso impartido para la Fundación Xavier Zubiri, afirma de manera rotunda: «Un ser vivo no es un genoma; un ser vivo es un fenoma, es un fenotipo. ¿Y qué es un fenotipo? Pues es el conjunto de rasgos biológicos, los elementos constitutivos de un ser vivo. Un perro es un fenoma y el fenoma hoy sabemos que no es la mera expresión lineal del genoma», en Gracia, D. (2015b), minutos 36:45 – 37:18.

surgimiento de un nuevo organismo precisará siempre de la complementariedad de ambas informaciones, la genética y la extragenética.

De lo dicho parece desprenderse que para la constitución de un nuevo organismo hace falta, sin duda, la información genética, que es condición necesaria de su existencia, pero hace falta también la concurrencia de otra información procedente del medio, motivo por el cual la primera tiene el carácter de necesaria pero no de suficiente.³⁵⁵

Esto es, son necesarios otros elementos que, al no encontrarse aún codificados en el ADN, son imprescindibles para que los genes puedan expresarse. De la siguiente manera lo expone Gracia en un texto posterior:

[Los científicos] se encontraron [...] ciertos fenómenos en los que participaban elementos que no estaban codificados en el ADN y que, no obstante, eran necesarios para que los genes se expresasen. Eran los procesos conocidos como *trigger on* o *off* (en inglés poner o quitar el seguro de una arma), en los que para que un gen se expresara era preciso que alguien quitara este seguro, hecho no siempre codificado genéticamente. Posteriormente apareció el problema de los inductores y represores: los genes se activan o desactivan según intervengan o no determinados factores como la temperatura, la cantidad de oligoelementos del líquido fetal, etc.³⁵⁶

De todo ello se concluye que

[...] el embrión, y todo ser vivo, es el resultado de una información genética y de una enorme cantidad de interacciones que suceden a lo largo de un cierto espacio de tiempo, resultado tan complejo que no siempre se logra, como es el caso de los abortos espontáneos. Podríamos decir, pues, que el ser vivo es una constitución biológica suficiente, con “suficiencia constitucional”, y antes de que esto se consiga hemos de hablar de una fase llamada “constituyente”.³⁵⁷ Por eso es muy aventurado sacralizar los genes, ya que es el propio medio quien los selecciona, porque son el resultado de un proceso evolutivo y no definen absolutamente al ser humano, siendo “condición necesaria pero no suficiente”.³⁵⁸

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 371.

³⁵⁶ Gracia, D. (2007e), p. 260; cfr. Gracia, D. (2006a), p. 18. Hemos de señalar que el texto de 2006a difiere en varios aspectos del de 2007e. El texto de 2006 se encuentra redactado en gallego y es anterior a la versión española del año 2007. No obstante, en las citas que reproducimos seguimos la versión española, ya que es la última revisión realizada por Diego Gracia.

³⁵⁷ De este asunto nos ocupamos posteriormente, concretamente, en el apartado 2.3. (p. 214 y ss.).

³⁵⁸ Gracia, D. (2007e), pp. 260-261; cfr. Gracia, D. (2006a), p. 18. A propósito de esto, afirma Gracia en una entrevista respecto a los datos científicos sobre el desarrollo del embrión: «La mayor parte de los biólogos lo que piensan es que la información de los genes –que es la información que se transmite con las dos células germinales al óvulo fecundado, que, por tanto está en el llamado cigoto, el embrión– no es toda la información que se necesita para que salga un ser vivo. Se necesita una enorme cantidad de interacciones del medio, de la madre... es una gran cantidad de interacciones. Y solo la interacción de todo eso acaba dando de sí una realidad que llamamos un ser vivo. Dicho de otra manera: un perro no es igual a los genes de un perro. Los genes de un perro y un perro no son lo mismo. Y con los genes de un perro no sale un perro», en Menjívar, É. L. (2008). «No se puede ver el tema del aborto como una guerra científica, sino como una guerra de religión»: Diego Gracia, doctor en bioética. Disponible en: <https://elmerlmenjivar.com/el-aborto-es-un-debate-entre-ciencia-y-religi%C3%B3n-diego-gracia-doctor-en-bio%C3%A9tica-472d31c0996b> También está disponible en: <https://www.bioeteca.es/?p=394> [consulta: 21 de julio de 2020]. Debemos precisar que la entrevista anteriormente referenciada tuvo lugar en el II Congreso Internacional de Filosofía

Esta misma idea es la que también sostiene Juan Ramón Lacadena en una de las obras en las que también nuestro autor publica su trabajo sobre «El estatuto de las células embrionarias»:

[...] al producirse la fecundación de los gametos se origina el cigoto, que reúne, ya desde el mismo instante de su formación, una información genética necesaria para programar la formación del nuevo ser, de manera que, de no mediar alteraciones de cualquier tipo que interfirieran en el proceso, a partir del momento que empieza a funcionar el primer gen en dicha célula inicial única, la programación genética conducirá inexorablemente a la formación del individuo adulto. Es conveniente matizar que la información genética contenida en el cigoto es necesaria, pero no suficiente, para llevar a cabo el proceso normal de desarrollo en el sentido de que hay que tener en cuenta los fenómenos epigenéticos de interacción de dicha información en el entorno del útero materno.³⁵⁹

Lacadena mantiene aquí que, aunque la información genética contenida en el cigoto sea necesaria, esta no puede originar por sí misma el desarrollo de este. El cigoto «no posee *toda* la información necesaria para una génesis correcta y completa del proceso embriológico. Sería algo así como pensar que desde el principio el cigoto está provisto del mapa exacto que le conducirá hasta su destino, pero que necesita de algo externo que vaya activando toda la maquinaria precisa para poder llegar a él».³⁶⁰

Un organismo vivo no puede considerarse constituido más que como resultado de la actuación de esos dos tipos de informaciones, lo que necesita de un determinado espacio y un cierto tiempo. Antes de eso existirá la posibilidad de que se forme una nueva realidad viva, pero ésta no tendrá todavía realidad en acto. Los seres vivos necesitan de un periodo constituyente, sólo al final del cual puede hablarse de una nueva realidad biológica. Lo anterior es mera posibilidad.³⁶¹

Por lo tanto, para hacer posible la génesis de una nueva realidad humana se hace necesaria la interacción entre la información genética y la información extragenética, requiriendo para ello de un espacio y de un tiempo determinados.³⁶² Con todo esto

Xavier Zubiri celebrado los días 21 al 24 de junio de 2005 en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, aunque su primera publicación data del 11 de agosto de 2008.

³⁵⁹ Lacadena, J. R. (2003). Individualización y mismidad genética en el desarrollo humano. En Mayor Zaragoza, F. y Alonso Bedate, C. [coords.]. *Gen-Ética*. Barcelona: Ariel, pp. 114-115.

³⁶⁰ Redondo García, A. (2020). La cuestión del estatuto del embrión humano desde una perspectiva científica: la postura de Juan Ramón Lacadena. *Eidon*, 54, p. 27. Disponible en: <https://www.revistaeidon.es/public/journals/pdfs/2020/54.pdf> [consulta: 4 de diciembre de 2020].

³⁶¹ Gracia, D. (2004a), p. 371. Afirma al respecto Gracia: «El fenoma, el fenotipo, las características biológicas que nos hacen adecuado un medio y nos permiten sobrevivir en ese medio, son el resultado de un proceso, no es algo que un individuo tenga desde el primer momento [...]. Hay un periodo constituyente [...]. ¿Y esto cómo se llama en historia de la biología? Pues se llama “teoría epigenética”», en Gracia, D. (2015b), minutos 45:05 – 45:37.

³⁶² Puede leerse en otro pasaje: «[...] un organismo vivo no es la consecuencia de la expresión directa y lineal de su información genética, sino el resultado de una compleja interacción entre dos tipos de información natural, una almacenada por los genes y la otra ofrecida por la naturaleza a través del proceso de génesis y desarrollo. Sólo con la información genética no tenemos un organismo. Es necesaria la interacción de esa información específica que se halla contenida en los genes con otra información inespecífica que viene dada por el medio, como son el agua, la temperatura, los minerales, vitaminas, hormonas, etc. Sin estos inductores la propia información genética no puede expresarse. Esto significa que la única realidad sustantiva es la consecuencia de la interacción entre estos dos tipos de información, y que los genes no tienen sustantividad ni

estamos introduciendo dos elementos claramente diferenciados pero a la vez complementarios: *gen* y *desarrollo*. Ocupémonos de ellos más detenidamente.

2.2. ¿Genes o desarrollo?

En el año 1993 publica Gracia un artículo titulado «Problemas filosóficos en Genética y Embriología»,³⁶³ examinando en su primera parte la nueva idea de naturaleza postulada desde la genética actual. Para desarrollar su argumentación, comienza exponiendo la idea determinista de naturaleza presente en la Grecia clásica, donde los elementos que la forman actúan entre sí de forma causal, provistos todos ellos de una finalidad hacia la cual tienden de modo necesario y donde el azar no tiene cabida alguna. Esta idea de naturaleza es la que se encuentra en la base de la ciencia moderna, presente en las obras de Galileo y Newton. En contra de este modelo teleológico surge en el siglo pasado el modelo probabilístico, basado en una concepción indeterminista de la naturaleza, en la que el principio de indeterminación o incertidumbre de Heisenberg se convierte en su paradigma más representativo.³⁶⁴

El indeterminismo no obedece sólo a nuestra incapacidad de conocer adecuadamente las cosas tal como ellas son, sino a una imposibilidad «real» [...]. Éste es el sentido del «principio de indeterminación» de Heisenberg. En un famoso artículo publicado en 1934 [...] y que lleva por título *La idea de naturaleza: la nueva Física*, defendía Zubiri el carácter *real* de la indeterminación física, frente a la idea de quienes, como Planck, se negaban a admitir tal cosa y pensaban que la indeterminación sólo debía interpretarse como simple índice de nuestra ignorancia. Para estos autores habría, pues, indeterminación lógica, pero no física. Frente a ellos, Zubiri afirmaba ya entonces que «el principio de indeterminación suministra el fundamento real de esta nueva concepción del universo físico. Un fundamento *real*: he aquí lo que es preciso aclarar».³⁶⁵ Lo que el principio de indeterminación afirma es que la imposibilidad de determinar el lugar de un electrón no es accidental o transitoria sino absoluta; se trata, pues, de un indeterminismo *real*, que modifica sustancialmente nuestra idea de la naturaleza.³⁶⁶

Ya no es la necesidad la que rige los designios de la naturaleza contrariamente a lo que defendía el teleologismo, sino que ahora lo es el azar. Las cosas no tienden hacia un fin, no tienen finalidad: solo el azar es quien todo lo dirige.³⁶⁷ El problema que plantea el

finalidad. Esto es importante a la hora de definir su estatuto ético», en Gracia, D. (1998h), pp. 67-68; cfr. Gracia, D. (2008a), p. 147.

³⁶³ Gracia, D. (1998c), pp. 95-136; cfr. Gracia, D. (1993a). Problemas filosóficos en Genética y Embriología. En Abel, F. y Cañón, C. [Eds.]. *La mediación de la filosofía en la construcción de la bioética* (pp. 215-254). Madrid: Universidad Pontificia Comillas y Federación Internacional de Universidades Católicas.

³⁶⁴ Gracia se ocupa también de este principio en Gracia, D. (1988). Problemas filosóficos de la ingeniería genética. En Lacadena, J. R.; Gracia, D.; Vidal, M. y Elizari, F. J. [Eds.]. *Manipulación genética y moral cristiana*. Madrid: Fundación Universitaria San Pablo CEU, p. 68 y ss.

³⁶⁵ Zubiri, X. (1987). *Naturaleza, Historia, Dios* (9ª ed.). Madrid: Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, p. 332.

³⁶⁶ Gracia, D. (1998c), p. 97.

³⁶⁷ Puede leerse en otro texto: «En la naturaleza no hay otra ley que la del azar. Azar no significa que el fenómeno no se halle determinado desde sus condiciones iniciales. Lo que significa es que esa determinación no define el resultado de un modo *unívoco* y *estricto*, sino sólo de modo *equivoco* y *aleatorio*. Lo que llamamos resultado no se alcanza directamente, sino tras un proceso

indeterminismo no es que suponga una imposibilidad para el ser humano el determinar con exactitud la posición y la velocidad de la partícula elemental, sino que se trata de una imposibilidad para cualquier entendimiento, al estar ya en sí indeterminada la partícula elemental. Dicho con otras palabras: no es que el indeterminismo se deba a nuestra ignorancia o desconocimiento de aquello que aún no comprendemos, suponiendo que una vez discernido hallemos de nuevo en él un puro determinismo, sino que lo que esta postura viene a sostener es que es en sí imposible un conocimiento exacto por no existir algo que sea determinado. Esta concepción indeterminista viene así a derribar los conceptos fundamentales sobre los que se sustentaba el determinismo, a saber, «los conceptos de naturaleza (*physis*), substancia (*ousía*) y causa (*aitía*)». ³⁶⁸

Las cosas son sustancias naturales que establecen entre sí relaciones de tipo causal. Este era el concepto antiguo de naturaleza. Hoy sabemos que visión tan mecanicista no se compadece con los hechos, y que frente a esos conceptos hay que proponer otros alternativos, como los de fuerza, campo y función. En la realidad no hay sustancias sino «campos», y las cosas que forman parte del campo establecen entre sí relaciones que no son de tipo causal sino «funcional». A estos campos que no son sustancias pero sí realidades es a lo que Zubiri ha llamado «sustantividades». Y lo que forma parte del campo, eso que [denominamos] cosa, es lo que Zubiri llama «nota» o «momento». Sustantividad es la estructura campal con suficiencia constitucional; o también, la estructura clausurada de notas o momentos, en unidad coherencial primaria. ³⁶⁹

Si llevamos todos estos razonamientos al campo de la biología, de acuerdo con la primera idea que vimos de naturaleza, la vida se hallaría regida por la teleología, por la necesidad; por el contrario, según la postura indeterminista, la vida surgiría gracias al

más o menos largo, generalmente muy largo, de ensayo y error. La naturaleza va aprendiendo mediante el procedimiento del ensayo y el error. De ahí el enorme dispendio, que no tendría sentido en un mundo finalísticamente ordenado. No sólo es fabuloso el dispendio de recursos inanimados. Lo es también el de los animados. Pensemos en la enorme cantidad de polen que deben soltar las plantas para conseguir fecundar mediante el método del ensayo y error a sus congéneres; o la enorme cantidad de espermatozoides que hay que utilizar para conseguir una fecundación; o el número importantísimo de abortos espontáneos que se da en todas las especies; o tantas cosas más, imposibles de explicar mediante el recurso a esquemas teleológicos.

Donde antes se decía *télos* ahora se dice azar. Pero hay diferentes tipos de azar. Los propios «juegos de azar» son de características muy distintas. Los hay tan azarosos, que la determinación conseguida al final de cada jugada no influye en el comportamiento de las posteriores. El caso paradigmático es el del juego de dados. El azar de cada jugada es siempre el mismo. Ninguna jugada influye en las demás. Pero hay otros juegos que no son así. En ellos el azar va disminuyendo según aumentan las jugadas, porque el resultado de cada una define el abanico de posibilidades de la siguiente, que por definición ha de ser cada vez menor. Un ejemplo claro de esto es el juego del ajedrez. Por supuesto, el buen jugador de ajedrez no mueve las fichas al azar. Pero podría hacerlo, y en ese caso el juego se comportaría de acuerdo con el esquema descrito», en Gracia, D. (1995), pp. 88-89. Dice en otro texto: «La evolución es el resultado del azar; pero de un azar muy peculiar, que conserva con avidez toda la información acumulada en el curso de las jugadas anteriores. Ramón Margalef propone, por ello, cambiar el símil del juego de dados por el del juego de ajedrez. “Si se ha dicho que Dios no juega a los dados, se puede añadir que quizá la vida juega al ajedrez” [...]. Otros han preferido la imagen del ordenador electrónico, que codifica toda la información recibida al azar y después trabaja implacablemente con ella», en Gracia, D. (1988), p. 79; cfr. Gracia, D. (1995), p. 89; cfr. Gracia, D. (1998c), p. 99.

³⁶⁸ Gracia, D. (1998c), p. 98.

³⁶⁹ *Ibid.*, pp. 98-99.

azar. Esta es, según Gracia, la idea que hoy día postula la genética, y es en la que se basa la función de los genes.

La existencia de azar nos impide hablar ya, como en tiempos de Aristóteles, de «teleología» de la naturaleza o de los seres vivos. No hay teleología en la evolución. Sin embargo, esa férrea necesidad con que se desarrolla demuestra que a pesar de no tener finalidad, la evolución actúa conforme a un «plan». Ésta es la propiedad que algunos biólogos han dado en llamar «teleonomía». No hay teleología pero sí teleonomía. Por más que en la evolución de los seres vivos no haya finalidad hay plan, y ese plan está en los genes. Si al plan lo llamamos «constitución», podemos decir que los genes son los responsables de la constitución de los seres vivos. Pero esto puede entenderse también de dos maneras distintas.³⁷⁰

La primera vendría a estar representada por la manera *antigua* de entender las relaciones entre el genoma y la constitución, la cual sobrevalora el papel del genoma entendiéndolo como la esencia del ser vivo, postergando todo lo demás a un «mero despliegue de las virtualidades allí contenidas».³⁷¹

[...] para la mentalidad genética clásica, la información genética, el «genoma» es lo «activo» de los seres vivientes, y el «fenoma» lo «pasivo». Por tanto, el ser vivo se define por su genoma. Donde hay genoma hay ser vivo, y el tipo de genoma nos define el tipo de ser vivo que tenemos.³⁷²

De este modo,

Cuando se hace del genoma el «sistema» esencial del ser vivo, entonces se dota al fenoma de un carácter meramente «consecutivo»: los genes tienen la información, que mediante el proceso de transcripción se convierte en fenoma. Así pensaron los genetistas darwinianos clásicos [...] hasta, aproximadamente, el año 1960. Entonces empezaron a describirse hechos que demuestran bien cómo el genoma es sólo «subsistema», y cómo el fenoma no es consecutivo sino «constitutivo».³⁷³

³⁷⁰ *Ibid.*, pp. 99-100.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 106.

³⁷² *Ibid.*, p. 100.

³⁷³ *Ibid.*, pp. 103-104. Dice en otro trabajo suyo: «Esta articulación de genes y sustancias inductoras, o de información genética e información extragenética en los seres vivos, permite entender el modo como funciona el proceso de su constitución. Para que un ser vivo exista es necesario que tenga una dotación genética muy precisa; es su *genoma*. Pero con sólo genoma no hay ser vivo. [...] Para que éste pueda conformarse es preciso que unos genes se activen y otros se inhiban, es decir, que parte de sus genes estructurales entren en actividad. Al genoma activado es a lo que ciertos biólogos, como García Bellido, han llamado *apogenoma*. Sin apogenoma no hay ser vivo. Y luego se requiere que ese apogenoma encuentre los materiales necesarios y suficientes para expresar su mensaje y constituir realmente el nuevo ser, es decir, el llamado *fenoma*. Sin esos materiales tampoco hay ser vivo. Realmente, el ser vivo no puede identificarse ni con el genoma ni con el apogenoma, sino sólo con el fenoma. Ser vivo es igual a fenoma.

A pesar de la lógica que encierran las proposiciones que acabo de formular, distan mucho de ser del dominio común. Más bien sucede lo contrario, que se sigue confundiendo ser vivo con genoma, en vez de con fenoma. Esta es una consecuencia lógica de la persistencia en el imaginario colectivo de nuestra cultura de la idea de la finalidad interna de la naturaleza. De hecho, con categorías estrictamente aristotélicas tendría sentido decir que el ser vivo está ya en el genoma, dado que éste tendría en sí una finalidad precisa, que el proceso de desarrollo no haría más que expresar o actualizar. El genoma sería lo “constitutivo”, y el desarrollo tendría mero carácter

A juicio de Diego Gracia, esta mentalidad clásica de la genética

[...] es la responsable de que la investigación biológica se haya concentrado de modo casi obsesivo en la genética, y haya postergado de modo muy característico el estudio del desarrollo, es decir, la embriología. Este estado de cosas no ha venido a resolverlo más que la biología molecular. La biología molecular ha llevado a su máximo esplendor el desarrollo de la genética, en forma de genética molecular. Pero a la vez, ha permitido ver sus intrínsecas limitaciones. La biología molecular ha permitido comprender que el desarrollo de las moléculas vivas no depende sólo de los genes.³⁷⁴

La biología molecular es hoy la que ha permitido la unión de los estudios sobre la herencia y el desarrollo, haciendo que tanto genetistas como embriólogos trabajen ahora juntos. Con esto llegamos a la segunda manera de entender que los genes sean los responsables de la constitución de los seres vivos: la propia de la embriología.

Tendemos a pensar que toda la información está recogida en el genotipo celular, de modo que el ser vivo está ya constituido en cuanto posee genoma, del cual el fenoma no será más que su expresión o actualización. Ahora bien, esto es completamente quimérico. Y ello por doble motivo. En primer lugar, porque la constitución del ser humano no depende sólo del genoma. Y en segundo, porque lo externo al genoma no posee en el ser vivo un carácter meramente consecutivo, accidental o adventicio.³⁷⁵

En el proceso embriogénico no intervienen únicamente los genes, sino que tanto el medio espacial como temporal tienen también en él un papel protagonista. De ahí que

“consecutivo”. Ahora bien, esto, por muy intuitivo que parezca, no sucede realmente así. Genoma no es igual a constitución. No tiene sentido afirmar que todo el proceso de desarrollo es meramente consecutivo. Más bien parece necesario afirmar lo contrario, que hay un proceso constituyente, durante el cual toda la información, tanto la genética como la extragenética, debe ser considerada esencial para la aparición del nuevo ser. Tampoco puede afirmarse, como generalmente se hace, que esa otra información no-genética tiene un carácter meramente adventicio, porque el programa del nuevo ser está ya perfectamente prefijado en su genoma. Es de nuevo caer en el prejuicio teleologista. No hay teleología genética. Hay, a lo sumo, teleonomía, pero teleonomía no es teleología. No hay plan prefijado que permita devaluar la demás información. Toda la información, la genética y la extragenética tiene la misma categoría. Por eso se trata de un proceso constituyente, sólo al término del cual cabe hablar de una nueva realidad biológica», en Gracia, D. (1995), pp. 93-94.

³⁷⁴ Gracia, D. (1998c), p. 106.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 107. Afirma el autor en otro lugar: «[...] cuando se reinterpretó la teoría de la evolución en clave genética, a comienzos del siglo XX, empezó a decirse que cada individuo tiene un conjunto de rasgos biológicos genéticamente codificados. Es el llamado “genoma”, que cuando se expresa da lugar al “fenoma”, es decir, al conjunto de rasgos fenotípicos que constituyen al ser vivo. Conviene recordar que un ser vivo no es nunca un genoma sino un fenoma, y que el mecanismo de la “selección natural” consiste en que cuando los rasgos fenotípicos no “adaptan al medio” en que se encuentra ese ser vivo, el medio le penaliza con la enfermedad o con la muerte. Este es el modo como se produce la selección natural, que premia siempre a los mejor dotados o más aptos para vivir en ese medio. De ahí la ley de “supervivencia del más apto (survival of the fittest).”», en Gracia, D. (2015a). *Mejoramiento humano: ¿de qué estamos hablando?* En Ortega, C.; Richart, A.; Páramo, V. y Ruíz, Ch. [Eds.]. *El mejoramiento humano. Avances, investigaciones y reflexiones éticas y políticas*. Granada: Comares, p. 22. Disponible en: <https://www.uv.es/gibuv/BIOETICA2014.pdf> [consulta: 24 de agosto de 2020]; cfr. Gracia, D. (2015b), minutos 38:00 – 39:50.

tengamos que echar mano de un nuevo concepto para explicarlo, a saber, el de *campo morfogenético*.

Se han propuesto varios modelos sobre cómo funciona este campo. Todos admiten la influencia de factores externos (p.e., las hormonas maternas) y protoplasmáticos sobre los genes, activándolos o inhibiéndolos. Estos factores están espacial y temporalmente determinados. Así, por ejemplo, los llamados «inductores embrionarios» pueden ser considerados [...] como «efectores» genéticos. [...]

Esto nos obliga a volver con alguna mayor detención sobre el concepto de «inducción embrionaria». [...] Hay un modo de «activación» genética que es el de la «inducción».³⁷⁶

Debemos entender al embrión como un gran campo de fuerzas sobre el que gravitan multitud de momentos, los cuales se codeterminan unos a otros. La idea de la simple ejecución de un plan genético es difícil de mantener. Para que los genes se activen se precisa de unas sustancias llamadas *efectoras* que no pertenecen al mismo genoma, sino que son extrínsecas a él, ubicadas en el protoplasma. La procedencia de estas sustancias puede ser de otras células o incluso de la misma madre.

[...] hoy está fuera de toda duda el carácter de inductores genéticos que tienen las hormonas maternas sobre el embrión. Esto es muy importante, pues demuestra que los inductores no son sólo protoplásmicos o embrionarios sino también maternos, y además permite suponer que quizá para que haya una verdadera sustantividad, y por tanto un nuevo ser, es precisa una cierta madurez del sistema neuroendocrino. No en vano a este sistema se le adjudica la función de «integrar» el organismo del viviente o, como diría Zubiri, «formalizarlo». Es probable que sin formalización no haya sustantividad, y que la formalización requiera una cierta madurez en el sistema neuroendocrino. De ser válida esta razón, podría concluirse que el «campo» o la «sustantividad» del nuevo ser no lo tiene el «embrión» (o pre-embrión) en propiedad, sino que en las primeras fases del desarrollo éste pertenece aún a la sustantividad de la madre (que es la que con su sistema neuroendocrino «formaliza» al nuevo ser vivo). No es fácil decir cuándo aparece la sustantividad humana, pero probablemente no antes de que el sistema neuro-endocrino inicie sus funciones de formalización. Esto tiene que producirse en algún momento de la organogénesis llamada secundaria, no antes.³⁷⁷

Esta última consideración realizada por Gracia es enormemente reveladora, pues está admitiendo que, de algún modo, el embrión no es una sustantividad desde el mismo momento de la fecundación como muchos autores sostienen, pero es que ni siquiera lo es en las semanas posteriores a la concepción. Él mismo defiende que la formalización en ningún caso acontece antes de la organogénesis secundaria, esto es, antes de que el embrión pasa a la categoría de feto. ¿Y cuándo ocurre entonces? Antes de responder a esta pregunta debemos dilucidar el significado del concepto de *desarrollo* utilizado por la embriología. Para algunos autores

El desarrollo consiste [...] en la mera activación de genes, lo que puede ocurrir no sólo al comienzo, sino a todo lo largo de la vida de un sujeto biológico. [...] El desarrollo juega un papel, y un papel importante, ya que induce la activación de genes, razón por la cual carecen de sentido las tesis preformacionistas. Pero aun así, dista mucho de quedar claro el papel que juega el desarrollo en todo esto. ¿Es constitutivo, o es meramente consecutivo?

³⁷⁶ Gracia, D. (1998c), pp. 112-113.

³⁷⁷ *Ibid.*, pp. 115-116.

¿La información que aparece a lo largo del desarrollo es tan importante como la de procedencia genética, o debe considerarse como meramente accidental?³⁷⁸

Sin embargo, para Gracia

[...] El desarrollo no es la mera «expresión» de los genes, sino el resultado de la interacción de la información genética con esta otra información que no está codificada en los genes, y que resulta tan importante en la configuración del fenómeno como la propia información genética.³⁷⁹

La información extragenética ha de también entenderse como constitutiva y no meramente como accidental, porque es «tan esencial y constitutiva como la propia información genética».³⁸⁰

En el nuevo ser no parece posible hablar de sustantividad hasta que no se consigue la «organización primaria», y quizá hasta que no está bastante avanzada la «organización secundaria». Esa organización constituyente es previa a la individuación sustantiva, a diferencia del crecimiento, que acontece en una sustantividad ya constituida. Antes de ese momento crítico, difícil de precisar, el embrión no tiene sustantividad ni esencia constitutiva, por más que tenga genoma y esencia quidditativa.³⁸¹ El genoma solo no constituye un nuevo individuo. Por tanto, los embriones que no alcanzan ese momento, pertenecen a la especie humana, puesto que tienen 46 cromosomas y la esencia quidditativa humana, pero no son individuos humanos, puesto que carecen de sustantividad, es decir, de «suficiencia constitucional». [...] Sólo cuando el embrión tiene suficiencia constitucional, lo que viene de fuera (nutrientes, inductores, etc.) tiene carácter «adventicio», y por tanto pertenece al grupo de lo que Zubiri llama «notas adventicias» (porque advienen a una sustantividad ya constituida). Hasta ese momento, los nutrientes o los inductores no son ni pueden ser adventicios sino constitucionales, ya que son elementos indispensables para el logro de la «suficiencia constitucional». No hay individuo humano antes de que la suficiencia constitucional se logre, lo cual, como ya he dicho, no puede suceder hasta que se han expresado los principales genes estructurales, y por tanto hasta un cierto momento del proceso de la organogénesis.³⁸²

Dicho esto, pasa Gracia inmediatamente a poner como ejemplo el fenómeno de la anencefalia.³⁸³ Según nuestro bioeticista, un individuo anencéfalo nunca podría lograr la

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 117.

³⁷⁹ *Ibid.*, pp. 117-118.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 121.

³⁸¹ Dice Gracia en este mismo artículo: «Como es bien sabido, Zubiri entiende la esencia quidditativa como una “parte” de la constitutiva, aquella que es común a todos los seres humanos y los hace pertenecer a la misma especie, a pesar de sus características distintas. Cabe por ello pensar, también, que la esencia quidditativa es una parte del genoma total, aquella que es común a todos los seres de la especie humana», en *ibid.*, p. 105. Para el tratamiento de este asunto, véase: capítulo VI, apartado 2.1., p. 376 y ss.

³⁸² *Ibid.*, p. 121.

³⁸³ El hecho de la anencefalia «está constituida por la ausencia de los huesos de la calota, hemisferios cerebrales, sistema límbico y cerebelo. Hay malformaciones vertebrales cervicales, del agujero magno y respiratorias superiores. La hipófisis por lo común está ausente. Esta malformación es incompatible con la vida extrauterina. Habitualmente la muerte se produce *in útero*, pero cuando hay un parto con feto vivo, habrá actividad cardíaca durante algunos momentos y muy raramente una sobrevida de más de una hora», en Valenzuela, P. (2008). Problemas bioéticos en torno a la criatura anencefálica. *Revista chilena de pediatría*, 79 (3), p. 304.

suficiencia constitucional humana y, por ende, llegar a considerarse un individuo humano, aunque sí pertenezca a la especie humana.³⁸⁴ ¿Por qué? La razón es clara: si atendemos a la definición de ser humano como animal racional, difícilmente podrá un individuo que carezca de inteligencia lograr la suficiencia constitucional.³⁸⁵ De aquí se deduce la importancia que Gracia le concede a la inteligencia para poder considerar a un miembro de la especie humana como individuo humano, de lo cual se desprende que la posesión de la inteligencia supone un grado, y que aquella realidad que tanto aún no la tiene como aquella que la pierde, no pueden catalogarse como individuo humano, o lo que es lo mismo, como persona.³⁸⁶

El tema de la «suficiencia constitucional» permite [...] cualificar los materiales que advienen al embrión (inductores, nutrientes, etc.) de dos modos muy distintos, según que lleguen antes o después del logro de la suficiencia. Si son anteriores a ese momento, tienen carácter constitucional y no meramente adventicio; por el contrario, cuando llegan después de ese momento, tienen el carácter de lo que Zubiri llama «notas adventicias». Pensemos, por ejemplo, en los antígenos que recibimos a todo lo largo de nuestra vida, y que al llegar a nuestras células actúan como inductores genéticos que darán lugar a que la información genética de producción de anticuerpos se exprese en forma de proteínas específicas. Estos inductores son en todo similares a los que advienen al embrión en la fase previa a la suficiencia constitucional, y sin embargo no tienen otro carácter que el adventicio, precisamente porque cuando llegan hay un organismo que ya ha logrado previamente la suficiencia constitucional. No es, por ello, válida la objeción que con frecuencia se hace, según la cual dado que los inductores externos actúan sobre el organismo vivo a todo lo largo de la vida de éste, no pueden ser tenidos en cuenta para definir una realidad biológica.

<https://www.revistachilenadepediatria.cl/index.php/rchped/article/view/2434/0> [consulta: 11 de julio de 2020].

Al respecto, afirma Francesc Abel una vez que describe las características del feto humano con anencefalia: «[1] No es nuestra pretensión declarar aquí que conocemos ni que deseamos establecer todas las condiciones esenciales para que se dé una persona y que todo el mundo pueda estar de acuerdo. Esta es una cuestión ética y legal, de gran importancia, todavía abierta a discusión. Pero el beneficio de las protecciones morales, que se otorgan a aquellos que se cree que son personas *exige un substrato biológico mínimo*, como base para un desarrollo futuro. [2] En ausencia de las condiciones estructurales biológicas mínimas indispensables, que hagan posible que surja una capacidad de establecer relaciones o de llegar a la conciencia propia, no hay persona humana o ya ha dejado de serlo. [3] Por consiguiente, a aquellos que aconsejan o que optan por la interrupción de un embarazo, en el que la anencefalia ha sido establecida con claridad, no se les puede decir que obran de una manera que es moralmente mala a no ser que existan otras razones. [4] Además, el uso de los anencefálicos, después de parto, como la fuente de obtención de órganos o de tejidos, no es una violación de la dignidad personal. Por consiguiente, si se considera tal obtención como moralmente mala, ha de ser por otros motivos», Abel i Fabre, F. (2012), p. 394; cfr. Abel i Fabre, F. (1994), pp. 147-165.

³⁸⁴ En la misma línea apunta Juan Masiá cuando dice: «No hay individuo humano antes de la suficiencia constitucional. El anencéfalo no es individuo humano. Pertenece a la especie humana, pero carece de sustantividad», en Masiá Clavel, J. (2015). *Animal vulnerable. Curso de antropología filosófica*. Madrid: Trotta, p. 101.

³⁸⁵ Por otro lado, admite Gracia: «La expresión “animal racional” no es muy buena. De hecho Zubiri decía que no, que lo mejor era decir “animal de realidades” o “animal inteligente”», en Gracia, D. (2015b), minutos 1:00:10 – 1:00:22.

³⁸⁶ A propósito de la concepción de inteligencia heredada de su maestro, afirma el bioeticista: «La inteligencia es la cualidad que hace al hombre único en la naturaleza, y que le distancia de todos los animales. La inteligencia convierte el medio en mundo, y hace del hombre un ser abierto, moral, etc. En la escala biológica no hay más inteligencia que la humana», en Gracia, D. (1995), p. 103. De este asunto trataremos más adelante.

Esta objeción vale para los inductores y nutrientes adventicios, pero no para los constitucionales.

Como conclusión [...] podemos afirmar [...] que el proceso morfogénico no es «consecutivo» sino «constitutivo». Lo que la morfogénesis constituye es la sustantividad. Antes de la constitución de la sustantividad embrionaria, el embrión no puede ser más que una parte de la sustantividad del medio (e.d., de la madre).³⁸⁷

En el proceso de la embriogénesis, el embrión no solamente se desarrolla, sino que también se constituye. El proceso embriogénico no consiste en el simple desarrollo mecánico del genoma para que se convierta en fenoma, sino que habrá de entenderse como «la “constitución” de una “sustantividad”. No se trata de sustancia sino de sustantividad, ni de desarrollo (al menos en los primeros estadios) sino de constitución».³⁸⁸

2.2.1. Consideraciones al fenómeno de la gemelación

Teniendo presente todo lo visto hasta el momento, Gracia decide analizar dos hechos que se derivan de esta problemática, tales como son la gemelación y el quimerismo, para así poder dar razón de estos. Para ello se servirá de las tesis que el científico Juan Ramón Lacadena aporta sobre la cuestión, a partir de las cuales se enfocarán las críticas que iremos viendo a lo largo de este apartado:

Si el óvulo fecundado fuera ya una sustantividad, no se entiende cómo puede transformarse en dos (gemelación) o cómo dos dan lugar a uno (quimera). La individualidad es nota irrenunciable de la sustantividad, y en esas fases primeras parece claro que la individualidad no está lograda. Como principio general puede afirmarse que la individualidad es lo contrario de la totipotencialidad. (En este sentido, cabría decir que los tumores embrionarios o indiferenciados, que conservan su totipotencialidad, hacen de las partes afectadas elementos «para-sustantivos»). En consecuencia, la sustantividad no aparece antes de que finalice el proceso de «inducción primaria», o quizá entre la «inducción secundaria» y el «crecimiento». En cualquier caso, no antes de la anidación.³⁸⁹

En uno de los capítulos de *Genética y bioética*, Lacadena intenta responder a la cuestión de cuándo la vida humana que comienza puede ya ser considerada un ser

³⁸⁷ Gracia, D. (1998c), p. 122.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 112.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 122. En la misma línea, afirma Javier Gafo: «[...] las células blastoméricas de la mórula parecen ser aún indiferentes, conservando aún la totipotencia, o capacidad para dar origen a un individuo completo, existente en el cigoto. Pueden servir de punto de partida para la formación de un nuevo individuo, ya que poseen aún todo el contenido de información genética del cigoto originario. Los blastómeros de la mórula parecen ser unidades biológicas relativamente independientes, que pueden ser separadas del conjunto, comportándose entonces como el cigoto originario.

Ello quiere decir, en su aplicación obvia a la especie humana, que hasta el estadio de mórula, el huevo no es un individuo en sentido pleno, sino que mantiene aún abierta la posibilidad de dar origen a más de un individuo, o, por el contrario, de que dos huevos humanos se fundan en un único individuo mosaico, que reunirá las características genéticas contenidas en dos cigotos diferentes», en Gafo, J. (1979). *El aborto y el comienzo de la vida humana*. Madrid: Sal Terrae, pp. 21-22.

humano. Parte el científico de la noción de que nadie duda que la vida humana empieza con la fecundación, puesto que de ella surge una nueva realidad que es el cigoto, distinta de las realidades del óvulo y del espermatozoide que lo generaron.³⁹⁰ De ahí que el cigoto tenga

[...] una potencialidad propia y una autonomía genética, ya que, aunque dependa de la madre para subsistir, su desarrollo se va a realizar de acuerdo con su propio programa genético. Puesto que ese programa genético es específicamente humano y no de otra especie, la nueva vida surgida es, evidentemente, humana.³⁹¹

En este punto debemos hacer un inciso, si bien importante, el cual consideramos que debe quedar muy claro: los conceptos de *vida humana* y *vida humana individual y personal* no son en modo alguno equiparables, puesto que hay autores que los utilizan intencionadamente como sinónimos. Así lo admite Juan Masiá cuando dice:

No se deberían usar indistintamente los términos “vida”, “vida humana” y “vida humana individual y personal”. Cuando se habla del “principio de la vida”, no queda claro si nos referimos a la vida, en general, o la vida de la especie humana o a la realidad de una vida individual y personal. Un óvulo o un espermatozoide son materia viva, no inerte, pero no constituyen todavía una nueva individualidad humana. Una célula somática, de la piel o de otra parte del cuerpo, mantenida en cultivo, es también materia viva; tiene, además, las características genéticas de determinada especie e individuo, pero no es un nuevo individuo humano. Un óvulo humano fecundado –durante la primera semana, en las fases de cigoto, mórula o blastocisto– está en el comienzo de un proceso que, si sigue adelante, tras la anidación en el seno materno, podrá dar lugar a la constitución de una nueva realidad humana individual y personal durante las próximas semanas.³⁹²

³⁹⁰ De esta idea también parte Javier de la Torre basándose en la idea de Lacadena. Véase: De la Torre, J. (2015). La naturaleza del embrión humano: la fase de preimplantación, un debate abierto. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 71 (269), 1463-1478. Disponible en: <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/6595> [consulta: 17 de enero de 2021].

³⁹¹ Lacadena, J. R. (2002a). *Genética y bioética*. Madrid: Editorial Desclee De Brouwer, p. 61. Del mismo modo se pronuncia Javier Gafo: «Desde un planteamiento estrictamente biológico, no puede discutirse el carácter humano de esa primera célula-huevo. [...]

[...] El embrión humano es humano desde el principio; sus primeros estadios se distinguen ya claramente de los de otras especies.

Otro problema distinto será el de enjuiciar cuál es el significado y el valor del cigoto, y si posee la misma inviolabilidad que la vida ya nacida o un feto en períodos más avanzados de su desarrollo», en Gafo, J. (1979), pp. 16-17.

³⁹² Masiá Clavel, J. (2007). Biotecnología y principio de la vida. *Éxodo*, 90. Disponible en: <https://www.exodo.org/biotecnologia-y-principio-de-la-2/> [consulta: 1 de enero de 2021]. En un artículo escrito años después, Masiá vuelve sobre este asunto, añadiendo, entre otras cosas, que si bien el concepto de individuo merece un tratamiento científico, no ocurre lo mismo con el de persona: «Hay que deshacer el malentendido de usar confusa e indistintamente los términos “vida”, “vida humana” y “vida humana individual y personal”. Cuando se usa con ambigüedad la expresión “comienzo de la vida”, se engendran confusiones, por no quedar claro si se está uno refiriendo a la vida, en general, o la vida de la especie humana o a la realidad de una vida individual y personal. Un óvulo o un espermatozoide son, indudablemente materia viva, pero no son un individuo humano. Hoy nadie piensa, como antiguamente, que dentro del espermatozoide está encerrado, como en miniatura, lo que llamaban en latín un *homunculus*. Una célula somática, de la piel o de otra parte del cuerpo, mantenida en cultivo, es también materia viva; es, además,

De este modo, y teniendo esto en cuenta, el problema surge cuando tenemos que establecer en qué momento esta realidad –o vida humana– es considerada un ser humano –o vida humana individual y personal–. Según Lacadena, para responder a esta cuestión no nos bastan los argumentos científicos, sino que tenemos que acudir a otros que son de otra índole, como son los filosóficos o religiosos, con lo que se está admitiendo que la ciencia es incapaz de responder a esta cuestión de manera inequívoca. Retomaremos después este asunto.³⁹³ Entonces, ¿qué es lo que puede decir la ciencia respecto a esta cuestión?

Desde el punto de vista científico la pregunta que se plantea es *cuándo* la nueva vida humana que surgió a partir de la fecundación está individualizada. La *individualización* de un nuevo ser requiere que se den dos propiedades: la *unicidad* –calidad de ser único e irrepetible– y la *unidad*, realidad positiva que se distingue de toda otra; es decir, ser uno solo.³⁹⁴

A juicio de Lacadena, ambos requisitos no se encuentran en esa nueva realidad antes de finalizar su anidación en la pared del útero materno, puesto que

[...] el hecho de que la formación de *gemelos monocigóticos* o de *quimeras postcigóticas* solamente pueda producirse antes de la aparición de la línea primitiva en el embrión, que acontece hacia el día 14 después de la fecundación coincidiendo con el final de la anidación, pone de manifiesto que las propiedades de unicidad y de unidad que caracterizan la individualidad de la entidad biológica en desarrollo no están fijadas durante las etapas embrionarias anteriores a la terminación de la anidación.³⁹⁵

En cuanto a la propiedad de la *unicidad* a la que el científico se refiere, pone Lacadena el ejemplo de los *gemelos monocigóticos* a los que Gracia se refería en la última cita que de él hemos reproducido:

Los gemelos monocigóticos –que es el único caso posible de identidad genética entre individuos humanos– se forman por la división de un embrión. Tal división solamente puede producirse antes de la formación de la línea primitiva y de la cresta neural, lo cual

materia viva con las características genéticas de determinada especie e individuo, pero no es todavía un individuo plenamente constituido.

Un óvulo humano fecundado –en los estadios de cigoto, mórula o blastocisto– está en el comienzo de un proceso de diferenciación que, si sigue adelante, tras la anidación en el seno materno, podrá dar lugar a la consumación del proceso de constitución de una nueva realidad humana individual y personal. De un embrión de ser humano en sus primerísimas fases se puede decir que está vivo, pero no que sea un ser humano ya plenamente constituido. De lo que sí está dotado es de la posibilidad de serlo, pero hay que reconocer que no lo es aún. Es cierto que dicha posibilidad y capacidad es importante, porque implica estar dotado de muchos elementos necesarios para que se constituya un nuevo ser, pero éste todavía no está constituido, sino en proceso de constitución.

La noción de individuo se usa científicamente para referirse a aquello que, si se fusiona con otra realidad o se fracciona, deja de ser lo que es. La noción de persona, en la que entra ya lo valorativo, es más filosófica y ética. Con ella nos referimos a la exigencia de respeto absoluto que se nos plantea ante una realidad dotada de dignidad inviolable», en Clavel, J. (2012), pp. 72-73.

³⁹³ Véase: apartado 2.5., p. 181 y ss.

³⁹⁴ Lacadena, J. R. (2002a), p. 61.

³⁹⁵ *Ibid.*, pp. 61-62; cfr. Gafo, J. (2003a), p. 196.

ocurre hacia los catorce días, coincidiendo con la terminación de la anidación.³⁹⁶ La conclusión es evidente: *la unicidad del nuevo ser no está fijada durante las etapas de desarrollo embrionario anteriores a la terminación de la anidación.*³⁹⁷

Respecto a la propiedad de la *unidad*, recurre Lacadena al caso de las *quimeras humanas*, «es decir, personas que realmente están constituidas por la fusión de dos cigotos o embriones distintos».³⁹⁸

[...] se puede distinguir entre *quimeras cigóticas* –producidas por la fecundación simultánea del óvulo por un espermatozoide y de un cuerpo polar derivado del mismo ovocito primario por otro espermatozoide, originando un solo individuo– y *quimeras postcigóticas* producidas por fusión de dos embriones distintos.

En el primer caso se trataría de la formación de un solo individuo a partir de dos cigotos distintos, mientras que en el segundo caso la fusión sería de dos embriones diferentes a partir de los cuales sólo se originaría un individuo; en cualquier caso, la propiedad de unidad no estaba establecida ni en los cigotos ni en los embriones fusionados. Parece ser que la fusión natural de embriones independientes en mamíferos, incluyendo la especie humana, es difícil, aunque no imposible. Lo que sí parece claro es que tal fusión tiene que producirse obligatoriamente antes de aparecer la línea primitiva al terminar la anidación.³⁹⁹

Dicho esto, nuestro científico sostiene que

[...] de los datos expuestos podría deducirse que la anidación representa un hito embriológico importante en relación con la individualización del nuevo ser. No obstante,

³⁹⁶ Javier Gafo distingue tres tipos en la gemelación monocigótica: «En el primer caso, la división del huevo tiene lugar en los siete primeros días después de la fecundación, es decir, con anterioridad o durante la fase de mórula. [...] En el segundo caso, [...] la división acontece cuando ya se han diversificado el embrioblasto y el trofoblasto. [...] Finalmente, el tercer caso tiene lugar cuando la división se realiza después de la formación del disco embrionario. [...]

Al finalizar la implantación se concluye simultáneamente el proceso de individuación del embrión. Ambos hechos son independientes, aunque coinciden cronológicamente. Existe unanimidad en situar ambos sucesos al fin de la segunda semana del desarrollo embrionario. A partir de este momento queda excluida la posibilidad de que el concepto pueda dividirse, dando origen a un individuo humano completo.

Estos hechos poseen una gran importancia en relación con el tema que estamos estudiando. Inducen a preguntar cómo hay que valorar, en una perspectiva antropológica y teológica, una realidad cuya biología es ciertamente humana, pero que es aún susceptible de recombinarse con otro embrión, dando origen a un único individuo, o que, por el contrario, mantiene aún la posibilidad de dar origen a dos individuos humanos idénticos», en Gafo, J. (1979), pp. 22-23.

³⁹⁷ Lacadena, J. R. (2002a), p. 62. Para López Moratalla esta apreciación biológica no resultaría relevante para la consideración ontológica del individuo: «La aparición de la línea primitiva, o de la cresta neural de la que derivan las células del cerebro, no supone un hito especial que cambie la realidad ontológica del individuo», en López Moratalla, N. (2010), p. 131; cfr. López Moratalla, N.; Santiago, E. y Herranz Rodríguez, G. (2011), p. 296. Resulta inexplicable el salto del hecho biológico al ontológico que aquí se argumenta sin dar explicación alguna del mismo.

³⁹⁸ *Ibid.*, pp. 62-63.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 63. Respecto a las quimeras, Francesc Abel hace una interesante aportación: «Este fenómeno tiene una significación inversa a la gemelación. Si dos fecundaciones producen dos cigotos animados y estos dos cigotos animados pueden fundirse en uno solo, el problema es el de saber, en términos tradicionales, si un solo individuo tiene dos almas en un solo cuerpo o que un alma pueda desaparecer sin que desaparezca su cuerpo», en Abel i Fabre, F. (2012), pp. 352-353.

es importante volver a recordar la imposibilidad de fijar el momento preciso aún en el caso de que así fuera debido a la continuidad del proceso biológico del desarrollo.⁴⁰⁰

Finalizando con la referencia a Juan Ramón Lacadena, ¿a qué puede estar refiriéndose nuestro científico con la última frase?

[...] Lacadena nos advierte que “es importante señalar tres aspectos relacionados con todo proceso biológico en general y con el proceso de desarrollo en particular: 1) Un primer aspecto es el de la *continuidad*, que imposibilita distinguir con exactitud el ‘antes’ y el ‘después’; 2) el segundo aspecto hace referencia, sin embargo, a que la continuidad o gradualidad de los procesos biológicos es compatible con la *emergencia instantánea de propiedades nuevas* cualitativamente diferentes a las existentes en un momento anterior; 3) el tercer aspecto se refiere a que *el todo biológico no es igual a la suma de las partes*” [...].⁴⁰¹ Si aplicamos el primer aspecto –el de la *continuidad*– a la primera etapa del proceso biológico, esto es, a la etapa en que el óvulo y el espermatozoide pasan a formar una nueva realidad que es el cigoto, ha de señalarse que la secuencia de los procesos implicados en la fecundación es altamente compleja y compuesta por momentos diferentes, por lo que, de acuerdo con Lacadena, cabría preguntarse: “¿en qué momento preciso podría decirse que existe ya el cigoto? Este interrogante afectaría a las posturas que mantienen que la persona aparece en el ‘momento’ de la fecundación”⁴⁰² [...].⁴⁰³

En el primer capítulo del libro *Los códigos de la vida*, Mónica López Barahona comienza realizando una breve descripción del proceso de la reproducción humana. En dicha descripción mantiene que, una vez que el espermatozoide logra fecundar el óvulo, la cabeza de este

[...] penetra en el citoplasma del óvulo y vierte en él su contenido genético, sus 23 cromosomas. Nos encontramos entonces ante una nueva entidad biológica: el cigoto o embrión unicelular, diferente de aquellas que lo han generado: el óvulo y el espermatozoide.⁴⁰⁴

De estas breves líneas *parece* desprenderse que esa continuidad a la que Lacadena se refiere no acontece en ningún momento, sino que, una vez que el espermatozoide vierte

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 64.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 52.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 54.

⁴⁰³ Redondo García, A. (2020), p. 26.

⁴⁰⁴ López Barahona, M. y Abellán Salort, J. C. (2009). *Los códigos de la vida*. Madrid: Homo Legens, p. 8. Del mismo modo, dice López Barahona en un artículo publicado años antes: «El cigoto humano, o embrión humano unicelular, es la célula que se genera tras la fusión de dos gametos o células germinales (óvulo y espermatozoide). Ambas células germinales poseen sólo la mitad de la dotación genética que tienen el resto de las células somáticas que integran un organismo humano. Este material genético se organiza en 23 cromosomas en cada célula germinal. Tras la fecundación del óvulo por el espermatozoide, en un proceso denominado singamia, el material genético femenino (aportado por el óvulo) y el material genético masculino (aportado por el espermatozoide) se recombina, generándose así una nueva célula: el cigoto que contiene ya la dotación genética completa del nuevo individuo de la especie humana generado tras la fecundación del óvulo», en López Barahona, M. (2007). El respeto al embrión humano y la Ley 14/2006 vigente en España de Reproducción Asistida. *Cuadernos de bioética*, 64 (XVIII), p. 349. Disponible en: <http://aebioetica.org/revistas/2007/18/3/64/347.pdf> [consulta: 28 de diciembre de 2020].

su contenido genético, estaríamos ya, de forma inmediata, ante una nueva entidad biológica, sin que se indique la presencia de una secuencia de momentos que nos conducirían a esa nueva realidad. Sin embargo, tal y como reconoce Juan Masiá, el «llamado inexacta e imprecisamente momento de la fecundación es un proceso que dura más de veinte horas».⁴⁰⁵ De las palabras de la autora lo que se deduce es que ese momento es un instante y no así un proceso,⁴⁰⁶ por lo que se estaría realizando una distorsión del hecho biológico para adaptarlo a su propia convicción de que ya hay persona desde el mismo momento de la concepción, pero el problema es que en ese preciso momento no hay ni aun siquiera una realidad a la que podamos llamar *cigoto*.

Varios párrafos después, López Barahona hace referencia a la plasticidad o potencialidad de las células troncales, que son divididas en totipotentes, pluripotentes y multipotentes,⁴⁰⁷ considerando al cigoto o embrión unicelular como célula totipotente, esto es, como

[...] la única que contiene en sí misma –del modo en que puede contenerlo un ser unicelular– todas y cada una de las estructuras que constituyen al individuo de la especie humana. Tal y como muestra la Embriología, si se permite el desarrollo del cigoto durante 42 semanas (tiempo que dura la gestación en la especie humana), en tiempo y forma a partir del cigoto se irán generando todas y cada una de las estructuras que integran al individuo de la especie. A lo largo del desarrollo embrionario y posteriormente a lo largo del desarrollo fetal no existe ningún cambio sustancial. El individuo que se generó tras la unión de los gametos se mantiene hasta su muerte, es siempre el mismo individuo que mostrará diferentes aspectos en su forma a lo largo de su vida, pero su genoma será siempre

⁴⁰⁵ Masiá Clavel, J. (2012), p. 73.; cfr. Masiá Clavel, J. (2015), p. 99. De modo análogo se pronuncia Javier Gafo: «El proceso de la fecundación es un proceso largo y complejo, que se extiende desde el momento en que un único espermatozoide penetra en el interior del citoplasma del óvulo hasta el momento en que los dos pronuclei, el del óvulo y el del espermatozoide, se funden, dando origen a la célula-huevo, el cigoto, dotada de 46 cromosomas. [...]», en Gafo, J. (1979), p. 16. En otro lugar dice: «Es importante subrayar que el proceso de fecundación no es un hecho puntual e instantáneo, sino que la singamia o unión del complemento cromosómico de las células germinales masculina y femenina dura bastantes horas», en Gafo, J. (2003a), p. 194.

⁴⁰⁶ Expone Juan Masiá: «Sabemos que la postura prudencial de los documentos del magisterio eclesiástico es la de proteger esa vida desde lo que en el lenguaje de dichos documentos se denomina el “momento de la concepción”. En realidad, ese momento no es un instante sino un proceso de más de veinte horas», en Masiá Clavel, J. (2012), p. 78. Por su parte, dice Javier Gafo: «[...] la postura oficial de la Iglesia Católica afirma que el derecho a la vida del nuevo ser arranca desde el momento de la fecundación, es decir, desde el momento en que se constituye la realidad biológica del cigoto o célula-huevo, resultante de la fusión del óvulo y del espermatozoide», en Gafo, J. (2003a), p. 194. Haciendo referencia a la Instrucción *Donum Vitae*, afirma Gafo que esta «[...] insiste, en línea con la doctrina unánime del magisterio eclesial, en el *respeto a la vida no nacida*, ya que “el ser humano ha de ser respetado como persona desde el primer instante de su existencia”. La congregación romana conoce “las discusiones actuales sobre el inicio de la vida del hombre, sobre la individualidad del ser humano y sobre la identidad de la persona”, pero afirma que “en el cigoto resultante de la fecundación está ya constituida la identidad biológica de un nuevo individuo humano”. Consecuentemente se afirma que “el ser humano debe ser respetado y tratado como persona desde el instante de su concepción, y por eso, a partir de ese mismo momento, se le deben reconocer los derechos de la persona, principalmente el derecho inviolable de todo ser humano inocente a la vida”», en Gafo, J. (1992). *Problemas éticos de la manipulación genética*. Madrid: Ediciones Paulinas, p. 167.

⁴⁰⁷ De estos tres tipos nos ocuparemos ampliamente en el apartado 2.4. (p. 235 y ss.).

esencialmente el mismo que el que se constituyó tras la recombinación genética de los genes que aportaron los gametos de los que procede.⁴⁰⁸

Como puede comprobarse, aquí no se habla en ningún momento de información extragenética, haciendo suponer que es del mismo genoma de donde procede toda la información, así como también todas las estructuras necesarias que permitirán el desarrollo del cigoto, por lo que la sola información genética sería necesaria y suficiente. Así lo afirma López Barahona pocas líneas después:

Ante el cigoto nos encontramos por tanto ante un individuo de la especie humana en estado unicelular. Durante el desarrollo embrionario el embrión humano crece desde una sola célula hasta formar un billón de células con unas 4000 distintas estructuras anatómicas, 250 tipos celulares y 120 tipos de tejidos. Todo ello ocurrirá a lo largo de un proceso continuo en el que se irán expresando las estructuras correspondientes según vayan recibiendo las órdenes adecuadas. Todas las estructuras están contenidas en el cigoto.⁴⁰⁹

Los argumentos utilizados por López Barahona podrían muy bien enmarcarse dentro de la postura preformacionista, la cual defiende que, desde el mismo momento de la fecundación, la información genética es condición necesaria y suficiente para que el desarrollo de esa nueva realidad biológica sea dirigido con éxito, en el que el papel de la información extragenética aportada por el entorno materno es intrascendente.⁴¹⁰ Ahora bien, ¿qué opinión le merece la consideración de Lacadena al problema de la gemelación?

⁴⁰⁸ López Barahona, M. y Abellán Salort, J. C. (2009), pp. 9-10; cfr. López Barahona, M. (2007), p. 350.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 10; cfr. López Barahona, M. (2007), p. 350.

⁴¹⁰ Esta idea sobre la importancia crucial de la información genética es criticada por Juan Masía con la metáfora de la *chistera del prestidigitador*: «Está, por desgracia, muy extendida la imagen que confunde los genes con la chistera del prestidigitador, de la que salen pañuelos, cartas, etc., porque estaban “precontenidos en ella”. [...] Una cosa es tener instrucciones y planos para construir un aparato con los materiales que se encuentran en un determinado medio y otra cosa es tener ya dentro de una caja el aparato plegable y no necesitar más que desplegarlo. Al llamado inexactamente programa genético no debería llamársele programa, sino plano para construir siguiendo sus instrucciones. Desechar un plano no es destruir un edificio», en Clavel, J. (2012), pp. 74-75. Por otra parte, refiriéndose a la Instrucción *Donum Vitae*, dice Francesc Abel: «La mayoría de los documentos que han analizado el estatuto del embrión humano dan por supuesto que el elemento dominante constitutivo del embrión se halla en su dotación genética; consiguientemente, la participación materna queda relegada a un aspecto meramente geográfico o accidental, algo así como puede ser la alimentación en la persona adulta. La Instrucción “DV” afirma “Desde el momento en que el óvulo es fecundado se inaugura una nueva vida que no es la del padre ni la de la madre, sino la de un ser humano que se desarrolla por sí mismo” (DV, I, 1). Para el obstetra la dotación genética, al igual que el medio materno son factores necesarios, y cada uno de ellos, por separado, insuficientes para la constitución esencial del nuevo ser. [...] Las profundas transformaciones maternas dinamizadas por el blastocisto no están impresas en el mensaje genético del nuevo ser. La aportación materna en la constitución del nuevo ser es mucho más que un mero aporte nutritivo.

[...] Si bien es cierto, como dice la “DV”, que jamás llegará a ser humano si no lo ha sido desde el momento en que el óvulo es fecundado, también es cierto que jamás lo será si no se desarrolla precisamente en el útero y gracias a la información de una estructura feto-materna que es la placenta. Sin ella la palabra encarnación tiene muy poco sentido para el obstetra como tampoco tiene sentido que pueda hablarse de persona humana referido al cigoto como totalidad unificada. Este “ser en el útero” es condición “sine qua non” para que pueda existir un cuerpo

[...] se pueden establecer dos hipótesis para explicar este fenómeno. Bien que uno de los blastómeros que constituyen el embrión se separe de éste y se reprogramme hacia un nuevo cigoto, es decir deje de ser una célula troncal embrionaria pluripotente para convertirse en una célula totipotente y, por tanto en un cigoto, o bien que estando ya en origen los dos individuos éstos se manifiesten como tales entre el segundo y cuarto día post-fecundación.

Cualquiera que sea la causa, la realidad es que el hecho de ser un individuo no implica que no se sea divisible. Nadie pone en duda que en determinadas ocasiones hay que proceder a amputar una extremidad o una víscera en un individuo humano. El hecho que una parte de él se pueda separar indica que es divisible, pero no cuestiona el que sea un individuo.

De manera que en el caso de los gemelos *monoovulares* existe un primer individuo que se desarrolla de acuerdo a su programa y un segundo individuo que –si bien procede del primero, o ha estado originalmente contenido en el primero– continúa también su programa, su propio programa de desarrollo independientemente del de su hermano.

Esta afirmación se constata nuevamente con el dato objetivo que nos aporta la observación experimental. Hay casos descritos de gemelos *monoovulares* en los que uno de ellos está afectado por Síndrome de Down y su hermano no, o en los que uno de ellos presenta una determinada patología.⁴¹¹

Unas páginas después, concluye López Barahona afirmando que

No cabe duda que en el transcurrir de las semanas de desarrollo se van observando diferentes hitos morfológicos y fisiológicos, pero todo ello estaba ya contenido en el embrión unicelular.⁴¹²

De modo análogo parece pronunciarse Natalia López Moratalla.⁴¹³ En un artículo publicado en los *Anales de la Real Academia Nacional de Farmacia* reconoce que hay autores que entienden que la vida humana antes de la implantación carece aún de carácter personal, poniendo el foco de atención en el tema de la gemelación monocigótica, ya que «para algunos supondría indefinición o carencia de organización individual».⁴¹⁴ De este modo, uno de los epígrafes de este artículo lleva por título «Los criterios biológicos de la

humano animado», en Abel i Fabre, F. (2012), pp. 97-98; cfr. *ibid.*, p. 389; cfr. Abel i Fabre, F. (1989a). Inicio de la vida humana: aspectos morales. *Revista iberoamericana de fertilidad y reproducción humana*, 6, 349-353; cfr. Abel i Fabre, F. (1994), pp. 147-165.

⁴¹¹ López Barahona, M. y Abellán Salort, J. C. (2009), pp. 13-14.

⁴¹² *Ibid.*, p. 18.

⁴¹³ Decimos de modo *análogo* porque ambas autoras parten de los mismos supuestos, aunque parecen diferir en el tratamiento que realizan de los mismos. Mientras que de la breve descripción de López Barahona se deduce una concepción preformacionista, de la postura de López Moratalla no parece que haya duda de que sea epigenetista, aunque entendida de un modo distinto a como lo hará nuestro bioeticista, tal y como tendremos ocasión de tratar después.

⁴¹⁴ López Moratalla, N. (2003). La racionalidad terapéutica en la medicina regenerativa con células troncales embrionarias o de adulto. *Anales de la Real Academia Nacional de Farmacia*, 69 (3), p. 35. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.ranf.com/es/consulta/registro.do?control=RANFE20200013006> [consulta: 24 de diciembre de 2020]. En cuanto a la referencia bibliográfica que aquí se señala hemos de decir que en la tabla de contenidos del mencionado volumen, el cual puede consultarse a través de la Biblioteca Virtual de la Real Academia Nacional de Farmacia, se indica que el intervalo de páginas que corresponde a este artículo es «387-411», pero una vez descargado el documento la paginación cambia, siguiendo nosotros la de este («21-45»).

individualidad y de la suficiente autonomía vital del embrión preimplantatorio», con el que la autora defiende que ya

[...] en el cigoto hay un plano o mapa.⁴¹⁵ Es sorprendente, pero en esa primera célula existe una polarización que obliga a una primera división celular asimétrica, que origina ya en ese momento un eje dorsoventral y otro anteroposterior en ese embrión precoz, preimplantatorio. En efecto, la organización del embrión está creada antes de la implantación. [...]

La fecundación misma puede verse ahora como originaria de la organización individualizada del embrión en la etapa de cigoto.⁴¹⁶

De esta cita puede observarse una clara diferencia entre López Barahona y López Moratalla. Mientras que la primera defiende que podemos hablar de embrión –y por tanto de persona– desde el mismo instante de la concepción, la segunda entiende este momento como originario, por lo que se supone que requiere de un tiempo, aunque sea mínimo, de

⁴¹⁵ Esta misma idea es repetida en artículos posteriores: «Conocemos de manera inequívoca que en el cigoto hay un plano o mapa que hace que la organización del embrión esté creada al inicio, antes de la implantación. Esto supone un cambio profundo en la idea del embrión, e invalida la duda acerca de que la existencia de gemelos idénticos suponga falta de individualidad del embrión en el periodo de tiempo previo a la implantación en el útero materno», en López Moratalla, N. (2010), p. 129; cfr. López Moratalla, N.; Santiago, E. y Herranz Rodríguez, G. (2011), p. 297.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 36. En un artículo posterior *parece* repetir esta misma idea, pero con una salvedad: «En mi opinión, la fecundación misma puede verse como originaria de la organización individualizada del embrión en la etapa de cigoto», en López Moratalla, N. (2004). La realidad del embrión humano en los primeros quince días de vida. *Persona y bioética*, núm. 20-21, p. 16. Disponible en: <https://personaybioetica.unisabana.edu.co/index.php/personaybioetica/article/view/882> [consulta: 24 de diciembre de 2020]. Decimos *parece* puesto que de la afirmación categórica objetiva ha pasado a considerarla opinión suya, y, por tanto, subjetiva.

Por otra parte, en el capítulo cuarto de su libro *Embriones y muerte cerebral*, Pilar Fernández Beites defiende la misma idea de López Barahona y de López Moratalla al sostener que «[...] en la célula germinal que da lugar a dos gemelos tenemos dos cuerpos en formación, es decir, que aunque aparentemente, a primera vista, parece una única sustantividad, en realidad se trata de dos sustantividades. La división mostraría justamente la existencia de dos cuerpos en el cigoto», en Fernández Beites, P. (2007). *Embriones y muerte cerebral*. Madrid: Ediciones Cristiandad, p. 179. El problema de esta tesis es que Fernández Beites, tal y como mostraremos en el siguiente capítulo, utiliza un significado ilegítimo del concepto de *sustantividad* basado en el pensamiento zubiriano. Esta autora entiende que ya existe sustantividad desde el mismo momento de la concepción, puesto que si sustantividad es igual a estructura clausurada de notas, en el cigoto ya están todas estas notas presentes: por un lado el cuerpo, y por otro la psique, aunque esta última se encuentre aún en *actividad pasiva* en el cuerpo. Realmente, defender que la psique se encuentra en actividad pasiva es un planteamiento superado en la filosofía de Zubiri. El filósofo reemplazará esta idea en sus últimos escritos, defendiendo en ellos que la psique brota en un momento determinado desde las estructuras materiales de la célula germinal, negando que se encuentre ya en ellas desde un comienzo. De tal modo, no podrá hablarse de sustantividad desde el mismo momento de la fecundación, sino que habrá de aguardarse a un momento posterior para que esa nueva realidad que es el embrión logre la suficiencia constitucional, y por ende, la sustantividad. De ahí que la autora concluya que «[...] en el embrión preimplantatorio hay sustantividad individual, pero con singularidad indeterminada. La carencia de unicidad de la que habla Lacadena es indeterminación de la singularidad, pero esto no lleva a negar la sustantividad humana, porque contamos con una clara individualidad: individualidad como diversidad, apoyada en la singularidad indeterminada», en *ibid.*, p. 185.

organización: solo cuando finalice el proceso de fecundación estaremos en disposición de hablar de un cigoto, y por tanto, de persona. En otro artículo afirma López Moratalla:

[...] el embrión temprano no es, sin más, un tejido homogéneo e indiferenciado: sus células pueden distinguirse por marcadores, que también señalan el destino que seguirán. Además de las moléculas que interconectan las membranas de modo específico en las diferentes etapas, cada una de las células del embrión temprano poseen una historia espacial y temporal, como células diferentes de un único organismo. Es un crecimiento acompañado de diferenciación: y ese crecimiento orgánico es la función vital unitaria que hace de ese conjunto celular un organismo.

Una primera consecuencia que se puede sacar de esta información es que el cigoto tiene carácter individual, y además posee la información *suficiente* respecto al término, pues tiene una propiedad única: en la primera división origina dos células (blastómeros) con fenotipo diferente al suyo (diferentes entre sí, e incluso, en algunas especies al menos, con diferente destino en el proceso ontogénico), que las constituye en una unidad orgánica al interactuar específicamente. Por el contrario, una célula sin el fenotipo propio del cigoto origina, al dividirse, dos células, que pueden seguir creciendo con o sin interacciones entre ellas, de las que no emerge información para autoconstituirse, en una conformación del todo, con realidad propia.⁴¹⁷

De todo esto puede concluirse que para López Moratalla la gemelación estaría basada en la formación de dos cigotos desde el inicio ya de la fecundación. Con ello lo que la autora defiende es que ya hay persona desde que existe esa nueva realidad que es el cigoto, que los gemelos no pueden surgir después de la fecundación, porque si así fuera se estaría admitiendo que la consideración de persona tendría lugar posteriormente, una vez que se produjera la fisión del embrión. De esta forma dirá: «La gemelación puede ser vista como la formación de dos cigotos de una misma fecundación y no como fisión de un embrión para originar dos embriones».⁴¹⁸ Con esta tesis lo que pretende López Moratalla es mostrar una fuerte convicción personal sobre el estatuto del embrión, sirviéndose de los hechos biológicos para poder cimentarla, incurriendo una vez más, a nuestro juicio, en falacia naturalista,⁴¹⁹ puesto que de un *es*, el de los hechos biológicos, deriva un *debe*, el de cómo debe ser entendido el embrión desde un comienzo:

Nunca, como en la actualidad, se tiene más seguridad de que el embrión es un individuo humano desde que acaba la fecundación de los gametos de sus progenitores y se constituye como un cigoto, un embrión de una sola célula. [...]

Sea como fuere, la forma y el modo como ha llegado a la vida, engendrado o por fecundación artificial, cada cigoto vivo es un ser humano, con el carácter personal propio y específico de todos los individuos de la especie humana.⁴²⁰

Unos párrafos después del fragmento que acabamos de reproducir, la autora hace una afirmación un tanto peculiar y gratuita al decir que «hoy conocemos mejor la realidad biológica, y *con ello de alguna forma* la ontológica, de un ser humano en las primeras

⁴¹⁷ López Moratalla, N. (2004), p. 16.

⁴¹⁸ López Moratalla, N. (2010), p. 129; cfr. López Moratalla, N.; Santiago, E. y Herranz Rodríguez, G. (2011), p. 297.

⁴¹⁹ Véase: capítulo I, apartado 1.4., p. 53 y ss.

⁴²⁰ López Moratalla, N. (2004), p. 7.

fases de su vida». ⁴²¹ Con esta afirmación ella misma es consciente de la imprecisión de su tesis, utilizando la expresión que resaltamos en cursiva, sin llevar a cabo posteriormente ninguna argumentación que pueda dar razón de la misma. Vuelve a insistir un poco más adelante:

El embrión es realidad humana, individuo de la especie, persona, desde que es cigoto, porque *posee toda la información del sistema respecto al término*: tiene como propia la capacidad de un desarrollo orgánico. Y actualizará en cada tiempo de su vida toda la información de ese momento vital.

Si bien no se puede diferenciar entre seres humanos y personas, porque es la misma realidad, sí podemos distinguir diferentes fenotipos o distintas fases en el desarrollo humano. Ahora bien, ninguno de esos estados posee un diferente nivel de realidad ontológica: es el mismo individuo en plenitud de vida embrionaria o fetal, o anciano. ⁴²²

De esta idea puede deducirse que la autora quedaría adscrita a la postura *pro-life*, ya que al entender que hay persona desde el mismo momento que finaliza la concepción y se origina el cigoto, cualquier tipo de acto que atente contra la integridad del individuo, independientemente de la fase de desarrollo en la que este se encuentre, supondrá un crimen de lesa humanidad. ⁴²³ Y así pensamos haberlo demostrado en el primer capítulo de nuestra investigación, donde su postura podría muy bien enmarcarse dentro del retorno al viejo naturalismo. ⁴²⁴

⁴²¹ *Ibid.*, p. 9. La cursiva es nuestra. De modo análogo se expresa Mónica López Barahona cuando dice: «[...] entendemos importante recordar el estatuto biológico del embrión humano que se basa en los datos objetivos científicos que la biología celular, la genética y la embriología ofrecen y que permiten establecer un estatuto antropológico para los embriones humanos.

La afirmación: “el embrión humano es un individuo de la especie humana”, es la consecuencia lógica del estatuto biológico del embrión humano que la ciencia positiva pone de manifiesto de modo irrefutable acudiendo exclusivamente al dato objetivo científico y sin consideración filosófica o teológica ulterior», en López Barahona, M. (2007), p. 349.

⁴²² *Ibid.*, p. 10; cfr. López Moratalla, N. (2010), p. 127; cfr. López Moratalla, N.; Santiago, E. y Herranz Rodríguez, G. (2011), p. 296; p. 308. La cursiva es nuestra.

⁴²³ Dice al respecto Federico Mayor Zaragoza: «[...] situar el momento de la “personalización” en [el momento de la fertilización] y concluir que los cigotos son personas con la misma identidad que aquellos a los que eventualmente dará lugar al término de un largo y complejo proceso de desarrollo, constituye una aseveración reduccionista. No tiene en cuenta [...] la existencia de gemelos monozigóticos, personas autónomas que proceden de un mismo cigoto que no era “persona” sino origen potencial de una o varias personas distintas. No sucede lo mismo cuando nos situamos al final de la embriogénesis. No existe congruencia automática entre “identidad genómica” que se establece en la fertilización y la “identidad personal”. La “animación inmediata” nos llevaría a concluir que todo óvulo fecundado y no anidado, eliminado después de unos días de retraso del periodo menstrual sería un “ser humano” que va desagüe abajo. Si llamamos a las cosas por su nombre y decimos cigoto cuando debe decirse cigoto y embrión cuando debe decirse embrión, entonces será posible precisar mejor el alcance de las definiciones y sus reales implicaciones éticas», en Mayor Zaragoza, F. (2003). *Gen-ética*. En Mayor Zaragoza, F. y Alonso Bedate, C. [Coords.]. *Gen-Ética*. Barcelona: Ariel, pp. 310-311.

⁴²⁴ Es reveladora la actitud a la que se adscribe la autora cuando dice: «La ciencia biológica no puede dar razón de por qué cada hombre es un viviente libre, ni del origen de esa capacidad. No obstante, la biología aporta un conocimiento de gran riqueza: el principio vital único de cada hombre está intrínsecamente potenciado por la capacidad de relación personal que posee. Con independencia de las creencias religiosas, la biología humana, como ciencia, reconoce la

En cualquier caso, tal y como ya vimos en el capítulo anterior, tanto las aportaciones de López Barahona como las de López Moratalla son sospechosas de enmarcarse desde unos presupuestos basados en simples convicciones, no resultando legítimo concluir que de unos hechos científicos pueda derivarse una interesada consideración ontológica ante el embrión, sin dar razón alguna de la misma. Tal y como defendía Juan Ramón Lacadena más arriba, a la pregunta de cuándo una persona puede ser considerada como tal no puede responder la ciencia, porque no es un problema que a ella le compete.⁴²⁵ No podemos tergiversar unos hechos biológicos para adaptarlos a nuestras propias creencias y así pretender dar cuenta de ellas. De cualquier modo, ambas autoras parten de la existencia de un plan incluido en el cigoto que le permitirá llevar a cabo su propio desarrollo ontogenético, de ahí que toda la información contenida en él sea necesaria y suficiente, como si de una simple chistera de prestidigitador en la terminología de Juan Masiá se tratase.

2.3. El concepto de *constitución* y la suficiencia constitucional

La concepción epigenetista, en contra de los argumentos preformacionistas, sostiene que «el proceso de conformación es un proceso progresivo, de manera que las formas no están desde el primer momento, sino que se van logrando a base de interacciones».⁴²⁶ A partir de esta consideración creemos estar ya en disposición de comprender a qué se refería Gracia cuando afirmaba que la generación era equívoca además de evolucionista, a propósito del cuarto paradigma que sobre la herencia tratamos en el primer epígrafe del presente capítulo. Sabido esto, una de las cuestiones que le preocuparán al epigenetismo es si la inteligencia está presente desde el primer momento o si surge en algún momento preciso del desarrollo del embrión. Hasta el momento todo lo que tenemos es que, para que sea posible el origen de una nueva realidad humana, la

presencia en los individuos de la especie *Homo sapiens* de un dinamismo vital abierto, desprogramado, y propio del individuo de esa especie. El origen de cada hombre involucra de modo explícito la fuerza creadora del mismo Dios, que le otorga el carácter personal, al llamarle a la existencia a vivir en relación con Él, y para ello otorga el don de la libertad, haciendo de la vida del hombre el espacio para responder personal e insustituiblemente a la llamada que le puso en la existencia. Quien no acepta una intervención de la Causa final, que crea de la nada, deja sin explicación el origen de ese plus o “vivir más”, que no es mera vida biológica más compleja. Un vivir más que es tener la vida como tarea, empresa moral, respuesta a la llamada a la existencia.

Podemos concluir que el concebido de nuestra especie, el cigoto humano, es persona porque es un cuerpo de hombre. En la concepción de cada cigoto el principio de vida generado desde la dotación genética heredada de los padres queda liberado del automatismo biológico. Obviamente, las manifestaciones de la persona sólo pueden hacerse explícitas a un determinado y gradual nivel de desarrollo y maduración corporal. Pero cada cigoto humano se desarrolla como hombre y no a hombre», en López Moratalla, N. (2010), p. 139; cfr. López Moratalla, N.; Santiago, E. y Herranz Rodríguez, G. (2011), p. 307.

⁴²⁵ Véase: apartado 2.5., p. 181 y ss.

⁴²⁶ Gracia, D. (2007e), p. 261; cfr. Gracia, D. (2006a), p. 19. En otro lugar expone: «La tesis epigenética considera que hay una génesis de las formas, pero la tesis preformacionista lo que dice es que [...] no hay epigénesis, sino que está todo preformado y lo único que hay es crecimiento, no aparecen nuevas formas, lo único que hacen es madurar. La tesis epigenética es que las formas se van generando; la tesis preformacionista es que las formas están dadas desde el comienzo y lo que se produce es un proceso de maduración, de crecimiento, de aumento, pero no de creación de nuevas formas», en Gracia, D. (2015b), minutos 47:25 – 48:15.

interacción entre la información genética y la información extragenética son necesarias, demandando además para ello de un espacio y de un tiempo determinados. No obstante, esta conclusión no es aceptada por todos los autores, no por poseer datos diferentes, sino por darles una interpretación distinta a los mismos:

Esa interpretación consiste en decir que en el cigoto está ya en potencia todo lo que luego va a suceder, ya que la información genética regula las interacciones que se realizan con el medio, de tal modo que tiene algo así como el gobierno de tales procesos. Por supuesto que necesita de otros elementos que no están codificados genéticamente y que proceden del medio, pero quienes mantienen este tipo de interpretación afirman que esos elementos suelen estar normalmente en el medio en las cantidades requeridas, y que por lo tanto su ausencia hay que considerarla como un accidente, un fenómeno anormal, ya que normalmente el gobierno del genoma sobre las interacciones funciona de modo adecuado.⁴²⁷

Ante esta respuesta, cabría preguntarse a qué razón es debida la frecuencia existente de anomalías, tales como los abortos espontáneos o los defectos congénitos. Se podría dar con ello a entender que, al igual que existen genes normales, los hay también que son patológicos, pero

No hay genes normales y genes patológicos. Hay genes que adaptan al medio y genes que no lo hacen. Cuando los genes no adaptan bien al medio, resultan penalizados por éste, de modo que van a provocar desajustes biológicos que conducen a la muerte del individuo o provocan en él una enfermedad. En el primer caso de modo absoluto, y en el segundo de forma relativa, esos genes no se transmitirán o se transmitirán poco a la descendencia. Lo que llamamos código genético es el resultado de ese juego entre genes y ambiente, que está gobernado no por los genes sino por el ambiente. Los genes son mero resultado. Y no resultado total. Es el medio el que acepta o rechaza un gen, un rasgo biológico y, más en general, un ser vivo. De lo que cabe concluir que el ser vivo existe sólo cuando es capaz de sobrevivir autónomamente como tal en un medio determinado; es decir, cuando está dotado de «suficiencia constitucional», que Zubiri definió como independencia del medio y control específico sobre él. Antes de eso cabe hablar de un «periodo constituyente», pero no de un ser vivo ya constituido. ¿Cuándo situar ese momento? Hay quienes creen que todas esas características se dan ya en la célula fecundada, en el huevo o cigoto. Otros, por el contrario, piensan que un ser vivo sólo está constituido cuando tiene un fenotipo capaz de sobrevivir en el medio, y que ni el genotipo ni tampoco la información contenida en el huevo o cigoto son suficientes para constituir un nuevo ser, ni por tanto gozan de suficiencia constitucional.⁴²⁸

⁴²⁷ Gracia, D. (2004a), p. 371.

⁴²⁸ *Ibid.*, pp. 371-372. En este segundo grupo de autores se encontraría incluido Juan Masiá: «Para tratar con exactitud sobre la ontogénesis humana, habrá que distinguir cuidadosamente: a) el cigoto, como una nueva vida naciente, diferente de las células que dieron lugar a él; es nueva vida específicamente humana, aunque con la debida matización de que es problemática la especificidad en las primerísimas fases; b) un nuevo organismo individual perteneciente a la especie humana; c) un nuevo ser personal, en el sentido estricto de la palabra, con “suficiencia constitucional”, para expresarlo con la terminología de Zubiri.

Para clarificar malentendidos, ayudaría distinguir entre los procesos de diferenciación, desarrollo y crecimiento. La etapa que va desde los inicios de la fecundación hasta la anidación es un proceso de diferenciación. La que va desde la anidación hasta aproximadamente más allá de la octava semana es un proceso de desarrollo. La etapa siguiente hasta el nacimiento es un proceso de crecimiento. Aunque se puede afirmar que todo lo que se da en la tercera etapa estaba gestándose en la segunda, no se puede decir sin más que lo que se ha ido constituyendo en la

En todo lo que llevamos hasta el momento, Gracia ha sostenido que, tanto el enfoque genético como el embriológico son unilaterales, y por tanto, inconsistentes. Mientras que el enfoque genético «hace hincapié en la importancia para el desarrollo del nuevo ser vivo de la información que le viene transmitida por herencia y que se halla codificada en los genes»,⁴²⁹ el enfoque embriológico «considera que el nuevo ser es el resultado de un complejo proceso biológico, conocido con el nombre de desarrollo».⁴³⁰ En el apartado anterior vimos cómo para el primer enfoque el concepto clave era el de *gen*, mientras que para el segundo era el de *desarrollo*. A juicio del autor, si se llevan a sus extremos, ambos enfoques resultan irreconciliables, aunque la biología molecular ha demostrado que son totalmente compatibles. De ambas posturas se han convertido en adalides dos bandos completamente beligerantes en cuanto al tema del aborto: los defensores de la actitud *pro-life* adscritos al enfoque genético, y los defensores de la actitud *pro-choice* adscritos al embriológico. De ambos surge el debate, hasta el punto de que tal «confrontación es hoy en día muy aguda, y para muchos es la nueva forma que han adquirido las viejas guerras de religión».⁴³¹

[Sin embargo], ambas actitudes deben ser tenidas hoy por científica, filosófica y éticamente inconsistentes. Científicamente, porque los datos demuestran una y otra vez que en el desarrollo de cualquier nueva realidad biológica la información extragenética es tan importante en los primeros estadios del desarrollo como la propia información genética. Filosóficamente, porque cada vez se revela con mayor claridad que el concepto filosófico fundamental en este tema no es el de «gen» ni el de «desarrollo» sino el de «constitución». Y éticamente, porque cada día hay más razones para pensar que las clásicas actitudes morales extremas, *pro-life* y *pro-choice*, resultan absolutamente insostenibles.⁴³²

En consecuencia, pasaremos ahora a abordar el concepto de *constitución*, concepto que hemos de entenderlo a la vez como científico y como filosófico, y queremos insistir en esta idea, porque no es un concepto estrictamente científico, sino que en él también se incluyen aspectos que son propiamente filosóficos.

Genes y desarrollo convergen en el hecho de la constitución de una nueva realidad viva, y deben ser entendidos sólo como momentos del proceso de constitución. De ahí que el concepto filosófico fundamental sea éste, y no el de herencia genética o el de desarrollo morfofuncional. La cuestión está en definir en qué consiste la constitución de una realidad vida y cuándo acontece.⁴³³

Para estudiar el concepto de constitución, Gracia acude al pensamiento de su maestro Xavier Zubiri, de igual forma que hará para el tratamiento de otros asuntos, tal y como se irá mostrando a lo largo de los siguientes capítulos. Para el filósofo español, la realidad debe ser entendida como un

[...] campo estructurado o una estructura clausurada de elementos o notas. Cuando esa estructura es coherente, tiene suficiencia, Zubiri dice que alcanza la «suficiencia constitucional», y por tanto la «sustantividad». Realidad es para él sustantividad, y

segunda estaba ya, tal cual, precontenido en la primera», en Masiá Clavel, J. (2012), p. 73; cfr. Masiá Clavel, J. (2007).

⁴²⁹ Gracia, D. (1998c), p. 123.

⁴³⁰ *Ibid.*

⁴³¹ Gracia, D. (2019a), p. 118; cfr. Gracia, D. (2016a), p. 38.

⁴³² Gracia, D. (1998c), p. 123.

⁴³³ *Ibid.*, pp. 123-124.

sustantividad es suficiencia constitucional, de tal manera que el concepto de «constitución» adquiere en su filosofía un rango filosófico fundamental. Ni los genes ni los factores extragenéticos tienen sustantividad, ni por tanto realidad independiente, mientras no «constituyen» el nuevo ser, es decir, hasta que no logran la suficiencia constitucional. Realidad es sustantividad, y sustantividad es suficiencia constitucional. Sin suficiencia constitucional no hay realidad. Esto tiene importantes consecuencias éticas, ya que lo que no es realidad no puede considerarse sujeto de derechos propios ni objeto de obligaciones ajenas.⁴³⁴

Para argumentar estas afirmaciones, pasa primero el bioeticista a analizar los argumentos utilizados por Peter Byrne, para quien es necesario establecer en qué momento el embrión humano alcanza el estatuto de persona, si es que alguna vez lo consigue, ya que solo a las personas cabe tratarlas como fines en sí mismas y no solo como medios, siguiendo la tradición de la ética kantiana. Acudiendo a la definición boeciana de persona entendida como «sustancia individual de naturaleza racional»,⁴³⁵ debe dilucidarse en qué preciso momento la naturaleza humana alcanza la individualidad sustancial, llevándole a Byrne «a considerar que la constitución de la sustancia individual no se consigue, cuando menos, durante las dos primeras semanas, hasta finalizado el proceso implantatorio».⁴³⁶

Pero tampoco entonces puede afirmarse que la constitución biológica de una naturaleza humana esté lograda. Esta creencia se basa en una idea errónea de lo que debe entenderse por potencialidad. No puede hablarse de potencia más que a partir de una constitución, y por tanto las potencialidades no existen hasta que la nueva realidad no está ya constituida. Los elementos constituyentes, pero no constituidos, no tienen en el rigor de los términos el carácter de potenciales.⁴³⁷

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 124.

⁴³⁵ La definición original de Boecio dice: «persona est rationalis naturae individua substantia» (Boecio: *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium, ad Joannem Diaconum Ecclesiae Romanae*, cap. III, col. 1343 C-D). Santo Tomás de Aquino hace también referencia a esta definición en su *Suma de Teología*. Véase: De Aquino, Santo Tomás (1988). *Suma de teología* (4ª ed. 2001; reimpresión). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, I, C. 29, a. 1, p. 320.

⁴³⁶ Gracia, D. (1998c), p. 125.

⁴³⁷ *Ibid.* Dice Gracia en otro texto: «[A la tesis de la existencia de un periodo constituyente, solo tras el cual cabe hablar de un ser humano constituido,] suelen plantearse dos tipos de objeciones. La primera es que, si bien el embrión no es un ser humano en acto, lo es en potencia, ya que tiene la posibilidad de llegar a serlo. Ciertamente, el embrión humano tiene la posibilidad de convertirse en un ser humano, pero eso no significa que tenga la potencia para serlo. La potencia lo es siempre de una sustancia, es decir, de una realidad ya constituida, en tanto que la posibilidad es propia del proceso constituyente. El hecho de que el embrión tenga la posibilidad de convertirse en un ser humano no significa que lo sea potencialmente. La segunda objeción procede de atribuir teleología o finalidad al cigoto. La teleología es el modo en que se interpretó el dinamismo de la naturaleza, y en especial el dinamismo de la vida, desde la Antigüedad hasta la época moderna. Sin embargo, a partir del siglo XVII la teleología desapareció de la ciencia física, cuando Newton fue capaz de interpretar el movimiento de los astros mediante leyes puramente mecánicas, y algo similar sucedió en el XIX en el orden de las ciencias biológicas a consecuencia de la teoría de la evolución de Darwin. De hecho, el genoma no parece ser el resultado de ningún designio teleológico sino del proceso de selección natural de los caracteres biológicos llevado a cabo por el medio sobre los seres vivos», en Gracia, D. (2016a), p. 38.

Esta última tesis es fundamental, pues muchos autores defienden que, aunque aún no se le pueda considerar persona al embrión, sí es el embrión una persona en potencia, por lo que deberá ser tratado como un fin en sí mismo y no solo como un medio. Pero claro, teniendo en cuenta lo anterior, antes habrá que dilucidar si realmente el embrión es ya una realidad constituida, y si finalmente no lo es, el defender que es una persona en potencia sería hacer un uso ilegítimo de lo que debemos entender por potencialidad. De ahí que Byrne considere que tanto el concepto de *potencialidad* como el de *constitución* están íntimamente relacionados, enfrentándose a la idea de identificar el patrimonio genético con la constitución. Para Byrne no existe en el embrión potencialidad humana hasta que no se cumplen tres condiciones: 1) tener el patrimonio genético del ser humano; 2) alcanzar la estabilidad propia de la especie humana; 3) que su materia comience a tener la diferenciación característica de la materia de la especie humana, la cual no acontece hasta que no comienza la organogénesis.⁴³⁸ Ahora bien, ¿en qué momento puede decirse que ya hay una realidad humana constituida? Según Byrne, el embrión de ocho semanas cumple con todos los requisitos, que es cuando se entiende que el embrión pasa a la categoría de feto. No obstante, hemos de recordar el primero de los aspectos que de acuerdo con Lacadena están relacionados con todo proceso biológico, y este no es otro que el de la *continuidad*, es decir, el de que es imposible distinguir con exactitud el *antes* y el *después*, por lo que siempre estaremos hablando de un momento aproximado y nunca exacto, no pudiendo establecerse con precisión el momento en el que el embrión pasa a la fase de feto.

La fecha de las ocho semanas es de tanta importancia, que la embriología la ha utilizado tradicionalmente para diferenciar el periodo embrionario del fetal. La tesis de Byrne es que el embrión no es en el rigor de los términos una persona humana, porque carece de suficiencia constitucional, en tanto que el feto sí lo es. Ésta es también la conclusión a que llega desde el campo de la biología molecular del desarrollo Carlos Alonso Bedate en su artículo «Reflexiones sobre cuestiones de vida y muerte: Hacia un nuevo paradigma de comprensión del valor ético de la entidad biológica humana en desarrollo».⁴³⁹ El nuevo paradigma a que se refiere el título es el que posibilita la nueva biología molecular, al diferenciar «información genética» de «información operativa». Ha sido frecuente pensar que toda la información operativa está en los genes, lo cual hoy sabemos que no es cierto [...].⁴⁴⁰

Para el científico Carlos Alonso Bedate, la información que requiere el cigoto no está toda codificada en el simple genoma.

Por lo pronto, esa información sólo codifica proteínas, no hidratos de carbono ni lípidos. Y en segundo lugar, todo lo que adviene al cigoto desde fuera de él, como son las sustancias de todo tipo que atraviesan la barrera placentaria desde el torrente sanguíneo de la madre, por definición no están codificadas en el genoma del nuevo ser. Y sin embargo, todas esas sustancias son información operativa para el embrión. Yo diría más, y es que son también

⁴³⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 125-126.

⁴³⁹ Alonso Bedate, C. (1989). Reflexiones sobre cuestiones de vida y muerte: Hacia un nuevo paradigma de comprensión del valor ético de la entidad biológica humana en desarrollo. En Abel, F.; Bone, E. y Harvey, J. C. [Eds.]. *La vida humana: origen y desarrollo. Reflexiones bioéticas de científicos y moralistas* (pp. 57-81). Madrid: Publicaciones Universidad Pontificia Comillas.

⁴⁴⁰ Gracia, D. (1998c), p. 126; cfr. Gafo, J. (2003a), pp. 203-204.

«información constitutiva», siempre y cuando actúen antes del logro de la suficiencia constitucional.⁴⁴¹

Esa información operativa a la que Alonso Bedate hace referencia, no se reduce simplemente a la información genética. Hay otra información, la extragenética, que también es necesaria para que la información genética pueda expresarse y constituir una nueva realidad. Así también lo expresa Juan Ramón Lacadena en otro lugar:

[...] al producirse la fecundación de los gametos se origina el cigoto, que reúne, ya desde el mismo instante de su formación, una información genética necesaria para programar la formación del nuevo ser, de manera que, de no mediar alteraciones de cualquier tipo que interfirieran en el proceso, a partir del momento que empiece a funcionar el primer gen en dicha célula inicial única, la programación genética conducirá inexorablemente a la formación del individuo adulto. Es conveniente matizar que *la información genética contenida en el cigoto es necesaria, pero no suficiente, para llevar a cabo el proceso normal de desarrollo* en el sentido de que hay que tener en cuenta los fenómenos epigenéticos de interacción de dicha información en el entorno del útero materno.⁴⁴²

Por lo tanto, la información genética contenida en el cigoto es necesaria, pero no suficiente, ya que por sí misma no puede hacer posible su desarrollo, debiendo servirse de la información extragenética externa a él mismo proporcionada por la madre, la cual hará posible la activación de todo el engranaje preciso para que el desarrollo pueda finalmente llevarse a cabo.⁴⁴³

Por eso la «información constitutiva» se compone a la vez de información genética e información extragenética, y esta última es tan constitutiva o constituyente como la propia información genética. Por otra parte, la interacción entre esas dos informaciones precisa tanto de «espacio» como de «tiempo», lo cual quiere decir que el proceso «constituyente» del nuevo ser necesita de un desarrollo espacial (por tanto, las interacciones espaciales son constituyentes, y no mera expresión de lo ya constituido) y de un despliegue temporal (lo que significa que la constitución necesita de tiempo y tiene su calendario). Pensar que la

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 127.

⁴⁴² Lacadena, J. R. (2003), pp. 114-115. La cursiva es nuestra. Por su parte, dice Francesc Abel refiriéndose a la Instrucción *Donum Vitae*: «Una lectura ontogénica –que la Instrucción “DV” implícitamente considera como la única posible– mantiene que en el cigoto se halla inscrita la totalidad informativa, necesaria y suficiente, para definir la naturaleza e identidad del nuevo ser humano. La posición [...] revisionista afirma que existen indicios para pensar que el cigoto no posee todas las informaciones necesarias ni suficientes para dirigir el desarrollo (ni aún en la forma potencial).

Esta posición revisionaria explica en definitiva que sea imprescindible para la constitución del ser humano la información extracigótica, que ha de provenir de la madre», en Abel i Fabre, F. (2012), p. 101.

⁴⁴³ Dice al respecto Pedro Laín Entralgo: «El proceso de la embriogénesis no es puntual, es campal; no acontece sólo en virtud de la potencia morfogenética ínsita en el cigoto, aunque en el núcleo de éste tenga su sede principal; tiene también lugar merced a la acción coadyuvante de cuanto normalmente envuelve al cigoto, desde el ambiente uterino hasta la totalidad del organismo materno; por lo cual la actualización de esa potencia del cigoto se halla inexorablemente condicionada por todo el complejo campo biológico que interviene en el proceso de la embriogénesis», en Laín Entralgo, P. (1996), pp. 376-377; cfr. Laín Entralgo, P. (1993). *Cuerpo y alma*. Madrid: Espasa Calpe.

«suficiencia constitucional» se logra desde el primer momento, que no necesita de tiempo, es una quimera, no biológica pero sí mental.⁴⁴⁴

Según Alonso Bedate, ¿en qué preciso momento podemos decir que esa nueva realidad está constituida, al menos, como *potencia actual*? Recordemos que Byrne defendía utilizar el término *potencia* a partir de que la realidad estuviera ya constituida.

La potencia es siempre potencia de una constitución. Esto es, exactamente, lo que Alonso Bedate entiende por «potencia actual». Y el problema que se plantea es el de cuándo puede decirse que el nuevo ser posee su realidad, no ya completamente actualizada, sino al menos como «potencia actual». Más sencillamente, la cuestión es cuándo se puede decir que la realidad biológica está ya «constituida», aunque no haya actualizado aún todas las potencialidades o virtualidades inherentes a su propia constitución. La respuesta de Alonso Bedate a esta pregunta es [...] muy similar a la de Byrne.⁴⁴⁵

Alonso Bedate coincide con la cronología de Byrne, estableciendo que el embrión de 6-8 semanas cumple con las características de potencia actual:

En este momento casi todos los órganos internos están diseñados con especialización histológica, las características externas están ya establecidas, el mecanismo neuromuscular está iniciado y la diferenciación sexual, organogénica e histológicamente está dirigida: *El sistema está diferenciado en origen y lo que resta es la actualización en crecimiento del proceso diferenciante del sistema: la información de los procesos de cambio y síntesis que actúan durante la diferenciación del sistema se han actualizado y el embrión se puede definir como sistema, específica e integralmente, humano. Desde este momento y en adelante, la mayor parte de la información necesaria para finalizar el proceso ontogenético será de tipo general capaz de conformar y mantener el sistema ya definido que emerge con las complejidades propias del humano.*⁴⁴⁶

Teniendo presentes todos estos datos, Gracia vuelve de nuevo su mirada hacia Zubiri. Aunque el filósofo pensara durante la mayor parte de su vida que la información genética era suficiente, es en la última etapa de su pensamiento cuando

[...] empezó a entrever que la información genética sola era insuficiente y carecía de suficiencia constitucional. Eso significa que la información extragenética de las primeras fases del desarrollo no puede ser conceptualizada como meramente adventicia, por tanto, no está formada por lo que Zubiri llamó «notas adventicias» o «notas de tipo causal», sino por «notas constitutivas» y «notas constitucionales», es decir, por «notas de tipo formal».⁴⁴⁷

⁴⁴⁴ Gracia, D. (1998c), p. 128.

⁴⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁴⁶ *Ibid.*, pp. 128-129; cfr. Alonso Bedate, C. (1989), pp. 73-74. Recordemos lo que dice Juan Masiá sobre el proceso ontogenético: «En la ontogénesis humana hay que distinguir entre los procesos de diferenciación, desarrollo y crecimiento. La etapa que va desde los inicios de la fecundación hasta la anidación es un proceso de diferenciación. La que va desde la anidación hasta aproximadamente más allá de la octava semana es un proceso de desarrollo. La etapa siguiente hasta el nacimiento es un proceso de crecimiento. Aunque se puede afirmar que todo lo que se da en la tercera etapa estaba gestándose en la segunda, no se puede decir sin más que lo que se ha ido constituyendo en la segunda estaba ya, tal cual, precontenido en la primera», en Masiá Clavel, J. (2007); cfr. Masiá Clavel, J. (2012), p. 73 (véase: nota 428, p. 156).

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 129.

Hasta la redacción de su trabajo de «La génesis humana»,⁴⁴⁸ prácticamente ya al final de sus días, Zubiri pensaba que la sustantividad humana se daba desde el mismo momento de la concepción. Fue el propio Gracia quien le advirtió del hecho de casos tales como los de la gemelación y el quimerismo a los que más arriba hacíamos referencia, dándole a entender que

[...] probablemente la sustantividad –y por tanto la esencia constitutiva– no existe hasta pasadas las primeras fases de la embriogénesis, más concretamente, hasta que no finalizara el proceso de diferenciación celular y comenzara el de crecimiento. Es más, en mi opinión era probable que en esas primeras fases no fuera tampoco válida la distinción entre «notas de tipo formal» y «notas de tipo causal». Tal distinción sólo puede adquirir sentido una vez constituida la sustantividad, y lo que en estos primeros estadios estaba sucediendo es, precisamente, la constitución de la sustantividad. Lo único que en las primeras fases parece existir es un «campo» funcional, eso que Zubiri llamaba «plasma germinal», y que en el rigor de los términos debe incluir no sólo al cigoto sino también al medio materno. Sólo al final del proceso de diferenciación podría hablarse de una «constitución individual», y por tanto de auténtica «sustantividad». Zubiri se quedó muy impresionado por estos argumentos, y escribió poco después al margen del citado estudio: «La célula germinal, ¿es un hombre?». Y a propósito del brotar de psique desde la célula germinal: «¿Pero cuándo?».⁴⁴⁹

Este mismo hecho es recogido por Pedro Laín Entralgo en su libro *El cuerpo humano*, sirviéndose de las preguntas del filósofo para responder posteriormente a las mismas. Nos detendremos brevemente a tratarlas, debido a la sintonía de estas con la postura de Diego Gracia, la cual veremos más detenidamente en el próximo capítulo.⁴⁵⁰

En el texto de que procede el libro *Sobre el hombre*, Zubiri manuscibió al margen de dos de sus páginas [...] dos patéticas interrogaciones: “La célula germinal, ¿es un hombre?”, y –como apostilla a su idea de la aparición de la psique en el desarrollo de la célula germinal– “Pero ¿cuándo?”. Preguntas a las cuales habría que añadir una tercera, no menos grave y peliaguda: “¿Y cómo?”. Pues bien: [...] pienso que a las dos primeras interrogaciones [...] hay que responder: a) que el cigoto humano no es todavía un hombre, y b) que la condición humana sólo puede ser atribuida al naciente embrión cuando sus diversas partes se han constituido en esbozos unívocamente determinados a la morfogénesis de los aparatos y órganos del individuo adulto, lo cual comienza a ocurrir con la gastrulación y la formación de las hojas blastodérmicas, y de modo más explícito con la aparición de la llamada cresta neural.

Muchos dirán que si el cigoto humano no es hombre en acto, sí es hombre en potencia. Pero, aparte nuestra total imposibilidad, hoy por hoy, para decir en términos reales –esto

⁴⁴⁸ Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre* (1ª reimpression 1998). Madrid: Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, pp. 455-476.

⁴⁴⁹ Gracia, D. (1998c), p. 130. Para un estudio pormenorizado de este asunto, véase el siguiente capítulo.

⁴⁵⁰ Junto a Xavier Zubiri, Pedro Laín Entralgo supone el otro gran maestro reconocido de Diego Gracia. El bioeticista confiesa abiertamente su deuda con ambos, de los que se considera su discípulo. Así dice de Laín Entralgo: «[...] me confieso seguidor y discípulo del otro gran maestro que ha decidido mi vida intelectual, Pedro Laín Entralgo. Su gran saber histórico, y sobre todo su gran lección metódica, el abordaje a la vez histórico y teórico de los problemas intelectuales, está en la base de todos mis planteamientos. Sin su magisterio diario a lo largo de estos últimos veinte años, mi propia labor intelectual hubiera sido imposible», en Gracia, D. (1999g), p. 260; cfr. Gracia, D. (1998a), p. 9; cfr. Gracia, D. (1998b), p. 9; cfr. Gracia, D. (1998c), p. 9; cfr. Gracia, D. (1998d), p. 9.

es: rigurosamente atentos a lo que científicamente podemos y debemos decir— en qué consiste esa potencialidad, afirmar en redondo y sin salvedades que el cigoto humano es hombre en potencia equivale a enunciar una verdad a medias, por tanto, una falsedad; porque lo verdadero y cierto es que ese cigoto, sometido a condiciones distintas de las naturales o normales, *puede llegar a ser* —tiene la potencia de ser— algo a lo cual no podemos llamar “hombre”. [...]

En suma: el cigoto humano —y en menor medida el naciente embrión, hasta la gastrulación del blastocisto— *no es* un hombre en acto y sólo de manera incierta y presuntiva *puede llegar a ser* un individuo humano. Lo cual plantea este enorme problema: ¿qué pasa en el embrión humano para que en un determinado momento llegue a ser el esbozo de un hombre individual? ¿Qué acontece en la definitiva hominización del embrión humano? Sin una bien razonada actitud ante el problema científico y filosófico que estas interrogaciones expresan, no parece posible formular una teoría actual del cuerpo humano.⁴⁵¹

Páginas después Laín Entralgo recoge el guante lanzado por él mismo e intenta responder a las tres preguntas previamente mencionadas. En cuanto a la primera de ellas, esto es, a si la célula germinal es ya ser humano, responde que no de forma tajante, ni siquiera en potencia, como en el texto anterior apuntaba. Este autor admite que, del mismo modo que ocurre con las manipulaciones realizadas en cigotos y embriones animales, de igual forma podrían muy bien realizarse en cigotos y embriones humanos, aunque su rechazo ante dicha posibilidad resulta categórico.⁴⁵² Sin embargo, en el caso de que esta manipulación pudiera realizarse, esos cigotos y embriones humanos, resultados de la unión de los gametos humanos femenino y masculino, podrían llegar a derivar en seres diferentes al de sus padres.

Los resultados de la embriología experimental y de la ingeniería genética nos hacen saber que en las primerísimas etapas del desarrollo —cigoto y mórula— no está terminantemente establecida la especificidad del germen: sometido éste a ciertas condiciones artificiales, distintas, por tanto, de las que presiden su desarrollo normal, puede llegar a ser algo distinto de lo que específicamente eran sus progenitores.⁴⁵³ Por otra parte, las células embrionarias muestran en las fases más tempranas de la ontogénesis una afinidad genética de carácter orgánico (las células se juntan con las destinadas a formar el mismo órgano, aunque éste sea de otra especie) y no de carácter específico (las células se apartan de las que componen el embrión de la misma especie).

Acaso se diga que el cigoto es un hombre en potencia, mas tampoco esto parece cierto. El cigoto *puede ser* un hombre, sí, pero sólo si se desarrolla en condiciones «naturales» o «normales». Lo más que legítimamente puede decirse es que el cigoto de la especie humana es un hombre en potencia condicionada. Y si con la venerable terminología aristotélica y escolástica se quiere decir que el desarrollo del cigoto humano conduce *necesariamente* a la formación de un hombre, habrá que añadir que tal necesidad no es *necessitas absoluta*, sino *necessitas conditionata* o *ex hypothéseos*.⁴⁵⁴

⁴⁵¹ Laín Entralgo, P. (1989). *El cuerpo humano. Teoría actual*. Madrid: Espasa Calpe, pp. 112-113. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-cuerpo-humano--teoria-actual/> [consulta: 8 de enero de 2021]. Federico Mayor Zaragoza también menciona en un artículo un fragmento de este mismo texto, véase: Mayor Zaragoza, F. (2003), p. 341.

⁴⁵² Cfr. *ibid.*, p. 298; cfr. Laín Entralgo, P. (1996), p. 377; cfr. Laín Entralgo, P. (1993).

⁴⁵³ Cfr. Laín Entralgo, P. (1996), p. 377.

⁴⁵⁴ Laín Entralgo, P. (1989), pp. 298-299. Dice Laín Entralgo en otro lugar: «En el desarrollo embrionario del cigoto humano, ¿cuándo tiene lugar la infusión del alma? ¿Y cómo acontece

En cuanto a la segunda de las preguntas, a la de cuándo podemos decir que estamos ante un individuo de la especie humana, responde Laín Entralgo:

[...] con toda probabilidad es en la cuarta semana del desarrollo embrionario, tras la implantación del blastocisto en la mucosa uterina, y conforme va avanzando el proceso de la gastrulación, cuando se produce la efectiva hominización del embrión. Afirmación que sólo se funda, a mi modo de ver, en el hecho de que el embrión ya no puede llegar a ser otra cosa que un individuo humano –esto es, que su destino biológico consiste en este dilema: ser un individuo humano o perecer–, y no porque en la morfología externa y en la dinámica bioquímica del embrión puedan ser detectados caracteres inequívocamente humanos.⁴⁵⁵

Como puede comprobarse, Laín Entralgo sostiene que es aproximadamente en la cuarta semana cuando puede decirse que el embrión ha llegado ya a la fase en la que se produce la especificidad humana, sin que exista la posibilidad de dar un paso hacia atrás que pueda derivar en un ser diferente al que ha dado lugar. Empero, con ello no está queriendo decir que ese embrión pueda ya ser considerado como persona, de ningún modo. Lo único que está admitiendo es que será a partir de ese momento cuando podremos decir que nos encontramos ante un individuo que es humano, simplemente. Llegamos con todo esto a la tercera cuestión que se plantea el autor, pero que no aparece en la referencia al texto zubiriano: «¿Cómo un germen que sólo de un modo potencialmente condicionado puede ser un individuo humano se transforma en un esbozo de él morfológicamente irreversible?». ⁴⁵⁶ Para responder a esta pregunta surgen dos corrientes:

[...] la continuista o materialista (sólo de un conjunto de procesos bioquímicos resulta la definitiva hominización del cigoto y el blastocisto) y la discontinuista o creacionista (acontezca en tal o cual etapa del desarrollo embrionario, la hominización del germen es la

realmente esa infusión? ¿Cuándo, en suma, puede decirse que es un ser humano, un hombre, la masa celular resultante de la multiplicación del cigoto y de la ulterior diferenciación de las células así formadas? En algo difieren entre sí las respuestas de los teólogos a esta serie de preguntas [...]. Pero la línea general de todas consiste en afirmar que el cigoto humano es un hombre en potencia, y que en el curso de su desarrollo intrauterino se convierte en hombre en acto. Bien. Pero ¿cómo debe entenderse ese “ser en potencia”? ¿Qué sentido tiene la afirmación de que un cigoto humano, aunque sólo en potencia, es un hombre?

[...] En las primeras fases de su existencia, el embrión humano puede llegar a ser un ser humano o puede llegar a ser otra cosa. En consecuencia, esta afirmación se impone: antes de la gastrulación, sólo como potencia condicionada posee un embrión humano la potencia de llegar a ser un hombre, y sólo desde la gastrulación es unívocamente “hombre en potencia”, en Laín Entralgo, P. (1996), pp. 375-377; cfr. Laín Entralgo, P. (1993).

Puede también leerse en otra obra suya: «El dinamismo todavía no humano inherente a la estructura biológico-molecular del cigoto va por sí mismo produciendo estructuras cada vez más complejas; proceso que culmina en la aparición, todavía intrauterina, de la que ya posee propiedades estructurales inequívoca y específicamente humanas. Lo que de específicamente humano tiene el cigoto es tan sólo una estructura bioquímica cuyo “dar de sí” puede conducir a engendros no humanos, acaso viables, si artificialmente cambian las condiciones externas de su desarrollo. Es, pues, “hombre en potencia condicionada”, que se convertirá en “hombre en potencia incondicionada” –o llega a ser hombre en acto, o sucumbe– pocas semanas después de la fecundación», en Laín Entralgo, P. (1996), p. 471; cfr. Laín Entralgo, P. (1995). *Alma, cuerpo, persona*. Barcelona: Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, p. 187.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 299.

⁴⁵⁶ *Ibid.*

consecuencia de la misteriosa infusión en él de un espíritu inmaterial, e inmortal, sobrenaturalmente creado *ex nihilo*).⁴⁵⁷

Zubiri resuelve este hecho de modo distinto, recurriendo al concepto de sustantividad nos dice Laín Entralgo, donde las nociones de *elevación* y *brotar* cumplen un papel protagonista. Aunque de la teoría zubiriana trataremos ampliamente en el siguiente capítulo de nuestra investigación, hemos de indicar que el filósofo entiende la sustantividad humana como una

[...] sustantividad constituida por la esencial e indisoluble unidad de un organismo, el cuerpo humano, y una psique, la psique humana. Y también, en consecuencia, el hecho innegable de que todos los actos del hombre, desde los más sublimes, como la creación artística y el éxtasis místico, hasta los más carnales, como la digestión y el orgasmo sexual, son a la vez, aunque en proporción distinta, orgánicos y psíquicos.⁴⁵⁸

En contra de lo que podría defender la corriente continuista o materialista, la psique humana no está dada desde un comienzo ni surge por la mera complejización de las estructuras materiales de la célula germinal, sino que brota *desde* ellas y no *por* ellas. Este *brotar* podría muy bien confundirse con un mero *surgir*, pero tal y como se muestra en la cita reproducida por Laín Entralgo, Zubiri nos advierte que

Brotar no es meramente *surgir*... El surgir no nos llevaría más que a una psique *en* el cuerpo, pero no a una psique *de* un cuerpo... Brotar es algo más radical: es *brotar-desde* las estructuras de la célula misma. La psique brota desde la estructura misma de la célula germinal. Pero ¿qué es este *brotar-desde*? Decimos que algo brota desde algo cuando el primer algo a que da origen el segundo es algo constituido por este segundo. Brotar es ante todo un *hacer* que consiste en *constituir*. Las estructuras de la célula germinal hacen, constituyen, las notas psíquicas... La psique está producida *por* la célula misma y por sus propias estructuras.⁴⁵⁹

Es aquí donde debemos incluir la idea de la *elevación*, elevación entendida como el acto del brotar:

La elevación es, como la evolución, una potencialidad del cosmos. Elevación, en este sentido, es el paso de la materia hasta un nivel funcionalmente superior a aquel de que inmediatamente procede. Y puesto que la nota más esencial de la materia es «dar de sí», elevación será el paso de un nivel del «dar de sí» a otro superior, el ascenso a un modo nuevo del «dar de sí». En el caso de la génesis de la sustantividad humana, la elevación cobra un carácter nuevo y se hace acto de brotar.⁴⁶⁰

En contra de la corriente discontinuista o creacionista, nada hay que infunda misteriosamente esa psique al cuerpo, puesto que brota desde él. Este planteamiento nos conduce una vez más a aquella idea que vimos páginas atrás sobre la generación equívoca.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 300.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 301. En otro lugar expone: «La sustantividad [...] es un sistema de notas, y de esta regla general no se aparta la del hombre. [...] Zubiri ve en el global sistema de notas que empíricamente constituyen la sustantividad humana dos subsistemas, el corporal y el psíquico, coesencialmente unidos entre sí: sólo como “cuerpo-de” la psique es real y humano nuestro cuerpo, y sólo como “psique-de” el cuerpo es real y humana nuestra psique», en Laín Entralgo, P. (1996), pp. 458-459; cfr. Laín Entralgo, P. (1995), pp. 174-175.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 300; cfr. Zubiri, X. (1986), p. 464.

⁴⁶⁰ *Ibid.*

Tal y como decíamos anteriormente, no son las estructuras materiales las que hacen brotar a la psique, sino que es el cosmos el responsable de que desde esas mismas estructuras materiales pueda brotar la psique por elevación. Dicho de otro modo, no son las estructuras materiales las que hacen brotar a la psique, sino que *es el cosmos el que ha hecho posible que la psique pueda brotar desde esas mismas estructuras materiales* gracias al acto de elevación. Ni que decir tiene que estas apreciaciones solo se encuentran presentes en los últimos escritos de Zubiri, que es precisamente cuando el filósofo comenzó a revisar las tesis que había defendido durante la mayor parte de su vida en cuanto a la génesis humana. Si la psique brota con posterioridad y la idea de sustantividad requiere de la presencia tanto del cuerpo como de la psique, la conclusión que se deduce de todo esto es que no existe sustantividad humana desde un comienzo, por lo que deberá esperarse a que la psique acontezca en el cuerpo. Lamentablemente, Zubiri falleció antes de que pudiera establecer este decisivo momento en la realidad humana. Ante este hecho, señala Laín Entralgo: «En el caso de la ontogénesis, nada dice Zubiri; pero pienso que se inclinaría a pensar que el brotar de la psique humana acontece cuando en el embrión aparece un claro esbozo del sistema nervioso».⁴⁶¹

Volviendo a la referencia a los trabajos de Byrne y de Alonso Bedate, ese *cuándo* al que Zubiri se refería en esa nota al margen ha de suponerse que debe acontecer alrededor de la octava semana del desarrollo, y decimos *alrededor* al igual que podríamos haber dicho *en torno a* o *aproximadamente*, con la mayor de las intenciones, ya que aquí este término tiene la mayor de las relevancias. Recordemos que, de acuerdo con Lacadena, cuando nos referíamos al aspecto de la *continuidad* que se da en todo proceso biológico, es imposible distinguir con absoluta precisión el *antes* y el *después*, siendo inviable establecer el momento exacto en que acontece el tránsito de la fase embrionaria a la fetal.⁴⁶²

⁴⁶¹ *Ibid.*, pp. 300-301. Sirvan estos comentarios para familiarizarnos y tener una primera toma de contacto con la teoría zubiriana, la cual será tratada detenidamente en el próximo capítulo cuando nos ocupemos del estatuto ontológico del embrión humano, teniendo como base los textos de Diego Gracia. En cuanto a la teoría antropológica de Laín Entralgo, su diferencia con la zubiriana «[...] estribaría en que Zubiri habría defendido un “emergentismo por elevación” y Laín un “emergentismo por estructuración”», en Conill Sancho, J. M. (2012). *Cuerpo y mente en la última filosofía de Laín Entralgo. Thémata. Revista de filosofía*, 46, p. 16. Disponible en: http://institucional.us.es/revistas/themata/46/art_1.pdf [consulta: 17 de enero de 2021].

⁴⁶² De un modo análogo se pronuncia Juan Masiá cuando dice: «Concluido el proceso de anidación en el endometrio uterino, desde el proceso de gastrulación (días 15 al 18 aproximadamente) hasta el final de la octava semana tiene lugar un proceso de interacción entre el embrión y la madre, que es decisivo para la constitución de la nueva realidad humana. En la continuidad de ese proceso es difícil trazar puntualmente líneas de demarcación. Pero, aunque no se puedan trazar líneas divisorias netas, podemos social y legalmente tratar como puntual lo que sabemos que es un proceso continuo. La fecha de nacimiento en mi documento nacional de identidad no significa que mi vida comenzase ese día; ya había comenzado meses antes en el seno materno. Que la persona se defina jurídicamente como sujeto de derechos a partir del nacimiento no niega la presencia de una realidad personal en sentido ético desde mucho antes, con la consiguiente exigencia de respeto.

En el proceso que va desde la fecundación hasta la constitución de la nueva realidad humana no es posible trazar una línea que defina el momento exacto de un comienzo; es razonable la postura prudencial que traza dos “líneas de seguridad”: ni antes de los catorce días, ni después de la octava semana. Pero, al hacerlo así, estamos tratando puntualmente lo que no es puntual. Si una normativa define los catorce días como plazo para la experimentación investigadora razonable,

[...] el embrión no tiene en el rigor de los términos el estatuto ontológico propio de un ser humano, porque carece de suficiencia constitucional y de sustantividad, en tanto que el feto sí lo tiene. Entonces sí tendríamos un individuo humano estricto, y a partir de ese momento las acciones sobre el medio sí tendrían carácter causal, no antes.⁴⁶³

Posterior al trabajo de «La génesis humana» es el libro de *El hombre y Dios*, en el cual Zubiri se encontraba trabajando antes de su muerte. En la primera parte del mismo escribe el filósofo:

Se es persona, en el sentido de personidad, por el mero hecho de ser realidad humana, esto es, de tener inteligencia. Ciertamente el embrión humano adquiere inteligencia y por tanto personidad en un momento casi imposible de definir; pero llegado ese momento ese embrión tiene personidad. Todo el proceso genético anterior a este momento es por esto tan sólo un proceso de hominización. Al tener, llegado su momento, esta forma de realidad, ciertamente el embrión no ejecuta todavía actos personales; y podría pensarse entonces que esa personidad carece aún de personalidad. Pero no es así, porque la personidad no se configura tan sólo ejecutando actos, sino también recibiendo pasivamente la figura que en esa personidad decantan los procesos genéticos que se ejecutan por el viviente humano en

responsable y controlada, no se quiere decir que comience una realidad nueva justamente a partir del día quince, ni se niega que el proceso va encaminado hacia ella desde antes», en Masiá Clavel, J. (2007); cfr. Clavel, J. (2012), pp. 73-74. Añadido a lo anterior, completa Masiá: «Con la fecundación comienza un nuevo plan genético y un proceso continuo, promesa y destino, que desembocará en su día en un ser humano. El pre-embrión es vida humana que todavía no es “una” vida individual de “un” ser humano individualizado, pero que desembocará en dar lugar a un ser humano, cuando y si se dan las condiciones para ello. A los catorce días, una vez completada la anidación en el endometrio uterino, esa vida humana está ya en camino de ir haciéndose un ser humano, de completar su individuación: un proceso continuo en el que no se ve manera de trazar líneas divisorias, pero que parece tener lugar no antes de los quince días y no después de los sesenta. La embriología nos describe esos pasos: aparición de la placa neural -18 días-, primeros latidos de corazón -22 días-, forma humana -séptima semana-, formación de órganos -de la cuarta a la octava semana-, etc. Recordemos que desde la novena semana se le llama feto y que la viabilidad se ha ido adelantando desde la 28 a la 20 semana, y aún más, gracias a los recursos tecnológicos de la UVI pediátrica», en Masiá Clavel, J. (2012), p. 78.

Por su parte, Francesc Abel también muestra la imprecisión del momento, aunque no antes de la individuación: «La vida humana hay que considerarla como individual desde el momento de la concepción –o desde el momento en que queda claro que habrá uno o dos distintos individuos–. En tanto este problema esté en estudio y prosiga el mejor conocimiento de la etapa preimplantatoria del huevo humano, el beneficio de la duda habrá que concederse a la postura más segura», en Abel i Fabre, F. (2012), p. 345. En un artículo publicado años después añade: «Hasta el momento en que acaba el proceso de la anidación, entre los días 15 de la fertilización es posible que se produzca una gemelación. Parece propio, por lo tanto, considerar este tiempo como el más adecuado para poder hablar de “individuo” sin negar que lo que hemos tenido hasta el momento ha sido un ser humano en estadio de cigoto. [...] A nivel práctico cualquier maniobra que interrumpiera el proceso gestacional hasta este momento podría ser clasificada bajo un epígrafe distinto del de abortista, eliminándose los problemas que presenta la acción de los dispositivos intrauterinos; la píldora del día siguiente; la fertilización “in vitro” y experimentación con cigotos humanos, etc. Corresponderá a la filosofía y a la teología analizar la protectibilidad del cigoto humano que no fuera individuo», en Abel i Fabre, F. (2012), p. 358; cfr. Abel i Fabre, F. (1983). *Biología, medicina y aborto. Vida nueva*, 1367, 31-36.

⁴⁶³ Gracia, D. (1998c), p. 131.

su proceso de hominización. Cuando este embrión llega a tener inteligencia va cobrando personalidad pasivamente.⁴⁶⁴

En esta cita puede apreciarse cómo Zubiri entiende que la constitución de la sustantividad humana precisa de tiempo, no pudiendo lograrse desde el mismo momento de la concepción, existiendo por ello un *proceso constituyente* previo al momento de la posesión de la sustantividad y, por ende, de la personeidad, no siendo este otro que el *proceso de hominización*. Esa nueva realidad humana no puede estar constituida hasta que «el embrión humano adquiere inteligencia y por tanto personeidad en un momento casi imposible de definir».⁴⁶⁵ Como adelanto a lo que veremos en el próximo capítulo, lo dicho aquí contradice los planteamientos que Zubiri defendió la mayor parte de su vida.

Debemos también observar cómo Zubiri habla aquí de la inteligencia como la condición sin la cual no es posible que el embrión adquiera personeidad. Esto debe llevarnos al momento en el que Gracia hacía referencia al fenómeno de la anencefalia. Recordemos que, según nuestro bioeticista, un individuo sin inteligencia no podría lograr la suficiencia constitucional, y por ello tampoco podría ser considerado como humano. Vemos una vez más la importancia concedida a la inteligencia para poder entender que un miembro de la especie humana pueda ser o no catalogado como persona.

Al final del anterior apartado decíamos que una de las principales cuestiones que al epigenetismo le preocupan es la de si la inteligencia se encuentra presente desde el mismo momento de la concepción o si surge en algún preciso momento del desarrollo del embrión. Para responderla, Gracia señala que existe una teoría representativa para cada una de estas posturas: por un lado, estaría la teoría creacionista, y por otro, la teoría emergentista.⁴⁶⁶ En cuanto a la teoría del creacionismo, esta sostiene que existe un elemento incluido en la propia constitución del ser humano que vendría a ser el *alma*. Para esta teoría el alma ya estaría ahí desde el mismo momento de la concepción, postura que Zubiri mantuvo la mayor parte de su vida. Pero esta postura no está exenta de problemas. Por ejemplo, Gracia hace referencia a la objeción puesta por el jesuita británico Mahoney, el cual argumentaba que «si la infusión del alma se produce en el primer momento, en la fase de la singamia»,⁴⁶⁷ se produciría un gran desperdicio de almas debido a la gran cantidad de abortos espontáneos producidos después de la fecundación.

Otra respuesta sería la emergentista, es decir, la que dice que las realidades físicas y químicas van interactuando entre sí produciéndose saltos desde la cantidad a la calidad, haciendo aparecer así calidades nuevas, como en las mezclas químicas. En efecto, cuando combinamos oxígeno e hidrógeno, aparece una cosa nueva, el agua, con unas propiedades que son suma de los dos elementos (por ejemplo, el peso) y con otras que no se pueden atribuir a ninguno de los dos elementos separados, puesto que son propiedades estructurales que surgen del contexto de la nueva realidad. Por lo tanto, habría propiedades elementales y propiedades estructurales.⁴⁶⁸

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 131; cfr. Gracia, D. (2017a), p. 454; cfr. Gracia, D. (2004c), p. 112; cfr. Zubiri, X. (1984). *El hombre y Dios* (6ª ed. 1998). Madrid, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, p. 50.

⁴⁶⁵ Zubiri, X. (1984), p. 50.

⁴⁶⁶ Cfr. Gracia, D. (2015b), minutos 1:02:30 – 1:07:10.

⁴⁶⁷ Gracia, D. (2007e), p. 261; cfr. Gracia, D. (2006a), p. 19.

⁴⁶⁸ Gracia, D. (2007e), p. 261; cfr. Gracia, D. (2006a), pp. 19-20.

De ahí la consideración de la inteligencia como la de una propiedad estructural que no está presente desde el primer momento, siendo resultado de un proceso complejo.

Por tanto, si la vida personal específicamente humana, con inteligencia, es una propiedad estructural, ésta sólo se podrá dar cuando el grado de complejidad de las estructuras biológicas llegue a un nivel al que ningún otro animal podría llegar. Si aceptamos la teoría creacionista, para que un ser humano tenga cualidades espirituales se precisaría que se le infundiese un alma, pero es necesario, además, que el cuerpo tenga ciertas estructuras formadas. Y para ello se requiere un proceso previo de múltiples interacciones, cosa que necesita el embrión para su desarrollo.⁴⁶⁹

Hecha esta precisión sobre la inteligencia, según Zubiri –al igual que para el propio Gracia–, la suficiencia constitucional no se adquiere desde el primer momento, sino que precisa de un complejo proceso de desarrollo por parte del embrión a través de un determinado espacio y tiempo. De esta forma, afirma el bioeticista que

[...] para el último Zubiri la suficiencia constitucional se adquiere en un momento del desarrollo embrionario, que bien puede situarse, de acuerdo con los recientes datos de la literatura, en torno a las ocho semanas. A partir de ese momento el feto tendría suficiencia constitucional humana, por tanto, sería una sustantividad humana, o dicho de otro modo, tendría personeadad, sería una persona. Lo que pasa es que esa realidad personal el hombre la va actualizando a todo lo largo de su vida de «modos» muy distintos, que son los que se expresan bajo forma de «personalidad». En ese sentido hay que decir que a partir de la octava semana el hombre tiene personeadad, la misma que conservará a todo lo largo de su vida, pero que su personalidad será muy distinta a la que exhibe, por ejemplo, un hombre adulto. La personalidad fetal es biológicamente muy activa, pero psicológica y sobre todo humanamente se actualiza de modo más bien pasivo.⁴⁷⁰

Por tanto, y concluyendo con el presente apartado, la única sustantividad existente durante la fase embrionaria es la de la madre. Será a partir, aproximadamente, de la octava semana, cuando se produzca el paso de la fase embrionaria a la fase fetal, y será también cuando podrá considerarse que esa nueva realidad humana ha logrado la suficiencia constitucional, cumpliendo ya con las características de potencia actual, de acuerdo con la terminología empleada por Carlos Alonso Bedate.

2.4. Células totipotentes, pluripotentes y multipotentes

No podemos pensar que las razones esgrimidas hasta el momento harían batirse en retirada a los defensores de las tesis preformacionistas, porque aún les resta a estos otros tipos de argumentos. Uno de los principales consiste en señalar la diferencia existente entre las células embrionarias y aquellas que no lo son.

Las células embrionarias, se dice, tienen desde la fase de cigoto la capacidad de dar de sí un ser vivo entero, en tanto que las células indiferenciadas adultas pueden dar de sí diferentes tejidos, pero no un individuo entero. Esta tesis la apoyan en la distinción [...]

⁴⁶⁹ Gracia, D. (2007e), p. 262; cfr. Gracia, D. (2006a), pp. 20-21.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, pp. 131-132.

entre tres tipos de células indiferenciadas, las totipotentes, las pluripotentes y las multipotentes.⁴⁷¹

Gracia diferencia entre dos estadios en el desarrollo del embrión: 1) el primero de los estadios comprende desde el momento de la fecundación, momento en el que el gameto masculino –o espermatozoide– fecunda al gameto femenino –u óvulo– en la parte superior de las trompas de Falopio, dando lugar a una nueva célula llamada *cigoto*, hasta que comienza a fijarse en las paredes del útero materno; 2) el segundo de los estadios corresponde al momento en el que se inicia la anidación o implantación del embrión en las paredes del útero ya en estadio de *blastocisto*, hecho que concluirá unas dos semanas después de la fecundación. Esta distinción entre estos dos estadios será la que marque la diferencia entre los tres tipos de células señaladas en la cita anterior.⁴⁷² En cuanto a las células *totipotentes*, dice el autor:

Las células embrionarias en los primeros estadios de su desarrollo (es decir, las células o blastómeros del embrión preimplantatorio hasta el estadio de blastocisto) tienen la potencialidad de dar de sí un ser vivo entero. Por eso se les llama totipotentes, porque son

⁴⁷¹ Gracia, D. (2004a), p. 372.

⁴⁷² En su obra *Genética y bioética*, Juan Ramón Lacadena realiza una serie de definiciones: 1) En cuanto a la *célula troncal* expone: «Por célula troncal se entiende cualquier célula que tiene la doble capacidad de dividirse ilimitadamente y de dar lugar a diferentes tipos de células especializadas. De acuerdo con esta segunda capacidad, las células troncales pueden ser *totipotentes*, *pluripotentes* y *multipotentes* en razón de su mayor o menor versatilidad o potencialidad [...]»; 2) Por *célula totipotente* entiende: «Célula troncal que tiene la capacidad de diferenciarse en el embrión y en tejidos y membranas extraembrionarias. Las células totipotentes contribuyen a todos los tipos celulares de un organismo adulto. La *totipotencia* es la capacidad funcional de una célula de dar lugar a un individuo completo tras un proceso de desarrollo normal. Las células totipotentes de un embrión muy temprano tienen la capacidad de diferenciarse en membranas y tejidos extraembrionarios, en el embrión y en todos los tejidos y órganos postembrionarios. En el embrión humano, parece ser que solamente son totipotentes los blastómeros hasta el estadio de mórula de 16 células»; 3) Respecto a la *célula pluripotente* dice: «Célula troncal presente en los estadios tempranos de desarrollo embrionario que puede generar todos los tipos de células en el feto y en el adulto y es capaz de autorrenovación. Las células pluripotentes, sin embargo, no son capaces de desarrollarse en un organismo completo. La *pluripotencia* es la capacidad funcional de una célula de dar lugar a varios linajes celulares o tejidos diferentes. Las células troncales embrionarias (ES) presentes en la masa celular interna del blastocisto humano son pluripotentes, pero no totipotentes; es decir, pueden originar distintos tejidos u órganos pero no dar lugar al desarrollo completo de un embrión porque no pueden producir las membranas y tejidos extraembrionarios necesarios para el proceso de gestación. No obstante, podría ocurrir que una célula pluripotente de la masa celular interna se convirtiera en totipotente»; 4) Finalmente, por *célula multipotente* entiende: «Célula troncal presente en los tejidos u órganos adultos que tiene una capacidad limitada de reactivar su programa genético como respuesta a determinados estímulos que le permiten dar lugar a algunos, pero no todos, los linajes celulares diferenciados. La *multipotencia* es la capacidad funcional de una célula de dar lugar a alguno, pero no todos, los linajes celulares. Algunas células troncales presentes en tejidos u órganos adultos son multipotentes. A veces se utiliza el término *plasticidad* como equivalente a multipotencia», en Lacadena, J. R. (2002a), pp. 72-73. Respecto a la totipotencialidad del cigoto, dice Pedro Laín Entralgo: «Como el de todos los metazoos sexuados, el cuerpo humano procede de un cigoto totipotente respecto de la diversidad de las células que compondrán los tejidos y los órganos del individuo adulto; y como demuestra la embriología comparada, esa totipotencia perdura en las blastómeras resultantes de la segmentación mitótica del cigoto, se reduce a multipotencia en las hojas blastodérmicas y termina siendo unipotencia en los esbozos de los órganos», en Laín Entralgo, P. (1989), p. 110.

capaces de dar origen a todos los tejidos del nuevo individuo, incluidas las membranas extraembrionarias que forman la placenta.⁴⁷³

Esto es, las células totipotentes corresponden a las células del embrión anteriores a la implantación del cigoto en las paredes del útero, las cuales son capaces desde sí mismas de dar origen a un ser vivo completo, incluidos sus tejidos y las membranas extraembrionarias que dan lugar a la placenta. Este hecho diferencia a las células totipotentes de las células *pluripotentes* o células embrionarias troncales:

Esto último las diferencia claramente de las llamadas células embrionarias troncales (*embryonic stem cells*), presentes en la masa celular interna del blastocisto. Estas células dan origen en el embrión a todos los tejidos del nuevo individuo, y cultivadas *in vitro* se multiplican indefinidamente, siendo capaces de generar, en presencia de inductores adecuados –al menos en teoría– cualquier tipo de tejido de un organismo vivo, pero no un embrión completo con sus membranas extraembrionarias. Se considera que esas células no tienen capacidad de generar un organismo completo (a partir de su cultivo *in vitro*) y de mantener y completar un desarrollo embrionario, debido a la particular «impronta genética o parental» (*genomic o parental imprinting*) de sus genes, que las ha especializado en la formación de estructuras embrionarias, pero no extraembrionarias. Por eso se las denomina pluripotentes y no totipotentes.⁴⁷⁴

Las células embrionarias troncales o células pluripotentes, células que son las que se encuentran presentes en la masa celular interna del embrión en estadio de blastocisto, son capaces de generar todos los tejidos de esa nueva realidad, pero no así sus membranas extraembrionarias, por lo que se diferencian claramente de las células que son totipotentes, que sí son capaces de originar desde sí mismas estructuras tanto embrionarias como extraembrionarias. Finalmente, estaría el tercer tipo de células referidas, denominadas como *multipotentes*:

Están, en fin, las llamadas células multipotentes, que hasta hace poco se identificaban con las células troncales extraembrionarias o adultas, presentes en múltiples tejidos del organismo. Se pensaba que estas células podían dar de sí las distintas estirpes celulares presentes en un determinado tejido (por ejemplo, el sanguíneo), pero que no podían diferenciarse hacia células propias de otros tejidos.⁴⁷⁵

Es decir, las células multipotentes –también llamadas células troncales o progenitoras– están presentes en los tejidos u órganos ya adultos, teniendo la capacidad de originar algunos linajes celulares, pero no todos como sí pueden originar las células pluripotentes. Señalada la diferencia entre estos tres tipos de células indiferenciadas, según los defensores de las tesis preformacionistas cabe

[...] concluir que las células totipotentes del cigoto tenían en su comienzo, a diferencia de cualquier otra célula del organismo y de las propias células embrionarias en fases ulteriores, la capacidad de dar de sí una realidad biológica completa, razón por la cual debía considerarse que ésta se hallaba prefigurada ya en ellas desde el comienzo.⁴⁷⁶

⁴⁷³ Gracia, D. (2004a), p. 372.

⁴⁷⁴ *Ibid.*

⁴⁷⁵ *Ibid.*, pp. 372-373.

⁴⁷⁶ Gracia, D. (2004a), p. 373.

Lo que están defendiendo los preformacionistas es que, si las células totipotentes son capaces de originar desde sí mismas tanto las estructuras embrionarias como las extraembrionarias, de algún modo se está dando con ello a entender que una nueva realidad completa ya se encuentra en ellas anticipada desde su inicio, y esto solo ocurre con las células embrionarias anteriores al estadio de blastocisto.

Por célula embrionaria suele entenderse aquella que es totipotente y que por tanto se halla indiferenciada, pudiendo dar de sí todos los tipos celulares que componen un ser vivo y al ser vivo entero. Por supuesto, durante el periodo embrionario hay muchas células que ya han perdido esa capacidad, que se han especificado, y que por tanto han dejado de algún modo de ser embrionarias, aunque se hallen en un embrión. La célula embrionaria es por antonomasia la célula totipotencial. De ahí que tradicionalmente se le haya concedido un estatuto muy similar al del embrión, ya que colocada en condiciones idóneas puede dar lugar y da lugar a un embrión completo. Esta potencia de dar de sí un embrión entero, estaba ya perfectamente atestiguada por el fenómeno de los gemelos univitelinos. Las células totipotentes tienen capacidad para dar de sí no sólo cualquier tejido del organismo, sino también el conjunto de todos ellos.⁴⁷⁷

Prestemos buena atención a lo que Gracia indica al principio de esta cita: «Por célula embrionaria suele entenderse aquella que es totipotente y que por tanto se halla indiferenciada». Repitémoslo una vez más: *indiferenciada*. Es cierto que las células totipotentes del cigoto tienen la capacidad de dar origen a una nueva realidad biológica completa, siendo capaces de generar por sí mismas tanto las estructuras embrionarias como extraembrionarias, pero en este estadio en el que se encuentra el cigoto *las células están indiferenciadas*, no están *aún* especializadas.

De las células embrionarias así definidas se dice que están «indiferenciadas», dando a entender con ello que son capaces de dar de sí un ser vivo entero. El concepto de indiferenciación se opone al sentido que en el siglo XVII se dio al término preformación. El hecho de que las células embrionarias estén indiferenciadas impide considerar que en ellas se encuentren ya las formas de los órganos, aparatos y sistemas constitutivos de un ser biológico cualquiera, de modo que éste no gane formas nuevas sino que sólo crezca a lo largo del proceso embrionario. Para el preformacionismo clásico la fase embrionaria no es de formación sino de crecimiento. El concepto de indiferenciación, por el contrario, sugiere que las formas se adquieren a lo largo de un proceso que requiere de espacio y tiempo. Ese proceso es el que se daría, precisamente, en el periodo embrionario.⁴⁷⁸

Para entender lo que Gracia expondrá a continuación, debemos dilucidar tres términos muy importantes: *genotipo*, *fenotipo* y *ambiente*. Para dar cuenta de ellos nos serviremos de las consideraciones que de los mismos realiza Juan Ramón Lacadena:

En la Ciencia Genética, por *ambiente* se entiende todo lo que no puede ser incluido en la constitución genética (*genotipo*) de un individuo. La manifestación de un genotipo en unas circunstancias ambientales determinadas constituye el *fenotipo* del individuo. La influencia del ambiente en la expresión de un carácter puede variar entre amplios límites: desde un efecto nulo o casi nulo –como puede ocurrir en los llamados *caracteres cualitativos* determinados por uno o pocos *genes mayores*– a un efecto importante que puede llegar a enmascarar la propia acción de los genes, como sucede en los llamados *caracteres cuantitativos* determinados por varios o muchos *genes menores* o *poligenes* de efectos individuales pequeños y sumables. La relación entre los tres conceptos (genotipo, fenotipo

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 374.

⁴⁷⁸ *Ibid.*; cfr. Gracia, D. (2015b), minutos 52:00 – 53:10.

y ambiente)⁴⁷⁹ puede expresarse mediante la ecuación simple $P=G+E$: el fenotipo es igual al genotipo más el ambiente o, en algunos casos, como $P=G+E+I_{GE}$. El fenotipo es igual al genotipo más el ambiente más la interacción genotipo-ambiente. Ambas ecuaciones pueden reunirse en la siguiente definición: el «fenotipo es la expresión del genotipo en un ambiente determinado».⁴⁸⁰

Como podemos comprobar, en la definición de los conceptos de genotipo y fenotipo debemos incluir uno cuyo protagonismo es fundamental: el de *ambiente*. De este modo,

[...] la realización progresiva del programa genético contenido en el cigoto va a estar mediatizado en mayor o menor grado por factores ambientales, según sean los organismos, los caracteres y el tiempo de acción de que se trate.⁴⁸¹

De aquí puede entreverse que el genotipo no es todo lo autosuficiente que podríamos pensarnos al no poder deslindarlo de un ambiente determinado, por lo que a todo genotipo siempre le acompañarán unos factores ambientales que tendrán como resultado la expresión del fenotipo.⁴⁸² Para ilustrar todo esto, pone Lacadena a la inteligencia como ejemplo:

En el supuesto de que se demostrara sin lugar a dudas la existencia de una mayor o menor base genética de la inteligencia, la ecuación fundamental de los caracteres cuantitativos $P=G+E+I_{GE}$ (fenotipo = genotipo + ambiente + interacción genotipo-ambiente) nos pone de manifiesto el sumando correspondiente a la interacción entre el fenotipo y el ambiente. Permítaseme utilizar el siguiente símil vulgar: si un ganadero tiene varias vacas lecheras es posible que alimente más y cuide con más esmero a las que le producen más leche porque sus genotipos son mejores que los de las demás. Pues bien, es obvio que cada vez habrá más diferencia entre las vacas buenas y las malas, puesto que su producción lechera (fenotipo) se ve favorecida, no sólo por su buena constitución genética (genotipo), sino porque además disfrutan de un mejor ambiente. Este símil –que trasladado al terreno

⁴⁷⁹ En inglés, *genotype* (G), *phenotype* (P) y *environment* (E).

⁴⁸⁰ Lacadena, J. R. (1993). Problemas genéticos en relación con el medio ambiente. En Gafo, J. [Ed.]. *Ética y ecología*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, pp. 77-78.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 101.

⁴⁸² Dice al respecto Francisco Mora hablando a propósito de los genios: «Los genios en matemáticas o en la música quizá deban su enorme capacidad a una impronta genética expresada en circuitos cerebrales específicos. Pero no sólo eso es necesario y suficiente. Un medio ambiente exquisito posiblemente también sea un requisito y una exigencia casi absoluta, al menos para la música. Decía Levi-Montalcini: “Se nace genio, pero eso no significa que todo genio llegue a ser Mozart, Newton o Einstein”. Efectivamente, estos circuitos que proporcionan estas cualidades extraordinarias, como por ejemplo los del habla, se construyen con la información específica ambiental a la edad correspondiente, sin duda muy temprana. Es fundamental que la información precisa del medio ambiente llegue al cerebro en el momento exacto de su desarrollo para recibirla. Sostengo que la conformación final del cerebro de un genio requiere necesariamente de la riqueza exquisita del medio ambiente en esa específica faceta de la genialidad. Un Einstein no tendría más allá de la inteligencia de un chimpancé si hubiera crecido en la selva. Bach no hubiese sido nunca Bach, genio de la música, no sólo si se hubiese perdido en la selva tras nacer, sino incluso si hubiese crecido en un ambiente familiar y social rico en cualquier otra cosa que no fuese la música. Y todavía más, si no hubiese crecido en un ambiente de la intensidad y la intimidad (familia) de circunstancias musicales en las que él vivió. Es así que sus capacidades cerebrales para la música [...] coincidieron (“sintonizaron”) con un ambiente riquísimo en música en un momento preciso del desarrollo del cerebro de Bach. Ambos determinantes coincidieron en su máxima intensidad de conjunción», en Mora Teruel, F. (2004). *El reloj de la sabiduría. Tiempos y espacios en el cerebro humano*. Madrid: Alianza, pp. 85-86.

socioeconómico del mundo que vivimos me recuerda, en cierto modo, las diferencias cada vez más acusadas existentes entre los países más y menos desarrollados— aplicado al problema genético de la inteligencia significaría lo siguiente: si las personas tienen distinta constitución genética, aun cuando supusiéramos que en la primera etapa educacional todos tuvieran iguales facilidades (ambiente), resultaría que el mejor fenotipo de las personas genéticamente más inteligentes se vería premiado con becas y mayores facilidades de estudio (interacción genotipo-ambiente), con lo cual se inicia un proceso irreversible que separará cada vez más a los individuos de la población humana en fenotipos «muy listos» y «menos listos».⁴⁸³

Una vez aclarados los conceptos referidos y teniendo en cuenta todas las apreciaciones realizadas, retomemos la argumentación de Gracia por donde nos quedamos:

Las células embrionarias están indiferenciadas respecto al término, es decir, respecto al fenotipo, pero eso no significa que no se hallen perfectamente «diferenciadas» en orden a la constitución de nuevos seres vivos. De esto cabría deducir que si bien el concepto de indiferenciación es incompatible con el sentido clásico del término preformación, no lo sería con el nuevo [...]. Llamábamos preformacionistas, en ese sentido nuevo o distinto del clásico, a quienes consideran que el genoma tiene la información necesaria y suficiente para constituir un nuevo ser vivo. Las células embrionarias indiferenciadas tienen toda su información genética y, por tanto, en ese sentido cabría decir que están preformadas. Pero aquí se desliza un error. Porque si bien es verdad que las células embrionarias indiferenciadas tienen un programa interno específico y, por tanto, son cualquier cosa menos realidades amorfas, de ahí no se deduce que ese programa tenga toda la información necesaria y suficiente para generar un nuevo ser vivo. Por más que la información genética determine la pertenencia del nuevo ser a la especie de sus progenitores [...], la información genética no determina completamente la realidad de un organismo vivo. Indiferenciación no es sinónimo de ausencia de plan o de información, pero tampoco de determinación total. No puede caerse en un nuevo preformacionismo genético.⁴⁸⁴

Ahora bien, existe una corriente de biólogos denominada epigenética o epigenetista que se opone a las tesis preformacionistas, defendiendo que

[...] la información exterior a la célula embrionaria no tiene carácter adventicio sino necesario y constituyente y que, por tanto, no puede decirse que la célula embrionaria sea una realidad biológica ya constituida. Por otra parte, añaden, no tiene sentido devaluar el papel del medio como meramente accidental y adventicio, ya que la célula no es otra cosa que el resultado de selección natural realizada por el medio. No hay que ver el medio desde la célula, sino la célula desde el medio.⁴⁸⁵

⁴⁸³ Lacadena, J. R. (1993), p. 105.

⁴⁸⁴ Gracia, D. (2004a), pp. 374-375. Recordemos lo que Laín Entralgo nos decía más arriba al respecto: «Los resultados de la embriología experimental y de la ingeniería genética nos hacen saber que en las primerísimas etapas del desarrollo —zigoto y mórula— no está terminantemente establecida la especificidad del germen: sometido éste a ciertas condiciones artificiales, distintas, por tanto, de las que presiden su desarrollo normal, puede llegar a ser algo distinto de lo que específicamente eran sus progenitores», en Laín Entralgo, P. (1989), pp. 298-299.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 375. Consideramos que muy bien podría hacerse una excepción con la postura de Natalia López Moratalla, que aun declarándose epigenetista, considera que desde el mismo momento que acontece el cigoto ya hay persona, estableciéndose a lo largo del proceso ontogenético una relación de diálogo entre el embrión y la madre, entendidos ambos, en terminología zubiriana, como dos sustantividades. De esta forma, cuando la autora hace referencia

Tal y como dijimos más arriba cuando hacíamos referencia a las consideraciones realizadas por Juan Ramón Lacadena, el ambiente juega un papel fundamental en la ecuación que da como resultado el fenotipo. El ambiente no puede considerarse sin más adventicio, no es algo extraño a diferencia de lo que puede pertenecerle propia o naturalmente a la célula, sino que también determina a esta.

Si ponemos nuestra atención sobre el preformacionismo, para esta corriente las células vivas tienen un plan perfectamente trazado, dirigido desde la indiferenciación presente en el inicio hasta la completa diferenciación. Las células presentes en el cigoto durante las primeras fases de su desarrollo son iguales y están indiferenciadas, haciendo posible desde sí mismas cualquier tipo de estructura, ya sea un hueso, un órgano, un nervio, etc., incluso un individuo completo. Conforme el desarrollo acontece, la indiferenciación de las células va desapareciendo. Al llegar el embrión a la fase de blástula o blastocisto, las «células de la masa celular interna tienen la capacidad de dar de sí todos los diferentes tejidos adultos durante un periodo muy limitado de tiempo, tras el cual se especializan».⁴⁸⁶ Su indiferenciación ya no es total, por lo que no pueden ser ya categorizadas como totipotentes, sino únicamente como pluripotentes, al no poder originar desde sí mismas las estructuras extraembrionarias.

Por lo demás, para que todas las células de la masa celular interna actúen como troncales, es preciso sacarlas de su ambiente embrionario normal y cultivarlas *in vitro*. Entonces es cuando empiezan a funcionar como células troncales, pudiendo proliferar y renovarse en forma indefinida, manteniendo su potencial de desarrollo para formar células derivadas de cualquiera de las tres capas germinales embrionarias. Si permanecen en el embrión, siguen un proceso progresivo de diferenciación. De lo que acababa concluyéndose que el proceso normal va de la indiferenciación total a la diferenciación también total.⁴⁸⁷

De acuerdo con lo anterior, las tesis preformacionistas resultan coherentes, puesto que todo el plan de desarrollo de la célula embrionaria

[...] tiene una teleología interna perfectamente establecida, la constitución de un nuevo ser, y se cumple cuando logra ese objetivo. De la totipotencialidad primitiva se pasaría a la pluripotencialidad, de esta a la multipotencialidad y, finalmente, a la célula adulta. Éste sería el programa y ésta la dirección. Lo demás serían puros fenómenos aberrantes o anormales. No habría, pues, posibilidad de regreso a fases anteriores de indiferenciación total o parcial.⁴⁸⁸

al hecho de la tolerancia inmunológica, sostiene lo siguiente: «La inducción de tolerancia inmunológica en la madre hace de la gestación una simbiosis de dos vidas: el embrión no es una parte de la madre ni tampoco un injerto, que sería rechazado de forma natural por ser algo extraño que conlleva peligro.

Por tanto, la dependencia de la relación con la madre no supone carencia de autonomía como individuo. La gestación aporta, a manera de nicho natural, las señales moleculares y celulares necesarias para las etapas del desarrollo del embrión. La relación con el medio difiere en las diversas etapas de la vida del individuo sin que suponga, en ninguna de estas, diferencia de entidad ontológica», en López Moratalla, N. (2010), p. 130.

⁴⁸⁶ Gracia, D. (2004a), p. 376.

⁴⁸⁷ *Ibid.*

⁴⁸⁸ *Ibid.*, pp. 376-377.

2.4.1. La cuestión de la transdiferenciación

En el momento en el que nuestro bioeticista redactó el presente trabajo que estamos recorriendo, era cosa sabida que, aunque las células evolucionan desde la absoluta indiferenciación hasta su total diferenciación o especialización, en la mayoría de los tejidos existen células que aún se encuentran indiferenciadas, hasta el punto de que la tipología de las células en totipotentes, pluripotentes y multipotentes se estaba viendo cuestionada, haciendo posible que la «transdiferenciación hacia tipos celulares de otros linajes»⁴⁸⁹ fuera una realidad. Con ello nos estamos refiriendo a que existen células troncales o progenitoras que, si bien son multipotentes, pueden llegar también a funcionar como pluripotentes, «y por tanto generar células y tejidos muy distintos».⁴⁹⁰

Si hasta hace poco se pensaba que las células embrionarias de las primeras fases del desarrollo eran totipotentes, las embrionarias de la masa celular interna eran pluripotentes y las células troncales o progenitoras presentes en órganos adultos eran multipotentes, hoy parece necesario decir que esas diferencias no son tan claras como se pensaba. [...] En la actualidad la diferencia mayor entre unas y otras está en que las células troncales embrionarias pueden dividirse indefinidamente, y por tanto son de algún modo eternas, en tanto que las presentes en tejidos adultos no pueden dividirse más que un número determinado de veces. ¿Llegarán a ser algún día comparables, al menos en la capacidad de dar de sí distintos tejidos, a las totipotentes? El tiempo lo dirá. Por lo pronto, las células embrionarias parecen estar perdiendo parte de su anterior exclusividad.⁴⁹¹

Esta idea la repite Gracia páginas después insistiendo en que la «diferencia mayor entre unas y otras estaría [...] en que las células pluripotentes embrionarias pueden reproducirse indefinidamente, en tanto que las adultas sólo pueden hacerlo un número reducido de veces».⁴⁹²

Pero es que, además, tampoco la distinción que se había establecido entre totipotencialidad y pluripotencialidad se ve libre de críticas. Los experimentos de clonación, en efecto, parecen haber demostrado que el genoma no pierde, al menos en todas las ocasiones, su condición de totipotencial.⁴⁹³

El bioeticista pone como ejemplo el caso del nacimiento de la oveja Dolly, cuya investigación fue publicada en el año 1997. Este caso demostró que

[...] la clonación de células germinales y embrionarias con núcleos procedentes de células somáticas adultas es posible y que, por tanto, el núcleo de las células y, concretamente, sus cromosomas, no pierden la capacidad de reprogramarse, o de volver al estado de inespecificidad o totipotencialidad. Por más sorprendente que pueda parecer, eso es lo que sucede. Lo cual indica que el núcleo celular no pierde su totipotencia por el hecho de que la célula se haya diferenciado como perteneciente a un cierto tejido o a otro.⁴⁹⁴

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 373.

⁴⁹⁰ *Ibid.*

⁴⁹¹ *Ibid.*

⁴⁹² *Ibid.*, p. 379.

⁴⁹³ *Ibid.*

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 380.

Este hecho lo que muestra es que

[...] la célula es un sistema orgánico internamente articulado, en el que cada parte tiene relación con todas las demás. No es posible separar la función del núcleo de la del protoplasma, ni a la inversa. El contenido del protoplasma es en cada momento el resultado de las instrucciones recibidas con anterioridad y de las interacciones con el medio ambiente. También es claro que la clonación nuclear no se produce si el trasplante del núcleo no tiene lugar en un medio perfectamente adecuado, que sin duda ha sido posible gracias a las instrucciones recibidas del núcleo que tuvo antes esa célula.⁴⁹⁵

Si la técnica de la clonación es actualmente poco eficiente, es debido al gran esfuerzo que debe «realizar el protoplasma para reprogramar un núcleo que no procede de una célula sexual y que, por tanto, no tiene las órdenes adecuadas para iniciar la división celular que conduce a la formación del embrión».⁴⁹⁶ El problema no es que no sea posible la reprogramación del núcleo en sí, sino de las instrucciones inadecuadas que se le dan al protoplasma para hacerlo. Nada nos lleva a pensar que, recibiendo las instrucciones adecuadas, no pueda el protoplasma reprogramar al núcleo para que inicie la división celular que desemboque en la formación de una nueva realidad.

[...] lo que parece claro es que los genes nucleares son potencialmente reprogramables colocándoles en el ambiente idóneo, es decir, en presencia de inductores adecuados. El ejemplo de Dolly demuestra bien que el núcleo de la célula no deja de ser totipotente por el hecho de haberse expresado parcialmente en una célula adulta. Puede regresar a un estado de indiferenciación y por tanto de totipotencialidad, hasta el punto de que puede dar de sí un organismo entero.⁴⁹⁷

¿En qué parece desembocar todo esto? En que esa pretendida superioridad, permítasenos decir, *ontológica*, que en principio parecían tener las células embrionarias, no sería tal a la luz de estos planteamientos, puesto que no serían distintas ni específicas de forma absoluta respecto a las células adultas.

[Una] consecuencia importante de estos experimentos es que, si algún día llega a conocerse con precisión la composición molecular de las señales químicas que actúan como inductoras, las células troncales de un órgano como el cerebro de un individuo adulto podrían convertirse a voluntad en células de cualquier tejido, sin tenerlas que poner en relación con el medio embrionario. Y quizá demostrara también que inducidas por señales adecuadas [...] esas mismas células se comportarían completamente igual que las células embrionarias más indiferenciadas; es decir, que no serían sólo pluripotentes sino totipotentes. El que hasta hoy eso no haya sido posible, explica que las células troncales sean consideradas pluripotentes y no totipotentes.

¿Llegará a borrarse la línea que separa la pluripotencialidad de la totipotencialidad? ¿Podrá decirse algún día que las células progenitoras de los tejidos adultos también pueden dar de sí un individuo completo? ¿Son suficientes las diferencias de impronta de los núcleos que se transfieren en la clonación respecto de los núcleos de embriones surgidos por unión de dos gametos, uno masculino y otro femenino, para establecer una cesura insalvable entre células totipotentes y pluripotentes? Parece, cuando menos, prudente dudarle. Esa no tiene por qué ser una frontera insalvable. [...] La investigación de los próximos años nos sacará

⁴⁹⁵ *Ibid.*

⁴⁹⁶ *Ibid.*

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 381.

de dudas. ¿Tendrán esas células la potencialidad de dar de sí un individuo completo? El tiempo lo dirá.⁴⁹⁸

Lo que está claro es que la diferencia entre células totipotentes y células pluripotentes no es tan clara como previamente podía pensarse. Si las tesis preformacionistas defienden que las células embrionarias de las primeras fases del desarrollo son totipotentes, pasando después a ser pluripotentes en la masa celular interna del blastocisto, hasta llegar a la multipotencia de las células adultas, sin que desde ninguno de estos estadios exista la posibilidad de regresar a uno anterior, con lo visto hasta el momento tal consideración debe ser ahora puesta en cuestión.

Los experimentos de clonación ponen en evidencia que la información genética de una célula adulta y diferenciada puede regresar y desdiferenciarse, comportándose como el genoma de una célula embrionaria, a pesar de haberlo sido antes de una célula adulta. Por tanto, el concepto de diferenciación e indiferenciación no puede aplicarse directamente al genoma, ya que él puede comportarse de una forma u otra, dependiendo del medio en que se le sitúe y de los inductores que actúen sobre él. Cuando se trasplanta el núcleo de una célula adulta a una célula embrionaria, el genoma se comporta, en los casos en que el trasplante tiene éxito, como el propio de una célula embrionaria, y cuando está en una célula adulta, se comporta como el de una célula adulta.⁴⁹⁹

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 382. El 17 de marzo de 2021 fueron publicadas en la revista *Nature* dos investigaciones en las que se afirmaba haber creado modelos de embrión humano, una de ellas a partir de células de la piel reprogramándolas en células madre pluripotenciales inducidas (iPS). Véase: RTVE.es (2021, 17 marzo). *Científicos crean por primera vez un modelo de embrión temprano a partir de células de piel*. RTVE.es. Disponible en: <https://www.rtve.es/noticias/20210317/crean-modelo-embrión-temprano-partir-celulas-piel/2082716.shtml> [consulta: 18 de marzo de 2021].

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 382-383. Después de dos décadas de la publicación de este trabajo, la problemática expuesta por Gracia aún se encuentra de actualidad, donde las investigaciones han seguido moviéndose en los términos que nos señala nuestro bioeticista. Tradicionalmente se ha considerado que los procesos de desarrollo y diferenciación celular eran irreversibles. Esta idea puede ser ilustrada a través del concepto de *irreversibilidad* desarrollada por el biólogo, genetista y embriólogo Conrad Hal Waddington, representado a través de su *paisaje epigenético* (véase: Waddington, C. H. (1957). *The strategy of the genes; a discussion of some aspects of theoretical biology*. Londres: Allen & Unwin). De este modo, «Waddington situaba una célula madre en la cima de una colina con mucha pendiente. El descenso de dicha célula por la colina y el camino que tomaba representaba la elección (o especificación) celular para adquirir un linaje u otro acabando al pie de la colina siendo una célula madura o somática diferenciada. Dada la altitud de dicha colina, a la célula diferenciada le era imposible volver a subir. En otras palabras, había adquirido una identidad epigenética celular irreversible y no podía volver atrás. Sin embargo, otros autores anteriormente ya habían planteado el concepto de *plasticidad celular*. El resultado de un proceso biológico no podía ser tan estático. De hecho, hoy sabemos que los mecanismos epigenéticos que se dan en una célula son altamente dinámicos y reversibles», en Parra, M. (2014). Epigenética de la transdiferenciación y reprogramación celular. *SEBBM*, 179, p. 7. Disponible en: <https://www.sebbm.es/revista/pdf.php?id=151> [consulta: 18 de julio de 2020].

Continúa diciendo Parra: «[...] el paisaje de Waddington era en realidad diferente. No era una alta montaña de difícil acceso, sino que se asemejaba más a una colina de pendiente suave por la que era más fácil transitar de un lugar a otro. La célula diferenciada podía volver a lo alto de la colina (reprogramación) e incluso pasear de un valle a otro (transdiferenciación)», p. 10. Para más información, véase: Abad, M.; Mosteiro, Ll.; Pantoja, C.; Cañamero, M.; Rayon, T.; Ors, I.; Graña, O.; Megías, D.; Domínguez, O.; Martínez, D.; Manzanares, M.; Ortega, S. y Serrano, M. (2013). La reprogramación *in vivo* produce teratomas y células iPS con características de totipotencia. *Nature*, 502, 340-345.

De ahí que deba sostenerse que para clasificar a una célula como totipotente, pluripotente o multipotente, no sea solo su información genética la que permitirá su definición, sino que también el medio en el que la misma se encuentre influirá decisivamente.

No puede minusvalorarse la importancia del medio, intra y extracelular. Así, una *stem-cell* de un órgano adulto,⁵⁰⁰ como el cerebro o el hígado, no es embrionaria, y menos es un

⁵⁰⁰ *Stem cell* o *célula troncal o madre*. Según Lacadena existen «[...] varias clases de células troncales (*embrionarias, germinales embrionarias, adultas*) cuya eficacia en el establecimiento de cultivos de tejidos en el laboratorio y sus valoraciones éticas y jurídicas son diferentes [...]», en Lacadena, J. R. (2002a), p. 73.

Las células madre «son células indiferenciadas, inmaduras, autorrenovables y capaces de generar uno o más tipos de células diferenciadas, caracterizadas por 2 propiedades esenciales; su *capacidad de autorrenovación*, fundamentada en la proliferación ilimitada y en su conservación como células indiferenciadas, y su *habilidad para generar diferentes tipos celulares* (óseas, sanguíneas, epidérmicas, cutáneas, neuronas, etc.); se encuentran divididas en células madre embrionarias y células madre adultas (CMA) o células madres mesenquimales (CMM), que se localizan en el tejido conectivo de diversos órganos, en la sangre periférica, el cordón umbilical, y en algunos tejidos del feto. [...]

Obedeciendo a su *capacidad o potencial de diferenciación* las células madres se clasifican en 4 grandes grupos: [*células madre totipotentes; células madre pluripotentes; células madre multipotentes; células madre unipotentes*]. Además de su potencialidad, las células madre pueden clasificarse dependiendo de su *lugar de origen o procedencia*. [...]

Células madre embrionarias: Se encuentran en las primeras fases del desarrollo embrionario y son capaces de producir cualquier clase de célula del cuerpo; en otras palabras, son células pluripotenciales, ya que tienen la habilidad de transformarse en cualquier tipo funcional de los 3 linajes embrionarios. Del endodermo, se forma páncreas, hígado, tiroides, pulmón, vejiga, y uretra. Del mesodermo se desarrolla médula ósea, esqueleto, músculo estriado, miocardio, vasos sanguíneos y los túbulos renales. Del ectodermo provienen piel, neuronas, glándula pituitaria, ojos y oídos. [...]

Estas pueden ser aisladas de la masa celular interna del embrión a los 4-14 días de edad (blastocisto), o en las gónadas fetales. También pueden ser obtenidas de embriones sobrantes tras la fertilización *in vitro* en las clínicas de reproducción humana. Aunque el proceso para obtenerlas no le provoca daño alguno al embrión, las polémicas éticas y legales hacen que su estudio sea de gran dificultad y se prohíba su implementación médica.

Otras fuentes de obtención de CME corresponden a teratomas o carcinomas embrionarios, fetos abortados de entre 5-9 semanas de gestación, y recientemente cultivos de CME humanas enriquecidos con ácido retinoico lograron diferenciarse a células neuronales y neuronas dopaminérgicas y oligodendrocitos.

Células madre adultas: Se clasifican como células madre multipotenciales y unipotenciales, donde el proceso celular de diferenciación, después de formadas las 3 capas embrionarias, es irreversible. Esta población de células se encuentra en los tejidos adultos y el cordón umbilical del cual se pueden obtener sin causar daño alguno al embrión. [...]

iPS [células madre pluripotenciales inducidas]: Este tipo de células madre pueden ser obtenidas de tejidos fetales o adultos. En la actualidad existen 2 procedimientos de reprogramación celular, que han permitido desarrollar células madre con características similares a las CME. La primera técnica desarrollada es conocida como *somatic cell nuclear transfer*, también denominada clonación. Esta consiste en trasplantar un núcleo de una célula somática o célula diferenciada en un óvulo ya desnucleado. [...]

En 2006 el grupo de investigación del doctor Shinya Yamanka descubrió una técnica implementada para el desarrollo de CMA o fetales a células madre similares a las CME, demostrando que las células somáticas podían ser reprogramadas a iPS. Originalmente el procedimiento se realizaba mediante alteración genética de la célula adulta, introduciendo 4 genes

embrión, aun en el caso de que fuera, cosa que podría suceder, no ya pluripotencial sino totipotencial y tuviera capacidad de dar de sí no sólo una estirpe más o menos amplia de células, sino todas las células de un organismo e incluso un organismo entero. Y no lo es, no es embrionaria, simplemente, porque se encuentra en el cerebro, o en el hígado, o en el corazón; es decir, en un medio que no le permite dar de sí un individuo entero. El carácter embrionario se define más por el contexto, por el medio, por la presencia de los inductores adecuados en el momento adecuado, que por la totipotencialidad. Se podrá, una vez más, decir que eso que llamamos medio está determinado genéticamente. Pero de nuevo hay que precisar que ni se halla determinado de modo completo, ni hay por qué ver el medio desde los genes y no los genes desde el medio. Y si el medio o el contexto que permite que el genoma se comporte como totipotente no se da, por razones que pueden ser involuntarias (el genoma se encuentra en un medio inadecuado para organizar la constitución de un ser vivo completo) o voluntarias (por alteración voluntaria del medio, por interrupción del proceso o por modificación de los inductores adecuados), entonces no parece que pueda lograrse la realidad biológica nueva.⁵⁰¹

2.4.2. Consecuencias derivadas del hecho de la transdiferenciación

Como hemos visto, los defensores de las tesis preformacionistas han venido defendiendo que las células embrionarias en sus primeras fases de desarrollo son totipotentes al poder generar desde sí mismas una nueva realidad biológica completa. Si esto es así, estas células deberán ser tratadas con el mismo respeto que cabe concederle a una realidad adulta. ¿Por qué razón? Pues porque pueden pertenecer a un embrión que se encuentra tanto en acto como en potencia, pudiendo ser generado desde sí mismas en este último caso.

Por tanto, toda célula totipotente debía considerarse sin más embrionaria; más aún, podía llegar a ser un embrión completo y por consiguiente debía tratarse con las mismas precauciones éticas que un embrión. Y si se demostrara que las *stem-cells* son o pueden llegar a ser totipotentes, habría que utilizar con ellas, en pura lógica, el mismo criterio.⁵⁰²

Pero ocurre que muchos autores piensan que no todas las células embrionarias son totipotentes como sucede con las células pluripotenciales presentes en el blastocisto, ni todas las células que son totipotentes tienen necesariamente que ser embrionarias debido al hecho de la transdiferenciación –o reprogramación directa de linaje *in vivo*–,⁵⁰³ pudiendo conferirse características de totipotencialidad que están ausentes en las células madre pluripotenciales inducidas (iPS) o en las células madre estándar. Dicho con otras

específicos de células madre (Oct3/4, Sox2, Klf4, y c-Myc), que son los responsables de controlar el proceso de diferenciación y de esta manera reprogramar la célula diferenciada a una célula madre pluripotente», en Pimentel Parra, G. A. y Murcia Ordoñez, B. (2017). Células madre, una nueva alternativa médica. *Perinatología y reproducción humana*, 31 (1), pp. 29-30. Disponible en: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0187533717300560> [consulta: 19 de julio de 2020].

⁵⁰¹ Gracia, D. (2004a), p. 383.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 384-385.

⁵⁰³ Véase, por ejemplo: Ortega, F. (2017). Nuevas estrategias en el campo de la medicina regenerativa: la reprogramación celular. *Cuadernos de divulgación científica SEBBM*, p. 57. Disponible en: <https://www.sebbm.es/web/images/AAdocumentos/cuadernodedivulgacionRCP2015-2017.pdf> [consulta: 18 de julio de 2020].

palabras: la totipotencialidad no es condición necesaria ni suficiente para considerar a una célula embrionaria digna de respeto. A juicio de Gracia, para llevar a cabo una definición más precisa de la célula embrionaria, deben tenerse en cuenta otros aspectos:

Todo dependería, en buena medida, del contexto, del medio. Es el medio el que haría diferente una célula diferenciada de un tejido adulto de una célula pluripotencial del cerebro, de una pluripotencial del blastocisto y de otra totipotencial de la mórula, y es también el medio el que, interactuando con la información genética, permitiría que una célula embrionaria se transformara en trofoblasto y otra en embrioblasto.⁵⁰⁴

Por todo ello,

[...] la constitución de una realidad biológica nueva y autónoma es un proceso que requiere la interacción de informaciones muy distintas, en un espacio determinado y a lo largo de un cierto tiempo. El periodo embrionario es el tiempo de interacción de todo ese complejo conjunto de informaciones. Si el contexto complejo no se da en toda su integridad, como sucede en las *stem-cells* de los órganos adultos, o si se interrumpe por cualquier causa o razón, la realidad biológica no se logra, no se constituye. En consecuencia, pues, la célula embrionaria no se identifica sin más con la célula indiferenciada, sino que para que pueda ser considerada embrionaria ha de hallarse en un contexto adecuado para dar lugar a una realidad biológica entera. La fase embrionaria es ese contexto, que dará lugar a una nueva realidad biológica, siempre que converjan, voluntaria o involuntariamente, todas y cada una de las condiciones que son necesarias para el logro de esa nueva realidad biológica. En cuanto falla alguna de esas condiciones, el nuevo ser no llega a su término de diferenciación; es decir, interrumpe su proceso de constitución.⁵⁰⁵

2.5. La ciencia no puede demostrar que el embrión sea un ser humano desde su inicio

Llegados hasta aquí, Gracia concluye sosteniendo que la información genética presente en una realidad biológica, aunque necesaria, no es en modo alguno suficiente. La concepción que identifica al embrión con una nueva realidad biológica constituida basándose en el argumento de su mera potencialidad, ha de ponerse seriamente en cuestión.

⁵⁰⁴ Gracia, D. (2004a), p. 385. Según Lacadena, J. R. (2002a), la cronología de la fecundación *in vivo* vendría a ser la siguiente (p. 55):

TIEMPO	ESTADIO
[...]	[...]
4 días	<i>Mórula</i> : 16 células (todavía <i>totipotentes</i>) que forman un grupo compacto. Llega al útero y comienza la implantación o anidación.
6-7 días	<i>Blastocisto</i> : las células continúan dividiéndose hasta alcanzar un número aproximado de 100 y crean una cavidad central (<i>blastocela</i>), formándose una capa externa (<i>trofoblasto</i> , que originará la placenta y otras membranas extraembrionarias) que rodea a un grupo de 20-30 células que quedan pegadas a la pared interior (<i>masa celular interna</i> , <i>MCI</i> , o <i>embrioblasto</i>). Las células de la MCI son <i>pluripotentes</i> .

⁵⁰⁵ Gracia, D. (2004a), p. 385.

En este caso no cabría identificar sin más ser vivo ya constituido con embrión, dado que el logro de una realidad biológica nueva sería el resultado de un proceso constituyente, y éste no parece que pueda ser otro que el embrionario. Lo que obligaría a distinguir entre célula totipotente, embrión y organismo vivo. Una célula totipotente no sería sin más un embrión, ni un embrión podría identificarse con un ser vivo ya constituido. El periodo embrionario sería, pues, el periodo constituyente, y un embrión sería un ser vivo en proceso de constitución. Para muchos, esto es tanto como decir que se trata de un ser vivo en potencia. Pero esto no es fácil verlo así, aunque sólo sea porque la potencia, desde sus mismos orígenes en la filosofía aristotélica, es siempre potencia de una sustancia, y lo que aquí está en cuestión es el carácter de sustancia, es decir, de realidad constituida, del embrión. De ahí que quienes así opinan no vean en él una realidad viva en potencia, sino sólo una posibilidad de ser vivo. El embrión, en ese caso, no sería un ser vivo potencial o en potencia, sino un ser vivo posible o una posibilidad de ser vivo.⁵⁰⁶

Quizá algunos podrían intentar rebatir este argumento diciendo que el embrión realmente está vivo, por lo que se trata de una realidad viva que se encuentra en acto, pero ese no es el problema que aquí se está discutiendo. Gracia no dice en ningún momento que dude de que el embrión esté vivo, sino de que si realmente ese embrión que está vivo sea un ser humano que ya está constituido.

Un embrión de ser humano está vivo, pero no es un ser humano ya constituido; tiene la posibilidad de serlo, pero no lo es aún. La posibilidad es ya mucho, supone poseer muchos factores que resultan necesarios para la constitución del nuevo ser, pero no todos. Entre otros, le falta un factor fundamental que es el tiempo. La vida es siempre un resultado.⁵⁰⁷

Como ya tuvimos ocasión de ver, este es el mismo problema que, según Juan Ramón Lacadena, se plantea la genética desde una doble cuestión. Por un lado, se pregunta en qué momento empieza la vida humana y, por otro, el de cuándo esa vida humana puede entenderse como un ser humano individualizado. Respecto a la primera, admitía Lacadena que ningún científico duda de que la vida humana empieza con la concepción a partir de la generación del cigoto, al tratarse ya este de una nueva realidad distinta de aquellas dos realidades que lo originaron, a saber, las de los gametos femenino y masculino.

El problema surge cuando intenta responderse a la segunda cuestión, esto es, a *cuándo esa vida humana que empieza a ser puede ser ya considerada un ser humano*. Aquí es donde Lacadena expone que, junto a los argumentos científicos, se añaden otros que no son de idéntica naturaleza, como son los filosóficos o religiosos, dando a entender que la ciencia es incapaz de responder de forma inequívoca a este interrogante sin tener en cuenta otras piezas del puzle no propiamente científicas.⁵⁰⁸

De modo análogo afirma Diego Gracia que es este un problema que no puede ser resuelto por la ciencia. Así sostiene en una entrevista:

[...] *En el debate del aborto han entrado científicos apoyando posturas a favor y en contra...*

Yo creo que a veces los científicos se pasan. Cuando se dice que la ciencia demuestra que desde el primer momento un embrión es un ser humano, yo creo que eso no es verdad y la

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 386.

⁵⁰⁷ *Ibid.*

⁵⁰⁸ Redondo García, A. (2020), p. 28.

ciencia no puede decir nada ni a favor ni en contra. La ciencia sabe lo que sabe, utiliza las técnicas que tiene y nada más. Y la cuestión no es una cuestión científica, es ética. Lo que me parece absolutamente incorrecto es que unos señores se atribuyan unas prerrogativas que no tienen y que digan “nosotros como científicos”. Eso es incorrecto y no se puede decir y esos señores están utilizando la ciencia de un modo que no es correcto. Están manipulando a la gente.

Hay un trasfondo religioso en esos casos...

Están al servicio de creencias, que a mí las creencias me parecen muy respetables, pero no se puede parapetarte detrás de la ciencia para defender esas creencias, y decir a la gente que esas creencias son las que tienen que generalizarse. Eso es una manipulación de la opinión pública absolutamente incorrecta.⁵⁰⁹

En una línea idéntica se mueve el bioeticista en otra entrevista concedida con anterioridad:

Los desarrollos de la biología influyen también en la filosofía. El concepto de persona es un concepto filosófico, no es científico, evidentemente. Pero lo que sí es claro es que los desarrollos científicos obligan a replantear muchos conceptos filosóficos. Eso es igual a lo que pasó a principios del siglo XX con los descubrimientos de la física: la física nuclear y la teoría de la relatividad obligaron a la filosofía a replantearse los conceptos del espacio y del tiempo. La mecánica cuántica replanteó el tema de la materia. Y, claro, el espacio, el tiempo y la materia son conceptos filosóficos, pero no pueden elaborarse con independencia de los datos de la física. Pues aquí sucede lo mismo, el desarrollo de la biología ha hecho que los nuevos datos biológicos tengan que ser tenidos en cuenta en la discusión filosófica. No es que ellos van a resolver el tema, lo tiene que resolver la filosofía, pero la filosofía tiene que tener en cuenta esos datos.⁵¹⁰

De igual modo se pronuncian también Javier Gafo, Francesc Abel y Juan Masiá. Refiriéndose al tema del aborto, dice el primero de ellos:

Nadie puede negar que la realidad biológica existente desde la fecundación, el cigoto, es indiscutiblemente humana, pero esto no significa automáticamente –como lo pretenden algunos autores– que se trate ya de un pleno ser humano cuya vida tenga que ser respetada absolutamente. En cualquier caso, toda discusión ética que se plantee en relación con el aborto debe tomar, como punto de partida, tres hechos científicamente incuestionables respecto del cigoto:

- Se trata de un ser vivo.
- Es biológicamente humano.
- Posee, en principio, la capacidad de dar origen a un recién nacido al que le atribuimos un derecho básico a la vida.

Esto nos lleva a la pregunta que, desde nuestro punto de vista, es central en todo discurso ético sobre la interrupción del embarazo: dado que atribuimos al ya-nacido un derecho básico y fundamental a la vida, ¿hasta qué grado este derecho es extendible a las etapas previas del desarrollo embrionario; por qué sí y, en su caso, por qué no? [...] plantear esta discusión desde el concepto de “ser” o “persona” humanos, lleva este debate a un terreno

⁵⁰⁹ Louzao, M. M. (2009).

⁵¹⁰ Menjívar, É. L. (2008).

de imprecisión, ya que tales conceptos contienen un ingrediente inevitable de incertidumbre y de ambigüedad.

En la discusión pública sobre el aborto se tiende a dar un exagerado relieve a las opiniones expresadas por los biólogos o los médicos sobre el comienzo del derecho a la vida en el desarrollo embrionario. Parece como si existiese una expectativa, aunque no esté normalmente explicitada, de que son los científicos –del signo que sean– los que tienen la última palabra para aportar luz ética a toda esta discusión; como si fuesen ellos la máxima autoridad para dilucidar si estamos ante un ser humano o no. Sin embargo, el biólogo o el médico sólo nos aportan unos datos científicos neutros sobre el embrión o el feto en las diversas etapas de su desarrollo. Pero ya no es el científico, en el ámbito de su competencia, el que da juicios de valor sobre la realidad embrionaria, sino el hombre de ciencia que especula filosóficamente sobre los datos aportados por la Biología o por la Embriología. En efecto, todo discurso ético sobre la problemática del aborto debe tomar, como punto de partida, las aportaciones científicas más completas posibles sobre el desarrollo embrionario, pero después debe instaurarse una reflexión filosófico-ética –y en su caso teológica– que está ya fuera del ámbito estrictamente científico.⁵¹¹

Por su parte, señala Francesc Abel hablando también del tema del aborto:

¿Hay o no una vida humana implicada en un aborto? ¿Qué nos dice la biología al respecto? La biología es ciencia descriptiva. No puede decirnos más sobre la vida fetal de lo que nos dice sobre la vida vegetal o sobre la vida humana adulta. Desde el punto de vista estrictamente biológico, la vida humana intrauterina es reconocida como vida humana desde el momento en que se encuentran espermatozoide y óvulo. [...] Con la fertilización la biología nos enseña que comienza una vida humana, es decir, perteneciente a la especie humana. [...]

Hasta que no se decida a nivel filosófico lo que ha de figurar para que alguien sea considerado como persona es inútil esperar que la ciencia empírica pueda dilucidar criterios operativos para su identificación. *Uno tiene que saber qué es lo que quiere medir antes de comenzar a medirlo. Ningún criterio científico puede darnos la prueba de la existencia de persona hasta que se haya decidido lo que es la persona.*⁵¹²

De las palabras de Juan Masía también se deduce esta misma idea:

Un óvulo humano fecundado -en los estadios de cigoto, mórula o blastocisto- está en el comienzo de un proceso de diferenciación que, si sigue adelante, tras la anidación en el seno materno, podrá dar lugar a la consumación del proceso de constitución de una nueva realidad humana individual y personal. De un embrión de ser humano en sus primerísimas fases se puede decir que está vivo, pero no que sea un ser humano ya plenamente constituido. De lo que sí está dotado es de la posibilidad de serlo, pero hay que reconocer que no lo es aún. Es cierto que dicha posibilidad y capacidad es importante, porque implica estar dotado de muchos elementos necesarios para que se constituya un nuevo ser, pero éste todavía no está constituido, sino en proceso de constitución.

La noción de individuo se usa científicamente para referirse a aquello que, si se fusiona con otra realidad o se fracciona, deja de ser lo que es. La noción de persona, en la que entra

⁵¹¹ Gafó, J. (2003a), pp. 200-201.

⁵¹² Abel i Fabre, F. (2012), pp. 340-341; cfr. Abel i Fabre, F. (1980). La cursiva es nuestra.

ya lo valorativo, es más filosófica y ética. Con ella nos referimos a la exigencia de respeto absoluto que se nos plantea ante una realidad dotada de dignidad inviolable.⁵¹³

Estas mismas ideas se opondrían a las ya expuestas por Natalia López Moratalla y Mónica López Barahona, quienes sostienen que de los hechos biológicos descritos por la ciencia se sigue necesariamente el estatuto ontológico que debe serle reconocido al embrión humano, esto es, el de persona: la primera, una vez terminado el proceso de fecundación; la segunda, desde el mismo momento de la concepción. Los argumentos aducidos por ambas para mostrar ese salto de lo científico a lo ontológico son inexistentes, salto a todas luces ilegítimo de acuerdo con las ideas anteriormente referidas.

3. Conclusión

Comenzábamos el presente capítulo dando cuenta de la exposición que realiza Gracia sobre los cuatro paradigmas que a lo largo de la historia han pretendido explicar el fenómeno de la herencia, desembocando actualmente en la llamada teoría neodarwinista o sintética, la cual se sirve de los planteamientos de Darwin adaptándolos a los avances de la genética. Este cuarto paradigma defiende una concepción equívoca y evolucionista, resultando sorprendente, al menos en un principio, esa caracterización de *equívoca*, puesto que en la historia de la biología se ha entendido como sinónima de la teoría de la generación espontánea esgrimida por antiguos y medievales. Empero, a nuestro juicio, el bioeticista ofrece argumentos sólidos que demuestran la conveniencia de emplear dicha terminología al contraponer la concepción epigenetista con la preformacionista. Mientras que el preformacionismo defiende que el proceso embrionario no es en modo alguno de formación sino solo de crecimiento, al estar todo ya contenido en el embrión desde un inicio, el epigenetismo, en cambio, sustenta la tesis de que las distintas fases por las que irá pasando el embrión no están ahí dadas desde un comienzo, sino que las formas se irán logrando según un proceso de desarrollo. De acuerdo con Gracia, la fase de crecimiento solo será posible cuando el embrión pase a la categoría de feto, al considerarse ya este como una realidad plenamente constituida. Sin embargo, tomar partido por la primera corriente supone concederle la máxima importancia al concepto de *gen*, mientras que inclinarse por la segunda supone concedérsela al de *desarrollo*. A juicio de Gracia, ni uno ni otro concepto son suficientes para dar cuenta de la nueva realidad biológica que acontece, siendo más correcto el de *constitución*.

Teniendo esto en cuenta, una de las cuestiones que le preocuparán al epigenetismo es si la inteligencia está presente desde el primer momento o si surge en algún momento preciso del desarrollo del embrión. Para responder a esta cuestión, Gracia se sirve de los planteamientos del último Zubiri, manteniendo la idea de que la psique no está presente en las estructuras materiales desde un principio, sino que brotará *desde ellas* en un momento muy posterior al de la concepción, contrariamente a lo que puede defender el preformacionismo. De este modo, la idea de la generación equívoca se hace de nuevo aquí patente, aplicada al problema de la inteligencia. Volveremos de nuevo sobre este asunto en el capítulo siguiente, cuando tratemos el estatuto ontológico del embrión humano.

⁵¹³ Masiá Clavel, J. (2012), pp. 72-73.

Finalmente, nos planteamos una serie de preguntas: ¿qué es lo que puede decir la ciencia sobre el estatuto del embrión? ¿Es realmente este un problema del que debe ocuparse la ciencia? ¿En qué momento podemos decir que estamos ante una persona? ¿Desde el primer momento de la fecundación o, por el contrario, se precisa de un proceso de desarrollo de acuerdo con un espacio y un tiempo determinados? La conclusión a la que hemos llegado a partir de este capítulo es que la ciencia no puede resolver este tipo de cuestiones, puesto que no es competente para responderlas. Preguntarnos por el hecho de cuándo acontece una persona no es un problema científico, sino metafísico. Tal y como veremos en el capítulo siguiente, primero deberemos definir qué es una *persona* y una vez lograda su definición, la ciencia podrá decirnos en qué momento estaremos en presencia de una.

No obstante, ya sabemos que Gracia toma claramente partido por la segunda de las posturas, esto es, por aquella que sostiene que no hay persona desde un primer momento, siendo esta resultado de un proceso constituyente. Ese preciso instante en el que podamos hablar de persona no puede ser establecido con exactitud, y ello no por una imposibilidad circunstancial, sino esencial, tal y como iremos viendo. A continuación, reproduciremos algunas partes de una entrevista que pensamos resultan fundamentales y que muestran la actualidad y solidez de los argumentos utilizados por nuestro bioeticista:

[PREGUNTA:] *¿Científicamente ya está resuelto el tema del aborto?*

[RESPUESTA:] No es que esté resuelto. Sigue habiendo científicos que opinan de ciertas maneras, pero el gran disenso no se produce dentro de las ciencias, sino que se produce entre ciencia y religión. Ahí, el futuro dirá. Yo creo que los datos de la ciencia van a ser cada vez más apabullantes a favor de la idea de que en el primer momento no puede considerarse que esté toda la información necesaria y suficiente para que surja un nuevo ser y que, por tanto, la aparición de un nuevo ser, que pueda considerarse una persona, necesita de espacio y de tiempo, un proceso constituyente, y luego, una vez constituido, se puede hablar de que es una persona. Pero la idea de que es una persona desde el primer momento irá perdiendo adeptos, ya ha perdido muchísimos, pero irá perdiendo más.

[PREGUNTA:] *¿Y dónde se ubica el argumento de que en el primer momento, si bien no es una persona constituida, sí es una persona en potencia?*

[RESPUESTA:] Eso ya es pura filosofía, son conceptos aristotélicos. Además, se entienden tan mal, incluso dentro de la apelación al mismo pensamiento de Aristóteles. En Aristóteles, y en la tradición escolástica, la potencia es siempre potencia de una sustancia, de una realidad ya constituida. Un grano de trigo tiene la potencia de ser una espiga, por tanto, hay una realidad ya constituida que tiene cualidades en potencia que luego se convierten en acto. Pero aquí estamos frente a una cosa distinta. Por ejemplo, un espermatozoide y un óvulo no son un cigoto en potencia, porque no han constituido una sustancia. ¿Qué quiero decir con esto? Que hay que distinguir lo que es potencia y lo que es posibilidad, es decir, antes de que se constituya una realidad los elementos que van a formar parte de ella tienen la posibilidad de ser esa realidad. Así, un espermatozoide y un óvulo no son un cigoto en potencia, porque no han constituido una sustancia, tienen la posibilidad de juntarse y formar un cigoto, pero no son un cigoto en potencia.

La tesis es que, si hay un proceso constituyente, una vez constituida esa realidad, sí que hay cualidades en potencia, pero antes no tiene sentido hablar de que hay un ser humano en potencia. Existe la posibilidad. Todo depende de que las informaciones que van a ser necesarias para que se constituya esa realidad entren en contacto entre sí, o no, y eso dependerá de otras cosas más allá de la voluntad del ser humano.

[...]

[PREGUNTA:] *¿Hay un momento a partir del cual se pueda hablar de ser humano?*

[RESPUESTA:] No es nada fácil establecer el momento, pero en cualquier caso, el momento no es muy temprano, pasa bastante tiempo y, desde luego, antes que los órganos fundamentales que son esenciales para la vida no están constituidos, difícilmente se puede decir que se ha logrado esa suficiencia constitucional, término de Zubiri, para poder decir que hay un ser humano en acto.

[...]

[PREGUNTA:] *¿Pero cuál es el tiempo en el que más acuerdo existe?*

[RESPUESTA:] Hay muchas posturas. Desde luego, no desde antes de la anidación, que es al final de las dos semanas. Hay otra teoría, mucha más defendida, que es al final del periodo embrionario, que acaba cuando termina algo que en embriología se llama organogénesis primaria y eso está entre la octava y la novena semana. Es más o menos entre dos y tres meses. Y luego hay autores que dicen que eso no puede lograrse hasta que no se logra una cierta madurez del sistema nervioso que es bastante más tarde.⁵¹⁴

En otra entrevista concedida para el periódico *El País*, Gracia continúa incidiendo en la misma idea:

Sostener que el embrión es un ser humano con todos los derechos desde el primer momento me parece bastante inverosímil. Un ser humano no es un genotipo, es un fenotipo, una realidad biológica estable, y esa realidad no la tienen ni los genes ni las primeras fases del desarrollo embrionario.⁵¹⁵

Concluyendo con lo dicho, el autor se adscribe a la postura que defiende que no podemos hablar de una realidad biológica completa desde el primer momento de la fecundación, ni siquiera en los primeros estadios del desarrollo embrionario. Este es un proceso que precisa de un tiempo y de un espacio determinados, donde la información genética es condición necesaria pero no por ello suficiente, puesto que también necesita de la información extragenética que el medio le proporciona. Aun así, la ciencia no puede responder a la pregunta de cuándo esa realidad biológica completa puede ser considerada *persona*, porque en ella se introducen aspectos que son ajenos a la misma ciencia, como son los filosóficos o religiosos. Y es que la ciencia, en definitiva, se apoya en hechos, pero más allá de ellos ¿qué hay? Aquí es donde deberá permanecer en suspenso, pasándole a la filosofía el testigo: si la ciencia es la que ofrece los hechos, ahora será la filosofía a quien le toque decidir qué hacer con ellos.

⁵¹⁴ Menjívar, É. L. (2008). Admite Gracia en otro lugar respondiendo a la pregunta de un participante en un curso impartido en la Fundación Xavier Zubiri: «¿Cuándo puede estar constituido, cuándo se consigue la suficiencia constitucional? [...] Es muy probable que no lo lleguemos a saber nunca. No está dicho que podamos establecer un momento. [...] Yo no lo sé, pero si me preguntas mi opinión, yo te diría: [...] más tarde de lo que pensamos, lo cual no quiere decir que no haya que ser cada vez más responsable con los embriones según van madurando», en Gracia, D. (2015b), minutos 1:40:50 – 1:42:45.

⁵¹⁵ Pérez Oliva, M. (2006, 29 enero).

CAPÍTULO IV

El estatuto ontológico del embrión humano

La cuestión sobre el estatuto ontológico del embrión humano desarrollada por Diego Gracia viene ante todo representada por la lectura e interpretación que realiza del planteamiento sobre la génesis humana presente en el pensamiento de Xavier Zubiri. Para llevar a cabo su exposición, dividiremos este capítulo en cuatro partes claramente diferenciadas:

- 1º. La primera de ellas corresponde a la década de los años 80 del siglo XX, teniendo como referencia fundamental la ponencia que el bioeticista expuso en las Jornadas de Estudio organizadas por el Instituto Universitario de Matrimonio y Familia en el año 1985 y cuyo texto viene recogido en su libro *Introducción a la bioética* publicado en el año 1991.
- 2º. La segunda es la concerniente a la década de los años 90 del pasado siglo, teniendo como texto esencial un ensayo reproducido en su obra *Ética de los confines de la vida. Ética y vida: Estudios de bioética*, concretamente el segundo epígrafe del capítulo 7 titulado «El estatuto ontológico del embrión».
- 3º. La tercera pertenece a la primera década del siglo XXI, representada ante todo por una serie de artículos recogidos en su obra recopilatoria *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. La mayoría de los artículos que componen esta obra, aun siendo publicada en el año 2017, fueron redactados en los primeros años del recién inaugurado siglo.
- 4º. Finalmente, en la cuarta atenderemos a una pequeña obra titulada *Bioética mínima* publicada en el año 2019, compuesta por cinco conferencias que Diego Gracia expuso por demanda del Patronato de la Fundación Politeia, las cuales tuvieron lugar en el año 2018. Concretamente daremos cuenta de la cuarta de ellas, la cual lleva por título «El origen de la vida».

Es en las tres primeras décadas donde el bioeticista aborda de lleno el estatuto ontológico del embrión humano, cuyos planteamientos nunca dará por zanjados, volviendo una y otra vez sobre ellos. Este hecho demuestra su disposición a la revisión permanente de sus argumentos, adaptándolos a la realidad de las diferentes lecturas e interpretaciones surgidas en el tiempo. Tal actitud demuestra la honestidad de un pensamiento que lejos de pretender estatismo y rigidez, no teme de ningún modo la crítica, sino todo lo contrario, la favorece. Esta forma de proceder recuerda a la mantenida por su maestro, Xavier Zubiri, el cual no tuvo reparo alguno en ir adaptando sus propias teorías a los avances de la ciencia, aunque al final de sus días tuviera que replantearse algunas de sus tesis más recias defendidas a lo largo de toda su obra, desembocando en aquella *noche triste* de la que hablará Gracia y a la que haremos por supuesto referencia.

Por último, y respecto a su última, hasta el momento, navegación, en *Bioética mínima* se presentan las tesis fundamentales que nuestro autor tiene sobre la cuestión, aunque no ahondará en ellas del mismo modo que en sus textos anteriores. Debemos

tener en cuenta que el texto en el que nos centraremos se trata de una ponencia, sujeta forzosamente a un tiempo previamente establecido, donde las argumentaciones adolecen del peso conceptual que de facto debe tener un estudio exhaustivo y detallado. No obstante, nos detendremos también en su análisis, pues nos ayudará a conocer si la postura del bioeticista sufre algún tipo de evolución en cuanto a su concepción sobre el estatuto ontológico del embrión humano hallada en sus escritos precedentes.

1. Década de los años 80: primeros planteamientos sobre la génesis humana desde el pensamiento de Xavier Zubiri

En el año 1991 Diego Gracia publica *Introducción a la bioética*, una obra en la que se recopilan siete ensayos escritos en años anteriores. El último de ellos lleva por título «Problemas filosóficos de la génesis humana»,⁵¹⁶ redacción que es, al menos, seis años anterior a la publicación de este libro.⁵¹⁷ Es en este ensayo donde Gracia se enfrenta al problema de la génesis humana,⁵¹⁸ analizando un texto, en esos momentos aún inédito, de Xavier Zubiri.⁵¹⁹ Comienza en él afirmando que

El problema del *status* del embrión tiene, cuando menos, un doble aspecto. Uno primero es el de su *status* “humano”: desde cuándo es humano el embrión. Esta es una pregunta que ha de responder la ciencia. El embrión (o el blastocisto, si se prefiere reservar el término embrión para designar al óvulo ya anidado) es humano desde el momento en que logra la total individualidad de su dotación cromosómica humana: es decir, desde el momento de la anidación.

Pero sobre este problema científico hay otro estrictamente filosófico, el del *status* “personal” del embrión. Son dos cuestiones formalmente distintas, y cuyas contestaciones pueden no ser coincidentes. La literatura anglosajona de estos últimos años nos ha acostumbrado a diferenciar entre *to be human* y *to be person*.⁵²⁰

De acuerdo con esta cita, Gracia empieza ya señalándonos y teniendo muy claro que el problema del estatuto del embrión en cuanto a humano es competencia exclusiva

⁵¹⁶ Gracia, D. (1991a), pp. 157-182; cfr. Gracia, D. (1985a), pp. 17-32; cfr. Gracia, D. (1985b), pp. 33-62; cfr. Gracia, D. (1986b), pp. 32-41.

⁵¹⁷ En una nota a pie de página señala Gracia: «Ponencia presentada en las Jornadas de Estudio que el Instituto Universitario de Matrimonio y Familia organizó en Madrid en 1985 con el título: “La familia ante las nuevas fronteras de la reproducción humana”. Apareció publicado en: Varios, *La fecundación artificial: Ciencia y ética*, P. S. Madrid, 1985», en Gracia, D. (1991a), p. 157.

⁵¹⁸ Dice Gracia: «[...] seguiré un texto de los últimos que Zubiri escribió en vida, titulado *La génesis humana*, que se publicará próximamente», en Gracia, D. (1991a), p. 167.

⁵¹⁹ Zubiri, X. (1986), pp. 455-476.

⁵²⁰ Gracia, D. (1991a), p. 157. Esta opinión es análoga a la mantenida, como ya vimos en el capítulo anterior, por Juan Ramón Lacadena. Recordemos que, respecto al estatuto del embrión humano, el científico se planteaba, en síntesis, dos cuestiones: 1) ¿cuándo hay vida humana? y 2) ¿cuándo esa vida humana puede ser considerada un ser humano? En cuanto a la primera, mostraba Lacadena la necesidad de que esta fuera respondida por la ciencia; respecto a la segunda, decía que «junto a los argumentos científicos, se añaden otros que no son de idéntica naturaleza, como son los filosóficos o religiosos, dando a entender que la ciencia es incapaz de responder de forma inequívoca a este interrogante sin tener en cuenta otras piezas del puzzle no propiamente científicas», en Redondo García, A. (2020), p. 28.

de la ciencia, puesto que solo ella puede responder a él, apostando por la tesis de que el embrión, o mejor dicho, el blastocisto, es humano *desde* el mismo momento de la anidación. No explica más, entiende que tal afirmación está más que probada y en este ensayo no se preocupa más de ella. Como ya sabemos, en otros textos sí que afronta dicha problemática, pero en este momento no cree necesario abordar el tema.⁵²¹ Una vez afirmado esto, Gracia pasa al segundo aspecto del estatuto del embrión humano, que ya no es científico, sino estrictamente filosófico: el estatuto personal del embrión. Esto es, cuándo puede ser este considerado *persona*, si es que así puede ser entendido en algún momento concreto de su fase embrionaria. Con estas apreciaciones ya está apuntando a que la ciencia no se plantea cuándo esta realidad humana, este embrión humano, puede llegar a ser *persona*: ni le preocupa ni le interesa. No es un problema científico, puesto que es un problema que únicamente compete a la filosofía.⁵²²

Antes de proseguir, hemos de indicar que un año después de la redacción de este ensayo, concretamente, en 1986, el bioeticista publica *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, una obra en la que realiza su propia interpretación de los libros que han comenzado ya o están a punto de publicarse de Xavier Zubiri.⁵²³ Con este libro lo que pretendía el autor era ofrecer un asidero seguro a los interesados en la filosofía zubiriana, una guía que arrojara luz a un pensamiento novedoso que comenzaba a abrirse paso.⁵²⁴ Teniendo esto en cuenta, el ensayo de Gracia debe ser entendido como una exposición a un tema que Zubiri no logró concluir en vida, más concretamente, un comentario al texto «La génesis humana», el cual corresponde al capítulo VIII titulado «Génesis de la realidad humana» y contenido en el libro *Sobre el hombre*.⁵²⁵ Ha de

⁵²¹ Véase el capítulo III. No obstante, resulta curioso que, aunque de esta cuestión deba ocuparse la ciencia, no exista un acuerdo claro sobre su respuesta. Así podemos comprobar que el Gracia del año 1985 sostiene que el momento crucial es el de la anidación, mientras que para Lacadena es el de la concepción una vez generado el cigoto (véase: capítulo III, subapartado 2.2.1., pp. 144-145; cfr. capítulo III, apartado 2.5., p. 182). Incluso Laín Entralgo defiende un momento diferente, concretamente, en la cuarta semana, *tras* la implantación del blastocisto en el útero materno (véase: capítulo III, apartado 2.3., p. 164). Fijémonos bien que Laín dice *tras* y no *desde*, como afirma Gracia.

⁵²² Afirmará Gracia años después en una entrevista: «El concepto de persona es un concepto filosófico, no es científico, evidentemente. Pero lo que sí es claro es que los desarrollos científicos obligan a replantear muchos conceptos filosóficos», en Menjívar, É. L. (2008).

⁵²³ Respecto a este libro y a la época en la que fue escrito, dice: «En agosto del año 1985, hace ahora treinta años, terminaba de redactar el libro que escribí como introducción al pensamiento de Zubiri. En los dos años que separaban esa fecha de la de su fallecimiento, me vi obligado a exponer los conceptos fundamentales de su filosofía en muy distintos foros, ante la mezcla de escepticismo e intriga que su figura suscitó siempre en el público culto e incluso entre los filósofos. A pesar de que disfrutó de una vida longeva para los usos de aquel entonces, y que gozó de una envidiable claridad mental hasta sus últimos días, Zubiri dejó publicada en vida una obra escasa, muy escasa, y plagada de incógnitas. No era fácil saber qué pensaba, y menos aún situarle en el conjunto de la historia de la filosofía, o incluso en la del pensamiento español. Para muchos, para la mayoría, también para sus allegados, Zubiri era una incógnita, o mejor dos, las de las iniciales con las que firmaba muchos de sus textos, X. Z.», en Gracia, D. (2017a), p. 23.

⁵²⁴ Ha de tenerse en cuenta que la mayoría de las obras de Xavier Zubiri son póstumas. Libros tales como *Sobre el hombre* o *El hombre y Dios*, el filósofo no tuvo oportunidad de verlas publicadas en vida.

⁵²⁵ Dice Ignacio Ellacuría sobre este capítulo en la «Presentación» del libro: «Finalmente el capítulo noveno [realmente corresponde al capítulo octavo. El noveno lleva por título “Constitución de la realidad humana”] (*génesis de la realidad humana*) reproduce literalmente

señalarse que nuestro autor es uno de los máximos responsables de la publicación de los textos inéditos de Zubiri, por lo que tenía conocimiento directo de los mismos.⁵²⁶ De la misma forma, cuando Gracia redactó este trabajo el texto zubiriano aún no se encontraba editado, siéndolo al año siguiente al ser publicado *Sobre el hombre*.⁵²⁷ Por tanto, el público profano tuvo la oportunidad de conocer antes el ensayo elaborado por Gracia que los mismos textos que eran objeto de comentario. En este ensayo nada hay aún de científico, siendo un trabajo rigurosamente filosófico en el que el autor va recorriendo, con suma precisión, los argumentos zubirianos. Expuesto todo esto y continuando con el texto,

Lo primero que debemos analizar es qué entendemos por “persona”. Una vez aclarado esto, habremos de plantearnos los problemas filosóficos de la génesis humana; es decir, por qué es el hombre persona, desde cuándo lo es, de qué modo y, en fin, cómo se constituye la realidad humana en realidad personal.⁵²⁸

Fijado y delimitado nuestro objetivo, lo que ahora nos resta es intentar dar respuesta a los planteamientos que se nos señalan. Comencemos entonces por el primero de ellos: *qué es ser persona*.

1.1. Qué es ser persona

A esta pregunta se han dado a lo largo de la historia de la filosofía no menos de tres respuestas, según el distinto horizonte filosófico en que se han formulado: el horizonte antiguo, el horizonte moderno y el que podemos denominar horizonte posmoderno o contemporáneo.⁵²⁹

el último trabajo completo que escribió Zubiri a finales de 1982, leído y discutido por él en el «Seminario Xavier Zubiri» y sobre el que fue haciendo correcciones en los meses que vivió de 1983. Cuando se trazó el plan general de este libro todavía no se había escrito esta parte. Hubo después vacilaciones sobre dónde colocarlo. Finalmente se decidió que fuera la apertura de la segunda parte del libro y así ha quedado. Como es natural, nada se ha tocado ni cambiado en lo que Zubiri había dejado tan revisado, pero no por ello cerrado, por cuanto el tema le parecía sujeto todavía a discusión», en Zubiri, X. (1986), p. xxi.

⁵²⁶ Aunque más adelante se reproducirá la cita a la que este comentario pertenece, confiesa Gracia en este ensayo: «Para contestar a estas preguntas seguiré un texto de los últimos que Zubiri escribió en vida, titulado *La génesis humana*, que se publicará próximamente», en Gracia, D. (1991a), p. 167.

⁵²⁷ Dice Ellacuría: «Cuando me percaté que Zubiri no iba a emprender de inmediato la reelaboración y publicación de sus estudios sobre el hombre [...], le propuse organizar lo que ya tenía escrito y no publicado, de modo que tuviéramos no una colección de ensayos sino algo lo más parecido posible a un libro estrictamente tal. No le desagradó la idea, antes al contrario me animó a emprenderla. [...] llegué a la construcción del libro, habiendo podido hacer uso a mi discreción de todos los materiales elaborados por Zubiri. Cuando el esquema estuvo construido y los materiales ordenados, el propio Zubiri confesó que se había encontrado con un nuevo libro suyo, un libro de grandes proporciones, que tenía todas las características de tal. [...] Se pretendió en efecto hacer un libro y no sólo una colección cronológica o incluso sistemática de los escritos antropológicos de Zubiri», en Zubiri, X. (1986), pp. xii-xiii.

⁵²⁸ Gracia, D. (1991a), p. 159.

⁵²⁹ *Ibid.* Puede leerse en otro lugar: «Como es bien sabido, la filosofía griega fue poco sensible a la consideración del ser humano como persona, hasta el punto de que en su filosofía el término

En cuanto al *horizonte antiguo*, Gracia da cuenta de la concepción que los griegos tenían de la *phýsis*, así como también de la corriente del *realismo ingenuo*, el cual defiende la correspondencia entre el pensamiento y la realidad: las cosas son tal y como yo las pienso, estableciéndose una correlación perfecta entre el orden del ser y el del pensar.⁵³⁰ En oposición a esta idea, el *horizonte moderno* pone en duda la capacidad del entendimiento humano para llegar a conocer la realidad de las cosas, esto es, el en sí de las mismas. De ahí que esa correlación que los griegos entendían entre el ser y el pensar sea rechazada bajo la concepción moderna, para quien la realidad no deja de ser una construcción mental, por lo que nunca sabremos lo que son las cosas *en sí*, sino únicamente cómo son *en mí*.⁵³¹ Finalmente, llegamos con todo esto al *horizonte posmoderno o contemporáneo*, teniendo a Zubiri como su máximo representante:

[...] Zubiri dirá que en la aprehensión humana las cosas (tomando este término en un sentido completamente vulgar y prefilosófico) se actualizan como “de suyos”. Frente al horizonte antiguo u horizonte del “en sí”, y también frente al horizonte del “en mí” o

persona no jugó ningún papel. Hay que esperar a las disputas teológicas del siglo V para ver cómo surge, por contraposición al concepto griego de “naturaleza”, el de “persona”. Dios tiene una naturaleza, como ya dijeron los filósofos griegos, pero a la vez es tres personas distintas, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Del mismo modo, confesar que Cristo es Dios y hombre supone tanto como decir que tiene dos naturalezas distintas, la divina y la humana, pero en una sola persona, ya que no hay dos Cristos sino uno. ¿Qué es, pues, la persona?», en Gracia, D. (1989), p. 123. Para estudiar la concepción de la persona a partir de Boecio hasta Sto. Tomás de Aquino, véase: Gracia, D. (1984). Persona y comunidad. De Boecio a Tomás de Aquino. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 11, 63-106. Disponible en:

<https://summa.upsa.es/results.vm?q=parent:0000000744&t=%2Bcreation&lang=es&view=main> [consulta: 2 de abril de 2020].

⁵³⁰ Dice Gracia: «Toda la metafísica clásica se basaba en el principio de que la naturaleza es un todo ordenado y orgánico, un *kósmos*, del que el hombre forma parte. La idea de orden y homología es fundamental en el pensamiento antiguo. Y como la razón, el *lógos*, no es sólo una parte de ese orden de la naturaleza, sino su porción más elevada y excelsa, resulta que entre ella y la naturaleza debe haber una adecuación perfecta. La razón y la realidad son entre sí homogéneas. Esto es lo que los griegos denominaron *homoiósis* y los latinos *adaequatio seu conformitas*. Entre razón y realidad existe una adecuación perfecta, lo que permite a la mente humana conocer las cosas tal como ellas son en sí, penetrar en su esencia», en Gracia, D. (1989), pp. 327-328.

⁵³¹ Añade Gracia al respecto: «[...] El orden antiguo o metafísico es estático, está hecho, es un *ordo factus* que debe contemplarse y acatarse. Él es intrínsecamente –metafísicamente– verdadero, bueno y bello. Por eso la *adaequatio* antigua era básicamente pasiva, consistía en asumir y sumergirse en lo que San Agustín llamó *tranquillitas ordinis*. Pero a partir del Renacimiento las cosas cambian progresivamente. El hombre toma cada vez un papel menos pasivo y más activo, no se ve tanto como espectador o contemplador del orden del universo, cuanto como constructor suyo. [...] El Universo no es más un *ordo factus* perfecto que es preciso contemplar reverencialmente, sino un *ordo faciendus*, algo que está por hacer, o que al menos está haciéndose. Y quien lo hace es el hombre. Esto quiere decir que el hombre no es una parte de la naturaleza, sino algo que está por encima de ella. Este algo tiene en el pensamiento moderno un nombre muy concreto: realidad moral. El hombre no es un “ser natural” sino un “ser moral”. El antiguo siervo se ha convertido en señor. No hay señorío si no se es libre y capaz de promulgar leyes. La moralidad ya no consistirá, pues, en la mera adecuación al orden de la naturaleza, sino en la creación de un orden libre y autónomo. Frente a la heteronomía de los criterios naturalistas clásicos, la autonomía de la nueva razón moral», en Gracia, D. (1989), p. 328.

moderno, se abre un nuevo horizonte, el horizonte del “de suyo” o “de sí”. ¿Qué significa esto?⁵³²

Antes de nada, conviene que aclaremos qué entiende Zubiri por *aprehensión*, y para ello, qué mejor forma de hacerlo que acudiendo a su trilogía *Inteligencia sentiente*, obra a partir de la cual afirma Gracia que debería interpretarse todo el pensamiento zubiriano:

La aprehensión no es una teoría sino un hecho: el hecho de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente. La aprehensión es, por lo que hace al momento del «estar presente», un acto de captación de lo presente, una captación en la que me estoy dando cuenta de lo que está captado. Es un acto en que se ha aprehendido lo que me está presente precisa y formalmente porque me está presente. La aprehensión es el acto presentante y consciente.⁵³³

En su obra, Zubiri compara el puro sentir animal con la intelección humana. Para él, el ser humano, a diferencia del animal, aprehende las cosas como realidades y no como signos objetivos que conllevan una respuesta. Esto es,

[...] El animal aprehende el calor como calentando, de tal modo que no es una sensación subjetiva sino algo «objetivo» que determina su conducta. Parecería que lo mismo acontece en el hombre; pero hay un pequeño matiz diferenciante, que acaba teniendo incalculables consecuencias. En el hombre el calor no sólo se aprehende como «calentando» sino como «en sí caliente», es decir, como algo a lo que los caracteres térmicos le pertenecen «en propio» o «de suyo».⁵³⁴

Continúa Gracia en su ensayo:

Al hombre las cosas se le actualizan en la aprehensión como siendo “en propio” o “de suyo” lo que son. El calor no se le actualiza como mero estímulo que provoca una reacción de huida, como sucede en el animal, sino como algo que en la aprehensión se me presenta como siendo en propio o de suyo caliente; se me actualiza no sólo como algo que calienta, sino como algo que es caliente. Es caliente, por supuesto, en la aprehensión. Aún no sabemos nada de si lo será también allende ella. Pues bien, Zubiri denomina “realidad” a este carácter formal de las cosas aprehendidas como “de suyos”. No tiene nada que ver con el antiguo realismo ingenuo, porque aquí realidad es el carácter formal de la cosa “en” la aprehensión, no allende. Y tampoco tiene nada que ver con el subjetivismo ingenuo, porque en la aprehensión las cosas no son subjetivas sino reales. Por debajo del “en sí” y del “en mí” está el horizonte del “de sí”, del “de suyo”.⁵³⁵

Zubiri no entiende, de ningún modo, que esto sean teorías susceptibles de opinión o crítica. Teorías podrán ser las defendidas por el horizonte antiguo y el moderno, pero no así la descripción del «de suyo»:

Es una ingente teoría suponer que las cosas son en sí tal y como yo las percibo, como lo es también suponer que las cosas en tanto que percibidas son subjetivas, no reales. Pero el

⁵³² Gracia, D. (1991a), p. 164.

⁵³³ Zubiri, X. (1980). *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (5ª ed. 1998). Madrid: Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, p. 23.

⁵³⁴ Gracia, D. (1986a). *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Barcelona: Editorial Labor, p. 132.

⁵³⁵ Gracia, D. (1991a), pp. 164-165.

“de suyo” no es una teoría, sino el resultado del mero análisis de las cosas en tanto que actualizadas en la aprehensión.⁵³⁶

¿Y qué aplicación tiene todo esto respecto al tema que nos ocupa? ¿Cómo podemos aplicar el «de suyo» a esta realidad tan peculiar como es la humana?

Cuando lo que se actualiza no es un color o una piedra sino un ser humano, entonces lo aprehendo como en propio o “de suyo” real, pero además como formal y reduplicativamente “suyo”. Es un de suyo que además es formalmente suyo, y esto por su inteligencia y su libertad. El hombre es *suidad* formal. “Se pertenece a sí mismo como realidad: es *persona*”.⁵³⁷

El ser humano no es algo que está frente a mí, fuera de mí, como puede serlo un edificio, un árbol o un caballo. El ser humano lo aprehendo como «de suyo», al igual que puedo aprehender una mesa o una coliflor, pero al mismo tiempo que lo aprehendo «en propio» o «de suyo», lo aprehendo también como algo «suyo». De ahí que se pertenezca a sí mismo como realidad, porque es una realidad que no está más allá, sino que es *suidad* formal: es «suyo».

Por ser persona, el hombre es una realidad “absoluta”. “Como realidad personal, el hombre no sólo es formal y reduplicativamente “suyo” en tanto que realidad, sino que es suyo “frente” a todo lo demás. Es una especie de retracción en el mundo pero frente al mundo, es una especie de enfrentamiento con el mundo. Por tanto se siente en la realidad como relativamente suelto de todo lo demás; esto es, como relativamente “absoluto”. No es parte del mundo, sino que está en él, pero replegándose en su propia realidad. [...]”⁵³⁸

El ser humano es quien, además de aprehenderse como «de suyo», se aprehende como «suyo», es consciente de todo aquello que está fuera y frente a él, y siendo consciente de todo esto también es consciente de su propia realidad, de lo que él es. No es un simple elemento que se encuentra sin más en el mundo, puesto que esa doble aprehensión que en él se da supone una reduplicación de sí que nada más lo tiene, de ahí que se considere absoluto, realidad suelta de todo lo demás.

Esto es la persona, *suidad* formal, un carácter por el que el ser humano se constituye como realidad ab-suelta de todo lo demás, absoluta. Ciertamente, el absoluto del hombre es un absoluto cobrado, o como dice Zubiri, un absoluto relativo. El hombre no es Dios sino, según la frase de Pascal, *un petit Dieu*.⁵³⁹

Claro, no nos confundamos. No creamos que cuando decimos que el ser humano es un absoluto queramos decir con ello que es una realidad autónoma, independiente, desgajada del mundo que no necesita del mismo para seguir siendo. Absoluto, en términos estrictos, solo puede serlo Dios, mientras que el ser humano es un absoluto relativo, un absoluto que necesita del mundo, que necesita de las demás realidades para continuar subsistiendo. Por lo tanto, llegamos a la conclusión de que el ser humano es persona porque: 1) se pertenece a sí mismo como realidad, a diferencia del resto de realidades; 2) es una realidad absoluta, porque no es parte del mundo, sino que se encuentra en él, y a partir de este mundo puede replegarse en su propia realidad, puede

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 165.

⁵³⁷ *Ibid.*; cfr. Pose, C. (2012), pp. 140-144.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 165; cfr. Zubiri, X. (1980), pp. 212-213.

⁵³⁹ *Ibid.*, pp. 165-166.

vivir en «su» mundo y no simplemente en el mundo de todo lo demás, esto es, en la realidad del propio mundo.

Pero con esto no quedan resueltos todos los problemas, sino a lo más correctamente planteados. De hecho ahora las cuestiones surgen a raudales. Una es la que aquí nos interesa: ¿por qué, desde cuándo, de qué modo y cómo se constituye el hombre en persona?⁵⁴⁰

Con la anterior cita concluye Gracia el primer apartado de su ensayo, a saber, el de «Qué es ser persona». Hemos de ser conscientes de que aquí se está planteando una serie de problemas y puede ser que las soluciones que se nos ofrezcan no nos resulten del todo convincentes ni totalmente justificadas. Este trabajo ha de ser entendido como el primer andamiaje que comienza a levantar el bioeticista para tratar un tema del que se seguirá ocupando durante toda su vida: los primeros planteamientos realizados sobre la obra de Xavier Zubiri en cuanto a la génesis humana. En este lugar empieza a forjar sus reflexiones sobre el problema debiendo partir de algún sitio, y qué mejor forma de hacerlo que desde el pensamiento de su maestro. En consecuencia, nos encontramos en la obligación de resaltar la relevancia de los argumentos aquí esgrimidos, puesto que suponen una primera toma de contacto para los estudiosos de la obra de Zubiri, de mano de uno de sus discípulos directos más aventajados y de obligada referencia. Por tanto, el estudio de la obra de Diego Gracia resulta ser de ineludible consulta si lo que pretende realizarse es un estudio serio sobre el tema.

1.2. Los problemas filosóficos de la génesis humana

En cuanto al segundo de los epígrafes del ensayo, este lleva por título el mismo que da nombre al apartado del que ahora nos disponemos a dar cuenta.

La suidad en que consiste la persona se nos da en la aprehensión, y por ello se nos impone con una fuerza especial que la hace incuestionable. De la persona tenemos, dice Zubiri, “verdad real”. Pero no nos hagamos ilusiones. Verdad real tenemos de muy pocas cosas. El problema de cuándo comienza el hombre a ser persona no interroga por algo dado en la aprehensión humana en tanto que dado “en” ella, sino por lo que la persona humana es “allende” la aprehensión, en la realidad del mundo. Es la obra de la razón, la marcha desde la aprehensión allende ella, en busca de lo que las cosas son en la realidad del mundo. Es una marcha tortuosa y compleja, en la que en el mejor de los casos, aquél en que se logre alcanzar la verdad, esta verdad no es ya verdad real sino “verdad racional”. La verdad racional es, por ejemplo, la propia del conocimiento científico. Primero se elaboran esbozos, y después se contrastan con la realidad en la experiencia, que Zubiri define como probación de realidad. Estas probaciones nunca son completas, razón por la cual el conocimiento racional de las cosas se halla siempre abierto.⁵⁴¹

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 166.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 166. Dice Pintor-Ramos sobre el *esbozo*: «El esbozo es una construcción de la razón, no arbitraria sino sugerida por lo dado; el esbozo es la creación de una posibilidad (lo que la realidad “podría ser”) y, por tanto, es constitutivamente histórico: amplía lo dado mediante la creación de nuevas posibilidades llamadas a ser realizadas mediante su apropiación. También el esbozo ha de ser “lógico”, es decir, debe respetar la coherencia interna de sus elementos, pero este aspecto potenciado por la “logificación de la inteligencia” no es el único ni el decisivo; por

Es decir, el problema de cuándo el ser humano comienza a ser persona no es algo que podamos actualizar en la aprehensión, sino que ya pertenece a otro lugar: con él hemos pasado a otra dimensión. Este problema es propio de la razón, obra de ella, no de la realidad. Es un problema que ya está mediado, que no brota de la realidad, sino que ya es conocimiento racional. De igual modo, nunca podremos probar que todo aquello que provenga de la razón pueda dar cuenta de la realidad, porque la razón es incapaz de abarcarla en su integridad. La razón no puede apropiarse de lo real con tan solo categorías racionales, puesto que siempre quedará algo que esté más allá de ella. Sus conclusiones siempre quedarán abiertas, inconclusas, susceptibles de contrastación a perpetuidad, no logrando jamás consagrarlas como definitivas.

Esto es obvio en este tipo de ejercicio de la razón que llamamos conocimiento científico. Pero sucede también en el conocimiento metafísico. Hay que distinguir claramente “metafísica” (el estudio de la realidad allende la aprehensión) de “filosofía primera” (el estudio de la realidad en la aprehensión). La suidad personal se nos da en la aprehensión, y por tanto de ella tenemos verdad real. En cambio los temas que ahora vamos a analizar son típicamente metafísicos, y de ellos lo más que demos tener es “verdad racional”, siempre abierta hacia adelante. Esto es importante decirlo, porque tradicionalmente se consideraba que la metafísica siempre habla *ex cathedra*, estableciendo proposiciones dogmáticas, por tanto necesariamente verdaderas. Nada más alejado de la realidad. El conocimiento metafísico no tiene un valor de verdad superior al del conocimiento científico.⁵⁴²

Zubiri se separa de otras concepciones filosóficas que entienden los términos *metafísica* y *filosofía primera* como sinónimos. La filosofía primera, como su propio nombre indica, es aquella filosofía que sirve como base a todo lo demás. La filosofía primera se ocupa del estudio de la realidad, pero en ese momento primigenio, anterior del cual no existe ningún otro: la aprehensión primordial de la realidad. Aquí no existe mediación, es el puro acontecer de la realidad, la actualización de las cosas como siendo «en propio» o «de suyo» lo que realmente son. En otro orden se encuentra la metafísica, entendida como «el estudio de la realidad allende la aprehensión», de un momento posterior a esa actualización que se da en la aprehensión. Aquí ya no existe un puro acontecer de la realidad, sino que ya se evidencia una mediación. La aprehensión ya no es un presentante y consciente, sino una especie de reflexión de la misma cuando ya no está presente y actualizándose. Aquí es donde entraría la metafísica y, por tanto, es la metafísica la que tendrá que hacerse cargo de este problema, de cuándo el ser humano comienza a ser persona. Si de estos problemas solo puede tenerse «verdad racional», querrá decir que las conclusiones que podamos derivar de ella quedarán irremediablemente siempre inconclusas, no definitivas. De esta manera, lo que Zubiri está haciendo es rebajar, poner los pies en el suelo a la metafísica, hacerle ver que su conocimiento no es primigenio, sino que está mediado de la misma forma en que puede estarlo el científico. No es un saber superior, sino un tipo de saber distinto sin ninguna superioridad en el terreno del conocimiento, que solo puede proporcionarnos argumentos posibles, contingentes, nunca necesarios, porque siempre serán susceptibles de contrastación con la realidad.

ello mismo, la razón no debe reducirse a una de sus formas parciales como es el razonamiento, pues lo que importa es la razón “de” las cosas. No hace falta decir que todo esbozo es constitutivamente *provisional* y siempre puede ser enriquecido, mejorado o rectificado», en Pintor-Ramos, A. (1996). *Zubiri (1898-1983)*. Madrid: Ediciones del Orto, p. 39.

⁵⁴² *Ibid.*, pp. 166-167.

Hechas estas aclaraciones, entremos ya directamente en el tema. Analizaremos cuatro cuestiones sucesivas: *por qué* es el hombre persona, *desde cuándo* lo es, *de qué modo* y finalmente, *cómo* se constituye la realidad humana en realidad personal. Para contestar a estas preguntas seguiré un texto de los últimos que Zubiri escribió en vida, titulado *La génesis humana*, que se publicará próximamente. Me parece un esfuerzo enormemente serio de responder con rigor a esas cuatro difíciles cuestiones.⁵⁴³

Por lo tanto, y de acuerdo con las cuestiones expuestas, repararemos en cada una de las mismas por separado, procurando dilucidar las respuestas que el autor nos irá ofreciendo de ellas.

1.2.1. ¿Por qué es el hombre persona?

Es obvio que el hombre es persona porque posee inteligencia y libertad; pero además para poder apropiarse su propia realidad, por tanto para hacerla suya, se requiere tener inteligencia y libertad no de cualquier forma, sino en acto. Un hombre adulto normal puede apropiarse su propia realidad, pero un recién nacido no. Parecería, pues, que el hombre sólo es persona cuando llega a un cierto punto en el desarrollo de su propia realidad. Del hombre adulto no nos cabe la menor duda de que es persona, pero no puede decirse lo mismo del feto o del embrión.⁵⁴⁴

Encontramos dos requisitos imprescindibles para que el ser humano pueda ser considerado persona: tener inteligencia y libertad. ¿Y por qué inteligencia? Porque el ser humano debe apropiarse de su realidad, hacerla suya, ser consciente de la realidad en la que se encuentra, porque la realidad le asalta, le pone en guardia, le sitúa dentro de un contexto determinado, le presenta conflictos, problemas, y precisa de inteligencia para hacerse cargo de ella. Así también requiere de libertad para elegir qué es lo que quiere hacer con su realidad, qué opción elegir para solucionar ese problema que la realidad le plantea.⁵⁴⁵ Pero es que además de tener inteligencia y libertad, ha de requerirse que en el ser humano estas se den en acto, no en simple potencia. De ahí que un adulto pueda apropiarse de su propia realidad y hacerse cargo de ella; un recién nacido, en modo alguno. Un recién nacido no es consciente de su realidad, no puede hacerla suya porque no sabe lo que realmente es esa realidad y, al no saberlo, tampoco puede saber qué realidad es esa tan peculiar que él es. Por consiguiente, no podemos tener duda de que un individuo adulto es persona, puesto que se le ha de suponer inteligencia y libertad en acto; sin embargo, de un feto o de un embrión no puede pensarse de modo análogo.

La persona depende de la inteligencia y la libertad, según hemos dicho. Ahora bien, por inteligencia debe entenderse la capacidad de aprehender las cosas como “de suyos” o “realidades”. El hombre se diferencia de los animales en que actualiza las cosas no como estímulos objetivos sino como realidades o de suyos. Esto diferencia también al niño de pocos meses del animal, por más que éste pueda ser capaz de procesar más información y resolver más problemas que aquél.⁵⁴⁶

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 167.

⁵⁴⁴ *Ibid.*

⁵⁴⁵ De esta consideración sobre la libertad Gracia no se ocupa en el texto.

⁵⁴⁶ *Ibid.*

El humano adulto aprehende las cosas como «de suyo» o «en propio», esto es, como realidades, y al mismo tiempo, se aprehende a él mismo como algo «suyo». Esto también diferencia al niño de pocos meses del animal, nos dice Gracia comentando a Zubiri. No obstante, con los datos de los que disponemos hasta el momento, podríamos preguntarnos cuál es la razón. Particularmente, nos resulta curiosa esta distinción, puesto que no se precisa la edad concreta del individuo al que se refiere en la comparación, ya que se habla del «niño de pocos meses». Si antes se ha afirmado que «se requiere tener inteligencia y libertad no de cualquier forma, sino en acto», ¿por qué ha de suponerse que un niño de pocos meses se diferencia del animal, si su inteligencia se supone que aún no se encuentra en acto?

Pero no es esto todo. La inteligencia, la capacidad de actualizar las cosas como “de suyos” o “realidades” es una formalidad absolutamente distinta a la formalidad de estimulidad, de modo que no puede surgir por mera complejización de estímulos. Zubiri lo afirma taxativamente en el inédito antes citado. “La diferencia entre el puro sentir y el sentir humano no es, pues, tan sólo una diferencia gradual como si en realidad fuera un modo más desarrollado de objetividad, algo tan sólo gradualmente distinto de la objetividad del animal. La diferencia entre psique y materia no es gradual sino esencial. Todas las complicaciones de independencia objetiva serán siempre complicaciones estimulicas, es decir, complicaciones de algo que es formalmente parte del sentir. En cambio en la intelección sentiente sentimos, todo lo rudimentariamente que se quiera, pero sentimos siempre algo que no es mío sino que es ‘de suyo’. La objetividad jamás conducirá por sí misma a la realidad. Sensibilidad pura jamás llegará a ser inteligencia. La diferencia de lo psíquico y del puro sentir es pues esencial”.⁵⁴⁷

Lo que pretende hacernos ver Zubiri es que la diferencia existente entre el sentir propio del animal y el sentir propio del ser humano no es simplemente gradual, sino que es radicalmente esencial. Podríamos pensar que esta afirmación no deja de ser nada más que un prejuicio de especismo⁵⁴⁸ con el que el mismo Zubiri cargaría a sus espaldas,

⁵⁴⁷ *Ibid.*, pp. 167-168. Recordemos que Gracia se está ocupando de un texto que se encuentra aún inédito. La transcripción de la cita que aquí realiza no se corresponde exactamente con el texto que aparece en *Sobre el hombre*. Ignoramos si el bioeticista prescinde de algunas expresiones sin señalarlas mediante el empleo de corchetes o si desde el proceso de edición de la obra zubiriana se decidió incluirlas sin provenir directamente del texto original. No obstante, esta última consideración ha de suponerse como falsa, ateniéndonos a lo que dice Ignacio Ellacuría en la «Presentación»: «Como es natural, nada se ha tocado ni cambiado en lo que Zubiri había dejado tan revisado [...]», en Zubiri, X. (1986), p. xxi.

En el texto de *Sobre el hombre* puede leerse: «La diferencia entre el puro sentir y el sentir humano, esto es, entre notas psíquicas y materialidad animal, no es, pues, tan sólo una diferencia gradual como si realidad fuera un modo más desarrollado de objetividad, algo tan sólo gradualmente distinto de la objetividad del animal. La diferencia entre la psique y la materia no es gradual sino esencial. Todas las complicaciones de independencia objetiva serán siempre complicaciones estimulicas, es decir, complicaciones de algo que es formalmente parte del sentir. En cambio en la intelección sentiente sentimos, todo lo rudimentariamente que se quiera, pero sentimos siempre algo que no es “mío” sino que es “de suyo”. La objetividad jamás conducirá por sí misma a la realidad. Sensibilidad pura jamás llegará a ser inteligencia. La diferencia de lo psíquico y del puro sentir es pues esencial», en Zubiri, X. (1986), p. 460.

⁵⁴⁸ Del inglés *speciesism*, es un término acuñado en 1970 por el psicólogo Richard Ryder, definido en el *Diccionario de la lengua española* como «discriminación de los animales por considerarlos especies inferiores» o «creencia según la cual el ser humano es superior al resto de los animales, y por ello puede utilizarlos en beneficio propio». Disponible en: <https://dle.rae.es/especismo?m=form> [consulta: 4 de abril de 2020].

porque, realmente, ¿cómo podemos estar tan seguros de ello? ¿Por qué esta comparación entre el puro sentir y el sentir humano? ¿Está partiendo Zubiri del animal como fundamento de la intelección humana? Si así fuera, ¿tendría sentido decir que la diferencia no es gradual sino esencial? ¿No entenderíamos justamente lo contrario de lo que Zubiri defiende cuando afirma que la inteligencia es una formalidad absolutamente distinta a la formalidad de estimulidad, de modo que no puede surgir por mera complejización de estímulos? Para responder a esta pregunta debemos acudir a un texto de Gracia:

[...] del animal no tenemos experiencia directa, sino sólo datos indirectos, inferidos, con un valor de verdad muy pobre. Por eso es importante tener en cuenta que nuestro objetivo no es aclarar en qué consiste la aprehensión animal, sino sólo arrojar algo de luz sobre la aprehensión humana, contrastándola con la aprehensión sensible propia del animal. De aquí la advertencia de Zubiri: «Como la aprehensión sensible es común al hombre y al animal, parece que determinar la aprehensión intelectual partiendo de la aprehensión sensible sería partir del animal como fundamento de la intelección humana. Pero no se trata de partir del animal como fundamento, sino tan sólo de aclarar la intelección humana contrastándola con el “puro” sentir animal» (IRE 26).⁵⁴⁹

Por tanto, puede ser que el propio Zubiri tuviera prejuicios especistas al hacer la comparación entre un niño de pocos meses con un animal, entendiendo que el primero, aun no teniendo quizá una inteligencia en acto, se encuentra en una superioridad ontológica respecto al animal, «por más que éste pueda ser capaz de procesar más información y resolver más problemas que aquél». ⁵⁵⁰ Esto es, la sensibilidad, por más que pudiera llegar hasta su más elevado nivel, jamás podría convertirse en inteligencia. Es por tal motivo por el que se dice que la diferencia entre sensibilidad e inteligencia no es gradual sino esencial. Si encontráramos en la naturaleza un animal que elevara su sensibilidad hasta sus más altas cotas, jamás podría producirse un salto en ella que la condujera a tornarse en inteligencia. De ahí que Gracia diga en una de las últimas citas que hemos visto que «sensibilidad pura jamás llegará a ser inteligencia. La diferencia de lo psíquico y del puro sentir es pues esencial» o que «la diferencia entre psique y materia no es gradual sino esencial».

Esto quiere decir que en el hombre hay unas notas “orgánicas” y otras, irreductibles a ellas, de carácter “psíquico”, como son la inteligencia, el sentimiento y la volición. Pero todas estas notas forman un único “de suyo”, una sola “sustantividad”. El hombre es una “sustantividad psico-orgánica”. Como escribe Zubiri: “El hombre es una sustantividad psico-orgánica, es decir, un sistema intrínsecamente unitario y estructural de unas notas materiales que llamamos cuerpo, y de una psique: es un sistema psico-orgánico”.⁵⁵¹

La primera traducción que este término tuvo al castellano fue la de *especieísmo* y fue realizada por José Ferrater Mora. Véase: Ferrater Mora, J. (1994). *Diccionario de Filosofía* (1ª reimpresión 1998). Barcelona: Ariel, pp. 1090-1091. Para más información sobre el tema, véase: Horta Álvarez, Ó. (2007). *Un desafío para la bioética: la cuestión del especismo*. Santiago de Compostela: Universidade. Servizo de Publicacións e Intercambio Científico. ISBN: 978-84-9750-938-1. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10347/2348> [consulta: 4 de abril de 2020].

⁵⁴⁹ Gracia, D. (1986a), p. 130; cfr. Zubiri, X. (1980), p. 26.

⁵⁵⁰ Gracia, D. (1991a), p. 167.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 168. En *Sobre el hombre* dice el texto: «El hombre es una sustantividad psicósomática, es decir un sistema intrínsecamente unitario y estructural de unas notas

En el ser humano existen unas notas que podemos compartir con cualquier otro animal, a las que podemos llamar *orgánicas*, porque pertenecen a nuestro cuerpo, a nuestra sensibilidad, pero existen además otras notas *psíquicas* de las cuales el animal no se halla provisto. ¿Nos enfrentamos a un nuevo dualismo como podía ocurrir con Platón o Descartes? No, de ningún modo. No hay aquí ningún tipo de dualismo antropológico, ya que «estas notas forman un único “de suyo”, una sola “sustantividad”». ⁵⁵² No hay en esta afirmación, pues, ningún tipo de dualismo, no hay dos sustancias que vienen a converger en una única entidad, pero que siguen teniendo una independencia la una respecto de la otra. No, Zubiri no lo entiende así. Para él somos una «sustantividad psico-orgánica», una sustantividad formada por la unión indisociable de notas orgánicas y notas psíquicas, por lo que ninguna de ellas puede ser entendida sin la otra.

Todo esto puede parecerle al lector muy extraño. Y ello por varios motivos. En primer lugar, porque la terminología que utiliza Zubiri choca frontalmente con la usual en Psicología. Así, hoy es frecuente definir la inteligencia como la capacidad de procesar información. Esta capacidad, como es obvio, no sólo la poseen los hombres, sino también los animales y hasta las máquinas. Zubiri, por el contrario, define la inteligencia como la capacidad específicamente humana de procesar información. ⁵⁵³

En esta cita tenemos la clave de por qué Zubiri piensa, como veíamos más arriba, que un niño de pocos meses se encuentra en una superioridad respecto al animal, por más que el animal pudiera «procesar más información y resolver más problemas que aquél». Para Zubiri, la inteligencia es algo propia y estrictamente humano. Lo que pueda tener el animal será otra cosa, pero no podremos llamarla *inteligencia*. En el caso del animal tendríamos que emplear otro concepto, puesto que el de *inteligencia* está únicamente reservado para aquellas realidades que son humanas. ⁵⁵⁴

materiales que llamamos cuerpo, y de unas notas psíquicas que llamamos psique: es sistema psico-somático», en Zubiri, X. (1986), p. 461. Como podemos observar, Gracia utiliza el término *psico-orgánico* en lugar de *psicosomático*.

⁵⁵² *Ibid.*

⁵⁵³ *Ibid.* Dice Gracia en otro lugar: «Si algo caracteriza a las realidades humanas es su apertura, debida a esa cualidad biológica nueva que llamamos inteligencia específicamente humana. Esto le lleva a Zubiri a decir algo que entonces no dejaba de ser sorprendente en los anales del pensamiento filosófico, y es que la inteligencia es una cualidad biológica más, como otra cualquiera, y que por tanto tiene una función biológica básica, la de hacer viable una especie que, desde todos los demás puntos de vista, [...] estaba condenada al fracaso y, por tanto, a la desaparición. La función de la inteligencia humana es primariamente biológica, como que se trata de un rasgo fenotípico más, en principio paragonable a todos los otros, el color de los ojos o la potencia muscular», en Gracia, D. (2013e). El puesto del hombre en la realidad. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, volumen 40. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, p. 633.

Disponible en: <https://summa.upsa.es/results.vm?a=488&w=type%3Aarticle&d=creation&d=2013&d=01&d=01&d=2013&d=12&d=31&t=%2Bcreation&lang=es&view=main&s=30> [consulta: 14 de julio de 2020]; cfr. Gracia, D. (2017a), pp. 561-562; cfr. Pose, C. (2012), pp. 135-140.

⁵⁵⁴ Más arriba se nos advertía de que para considerar a un ser humano como persona, además de tener inteligencia y libertad, ambas debían darse en acto, no en simple potencia. ¿Ocurre esto en el caso del niño? Aunque más adelante repararemos en este interrogante, podemos adelantar que Zubiri entendía que la inteligencia podía darse en acto, aunque en *actividad pasiva*, como acontecería en el caso del niño. Retomaremos posteriormente este asunto.

Algo parecido hay que decir de otros términos, por ejemplo, el de psiquismo. Como habrá advertido el lector, para Zubiri el psiquismo es específicamente humano, de tal modo que eso que denominamos psiquismo animal no sería tal, sino pura actividad orgánica, material. Probablemente no es una elección muy afortunada, pero tampoco peor que las otras. En cualquier caso se trata de cuestiones puramente convencionales, que no deben hacernos resbalar sobre el punto de veras importante, a saber, que la inteligencia humana no puede surgir por ningún tipo de complejizaciones estímúlicas, y que por tanto, es por completo irreductible al puro sentir animal. También eso, qué duda cabe, es cuestión discutible y discutida. Pero Zubiri se muestra siempre inflexible en este punto: la capacidad de aprehender las cosas como realidades es algo completamente nuevo y distinto, irreductible al puro sentir. La complejización de estímulos nunca puede hacer ver las cosas como realidades. Ahí hay un *gap* imposible de soslayar. He aquí el punto central. A la pregunta ¿por qué es el hombre persona?, Zubiri contesta: porque tiene una inteligencia y una libertad, ambas irreductibles al sentir y a las tendencias animales.⁵⁵⁵

Es así como Gracia concluye el argumento zubiriano que se planteaba al principio de por qué el hombre es persona. Desde nuestro punto de vista, simplemente hay afirmaciones, supuestos, premisas de las que se parte y desde ellas, sin tener que recurrir a nada más, se deduce una respuesta. Realmente los argumentos pueden parecer lógicos, pero son poco consistentes, puesto que únicamente se sustentan en suposiciones y argumentos previamente fijados. Sin embargo, y en descargo de tales afirmaciones, debe señalarse una vez más que se trata de los primeros planteamientos realizados sobre una teoría a la que aún no ha dado a luz la imprenta. Será en las décadas posteriores cuando Gracia, provisto de sus mejores armas, completará de modo impecable el discurso que en este ensayo únicamente esboza, tal y como tendremos ocasión de demostrar en las próximas páginas.

1.2.2. ¿Desde cuándo es el hombre persona?

Cada uno de nosotros podemos tener un concepto diferente de *persona*, y dependiendo del concepto que tengamos inquiriremos posteriormente en qué momento estaremos en presencia de una. De aquí se deduce que la cuestión sobre qué es una persona no es científico, sino metafísico. La conclusión que de ello se desprende se podría formular, aunque Gracia así no lo exponga, del siguiente modo: *dime qué concepto tienes de persona y te diré en qué momento tendremos una*. Mientras que la primera parte de la formulación corresponde a la filosofía, la segunda es competencia de la ciencia. Si continuamos indagando por la respuesta que ofrece Zubiri a dicho interrogante, para él

[...] el hombre será persona desde el momento en que posea sustantividad humana. Las notas, tanto las psíquicas como las orgánicas son “notas-de” la sustantividad, y por tanto también unas de otras. Como escribe Zubiri, “la psique no es sólo ‘de’ el cuerpo sino que es en sí misma ‘corpórea’, y el cuerpo no sólo es ‘de’ la psique sino que es en sí mismo ‘psíquico’. El análisis de cualquier nota de la sustantividad humana nos hace patente esta idea... Por esto es por lo que el hombre es una unidad. Decir que la psique es corpórea y

⁵⁵⁵ *Ibid.*, pp. 168-169.

que el cuerpo es psíquico no es sino exponer la estructura formal e intrínsecamente unitaria del ‘de’: el hombre es una unidad psicosomática o somatopsíquica”.⁵⁵⁶

Para comprender mejor esta cita y completar así la argumentación, no podemos dejar de acudir al texto original del propio Zubiri, donde nos advierte que

La realidad sustantiva humana es un sistema de notas, psíquicas unas (psique), corporales otras (cuerpo). Psique y cuerpo no solamente no son sustancias sino que cada uno es solamente un sistema *parcial* de notas de la sustantividad humana. Por esto las llamo «sub-sistemas» del sistema de la sustantividad humana. [...] Como estricto sistema no hay sino la sustantividad humana.

[...] Psique y cuerpo, por tanto, no sólo no son sustancias sino que tampoco son sustantividades *yuxtapuestas*, ni tan siquiera sustantividades *unidas*, porque ni la psique ni el cuerpo tienen sustantividad sino que son tan sólo momentos de una única sustantividad. No hay *unión* sino *unidad* sistemática. [...] En su virtud todo lo psíquico es corpóreo; y lo corpóreo es psíquico. Esta unidad es justo la unidad de la realidad humana. Lo que llamamos psique y cuerpo, repito, no son sino subsistemas de notas de un sistema único, del sistema de la sustantividad humana, psico-corpórea.⁵⁵⁷

De ahí que, como ya apuntábamos más arriba, Zubiri no represente un nuevo dualismo antropológico, porque estos subsistemas no son el uno sin el otro. Podríamos entenderlos por separado solamente por abstracción, pero es que ambos forman una única unidad, unidad indisociable de dos subsistemas que forman un único sistema: el de la sustantividad humana.

Así planteadas las cosas, parece razonable pensar que las notas psíquicas están en la sustantividad humana desde el primer momento. Dice Zubiri: “Personalmente, he pensado siempre que la psique surge en cuanto se produce la célula germinal. Todo lo que el hombre es, está ya embrionariamente en el punto de partida, y por tanto en él hay ya psique. De suerte que en el punto de partida embrionario hay un sistema psicosomático integrado por célula germinal y psique. Es un sistema para designar el cual me sirvo a veces de una expresión de la antigua biología, a saber: la expresión ‘plasma germinal’. Utilizo el vocablo eliminando de él todo lo que en aquella biología significaba, y lo conservo tan sólo para designar el sistema psicosomático ‘psique-célula germinal’”.⁵⁵⁸

Esto es, todo está ahí dado desde un comienzo, desde el mismo momento en el que podemos hablar de célula germinal estaremos hablando de sustantividad humana, y por ende, de persona. Y fijémonos bien qué es lo realmente importante en esta célula germinal: que se da la psique. Si no hubiera psique, no podríamos hablar de sustantividad humana personal. Por tanto, condición *sine qua non* para que podamos hablar de una realidad humana personal, que haya psique.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 169. En el texto de *Sobre el hombre* dice Zubiri: «La psique no es sólo “de” el cuerpo sino que es en sí misma “corpórea”, y el cuerpo no sólo es “de” la psique sino que es en sí mismo “psíquico”. El análisis de cualquier nota de la sustantividad humana, por ejemplo, la glucosa, nos hace patente esta idea. [...] Por esto es por lo que el hombre es una unidad. Decir que la psique es corpórea y que el cuerpo es psíquico no es sino exponer la estructura formal e intrínsecamente unitaria del “de”: el hombre es una unidad psico-somática o somático-psíquica», en Zubiri, X. (1986), p. 462. Como podemos observar, Gracia no emplea el término *somatopsíquica*, sino *somático-psíquica*.

⁵⁵⁷ Zubiri, X. (1986), pp. 455-456.

⁵⁵⁸ Gracia, D. (1991a), p. 169; cfr. Zubiri, X. (1986), p. 463.

Es significativo el modo como Zubiri empieza el párrafo transcrito: “Personalmente he pensado siempre...” Estas son verdades de razón, en las que caben opiniones distintas y hasta encontradas. Zubiri da la suya, y expone las razones por las que la considera preferible a todas las demás. Yo le planteé, meses antes de su fallecimiento, el peso de los argumentos que aducen genetistas y biólogos para afirmar que la “unicidad” y la “unidad” (propiedades formales de la sustantividad) del cigoto no se logran más que con la anidación, es decir, en torno al día 14. Se quedó muy sorprendido por estos datos que desconocía, que no alteraban su punto de vista, pero sí obligaban a ciertas matizaciones; el filósofo puede establecer las cualidades formales de la sustantividad, y afirmar que el hombre es persona desde que existe sustantividad; pero fijar el momento en que aparece ésta es, al menos en parte, asunto del saber positivo. Más brevemente, el filósofo afirma que el hombre es persona “desde el primer momento”, aunque la determinación de cuál es ese “primer momento” dependa, en buena medida, de los datos de la ciencia.⁵⁵⁹

El autor hace referencia a este hecho en numerosas ocasiones, tal y como tendremos ocasión de ir viendo a lo largo de este capítulo. Tales consideraciones expuestas por su discípulo hicieron mella en Zubiri, preocupándole hasta el día de su muerte:

El resultado fueron dos notas manuscritas al margen del texto. La primera de esas notas es a propósito de un párrafo en el que se dice que el psiquismo humano brota desde las estructuras de la célula germinal misma. La nota al margen dice: «Pero ¿cuándo?» (SH 462).⁵⁶⁰ La segunda está al margen de un texto que dice: «Lo que se concibe en la concepción es un hombre. El resultado de esta producción de la psique por la célula germinal es pues la constitución de la sustantividad humana». Zubiri añade en nota: «La célula germinal, ¿es un hombre?» (SH 474).⁵⁶¹

De momento dejaremos aparcado este tema para un tratamiento posterior. Lo que ahora nos interesa señalar es la afirmación de Gracia cuando dice que la filosofía es la que «puede establecer las cualidades formales de la sustantividad, y afirmar que el hombre es persona desde que existe sustantividad»,⁵⁶² pero establecer o fijar en qué momento determinado, en qué momento concreto aparece esa sustantividad no es asunto de la filosofía, sino del saber positivo, de la ciencia. En otras palabras, es la ciencia la que debe responder a la pregunta de cuándo aparece esa sustantividad. Por lo tanto, el papel de la filosofía es fijar previamente qué queremos decir cuando hablamos de persona, pero una vez establecida la definición, la ciencia tomará el testigo y deberá inquirir en qué momento habrá una. Pero claro, esto no está exento de dificultades, porque tal momento dependerá de qué concepción manejemos de persona. De ahí que Gracia diga, respecto a la concepción personal de Zubiri, que «cabén opiniones distintas y hasta encontradas».⁵⁶³

⁵⁵⁹ *Ibid.*, pp. 169-170.

⁵⁶⁰ Los editores reproducen esta primera nota manuscrita en una nota a pie de página, la cual se encuentra en la página 464, no en la página 462 como señala Gracia; cfr. Zubiri, X. (1986).

⁵⁶¹ Gracia, D. (2004c). La Antropología de Zubiri. En Nicolás, J. A. y Barroso, Ó. [Eds.]. *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri*. Granada: Comares, p. 111. Pedro Laín Entralgo también hace referencia a este hecho, véase: Laín Entralgo, P. (1989), pp. 112-113.

⁵⁶² Gracia, D. (1991a), p. 170.

⁵⁶³ *Ibid.*, pp. 169-170.

Naturalmente, si se afirma que el psiquismo está en el embrión humano desde el primer momento, hay que explicar de qué modo lo está. Es el siguiente problema que debemos abordar.⁵⁶⁴

1.2.3. ¿De qué modo es el hombre persona?

Es aquí donde llegamos a la tercera cuestión que nos planteamos más arriba: *¿de qué modo es el hombre persona?*

El embrión humano es desde el primer comienzo una sustantividad psico-orgánica completa, pero de un cierto modo. La “suidad” se halla en él de un modo distinto a como lo está en el hombre adulto. Podría decirse que en éste la suidad está en *acto*, en tanto que en el embrión está en *potencia*. Pero la palabra potencia es hartamente equívoca.⁵⁶⁵

Gracia expone la crítica que Zubiri hace a la metafísica clásica, señalando que esta confunde la *potencia* con la *facultad*, siendo incapaz de distinguir ambos términos cuando realmente son muy distintos. Para comprobar esta diferencia, pone el centro de atención en el análisis que realiza de la inteligencia, advirtiéndonos de que *potencia intelectual* y *facultad intelectual* no resultan equivalentes.

En el hombre la “potencia intelectual” es, en primer lugar, distinta de la “potencia sensitiva” o “potencia de sentir”, pues “por muchas complicaciones que otorgáramos a la potencia de sentir, esto es, a la liberación biológica del estímulo, no tendríamos nunca el más leve indicio de una potencia de ‘hacerse cargo de la realidad’; es decir, de una potencia intelectual”.⁵⁶⁶

Y en segundo lugar, la “potencia intelectual” así definida no está de por sí “facultada” para producir sus actos.⁵⁶⁷

Decíamos más arriba que la diferencia entre sensibilidad e inteligencia no es gradual sino esencial, y por más que la sensibilidad lograra llegar hasta su más alto nivel de perfección, nunca podría tornarse en inteligencia, constituyéndose en dos órdenes distintos. Por ello, la potencia intelectual y la potencia sensitiva son dos potencias distintas. Ahora bien, tal y como Zubiri nos señala, la potencia intelectual «no está de por sí “facultada” para producir sus actos», a lo que cabe preguntarse por cuál es la razón.

En el hombre hay una “potencia intelectual” irreductible al puro sentir animal. Pero hay también una “potencia sensitiva”, que interviene también en todo acto de intelección. Son, naturalmente, dos potencias distintas. Pero ninguna de ellas está de por sí “facultada” en el hombre para producir sus actos. *Sólo la unidad intrínseca y formal de*

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 170.

⁵⁶⁵ *Ibid.*

⁵⁶⁶ Cfr. Zubiri, X. (1974). La dimensión histórica del ser humano. En *Realitas*, volumen I. Madrid: Moneda y Crédito. Sociedad de Estudios y Publicaciones, p. 45.

⁵⁶⁷ Gracia, D. (1991a), p. 171.

*esas dos potencias cobra el carácter de “facultad”. Esta facultad es la “inteligencia sentiente”, algo muy distinto de las potencias en que se apoya.*⁵⁶⁸

Hasta aquí tenemos que potencia sensitiva y potencia intelectual son dos tipos de potencias incardinadas ambas en el ser humano, que no admiten confusión. Cada una se trata de un tipo de potencia perfectamente distinguible la una de la otra. Ahora bien, ninguna de las dos está facultada para producir sus propios actos, porque en último término dependen de la inteligencia sentiente que las contiene. Esto remite a esa concepción antropológica que hasta el momento venimos tratando, en la cual en el ser humano no existe ningún tipo de dualismo: potencia intelectual y potencia sensitiva son dos potencias ambas distinguibles, pero las dos remiten a la inteligencia sentiente, única que puede ser entendida como facultad. Por lo tanto, la confusión existente en la metafísica clásica entre potencia y facultad, en la filosofía de Zubiri se ve de este modo solventada.

“Tanto es así –escribe Zubiri–, que la inteligencia como facultad, esto es, la inteligencia sentiente, tiene un origen genético, cosa que no sucede con la nuda potencia intelectual. Desde el primer instante de su concepción, la célula germinal tiene todo lo necesario para llegar a ser un hombre. Como la potencia intelectual en cuanto potencia no es resultado de una embriogenia, resulta que ya en el primer instante de su concepción, la célula germinal, además de su estructura bioquímica tiene una potencia intelectual, sea cualquiera su origen, tema que aquí no hace al caso. La unidad metafísico-sistemática de célula germinal y de sus notas “psíquicas” radicales es lo que muchas veces he llamado plasma germinal, a pesar del equívoco histórico del vocablo. Pero la inteligencia, como potencia, no produce ni puede producir acción intelectual ninguna en el plasma: sería un absurdo mítico. Esa potencia no es, pues, una facultad. Solamente lo será cuando en el curso de la morfogénesis psico-orgánica se produzca la unidad intrínseca de potencia intelectual y de potencia de sentir, es decir, cuando se engendre la inteligencia sentiente, la facultad. Aunque sea quimérico pretender engendrar genéticamente la potencia intelectual a base de ácidos nucleicos y de liberación biológica de estímulos, es absolutamente inexorable la producción genética de la facultad de intelección justo a base de ácidos nucleicos. Como facultad, la inteligencia sentiente es rigurosamente un producto morfogenético”.⁵⁶⁹

Hemos de confesar que esta cita resulta hartamente compleja, por lo que deberemos ir desgranándola poco a poco, paulatinamente, dividiéndola por partes:

- Comienza Zubiri diferenciando entre inteligencia entendida como facultad e inteligencia entendida como potencia. A la inteligencia entendida como facultad la denomina *inteligencia sentiente*, siendo esta la única que «tiene un origen genético».⁵⁷⁰ Pero cuidado, Zubiri utiliza el término *genético* en un sentido diferente al que estamos acostumbrados. Para él lo genético es aquello que es consecuencia de un proceso, hecho que, sin embargo, no ocurre con la «nuda potencia intelectual». Ya sabemos que tanto la potencia intelectual como

⁵⁶⁸ *Ibid.* La cursiva es nuestra.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, pp. 171-172; cfr. Zubiri, Xavier (1974), pp. 46-47.

⁵⁷⁰ Dice Gracia: «[...] es preciso tener en cuenta que por “genético” no se entiende lo relativo a los genes, como hoy es habitual, sino lo que es consecuencia de una génesis, proceso o desarrollo. Toma el término, pues, en su sentido originario en la lengua griega, y no en el que actualmente tiene en biología», en Gracia, D. (2017a), p. 466.

la potencia sensitiva son incapaces de producir sus actos, por lo que necesariamente deberán siempre remitir a la inteligencia sentiente.

- En segundo lugar, Zubiri afirma que «desde el primer instante de su concepción, la célula germinal tiene todo lo necesario para llegar a ser un hombre», esto es, desde el momento en que se produce la concepción, la célula germinal, sin recurrir a nada externo a ella misma, será capaz de producir todo aquello que necesita para lograr su objetivo: «llegar a ser un hombre». Fijémonos muy bien en los términos, *llegar a ser*, por tanto, *aún no es*. Con ello se nos dice que desde el primer instante la célula germinal tiene todo lo necesario, pero ello no significa que la célula germinal *sea ya un hombre*, al menos es lo que se desprende a simple vista de la exposición de Zubiri.
- En tercer lugar, dice que «la potencia intelectual en cuanto potencia no es resultado de una embriogenia», es decir, la potencia intelectual no surge a partir del desarrollo del embrión, sino que ya está, de alguna forma, presente desde el primer momento, cosa que no ocurriría con la misma inteligencia sentiente. Por eso continúa diciendo que «la célula germinal, además de su estructura bioquímica tiene una potencia intelectual», dejando a un lado cuál pueda ser el origen de esta potencia.
- En cuarto lugar, se expone qué entiende él por *plasma germinal*, no siendo otra cosa que la «unidad metafísico-sistemática de célula germinal y de sus notas “psíquicas” radicales». Pero aquí no hay aún inteligencia, al menos entendida como facultad, aunque sí como potencia. Pero claro, como ya sabemos, la potencia intelectual no puede producir ninguna acción en el plasma germinal, porque siempre remite a la inteligencia sentiente que, recordemos, no está aún presente desde el primer instante.
- En quinto lugar, la inteligencia como facultad lo será «cuando en el curso de la morfogénesis psico-orgánica se produzca la unidad intrínseca de potencia intelectual y de potencia de sentir, es decir, cuando se engendre la inteligencia sentiente, la facultad». Con esto insistimos: la inteligencia sentiente no está dada desde el primer momento, sino que debe surgir, *engendrarse*, y eso solo ocurrirá en un momento concreto de la morfogénesis psico-orgánica, cuando las potencias intelectivas y sensitivas *pasen a formar* una unidad.
- En sexto y último lugar, Zubiri concluye afirmando que «la inteligencia sentiente es rigurosamente un producto morfogenético», esto no quiere decir otra cosa nada más que, en el mismo curso del desarrollo del embrión, está ya determinado el que se dé esa inteligencia sentiente. Pero la inteligencia entendida como facultad es producto del desarrollo, cosa muy distinta entendida como potencia, porque se hace increíble pensar que la inteligencia como potencia pueda engendrarse «a base de ácidos nucleicos y de liberación biológica de estímulos», esto es, resulta inefable pensar que de lo material pueda engendrarse algo psíquico.

Hecha la diferencia entre potencia y facultad, utilizando el ejemplo ilustrativo de la inteligencia tal y como la entiende Zubiri, nuestro filósofo, desde la lectura realizada por Gracia, prosigue afirmando que

Desde el primer instante de la concepción, la célula germinal es una sustantividad psico-orgánica. Es decir, desde el primer instante de su concepción el hombre es *persona*, tiene eso que Zubiri llama *personalidad*. Pero la tiene de un “modo” peculiar y distinto a otros que actualizará más tarde. Estos modos son la *personalidad*. La personalidad es siempre la

misma; la personalidad, no. Por eso el hombre es siempre el mismo pero nunca lo mismo.⁵⁷¹

Zubiri está aquí apostando fuerte. Para él no es que haya una realidad humana desde el primer momento, sino que además a esta realidad humana hemos de entenderla como *persona*. No obstante, aquí no podemos dejar de ver una especie de contradicción. Más arriba decíamos que «desde el primer instante de su concepción, la célula germinal tiene todo lo necesario para llegar a ser un hombre» y ahora aquí se nos dice que «desde el primer instante de su concepción el hombre es *persona*». ¿No existe aquí una contradicción? Si se nos dice que «la célula germinal tiene todo lo necesario para *llegar a ser un hombre*», por tanto, es que aún no lo es. Pero, por otro lado, se da ya por supuesto que desde el primer momento es hombre y, por ende, persona. O una cosa o la otra, ya que si hablamos de que tiene todo lo necesario para llegar a ser un hombre, es que todavía no lo es, y si aún no lo es, desde el primer momento no puede ser una persona.⁵⁷²

Hecha la anterior consideración, la cual no ha de considerarse baladí, continúa Gracia diferenciando entre *personabilidad* y *personalidad*. La personabilidad se nos dice que «siempre es la misma», es así, por decirlo de algún modo, eso que le da a una realidad la categoría de persona, mientras que la personalidad serían los diferentes modos que puede adquirir esa personabilidad, las particularidades de esa misma personabilidad, de ahí que se nos diga que «el hombre es siempre el mismo pero nunca lo mismo»: la personabilidad siempre estará ahí, mientras que la personalidad puede ir cambiando, siendo puro dinamismo.

En el primer instante de la concepción del hombre tiene personabilidad; y tiene también de un cierto modo su propia personabilidad, es decir, una cierta personalidad. La *personabilidad* es la actualización de la realidad del hombre; por tanto, la *realidad* humana es personal, es personabilidad. La personalidad está en otro orden, el de la reactualización de las cosas en el mundo, que para Zubiri es el *ser*. De modo que para Zubiri la realidad del hombre es personabilidad y el ser del hombre es personalidad. En consecuencia, en el primer instante de la concepción puede decirse que hay sustantividad humana, y por tanto hay personabilidad, realidad personal; pero además hay un modo de poseer o actualizar la propia realidad, un “modo de ser”, una “personalidad”. ¿Cuál?⁵⁷³

Desde el primer momento, el ser humano tiene personabilidad, esa categoría que tiene el ser humano que le diferencia del resto de realidades que no son humanas, de ahí que Zubiri diga que «la realidad humana es personal, es personabilidad». Por otro lado, está la personalidad, que se va configurando cada vez que esta realidad personal que es el hombre actualiza las cosas del mundo. De ahí que diferenciamos entre la realidad del hombre y el ser del hombre, ambas cosas muy distintas. El modo particular que cada hombre tiene de actualizar la propia realidad, es la que actualizará su propia realidad humana, su personalidad. El hombre desde su realidad, desde su personabilidad, actualiza las cosas del mundo de un determinado modo de ser, que es lo que configurará su propia personalidad.

⁵⁷¹ Gracia, D. (1991a), p. 172.

⁵⁷² Zubiri era completamente consciente de este problema, quizá no en el momento de su redacción, pero sí al final de sus días como ya señalábamos cuando hacíamos referencia a esas dos notas marginales manuscritas que escribió una vez redactado este trabajo. En una de ellas puede leerse: «La célula germinal, ¿es un hombre?», en Zubiri, X. (1986), p. 474.

⁵⁷³ Gracia, D. (1991a), p. 172.

La personalidad del óvulo recién fecundado ha de ser puramente “potencial” o “pasiva”. Aún en este sentido la persona está en “actividad”, pero no ejecuta actos; es lo que Zubiri llama “actividad pasiva”. Esto le sucede al psiquismo humano en los primeros estadios del desarrollo ontogenético, y le sucede también a la persona humana. En eso consiste, exactamente, lo que Zubiri ha llamado tantas veces, a pesar del equívoco histórico del término, “plasma germinal”. Ahora bien, para que esta personalidad potencial pueda llegar a ser personalidad verdaderamente actuante, es preciso que, entre otras cosas, esté “facultada”, lo que no se consigue más que a lo largo del complejo transcurso de la morfogénesis psico-orgánica, exactamente igual que en el caso de la inteligencia sentiente como facultad intelectual. La personalidad sólo queda facultada en el curso de la morfogénesis y como consecuencia de ella. Entonces la *persona potencial* pasa a ser *personalidad facultada* o *factible*. Zubiri no sacó nunca esta consecuencia de sus planteamientos, pero a mi entender se deriva directamente de ellos.⁵⁷⁴

La persona en el estadio de óvulo fecundado tiene una personalidad *potencial* o *pasiva*, ya que, aun estando en actividad, puesto que su dinamismo interno le lleva a desarrollarse, a cambiar de estadio de óvulo a otro nivel superior, no ejecuta aún actos, por lo que su actividad es pasiva. Para que la persona pase de tener una personalidad pasiva a otra actuante es preciso que esté facultada, que pueda ejecutar actos, y esto solo será posible «en el curso de la morfogénesis y como consecuencia de ella». En ese preciso momento, la persona potencial o pasiva pasará a ser «personalidad facultada o factible». ¿Y cuál es este preciso momento? Zubiri señalará posteriormente que esto «es cuestión que ha de resolver la ciencia».⁵⁷⁵

A partir de aquí, Gracia comienza a realizar un análisis exhaustivo que no está presente en la obra zubiriana, como así él mismo confiesa en la última frase de la cita anterior, pero que, a su juicio, se deduce de los argumentos del filósofo. Gracia entiende que, además de distinguir entre la persona *potencial* y la persona *factible*, hay que añadir un tercer tipo que se desarrolla a partir de los anteriores, que es la persona *posible* o *posibilitada*. Pone Gracia el ejemplo del hombre de Cromagnon comparándolo con el hombre actual. Nada nos lleva a suponer que el hombre de Cromagnon y el actual no tuvieran las mismas potencias y facultades, si bien, no tenían las mismas posibilidades a la hora de poder desarrollarlas. Está claro que un hombre del Paleolítico podía tener las mismas potencias y facultades que nosotros tenemos actualmente, pero no tenía las mismas posibilidades. Nosotros, a día de hoy, podemos viajar al otro lado del mundo en pocas horas ya que tenemos unos medios de transporte que posibilitan ese desplazamiento. El hombre del Paleolítico no tenía posibilidad de hacerlo, pero no porque sus potencias y facultades estuvieran en un estadio inferior a las nuestras como para no poder llegar al mismo grado de conocimiento en ingeniería aeroespacial que nosotros, sino que la propia historia del desarrollo científico y tecnológico en el que se encontraba aún estaba en una fase prematura, no debida a una deficiencia potencial o facultativa, sino a una carencia de posibilidades.

Tanto el hombre de Cromagnon como el hombre actual pertenecen a la especie *Homo sapiens* que, si se quiere, puede considerarse ya capacitada, no sólo facultada; pero las capacidades de uno y de otro son tan distintas que puede y debe hablarse de personalidades también distintas. ¿Por qué? Por la historia.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, pp. 172-173.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 177.

La refluencia de la historia específica sobre los individuos es la que mide o mensura a éstos, los “dimensiona”; es decir, los “capacita”. La historia dimensional consiste precisamente en esto, en “capacitación”.⁵⁷⁶ “En la historia hay verdadera producción de algo que realmente ‘no era aún’. Producción ¿de qué? De capacidades. Como decía, la casi totalidad de las capacidades provienen del proceso histórico... Lo que la historia aporta dimensionalmente a cada individuo es su capacitación... El hombre de hoy no es más maduro que el de hace quinientos siglos, sino que es más capaz que éste. Entre los dos ha mediado una producción de algo que en realidad no era. ¿De qué? No simplemente de posibilidades operativas, de disposiciones, sino de algo más radical: de capacidades. Gracias a ellas tenemos hoy posibilidades de que carecía el hombre de Cromagnon”.⁵⁷⁷

La capacitación del hombre, por tanto su personalización, es un proceso histórico. La personeidad del hombre se define como esencia abierta. ¿Abierta a qué? Abierta a la capacitación. “Y como esta capacitación es la esencia dimensional de la historia, resulta que el hombre, por su propia esencia, está metafísicamente abierto al proceso histórico”.⁵⁷⁸ Sólo desde la historia es posible la “capacitación personal”, es decir, la “personalidad capaz”.⁵⁷⁹

La personeidad humana es esencia abierta que se inserta en el mundo, que se desarrolla a lo largo de la historia, y desde ese mismo desarrollo surgen nuevas capacidades a través de las cuales esta realidad humana va configurando su personalidad. El ser humano está abierto a la historia, su esencia no se encuentra cerrada, clausurada, sino que es una realidad que está volcada en el mundo, es una realidad dinámica, productora de capacidades. El hombre de Cromagnon podríamos suponerlo igual de capacitado que el actual, pero la historia es la que impidió que así pudiera serlo, ya que las capacidades de uno y otro son distintas al haber vivido en momentos históricos diferentes.

En resumen. El hombre tiene *personalidad* desde el primer momento. Pero la tiene de modos distintos; es decir, con la misma personeidad tiene *personalidades* distintas. En un primer momento su personalidad, fundamentalmente representada por notas psíquicas, no actúa, sino que más bien se halla en situación “potencial” o “pasiva”. El embrión comienza teniendo una *personalidad potencial* o *pasiva*, del mismo modo que tiene una inteligencia puramente potencial y todavía no facultada. En el transcurso del desarrollo morfogenético, la potencia intelectual acaba estando facultada, constituyendo una facultad que es la “inteligencia sentiente”. Del mismo modo, la personalidad humana pasa de ser puramente potencial o pasiva, a ser *personalidad facultada* o *factible*. [...] El desarrollo de la personalidad, en fin, es un proceso biológico [...]. Cuándo comienzan estos diferentes momentos es cuestión que ha de resolver la ciencia.⁵⁸⁰

Zubiri entiende que filosofía y ciencia deben ir necesariamente de la mano.⁵⁸¹ La tarea de la filosofía es diferenciar esos momentos en los que se divide el desarrollo de la

⁵⁷⁶ Cfr. Zubiri, X. (1974), p. 52.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, pp. 52-53.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 54.

⁵⁷⁹ Gracia, D. (1991a), pp. 176-177.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 177.

⁵⁸¹ Puede leerse en otro lugar: «En la aprehensión aprehendo las cosas como siendo de suyo, y a eso es a lo que comienza a llamar haber o realidad. [...] A partir de ahí, de lo aprehendido, la inteligencia tiene que ir penetrando en ella, en la realidad, conceptuándola y entendiéndola. Y para esto tendrá que utilizar todos los recursos a su alcance, no sólo los filosóficos, como ha sido tan frecuente entre los fenomenólogos, sino también los científicos. Y ello por la sencilla

personalidad, mientras que la ciencia debe ser la que responda a la pregunta de cuándo se originan. Lo que sí podemos decir es que, para Zubiri, al menos hasta donde hemos visto, *desde el primer momento que existe sustantividad ya podemos hablar de persona*. Recordemos, como apuntábamos anteriormente, que «ese primer momento» pasó de ser del de la concepción a otro impreciso, de acuerdo con las matizaciones que el propio Gracia le hizo unos meses antes de su muerte, por lo que

[...] el filósofo puede establecer las cualidades formales de la sustantividad, y afirmar que el hombre es persona desde que existe sustantividad; pero fijar el momento en que aparece ésta es, al menos en parte, asunto del saber positivo. Más brevemente, el filósofo afirma que el hombre es persona “desde el primer momento”, aunque la determinación de cuál es ese “primer momento” dependa, en buena medida, de los datos de la ciencia.⁵⁸²

1.2.4. ¿Cómo se constituye la realidad humana en realidad personal?

Dicho todo lo anterior, pasamos a la última de las preguntas que al principio de este ensayo nos planteamos: *¿Cómo se constituye la realidad humana en realidad personal?*

Lo más lógico es decir que por “generación”. El hombre es una sustantividad psicoorgánica, es decir, un sistema intrínsecamente unitario y estructural de unas notas materiales que llamamos cuerpo, y de una psique: es un sistema psicoorgánico. Esta unidad está engendrada por los progenitores. ¿Qué es esta generación? A primera vista es cuando menos una *transmisión*: el engendrado es un viviente producido por sus progenitores, y a fuer de tal es un viviente resultante de una transmisión. Pero esta idea de transmisión es sumamente inexacta, no sólo por lo que concierne a la psique sino ante todo por lo que concierne al cuerpo mismo, a la célula germinal.

Por lo que concierne al cuerpo, hay que subrayar que los progenitores no transmiten el cuerpo, esto es no transmiten la célula germinal. Generalmente se habla, dice Zubiri, de la no transmisión de la psique, pero es que hay que subrayar precisamente que el cuerpo tampoco es término de una transmisión directa. Se transmiten los elementos germinales (espermatozoide y óvulo) que van a producir *por sí mismos* el nuevo ser. Ni el espermatozoide ni el óvulo, a pesar de su carácter de células, son el nuevo ser, la nueva célula, que sólo surge por fecundación entre las dos células sexuales. La fecundación no consiste en la acción de los progenitores, sino en la acción de esas células o germinales, que desde sí misma, y por *sistematización*, constituyen la nueva célula, el cuerpo. Los

razón de que la ciencia es el intento de saber, como su propio nombre indica, y todo saber lo es de la realidad. Indudablemente la filosofía no se identifica con la ciencia. Pero ambas tienen un mismo objetivo, el conocimiento de la realidad, y por tanto ambas no pueden darse la espalda», en Gracia, D. (2009a). Zubiri en gestación. En Garrido, M.; Orringer, N.; Valdés, L. M. y Valdés, M. [Coords.]. *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*. Madrid: Ediciones Cátedra, p. 407; cfr. Gracia, D. (2009c). Zubiri en los retos actuales de la antropología. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, volumen 36. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, p. 113. Disponible en: <https://summa.upsa.es/pdf.vm?id=0000029066&page=1&search=&lang=es> [consulta: 2 de abril de 2020]; cfr. Gracia, D. (2009e). Zubiri en los retos actuales de la Antropología. En Pintor-Ramos, A. [Coord.]. *Zubiri desde el siglo XXI* (pp. 111-158). Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca; cfr. Gracia, D. (2017a), p. 482.

⁵⁸² Gracia, D. (1991a), p. 170.

progenitores, por tanto, no transmiten el cuerpo sino tan sólo aquello que de por sí va a producir ese cuerpo.⁵⁸³

Gracia reproduce de forma prácticamente literal el planteamiento zubiriano. El hombre es una sustantividad psicoorgánica formada por dos subsistemas, el cuerpo y la psique, pero, como ya sabemos, estos dos subsistemas forman parte de un único sistema sin ser diferenciados ambos. Esta unidad se trata de una transmisión engendrada por sus progenitores, pero la idea de transmisión hay que matizarla. En lo que respecta al cuerpo, los padres no transmiten la célula germinal, sino que cada uno de ellos transmite un elemento germinal: por parte del padre el espermatozoide y por parte de la madre el óvulo. Ambos, espermatozoide y óvulo, son dos elementos germinales, pero no son en sí la célula germinal, no son el nuevo ser. La célula germinal surgirá a través de la fecundación, la cual consiste «en la acción de esas células o germinales, que desde sí mismas, y por *sistematización*, constituyen la nueva célula, el cuerpo». Los progenitores simplemente *aportan* las células germinales, por lo que no puede entenderse que sean ellos quienes transmitan el cuerpo, al igual que ocurre en el caso de la psique.

Del mismo modo, tampoco transmiten la psique. La célula del nuevo ser, el cigoto, constituye un sistema “uno”, por tanto un “de suyo”, una “sustantividad”, en la que cada nota es “nota-de” todas las demás. Ya hemos visto que esas notas habrán de ser no sólo orgánicas sino también psíquicas.⁵⁸⁴

La sustantividad humana, insistimos, es un sistema psicoorgánico en la que no existen cuerpo y psique como elementos diferenciados. Ambos forman una única sustantividad, siendo dos subsistemas pero solo entendidos como tales por abstracción, puesto que no cabe pensarlos como autónomos o independientes, como separados.

En la sustantividad humana el cuerpo es “cuerpo-de” una psique, y la psique es “psique-de” un cuerpo. Ahora bien, lo mismo que de los progenitores no se transmite el cuerpo, tampoco se transmite la psique. Como dice Zubiri, sólo puede haber psique cuando hay un cuerpo “de” quien es la psique. Este “de” –continúa– no es un mero artificio lingüístico sino que tiene una estructura constitutiva muy precisa: es *animación* del cuerpo. Lo propio sucede con el cuerpo. El cuerpo es “cuerpo-de”, donde el “de” tiene una precisa estructura: es *corporalización* de la psique. El cuerpo corporaliza la psique. Aun más, la psique es en sí misma “corpórea”, y el cuerpo es en sí mismo “psíquico”. “Decir que la psique es corpórea y que el cuerpo es psíquico no es sino exponer la estructura formal e intrínsecamente unitaria del ‘de’: el hombre es una unidad psicoorgánica o somatopsíquica.⁵⁸⁵ No hay psique sino *después* de la acción de los progenitores, porque no hay cuerpo sino después de esta acción. La psique, por tanto, no es término de transmisión sino resultado de la sistematización de los elementos germinales en la célula germinal”.⁵⁸⁶

La psique no está transmitida, sino que es resultado de la sistematización o del sistematismo del cigoto, de la célula germinal. Sistematización quiere decir que la psique aparece cuando hay cuerpo, que es formalmente “cuerpo-de”.⁵⁸⁷

⁵⁸³ *Ibid.*, pp. 177-178; cfr. Zubiri, X. (1986), p. 461.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 178.

⁵⁸⁵ En el texto original de Zubiri puede leerse: «[...] el hombre es una unidad psico-somática o somático-psíquica», cfr. Zubiri, X. (1986), p. 462.

⁵⁸⁶ Cfr. *ibid.*

⁵⁸⁷ Gracia, D. (1991a), pp. 178-179.

No tiene sentido una psique sin un cuerpo y un cuerpo sin una psique. Una vez más, no estamos ante un dualismo antropológico, en el que psique y cuerpo son dos sustancias que pueden subsistir la una sin la otra, cuya unión sea simplemente accidental. La psique anima al cuerpo y el cuerpo corporaliza a la psique. No se comprende una psique sustentada en el vacío puesto que es el cuerpo quien le da entidad, al igual que la psique es quien anima al cuerpo, por lo que llegamos una vez más a la tesis de que el ser humano es una unidad psicoorgánica o somatopsíquica, no una unidad accidental de dos sustancias independientes.

Ahora bien, el problema surge al decir que, si la psique es resultado de la sistematización del cigoto –o de la célula germinal, que vienen a significar lo mismo–, ¿a qué se refiere Zubiri cuando dice que «la psique aparece cuando hay cuerpo, que es formalmente “cuerpo-de”»? ¿Quiere esto decir que la psique pertenece al cuerpo? Gracia nos indica que a este problema se le han dado varias respuestas: «Una es la de la causalidad dispositiva, y otra la de la causalidad exigitiva».⁵⁸⁸

En el primer caso, el cuerpo es causa *dispositiva*⁵⁸⁹ de la aparición de la psique. Esto conduce a un dualismo difícil de admitir. La aparición de la psique sería una “recepción” de ella en el cuerpo, y por tanto el resultado sería una psique “en” un cuerpo, pero no una psique corpórea o un cuerpo animado. Frente a la causalidad dispositiva hay que decir que la psique no está “en” el cuerpo sino que “es-de” el cuerpo.

Para remediar las insuficiencias de la causalidad dispositiva se elaboró la doctrina de la causalidad *exigitiva*.⁵⁹⁰ El cuerpo no sólo “recibe” una psique, sino que la “exige” desde dentro de sí mismo. Pero esto, dice Zubiri, es absolutamente imposible. Ni el cuerpo puede exigir una psique, ni la psique puede exigir un cuerpo. La capacidad exigencial lo es sólo y siempre de la sustantividad, pero no del cuerpo ni de la psique en y por sí mismos.⁵⁹¹

Respecto a la segunda respuesta, un subsistema no puede exigir la presencia del otro, sino que es la sustantividad quien tiene esta capacidad de exigencia. El concederle a un subsistema capacidad exigencial sería concederle, por así decirlo, un estatus ontológico superior respecto al otro, y Zubiri entiende que quien únicamente puede tener este estatus es el sistema unitario psicoorgánico.

[...] Zubiri propone una tercera opción. No se trata de “disposición” ni de “exigencia”, sino de un “brotar”. “La psique no está ‘en’ el cuerpo, ni está exigida por él, sino que la psique *brot*a desde el cuerpo mismo, es decir, desde la célula germinal misma”.⁵⁹² Lo cual plantea el problema de en qué consiste este brotar.

Brotar no es meramente “surgir”, no es mera eflorescencia. Brotar es “brotar-desde” las estructuras del cigoto. El desde no tiene aquí el sentido de un mero punto de partida, sino que significa “originación”, de modo que “la psique está producida ‘por’ la célula germinal misma y por sus propias estructuras. Por tanto la psique resulta constituida como tal psique por las estructuras celulares de que brota”.⁵⁹³ Son los propios hechos los

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 179.

⁵⁸⁹ Cfr. Zubiri, X. (1986), p. 463.

⁵⁹⁰ *Ibid.*

⁵⁹¹ Gracia, D. (1991a), p. 179.

⁵⁹² Cfr. Zubiri, X. (1986), p. 464.

⁵⁹³ *Ibid.*

que nos obligan a realizar esta afirmación, ya que las estructuras celulares intervienen en la conformación del psiquismo hasta tal punto, que deben considerarse como momentos intrínsecos, más aún, momentos formales y estructurales de la psique. “Por ejemplo, escribe Zubiri, no hay cerebro y *además* intelección, sino que hay intelección cerebral o cerebro inteligente. No hay un puro sentir y *además* un inteligir, sino que lo que hay es estructuralmente intelección sentiente o sentir intelectual. Las estructuras de la célula germinal, pues, hacen desde sí misma la psique, y con ello el sistema psicosomático en cuanto sistema, en todas y cada una de sus notas y en su unitaria e indivisible actividad”.⁵⁹⁴

Por lo tanto, el origen de la psique será un momento dentro del curso de la morfogénesis psico-orgánica, originándose a partir de la célula germinal y de sus propias estructuras. De ahí que Zubiri diga que la psique «brota-desde las estructuras del cigoto».

Brotar significa, pues, hacer *desde* sí mismo. Del psiquismo humano decimos que brota de las estructuras de la célula germinal, porque ésta hace *desde sí misma* la psique. Cosa distinta es que la haga *por sí misma*. Ya hemos dicho que el sentir y el inteligir tienen diferencias no sólo graduales sino esenciales, y son por tanto irreductibles el uno al otro. Por tanto, hay que decir que la célula germinal “hace” desde sí misma el psiquismo, pero porque algo le lleva intrínsecamente a hacerlo, es decir, porque algo le “hace que haga”.⁵⁹⁵

No podemos entender que la célula germinal es la que ejecuta el surgimiento de la psique. No es la célula germinal quien coordina ese curso de morfogénesis, la directora del proceso, sino que hemos de entender que las estructuras de la célula germinal ya están determinadas a que ese curso se desarrolle de una manera concreta. La célula germinal no ejecuta, no dirige, pero es desde sí misma de donde surge la psique. Y añade Zubiri, «porque algo le “hace que haga”», esto es, a la célula germinal se le hace que haga una psique. ¿Y qué «es esto que la lleva a hacer desde sí misma lo que por sí misma no podría hacer»?⁵⁹⁶

Zubiri se hace a sí mismo la pregunta, y responde: “En rigor, desde el punto de vista de la Ciencia me siento exonerado de contestar a esta pregunta, al igual que la Física no se plantea la cuestión de por qué hay materia o energía o partículas elementales: le basta con constatar su realidad, y estudiar su estructura y mecanismo. Lo más que pudiera decirse es que para que haya una psique, aquello que radicalmente produce su realidad es un acto que terminativamente es rigurosamente distinto de aquel acto por el que se ha constituido la materia”.⁵⁹⁷

De este modo, Zubiri parece zanjar el tema diciendo que lo único que podemos afirmar sobre este tema es que aquel acto que produce la psique es distinto al que constituye la materia. A continuación, el filósofo diferencia, al más genuino estilo

⁵⁹⁴ Gracia, D. (1991a), pp. 179-180; cfr. Zubiri, X. (1986), p. 465.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 180; cfr. Zubiri, X. (1986), p. 465.

⁵⁹⁶ *Ibid.*; cfr. Zubiri, X. (1986), p. 466.

⁵⁹⁷ *Ibid.* Gracia no señala a qué texto pertenece esta afirmación zubiriana; nosotros tampoco la hemos encontrado en esta parte de *Sobre el hombre*. Ignoramos si finalmente los editores decidieron prescindir de ella a la hora de publicar la obra en cuestión o si Gracia la toma prestada de otro lugar: en el ensayo no se hace referencia alguna a ello. Recordemos que Gracia tenía acceso directo a los inéditos de Zubiri y que su ensayo data de un año anterior a la publicación de *Sobre el hombre*.

spinozista, entre «naturaleza naturante» –o *natura naturans*– y «naturaleza naturada» –o *natura naturata*–, entendidos ambos de modo análogo a como lo haría Spinoza, aunque tal terminología no fuera original suya, ya que sus orígenes pueden ser rastreados en la filosofía medieval.⁵⁹⁸

Si queremos hablar en términos de naturaleza, hemos de decir que la Naturaleza con mayúscula, la *natura naturans* es la que “hace que hagan”. La naturaleza naturante hace que haya realidades naturales, que son las que “hacen” desde sí misma la psique. Por tanto, son las naturalezas naturadas las que realizan desde sí mismas el término de la acción de la naturaleza naturante. “En esto consiste el ‘hacer que hagan’. El primer ‘hacer’ es el de la naturaleza naturante, el segundo el de la naturaleza naturada, es decir el de la célula.⁵⁹⁹ La unidad intrínseca de estos dos haceres es justamente la producción constitutiva del plasma germinal”.⁶⁰⁰ Claro está que lleva a preguntarse por qué es esa naturaleza naturante. Pero para abordar ese tema hay que ir por una vía distinta, dice Zubiri, “la vía que conduce al problema de la naturaleza naturante como Dios, como fuente de realidad. Pero en todo caso, la acción divina no hace aisladamente la psique sino que hace que la célula haga la psique”.⁶⁰¹

Esta naturaleza naturante no es la que produce la psique en las estructuras celulares, sino la que hace que sea *desde ellas mismas* de donde se produzca, hecho radicalmente diferente. Esta naturaleza naturante es la que hace que estas estructuras celulares, que son naturalezas naturadas, «estén estructuralmente llevadas a realizar desde sí mismas las notas psíquicas»: ⁶⁰² en eso consiste el *hacer que hagan*.

Tras lo dicho, es obvio que cuando la célula germinal “hace” la psique no es mera *causa instrumental* de la naturaleza naturante, como cuando el pintor hace que el pincel haga el cuadro. No es un mero “utilizar” las estructuras biológicas, sino un “absorberlas” en un nivel superior. [...] La absorción es una elevación. “Las estructuras celulares producen la psique, pero por elevación. La elevación misma consiste en que lo que hace la célula sea en las *estructuras celulares mismas* superior a las simples estructuras materiales. La elevación consiste en elevación a la realidad como tal: se hace trabajar a la célula en el orden de la realidad como tal”.⁶⁰³

⁵⁹⁸ Afirma Gracia: «El término *natura naturans* lo utilizó por vez primera, según parece, Miguel Escoto en su *Liber introductorius*, aplicado a Dios (*cum Deus sit natura naturans et ideo superet naturam naturatam*) y a partir de ahí pasó a distintos autores (Vicente de Beauvais, Buenaventura, Tomás de Aquino, Eckhardt, Francis Bacon, Giordano Bruno, etc.), hasta llegar a Spinoza», en Gracia, D. (2009c), p. 120; cfr. Gracia, D. (2017a), p. 489.

⁵⁹⁹ En el texto de Zubiri dice: «En esto es en lo que consiste “hacer que hagan”. El primer “hacer” es el de la naturaleza naturante, el segundo el de la naturaleza naturada, esto es, el de las estructuras celulares. La unidad intrínseca de estos dos haceres es justamente la constitución del plasma germinal», en Zubiri, X. (1986), p. 467.

⁶⁰⁰ Cfr. Zubiri, X. (1986), p. 467.

⁶⁰¹ Gracia, D. (1991a), pp. 180-181. Gracia tampoco señala en este caso a qué texto pertenece esta afirmación zubiriana; nosotros tampoco la hemos encontrado en el trabajo de Zubiri. Valga para esta nota lo ya comentado en la nota 595.

⁶⁰² Zubiri, X. (1986), p. 467.

⁶⁰³ Gracia, D. (1991a), p. 181. En el texto de Zubiri dice: «[...] las estructuras celulares producen la psique por *elevación*. La elevación es el acto propio de la naturaleza naturante en nuestro problema. La elevación misma consiste en que lo que hace la célula sea en las *estructuras celulares mismas* superior a las simples estructuras materiales. La elevación consiste en elevación a la realidad como tal: se hace trabajar a la célula en el orden de la realidad como tal», en Zubiri, X. (1986), p. 468.

Las estructuras celulares, naturalezas naturadas, producen la psique por elevación: se trataría, concretamente, de un *emergentismo por elevación*.⁶⁰⁴ La elevación consiste en que las estructuras celulares producen algo superior a las simples estructuras materiales. La psique emerge de esas estructuras, elevándose por encima de ellas.

Todas las cosas son materialmente reales, pero sólo la psique humana coloca al hombre en la dimensión de lo formalmente real, de la formalidad de realidad. De este modo, se logra un nuevo nivel de realidad, y ello no por mera aposición, sino haciendo “que lo material mismo sea más que material”. No se rompe la continuidad del proceso genético, pero sí se eleva a un nivel superior: el nivel de la sustantividad humana.⁶⁰⁵

Esa psique es la que instala al ser humano en la realidad, a diferencia del animal, como ya vimos páginas atrás. El ser humano aprehende las cosas como realidades y no como signos objetivos que conllevan una respuesta. La psique será la que coloque al ser humano «en la dimensión de lo formalmente real», lográndose un nivel superior de realidad, no siendo este otro que el de la sustantividad humana.

A esta elevación estructural de la materia, dice Zubiri, es a lo que debe llamarse *hominización*. La hominización es una estricta potencialidad de la materia. La materia “da-de-sí” realidades de diverso tipo. Todo dar de sí constituye una innovación. En el mundo de las partículas elementales y en general en el de las realidades físicas, el dar de sí consiste en *transformación*. En el mundo de la vida adquieren una relevancia suprema un tipo de propiedades que también existen en el de las realidades físicas, las propiedades sistemáticas; es, pues, un dar de sí por *sistematización*.

Pero al llegar al hombre vemos que hay un tercer tipo de dar de sí, el dar de sí por *elevación*. “Transformación, sistematización, elevación, son tres tipos de potencialidades de la materia. No significa esto que sean las únicas. Las potencialidades de elevación son potencialidades de hacerle saber a la materia desde sí misma lo que por sí misma no podría hacer. En nuestro caso es la hominización. Pero así y todo se trata siempre de un dar de sí de la materia. Decíamos antes que la materia siente. Ahora no podemos decir lo mismo, esto es, no podemos decir que la materia entiende, sino que la materia hace entender materialmente. La materia da de sí la intelección, pero no por sí misma, sino por elevación. Por elevación, entiende. La materia elevada, esto es, el hombre, entiende”.⁶⁰⁶ Así

⁶⁰⁴ Existen varios textos en los que Gracia se ocupa extensamente de este tema, del cual nosotros nos ocuparemos posteriormente: Gracia, D. (2003a). La antropología de Zubiri. En *Xavier Zubiri. Un pensamiento metafísico que arraiga en lo real*. Barcelona: Revista Anthropos, 201, 64-80; cfr. Gracia, D. (2004c), pp. 87-116; cfr. Gracia, D. (2011c). La antropología de Zubiri. En Nicolás, J. A. [Ed.]. *Guía Comares de Zubiri* (pp. 251-276). Granada: Comares; cfr. Gracia, D. (2017a), pp. 433-472. También haremos referencia a Gracia, D. (2010a). La antropología de Xavier Zubiri. En Sanmartín, J. y Domingo Moratalla, T. [Eds.]. *Las dimensiones de la vida humana: Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo* (pp. 143-155). Madrid: Biblioteca Nueva; cfr. Gracia, D. (2017a), pp. 419-432.

⁶⁰⁵ Gracia, D. (1991a), p. 181.

⁶⁰⁶ En el texto de Zubiri dice: «Transformación, sistematización, génesis y evolución animal, y elevación, son tipos de potencialidades de la materia. No significa esto que sean las únicas. Las potencialidades de elevación son potencialidades de hacerle *hacer* a la materia desde sí misma lo que por sí misma no podría hacer. En nuestro caso es la hominización. Pero así y todo se trata siempre de un dar de sí de la materia. Decíamos antes que la materia siente. Ahora no podemos decir lo mismo, esto es, no podemos decir que la materia entiende, sino que la materia hace entender materialmente. La materia da de sí la intelección, pero no por sí misma sino por elevación. Por elevación, entiende. La materia elevada, esto es, el hombre entiende», en Zubiri, X. (1986), p. 476.

acaba el inédito de Zubiri sobre “La génesis humana”, que he seguido a todo lo largo de esta última parte de mi exposición.⁶⁰⁷

Tendremos ocasión de analizar de forma detallada estos últimos argumentos a la luz del tratamiento que sobre la génesis humana realiza el bioeticista en las décadas posteriores. Pero hasta entonces podemos decir que Gracia concluye admitiendo que

Esto es lo que a mi modo de ver puede decir la filosofía a propósito de la génesis humana. A unos les parecerá mucho y a otros excesivamente poco. Habrá quien considere todos estos razonamientos peregrinos, y quien los tache de absolutamente obvios. En cualquier caso, se han elaborado respetando escrupulosamente los datos positivos, intentando guardar fidelidad a la realidad y pensándola con auténtica “voluntad de verdad”. No otra es la esencia de la filosofía.⁶⁰⁸

La conclusión, si bien breve, es completamente reveladora: Gracia hace suyos los argumentos de Zubiri. Por tanto, sin temor podemos decir que se trata del primer planteamiento serio que el bioeticista hace sobre la problemática que estamos tratando, adoleciendo de la crítica interna que sí se encuentra presente en otros escritos posteriores suyos.

Una vez llegados al final del ensayo, hemos procurado acudir a los textos zubirianos y recorrer así el hilo argumentativo marcado por el bioeticista. Es cierto que Gracia pasa muchas cosas por alto, pero ha de tenerse en cuenta que el texto fue objeto de una ponencia y profundizar en ciertos aspectos habría rebasado los límites de esta, debido al tiempo delimitado para su exposición. Sin lugar a duda, es este un ensayo temprano, cuya estructura de algún modo utilizará Gracia en otros trabajos, volviendo a este mismo texto en varias ocasiones. Por tal razón es por la que hemos preferido respetar este ensayo sin compararlo con otros escritos más tardíos, ya que existe una diferencia clara con todos ellos: el texto de Zubiri aún se encontraba inédito, por lo que no había posibilidad de compararlo con otras lecturas que pudieran realizarse. Cuando Gracia vuelva a ocuparse de este asunto, *Sobre el hombre* llevará varios años publicado y la lectura de la obra zubiriana, que progresivamente se irá publicando, ya habrá dado lugar a diversas interpretaciones. Incluso el propio Gracia matizará algunos aspectos de su teoría a la luz de su propia investigación en un claro ejercicio hermenéutico. En consecuencia, pasaremos ahora a ocuparnos de esos planteamientos realizados posteriormente por el bioeticista, los cuales además suponen una clara revisión de la teoría zubiriana.

2. Década de los años 90: revisión de la teoría zubiriana

En el año 1998 el autor publica su obra recopilatoria *Ética de los confines de la vida* y reserva el capítulo 7 para su ensayo titulado «El estatuto del embrión». En este trabajo retoma el tema del que se ocupó años atrás, aunque esta vez no solo ya desde la perspectiva filosófica, sino que a esta añadirá dos más: la científica y la ética. Si en el ensayo de 1985 se ocupaba únicamente del estatuto ontológico del ser humano, en el publicado en 1998 también lo hará, pero incluido dentro de un espectro mucho más

⁶⁰⁷ Gracia, D. (1991a), pp. 181-182.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 182.

amplio, en el que estas tres perspectivas conviven y, a la vez, se retroalimentan. Estamos, pues, ante un ensayo en el que se ponen en relación las tres dimensiones clave de un tema tan complejo, aunque nosotros únicamente repararemos en el segundo de los epígrafes de este texto, el cual lleva por título «El estatuto ontológico del embrión».⁶⁰⁹

Iniciábamos este capítulo con los primeros planteamientos que Gracia hacía de la génesis humana en el pensamiento de Zubiri. Decíamos antes que en su argumentación no hay atisbo alguno de crítica interna, dando la sensación que nuestro bioeticista hace suyas las ideas zubirianas, quizá con la pretensión de llamar con él la atención del público profano, dejando para más tarde las posibles críticas a sus tesis. No obstante, y aunque sea este un escrito primero, no tenemos problema alguno en sostener que supone la construcción del armazón conceptual sobre el cual Gracia volverá una y otra vez en años posteriores, matizando las ideas en él expuestas, completándolas con nuevas aportaciones surgidas a la luz de sus investigaciones. Fruto de ello es, como decíamos anteriormente, el trabajo que aparece en su *Ética de los confines de la vida*.

2.1. La fenomenología como enfoque desde el que abordar el estatuto ontológico del embrión humano

Atendiendo a la perspectiva filosófica, Gracia repara en el estudio del estatuto ontológico del embrión humano desde el enfoque fenomenológico, partiendo de los planteamientos de Zubiri. De acuerdo con el bioeticista, el método de la fenomenología

[...] tiene por objeto la descripción de los datos primarios de la conciencia, una vez puestas entre paréntesis todas las explicaciones, es decir, todo lo que son construcciones intelectuales de tipo explicativo, todas las teorías. El método fenomenológico pone entre paréntesis todas las teorías, a fin de quedarse con el hecho originario, lo que denomina *Faktum* y dar de él una descripción lo más precisa posible. Los tres niveles del método fenomenológico son siempre los mismos, intuición, descripción y explicación. Pues bien, lo que estamos diciendo es que del embrión no hay intuición directa, ni por tanto descripción, sino explicación.⁶¹⁰

Si la fenomenología tiene como objeto la descripción de los datos primarios de la conciencia, está claro que ninguno podemos tener intuición directa de nuestra experiencia como embriones, porque cuando fuimos embriones no teníamos forma alguna de ser conscientes de nuestras intuiciones. De la misma manera, para que haya descripción es necesario que haya intuición, por tanto, si no hay intuición de nuestra experiencia como embriones tampoco existirá descripción alguna de esta. A pesar de todo esto, sí que cabe que haya explicación, pero explicación entendida como teoría y no como hecho, porque los hechos tienen su base en la intuición o, mejor dicho, en la aprehensión primordial de realidad. Ahora bien, si las teorías no tienen sustento en los hechos aprehendidos y descritos, son teorías sin fundamento en la realidad. No es de extrañar por ello que existan tantas teorías sobre la cuestión del estatuto ontológico del embrión humano como autores se han ocupado de la misma. Las explicaciones, de acuerdo con Zubiri, son obra de la razón, y la razón está a un nivel diferente al de la aprehensión primordial de realidad. La razón es imposible que logre abarcar toda la

⁶⁰⁹ Gracia, D. (1998c), pp. 159-172.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 159.

riqueza de la realidad, puesto que se sirve de conceptos que son incapaces de dar cuenta de la plétora de contenidos que pueden aprehenderse mediante la aprehensión primordial de realidad. Decía Sto. Tomás en su *Proemio del comentario al Credo* que todos los esfuerzos de la mente humana son incapaces de agotar la esencia de una sola mosca. Por esto, las teorías siempre serán susceptibles de cambios, de modificaciones, de irse verificando con el paso del tiempo. No existe teoría alguna que pueda dar cuenta de aquello que se aprehende a través de la aprehensión, porque estamos tratando con dos niveles diferentes. En definitiva, de las explicaciones que son obra de la razón, nunca podremos tener una evidencia completa, total.

El resultado del proceso embriogenético no hay ninguna duda de que es un ser humano, el ser humano adulto, del que sí tenemos intuición y que sí podemos someter a descripción, poniendo entre paréntesis todas las explicaciones. De ahí que lo coherente desde un punto de vista fenomenológico es partir de las intuiciones primarias relativas al ser humano y su descripción fenomenológica, a fin de enfrentarnos desde ahí a la pregunta por el porqué, es decir, por su génesis.⁶¹¹

Zubiri parte de la aprehensión primordial de realidad. En esa aprehensión yo aprehendo el «de suyo» de las cosas y, al mismo tiempo, me aprehendo a mí mismo como «suyo», como aprehensor del de suyo de las cosas. Mediante esta aprehensión «yo actualizo la realidad y la realidad se actualiza en mí. Al actualizar la realidad, me actualizo a mí mismo en ella».⁶¹²

Realidad es igual a «de suyo», es decir, a lo que se me actualiza en la aprehensión como distinto de mí mismo y se me impone. Realidad no es lo que hay más allá de mí aprehensión, sino el carácter de lo aprehendido en tanto que aprehendido. Lo aprehendido se me actualiza como «de suyo». Cuando lo aprehendido se limita a una única «nota», como el amarillo (cosa a todas luces imposible), entonces «de suyo» y «nota» se identifican. Pero cuando el «de suyo» está formado por varias notas, entonces el «de suyo» no se identifica con una de esas notas, sino con la estructura clausurada o sistema que constituyen éstas. En este caso habría varias notas pero una misma estructura, y por tanto un sólo «de suyo». Esto es lo que Zubiri llama «sustantividad».⁶¹³

2.2. Sustancialidad y sustantividad: dos dimensiones que no deben confundirse

De ningún modo puede confundirse sustancialidad con sustantividad, porque ambas proceden de niveles distintos. La idea de sustancia entra dentro de las teorías explicativas cuyo objetivo es explicar lo que son las cosas *en sí*, por lo que debe incluirse en el terreno de la razón. Por el contrario, la idea de sustantividad se mueve en otro nivel, en el nivel de la descripción propia del logos. La sustantividad no explica lo que son las cosas *en sí*, sino que describe lo que las cosas son *de suyo* en la aprehensión primordial de realidad. No obstante, aquí debemos hacer una matización. Decimos que las explicaciones, al pertenecer al campo de la razón, no pueden dar cuenta de la totalidad de lo real, quedando siempre, irremediabilmente, algo fuera. Por otro lado, a través de la descripción, que es propia del logos, se describe aquello que se aprehende mediante la aprehensión primordial de la realidad. Pero no nos llevemos a engaño, el

⁶¹¹ *Ibid.*, pp. 159-160.

⁶¹² *Ibid.*, p. 160.

⁶¹³ *Ibid.*

logos tampoco es capaz de agotar en la descripción aquello que se ha aprehendido en la aprehensión, porque toda descripción es también parcial. Ciertamente es que su contacto con el acto de aprehensión es mucho más cercano que el que pueda tenerse con la razón, pero toda descripción utiliza también conceptos, símbolos, palabras, que pretenden sustituir aquello que se muestra en la realidad. Esta idea es muy parecida a la que defiende Wittgenstein en su *Tractatus*, concretamente, cuando diferencia entre *mostrar* y *decir*.⁶¹⁴ Yo puedo mostrar la realidad pero no puedo describirla en su integridad, no puedo decir de una forma completa aquello que me ha sido mostrado. El logos describe aquello que he aprehendido, el de suyo de las cosas, pero describir el de suyo de las cosas es un nivel diferente que empobrece aquello que he aprehendido previamente. De este modo, la sustantividad, en oposición a la sustancialidad, no nos dirá lo que las cosas son en sí, sino lo que son de suyo, en la aprehensión primordial de realidad.

Para Zubiri realidad es igual a sustantividad, y por tanto a estructura clausurada de notas.⁶¹⁵ [...] Hay, dice Zubiri, notas de tipo causal y notas de tipo formal. Las primeras

⁶¹⁴ Véase: apartado 3.2., p. 256 y ss.

⁶¹⁵ Dice el autor en otro lugar: «La sustantividad es sistema de notas. [...] Hay veces que la sustantividad se identifica con una sola nota. Son las sustantividades llamadas singulares o simples (SE 121, 124, 150, 171). Pero “de ella no tenemos experiencia ninguna” (SE 150). Lo normal es que las sustantividades sean complejas, y consistan en la unidad clausurada y cíclica de varias o muchas notas (SE 146). Cuando esto sucede, es preciso distinguir varios tipos de notas. Están, de una parte, las notas que Zubiri llama constituyentes (SE 324), porque entran a formar parte del sistema sustantivo. Piénsese en el cloro y el hidrógeno en el caso del ácido clorhídrico (EM 55). Y si hablamos de los seres humanos, en los millones de sustancias materiales como son las células, y en la sustancia espiritual anímica, que Zubiri cree necesario admitir desde los años cuarenta a setenta (SE 59), dado que de otro modo no ve posible justificar el salto enorme que supone la aparición de la inteligencia, tal como él define ésta (EM 57).

Pero la sustantividad no se compone sólo de notas elementales sino también de otras que llama “sistemáticas” (SE 149). Estas no entran a formar parte del sistema a modo de elementos, ni son partes de él sino consecuencia del sistema entero. Así, el hidrógeno y el oxígeno tienen unas propiedades distintas a las del agua. El peso del agua es la suma de los pesos de las sustancias que la componen, pero otras propiedades no, como por ejemplo el punto de evaporación, etc. (SE 148). Lo mismo pasa en los seres vivos y en el ser humano. Si damos en suponer que las células son las sustancias elementales, los órganos y, sobre todo, el organismo, tiene propiedades sistemáticas nuevas, las propias de lo que Zubiri llama, a diferencia de las “mezclas” y “combinaciones” químicas, “combinación funcional”: “Hay sistemas cuyo funcionamiento es una verdadera ‘innovación’, esto es, una combinación funcional. Tal es el caso de los organismos” (SE 150).

Esto permite distinguir dentro de las notas de la sustantividad dos tipos, que Zubiri llama “constitucionales” y “constitutivas” (SE 137). Las constitucionales son las fundadas en otras, exactamente en las constitutivas, que por eso mismo son las propiedades últimas e infundadas en la línea de nota. De ahí que resulten “esenciales”: “Tanto las notas fundadas como las infundadas son constitucionales, pero sólo las infundadas son constitutivas” (SE 189). La esencia es un subsistema de la sustantividad (SE 192-3). Pero sólo subsistema, porque realidad no tiene más que la sustantividad (SE, 192). Adviértase, en cualquier caso, que las notas constitucionales pueden considerarse fundadas de dos modos distintos. Hay unas que se fundan en determinadas notas constitutivas (p.e., hay un gen que hace que los gatos blancos de ojos azules sean sordos; estas tres propiedades están fundadas en el gen: SE 250). Es lo propio de las llamadas enfermedades monogénicas. Pero hay otras propiedades constitucionales que son consecuencia de múltiples notas constitutivas (así, las enfermedades poligénicas) o incluso del sistema entero. De uno u otro modo, las notas constitucionales son siempre sistemáticas. [...]

son el resultado de la interacción de unas cosas con otras, y por tanto tienen carácter «adventicio», ya que advienen a la realidad una vez constituida. En ese sentido, no forman parte constituyente del «de suyo» de la realidad, de su sustantividad. Será sustantivo el que haya notas adventicias, pero no las notas adventicias que haya.

De ahí que para determinar qué se entiende por sustantividad sea necesario acudir al otro tipo de notas, las que Zubiri llama formales. Estas son previas a cualquier relación adventicia. Las notas formales no advienen a la sustantividad sino que la constituyen. Por eso Zubiri las llama «constitucionales». Realidad, decíamos, es sistema clausurado de notas; por tanto, «suficiencia constitucional».⁶¹⁶

Nos dice aquí Gracia que el que existan *notas adventicias* es algo propio de la sustantividad, pero ello no quiere decir que estas notas sean sustantivas, porque sustantiva solo puede serlo la realidad. Estas notas adventicias advienen, acontecen una vez que la realidad está constituida, por lo que son posteriores, necesitan que algo acontezca antes, puesto que ellas son resultado y algo que es *resultado* es siempre posterior a aquello que lo origina. Otra cosa es decir que es sustantivo el que existan notas adventicias, porque es algo propio de la sustantividad, el que advengan este tipo de notas.

En otro orden, se nos habla de *notas formales*, notas que son previas a cualquier resultado, ya que es desde ellas mismas de donde surge este. Fijémonos bien que decimos *desde sí mismas* y no *por sí mismas*, que es muy diferente; posteriormente nos ocuparemos de esta diferencia. Pues bien, a estas notas formales Zubiri las llama *constitucionales* porque son las que hacen posible desde sí mismas el constituir la sustantividad. A su vez, dentro de estas notas constitucionales existe un subsistema o un conjunto de notas al que Zubiri denomina notas *constitutivas* o también *esenciales*.

Las notas constitutivas no forman un sistema, porque en la realidad no hay más sistema que el sustantivo, el constitucional. Pero dentro de las notas constitucionales hay distintos niveles. Hay unas que tienen carácter infundado o último, y a éstas es a las que Zubiri llama «constitutivas». Las notas constitutivas son las últimas o infundadas, y por eso Zubiri las llama también «esenciales». No es lo mismo esencia que sustantividad. Las notas constitucionales son sustantivas, pero sólo las notas constitutivas son esenciales. De

Finalmente, están las notas que Zubiri llama «adventicias», ya que advienen a la sustantividad ya constituida», en Gracia, D. (2017a), pp. 427-428; cfr. Gracia, D. (2010a), pp. 151-152.

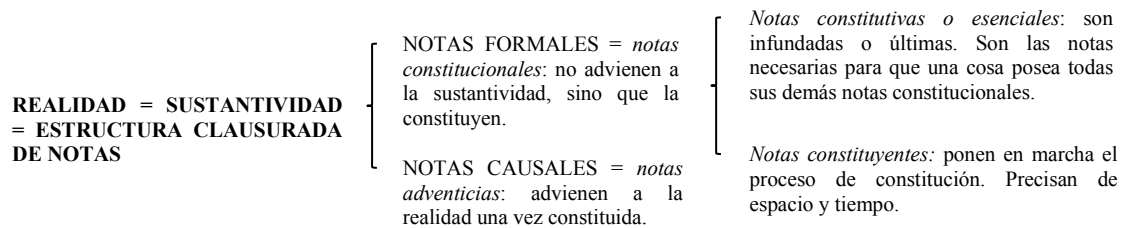
⁶¹⁶ Gracia, D. (1998c), p. 161. Dice Pintor-Ramos: «Hay un grupo de notas que, al margen de su tipo propio de realidad, vienen desde fuera y pueden estar o no presentes sin que ello afecte a la sustantividad misma. Son notas *adventicias* que, como tales, con extrínsecas a la esencia.

Un segundo grupo de notas, en cambio, son intrínsecas y configuran la mismidad de una esencia. Estas notas no pueden alterarse sin que varíe la esencia y, por tanto, son notas *constitucionales*, precisamente porque desde dentro configuran la mismidad propia de cada una de las esencias.

Dentro de las notas constitucionales, a su vez, hay dos grupos. Algunas notas, aun determinando la mismidad de una esencia, son notas fundadas y, por tanto, carecen de suficiencia en orden al sistema. Otro grupo de notas, por el contrario, son infundadas y actúan como principio de todas las restantes: son notas *constitutivas*. El concepto de esencia en sentido estricto debe entenderse como *el sistema de notas constitutivas*, gracias al cual muestra suficiencia; eso es lo que determina su carácter principal, en el que la esencia actúa como principio último de todas las notas que entran a configurar el sistema y, en consecuencia, de todas sus acciones», en Pintor-Ramos, A. (1996), p. 43.

lo que se concluye que esencia no es igual a realidad. No hay más realidad que la del sistema constitucional entero.⁶¹⁷

De este modo, mientras que las notas constitutivas o esenciales «son las notas infundadas o constitutivas de la sustancia, el sistema de notas necesarias y suficientes para que una cosa posea todas sus demás notas constitucionales»,⁶¹⁸ las *constituyentes* son aquellas que ponen en marcha el proceso de constitución, precisando de espacio y tiempo para llevar a término el resultado. Por tanto, habrá unas notas que sean constituyentes y otras que sean constitutivas o esenciales, formando ambas parte de lo que son las notas constitucionales, que son las que hacen posible la constitución de la sustantividad. Por tal razón, las notas constitutivas o esenciales no se identifican con la realidad, ya que solo puede serlo el sistema constitucional completo del que las notas constitutivas o esenciales solo forman una parte. A modo de aclaración, presentamos aquí un pequeño esquema de lo expuesto:



Otro modo de explicar todo esto es entendiendo a la realidad o sustantividad como una nota al que cabe denominar como *sistemática*. Zubiri distingue entre notas *elementales* y notas *sistemáticas*, considerándose únicamente las últimas como *estructurales*. En la realidad pueden darse sustantividades que, al tener una única nota, esta nota deba ser al mismo tiempo elemental y sistemática, pero en la mayoría de los casos puede diferenciarse entre unas y otras: «La sustantividad, es decir, la suficiencia constitucional, es una nota sistemática, ya que consiste precisamente en esto, en sistematismo».⁶¹⁹ Para ilustrar esta tesis, Zubiri se sirve de la diferencia entre mezclas y combinaciones. Las combinaciones se componen de distintos elementos y cada uno de ellos tiene sus propias propiedades sin que de su unión surjan otras nuevas, ni mucho menos una nueva sustantividad. Luego una combinación está formada por distintos elementos donde cada uno de ellos posee unas propiedades que son sistemáticas, pero el conjunto no da lugar a una nueva realidad sustantiva: «Tal es el caso del granito, en el que las notas del conjunto son idénticas a las de sus tres elementos componentes, el cuarzo, el feldespato y la mica».⁶²⁰ Con las mezclas no ocurre lo mismo, donde la unión de los distintos elementos da lugar a una nueva realidad sustantiva, y por tanto, sistemática, con unas propiedades que no están presentes en cada uno de los elementos individualmente aislados: «Esto es lo que sucede, por ejemplo, con el agua, que tiene

⁶¹⁷ *Ibid.*

⁶¹⁸ Zubiri, X. (1962). *Sobre la esencia* (1ª ed. 1985; 1ª reimpresión 1998). Madrid: Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, p. 274.

⁶¹⁹ Gracia, D. (1998c), p. 162.

⁶²⁰ *Ibid.*

propiedades que no se reducen a las notas de sus elementos constituyentes, el hidrógeno y el oxígeno».⁶²¹

En esta misma línea se mueve el concepto zubiriano de «combinación funcional». Los seres vivos, en efecto, no son mezclas puras ni puras combinaciones, sino algo distinto que Zubiri llama combinación funcional. El organismo vivo es un conjunto de células diferenciadas, cada una de las cuales goza de perfecta individualidad. Desde el punto de vista morfológico el organismo se comporta, pues, como una mezcla. Pero esa mezcla goza de propiedades sistemáticas, que hacen del conjunto una realidad nueva, una sustantividad. Esas propiedades sistemáticas tienen, dice Zubiri, carácter funcional, y consisten en «independencia respecto del medio y control específico sobre él». Este funcionalismo es el que hace del ser vivo una realidad autónoma, una sustantividad. La vida, en consecuencia, es una propiedad sistemática de carácter funcional.⁶²²

2.3. Hacia el abandono de la idea de *psyché* como sustancia

Zubiri mantuvo durante muchos años la idea de entender a la *psyché* como sustancia,⁶²³ tratándose «de una nota infundada o última. Ninguna otra cosa material puede fundamentar la actividad de la *psyché*; ella es su propio fundamento».⁶²⁴ Para el filósofo no tenía sentido pensar que una nota psíquica, espiritual, pudiera descansar sobre otras que tuvieran carácter material, por lo que debería pensarse como una sustancia distinta a ellas, reposando solo y de forma exclusiva sobre sí misma.

Esto significa que para él el psiquismo humano no puede ser una mera nota constitucional, por tanto una nota fundada sobre otras, que por definición han de ser materiales. [...] Tampoco cabe concebir la inteligencia como una nota sistemática, pues de nuevo estas notas son constitucionales, y se hallan fundadas en el conjunto de notas infundadas o últimas. En consecuencia, dice Zubiri, la *psyché* no puede ser más que una nota constitutiva, infundada o última. Y en tanto que nota infundada y espiritual, completamente distinta de todas las notas constitutivas, no puede no reposar en sí misma. En consecuencia, ella ha de tener algún tipo de suficiencia constitucional. Por más que no se dé más que en el compuesto humano, y que por tanto esté subsumida por la sustantividad del ser humano entero, el alma ha de tener algún tipo de suficiencia y de sustantividad.⁶²⁵

⁶²¹ *Ibid.*; Gracia, D. (2009b). La madurez de Zubiri (1960-1983). En Garrido, M.; Orringer, N.; Valdés, L. M. y Valdés, M. [Coords.]. *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*. Madrid: Ediciones Cátedra, p. 720.

⁶²² *Ibid.*

⁶²³ El concepto de *alma* es utilizado por Zubiri en gran parte de su obra. Sin embargo, fue a mediados de los años setenta cuando «deja de hablar de sustancias materiales y de una sustancia espiritual llamada alma, e introduce la idea de dos subsistemas, uno psíquico y otro orgánico, de tal modo que el ser humano, la sustantividad humana se caracterizaría por su condición psico-orgánica. El término alma ha sido sustituido por el término psique», en Gracia, D. (2017a), p. 448.

⁶²⁴ Gracia, D. (1998c), p. 163.

⁶²⁵ *Ibid.*

Para explicar esto Zubiri recurre en su obra al ejemplo de la glucosa:

La glucosa es sustantiva fuera del organismo, ya que posee suficiencia constitucional. Cuando es ingerida por un ser vivo, la glucosa pierde su sustantividad y entra a formar parte de la sustantividad del organismo. Pero no pierde su identidad química. Por eso dice Zubiri que pierde su sustantividad, pero no su sustancialidad.⁶²⁶

Aplicado este ejemplo al caso de la psique, esta carecería de sustantividad, pero no así de sustancialidad, por lo que la inteligencia debería ser entendida como una nota constitutiva o esencial, pero no constitucional.

En consecuencia, de la inteligencia podía decirse que estaba en el ser humano desde el primer momento, lo mismo que los genes. La inteligencia tenía el carácter de una nota constitutiva, no de un carácter constitucional. Porque es claro que la suficiencia constitucional no se tiene en el primer momento, sino que es el resultado de un proceso constituyente, aquél que permite la aparición de las notas constitucionales a partir de las constitutivas, y la aparición de la suficiencia constitucional. Si queremos identificar las notas constitutivas con el genoma y las constitucionales con el fenoma, habría que decir que la sustantividad no se logra hasta que no están expresados los rasgos fenotípicos principales y conseguida la suficiencia constitucional, pero que la esencia del ser humano se halla ya en forma de notas constitutivas, es decir, de genoma y de *psyché*, que sería otra nota constitutiva tan originaria como los propios genes. En consecuencia, la realidad humana gozaría desde el primer momento de personidad, dado que la inteligencia espiritual estaría en ella desde el primer momento. Ahora bien, si esto es así, debe quedar claro que la personidad le corresponde estrictamente a la sustancia llamada *psyché*, y no a la sustantividad humana como un todo. La sustantividad es un logro que requiere espacio, tiempo, y la interacción de muchas informaciones distintas. Y si no hay sustantividad humana, tampoco puede hablarse de personidad humana, por más que se quiera identificar personidad con sustancia psíquica.⁶²⁷

Como puede observarse, este planteamiento no está exento de problemas, con lo que la tesis de la psique «como sustancia y elemento constitutivo de la realidad humana desaparece en la obra de Zubiri a mediados de los años setenta»,⁶²⁸ que será cuando el filósofo comenzará

[...] a considerar que en el hombre no hay más realidad que la sustantiva, y que la *psyché* no designa más que a un tipo de notas, las notas psíquicas propias del ser humano. Esas notas forman un subsistema dentro del sistema sustantivo entero, carente de suficiencia.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 164.

⁶²⁷ *Ibid.*

⁶²⁸ Gracia, D. (2017a), p. 446. Dice Gracia en el capítulo titulado «La incógnita humana» de esta misma obra: «La distinción entre sustancialidad y sustantividad la mantuvo Zubiri durante décadas para salvar el problema del alma. En los años setenta consigue enfocar ese problema en forma nueva y distinta, que le permite suprimir el concepto de sustancia e integrarlo dentro del de sustantividad, de modo que todo se explica mediante este último. Esto no cejó de plantearle algún problema con los teólogos, a propósito de la resurrección tras la muerte [...]», en Gracia, D. (2017a), p. 429. Por otro lado, la primera redacción del texto que se encuentra en 2010a dice: «A mediados de los años setenta, Zubiri comenzó a modificar varios de los puntos de esa descripción. Uno primero fue la diferencia entre sustancialidad y sustantividad. Es una distinción completamente superflua, que Zubiri mantuvo única y exclusivamente para salvar el problema del alma. En los años setenta ese problema deja de preocuparle, y como consecuencia afirma que todo es sustantividad y que no hay sustancias. Lo cual le planteó algún problema con los teólogos, a propósito de la resurrección tras la muerte», en *ibid.*, p. 153.

La *psyché* no es, pues, una sustancia. ¿Qué es, entonces? Zubiri dirá que una nota o un conjunto de notas. Y una nota irreductible en la línea de nota; es decir, una nota infundada o última, ya que la intelección es irreductible a cualquier proceso de complejización de los estímulos animales. Se trata, pues, según Zubiri, de una nota infundada o última en la línea de nota; es decir, de una nota constitutiva. Zubiri nunca se desdijo de esto, y por eso siguió afirmando casi hasta el final de su vida que el psiquismo humano estaba allí desde el primer momento, desde el plasma germinal. Si se trata de una nota infundada o última, ha de estar desde el primer momento. Por eso se dice que es un componente esencial de la realidad humana.⁶²⁹

Si es cierto que el psiquismo humano está ahí desde el primer momento, siendo un componente esencial de la realidad humana, debemos aceptar que esta nota infundada, última, constitutiva o esencial es completamente distinta a las demás notas, las cuales son materiales, por lo que su realidad será también distinta. Si es distinta, debemos entender que entonces reposará sobre sí misma, con lo que se le estará concediendo cierta suficiencia, «y que en consecuencia es sustantiva, o al menos sustancial».⁶³⁰

El psiquismo humano sería una nota última en la línea de nota (puesto que es inmaterial, espiritual, y no puede surgir por complejización de notas materiales), creada por Dios y que sería desde el primer momento la sede de la inteligencia, es decir, de las cualidades psíquicas del ser humano, si bien de modo pasivo. Al comienzo, pues, la personeidad y la sustantividad se identificaría más con esa nota psíquica que con el conjunto entero, ya que para Zubiri es evidente que el logro de la suficiencia constitucional a partir del subsistema de notas constitutivas, infundadas o últimas requiere tiempo, y por tanto en el primer momento no hay aún una sustantividad humana constituida. Si se quiere hablar de personeidad, ésta habrá que identificarla con la nota psíquica, no con el conjunto entero de carácter constitucional, porque éste aún carece de suficiencia constitucional, y por tanto de sustantividad.⁶³¹

2.4. La inteligencia *brot*a desde las estructuras materiales

Lo visto anteriormente no deja de resultar paradójico, algo de lo que Zubiri fue completamente consciente, por lo que su idea fue evolucionando durante los últimos meses de su vida hasta la fecha de su muerte en el año 1983. La idea de que el psiquismo humano esté ahí dado desde el primer momento tropieza con la idea de que solo el conjunto entero tiene suficiencia constitucional, por lo que el filósofo empezará «a considerar que el psiquismo brota desde las estructuras materiales».⁶³²

Es decir, al final de sus días empieza a considerar la posibilidad de que el psiquismo humano brote como consecuencia del propio proceso constituyente de la sustantividad, pasado un cierto tiempo. Por tanto, el psiquismo específicamente humano no sería una nota constitutiva, sino el resultado de la complejización estructural de la constitución de la sustantividad; en suma, que fuera una nota estructural. Esto llevaría a pensar que ese psiquismo no aparece hasta que no se forman las notas constitucionales, y que es de algún

⁶²⁹ Gracia, D. (1998c), pp. 164-165.

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 165.

⁶³¹ *Ibid.*

⁶³² *Ibid.*

modo resultado suyo. El psiquismo surgiría como consecuencia de la complejización estructural del organismo humano, en fases avanzadas de su organogénesis.⁶³³

Este es un momento clave en la evolución del pensamiento zubiriano. Hemos pasado de considerar el psiquismo humano como presente en la realidad humana desde el momento de la concepción y como un subsistema distinto al de las notas materiales, a sostener que brota desde las mismas estructuras materiales, siendo resultado de un proceso de complejización del organismo. Zubiri refleja estas nuevas nociones en uno de los trabajos más mencionados y analizados por el propio Gracia del cual ya nos ocupamos al comienzo de este capítulo, a saber, el de «La génesis humana».⁶³⁴ Señala el bioeticista que en este texto Zubiri añadió, posteriormente a su redacción, dos notas manuscritas que demuestran cómo los planteamientos zubirianos fueron evolucionando hasta el final de sus días:

Como para él la psique es una nota sistemática, es lógico que diga que «brota-desde» las estructuras de lo que llama «célula germinal». Dejemos de lado la ambigüedad de este término. El caso es que al margen escribe: «Pero, ¿cuándo?».⁶³⁵ Y páginas después, al afirmar que «lo que se concibe en la concepción es un hombre», anota al margen: «La célula germinal, ¿es un hombre?».⁶³⁶ Esto demuestra bien hasta qué punto había entrado en crisis, por propia coherencia interna, su idea de que la inteligencia estaba en el embrión humano desde el mismo momento de la concepción.⁶³⁷

La primera postura que Zubiri sostuvo sobre el embrión como el de una realidad humana sustantiva desde el mismo momento de la fecundación, no dejaba de estar influenciada por cuestiones religiosas, «y más en concreto por la enseñanza de la Iglesia católica».⁶³⁸ El filósofo tenía muy claro que «la reconsideración del tema suponía la revisión de la doctrina del magisterio sobre este tema»,⁶³⁹ pero sabía que esa revisión además de posible era necesaria, revisión que la doctrina cristiana no tendría tampoco problema alguno en admitir, ya que hasta la misma Iglesia, al menos hasta el siglo XVII, había sido defensora de la teoría epigenética.

Es importante no perder de vista que la teoría epigenética es perfectamente compatible con la afirmación, tan cara para Zubiri, del carácter irreductible del psiquismo humano respecto de las demás notas materiales. La consideración de la inteligencia como una nota estructural permite, en efecto, dos interpretaciones distintas. Una es la interpretación emergentista: en el proceso de complejización fenotípica, las estructuras acaban dando de sí la inteligencia, que por tanto emerge de las propias estructuras materiales. En ese momento es cuando se habría logrado la sustantividad, es decir, la suficiencia constitucional.

Pero la teoría de Zubiri es también compatible con el creacionismo. En efecto, uno puede pensar que en el proceso constituyente, el organismo acaba logrando una estructura muy compleja, que es sede adecuada de un alma racional, directamente creada por Dios. En este caso, Dios infundiría el alma en el momento en que las estructuras estuvieran preparadas para recibirla, no antes. Un alma racional no puede residir en una flor, ni en un

⁶³³ *Ibid.*

⁶³⁴ Zubiri, X. (1986), pp. 455-476.

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 464.

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 474.

⁶³⁷ Gracia, D. (1998c), pp. 165-166.

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 166.

⁶³⁹ *Ibid.*

cerebro no debidamente estructurado, como sería, por ejemplo, el de un mono o un orangután. El alma racional no puede residir más que en una realidad debidamente estructurada. Y esto no puede suceder más que muy tardíamente.⁶⁴⁰

Según nos indica Gracia, la posición de Zubiri es mucho más matizada que cualquiera de las dos anteriores, puesto que para el filósofo

[...] el psiquismo surge “desde” las estructuras materiales, y por tanto defiende una teoría emergentista. Pero afirma también que no “por” las estructuras materiales; éstas “hacen”, pero porque algo distinto de ellas mismas les hace hacer que hagan. Evidentemente, esta afirmación es claramente creacionista. Pero no nos confundamos. No se trata de un creacionismo ingenuo. Zubiri hubo de defender un creacionismo muy directo en épocas anteriores, cuando afirmó que el psiquismo era una nota última e infundada en la línea de nota. Pero ahora tiene una postura más matizada. Su tesis es que las estructuras materiales dan de sí “desde sí mismas” el psiquismo humano, porque han sido “elevadas”. Y esta elevación no se produce cada vez que aparece un nuevo ser humano, sino que es una propiedad conferida al cosmos entero, que es el único que para Zubiri posee sustantividad (si se exceptúan los seres humanos).⁶⁴¹ Con lo cual resulta que la materia del cosmos, precisamente por haber sido elevada, tiene la capacidad de dar de sí algo superior a ella misma, como es el psiquismo humano.⁶⁴²

Tal y como ya vimos en el ensayo de Gracia de 1985, Zubiri entiende que las estructuras materiales de la célula germinal hacen brotar *desde sí mismas* la inteligencia, que no es lo mismo que decir que la hacen brotar *por sí mismas*. La diferencia estriba en que si hicieran brotar por sí mismas la inteligencia estaríamos defendiendo que son ellas las causantes de que surja la inteligencia, y lo que nos está queriendo decir Zubiri es que esas estructuras materiales ya estaban, desde un principio, desde su mismo origen, hechas de tal forma que la inteligencia no podría dejar de brotar desde ellas. Es la diferencia –que Gracia no señala en este texto, aunque sí lo hace en otros–⁶⁴³ entre *naturaleza naturante* y *naturaleza naturada*. La naturaleza naturante sería ese algo que ha configurado, por así decirlo, a esas estructuras materiales, que son naturalezas naturadas, de tal forma que hagan brotar desde sí mismas la inteligencia. Para que esas naturalezas naturadas, que no dejan de ser estructuras materiales, hagan brotar desde sí mismas a la inteligencia, deben estar elevadas, ya que podría hacerse inconcebible cómo de lo material puede brotar lo psíquico, por lo que ha de entenderse que, cuando esa naturaleza naturante las creara, debió hacerlas de tal modo que imprimiera en ellas una elevación respecto a otras estructuras materiales, para que así pudieran hacer posible desde sí mismas que brotara la psique. Con todo esto, lo que vendría a defender Zubiri sería un *emergentismo creacionista*,

[...] pero en el que el creacionismo está situado al comienzo mismo del proceso cósmico, de tal manera que reside en la propia materia del cosmos como un todo. El cosmos tiene la capacidad de dar de sí el psiquismo humano. Y lo da en el propio proceso de

⁶⁴⁰ *Ibid.*

⁶⁴¹ Cfr. Gracia, D. (2015c). De mónadas y sustantividades o Leibniz y Zubiri. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 71 (266), p. 383. Disponible en: <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/5559/5361> [consulta: 2 de abril de 2020]; cfr. Gracia, D. (2016e). De mónadas y sustantividades o Leibniz y Zubiri. *Arbor*, 192 (780). Disponible en: <http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/2135/2828> [consulta: 31 de octubre de 2020]; cfr. Gracia, D. (2017a), p. 357.

⁶⁴² Gracia, D. (1998c), p. 167.

⁶⁴³ Cfr. Gracia, D. (1991a), p. 180; cfr. Gracia, D. (2017a), p. 464.

complejización estructural que tiene lugar en el periodo constituyente de la sustantividad humana. El psiquismo humano es una nota estructural, que aparece al término de ese proceso constituyente, de tal modo que cuando aparece la inteligencia es cuando puede decirse que el ser humano ha logrado su suficiencia constitucional, no antes.⁶⁴⁴

Por tanto, la inteligencia no está ahí dada desde el mismo momento de la fecundación como había venido sosteniendo Zubiri la mayor parte de su vida, sino que «aparece como consecuencia de la complejización estructural de la realidad biológica y neurológica del ser vivo».⁶⁴⁵ Con esto la tesis preformacionista se veía arruinada, pasando a la que será denominada como *emergentista creacionista*.

2.5. Sin inteligencia no hay realidad humana

Pero lo importante no es si la intelección humana es una nota infundada o constitutiva, o si por el contrario se halla fundada en algo anterior a ella misma, como puede ser la propia complejización estructural del sistema nervioso. Lo importante es que se trata de una nota constitucional tan importante en la realidad humana, que sin ella esa realidad no alcanzaría su suficiencia constitucional, ni por tanto su sustantividad.

Esto es algo que Zubiri ha dejado muy claro, y que a mi modo de ver es de una gran importancia. La habitud o nota constitucional llamada intelección es necesaria para la suficiencia constitucional específicamente humana. Sin intelección la realidad resultante no es humana. La intelección es definitoria de la humanidad. En este sentido sí cabría hablar de nota esencial o constitutiva. El problema es que Zubiri define lo que es esencial o constitutivo de otro modo, como lo último o infundado en la línea de nota, y eso no está claro que suceda en el caso de la intelección. El hecho de que la intelección sea esencial en el primer sentido, no quiere decir que lo sea también en el otro. El que Zubiri no haya distinguido estos dos sentidos es origen de muchas y graves confusiones.⁶⁴⁶

Es decir, si la inteligencia es lo que se precisa para saber quién es y qué no es un ser humano, debemos entenderla como una nota esencial o constitutiva para la adquisición de la humanidad. Ahora bien, Zubiri entiende lo constitutivo como lo infundado o lo último, por tanto, como algo que es necesario que esté presente ya desde un comienzo, para así hacer posible el resto de las notas constitucionales de la sustantividad. El problema surge ante la nueva concepción que tenemos de la inteligencia como algo que no es previo o infundado, sino todo lo contrario, de algo que es resultado. De aquí es de donde provendrían esas graves confusiones a las que el bioeticista se refiere.

Por otro lado, y como ya sabemos, Zubiri distingue muchas veces la inteligencia del puro sentir animal, afirmando que la diferencia entre ambos no es gradual, sino esencial, esto es, por mucho que un animal pudiera llevar hasta sus más altas cotas el puro sentir, jamás podría darse el salto hasta tornarse este en inteligencia.⁶⁴⁷ De ahí que Zubiri, cuando habla de inteligencia, se refiera a algo que única y exclusivamente puede poseer la realidad humana: ninguna otra realidad que no sea humana puede tener

⁶⁴⁴ Gracia, D. (1998c), p. 167; cfr. Gracia, D. (2009c), p. 121; cfr. Gracia, D. (2017a), p. 490.

⁶⁴⁵ *Ibid.*

⁶⁴⁶ *Ibid.*, pp. 167-168.

⁶⁴⁷ Cfr. Gracia, D. (1991a), pp. 167-168.

inteligencia. De esto se deduce que para el filósofo la intelección sea una «nota necesaria para el logro de la sustantividad humana».⁶⁴⁸

Si la intelección es necesaria en la definición del ser humano, entonces la suficiencia constitucional del ser humano es imposible sin intelección. Esto significa que sin inteligencia el hombre desaparecería de la faz de la tierra, no sería capaz de adaptarse al medio, ni por tanto de subsistir. A este respecto, Zubiri echa mano de la teoría de la *Mängelwesen* o realidad deficiente del organismo humano, mucho más inerme que la mayoría de los mamíferos. La inteligencia tendría por objeto compensar esa deficiencia biológica tan evidente [...].

Que la inteligencia sea nota definitoria de la sustantividad humana, de modo que cuando esa nota se da estamos ante un ser humano, pero que cuando no se da o desaparece podemos estar seguros de que no existe o ha desaparecido la humanidad, es idea tan vieja como la propia filosofía, y desde luego se basa en datos que no tienen carácter explicativo sino descriptivo. En efecto, la inteligencia es una nota sistemática muy especial, que hace del ser humano un ser transcendental, y por tanto absoluto. Esto le lleva a Zubiri a decir que hace de la realidad humana una sustantividad «sub-stante» o natural sino «supra-stante» o moral. La sustantividad humana es supraprante, y ello por la inteligencia. Esa es la habitud definitoria de la sustantividad humana. Ser humano es ser inteligente, supraprante, moral.⁶⁴⁹

Claro está que esto es algo fundamental para intentar responder a la gran pregunta de cuándo el embrión puede comenzar a entenderse como una realidad humana. Si es la intelección condición *sine qua non* para entender que estamos ante una realidad considerada como humana, *hasta que no* haya intelección o *cuando ya no* la haya, esos dos precisos momentos vendrán a constituir esos dos confines de la vida que Gracia señala en el título de la obra a la que pertenece este texto, puesto que ni antes ni después podremos entonces hablar estrictamente de realidad humana. En palabras del propio Gracia:

En principio, la respuesta no puede ser otra que cuando adquiere esa suficiencia constitucional que es específicamente humana, y que está ligada al fenómeno de la intelección. Y si la intelección es una propiedad sistemática, resulta que la humanidad no se consigue hasta que no se alcanza ese sistematismo.⁶⁵⁰

Volviéndose ahora hacia la biología, el bioeticista menciona dos términos que son cruciales y que ya fueron tratados en el anterior capítulo: *genotipo* y *fenotipo*.⁶⁵¹ Respecto a ellos dice Gracia que «la sustantividad de los seres vivos, y por tanto la suficiencia constitucional no se identifica con el genotipo sino con el fenotipo».⁶⁵² Es cierto que el genotipo es condición necesaria, pero no por ello suficiente, porque los genes no aparecen *ex nihilo*, sino que «surgen desde el medio y son una consecuencia suya».⁶⁵³ Los genes no están provistos de ninguna finalidad, sino que son «el resultado

⁶⁴⁸ Gracia, D. (1998c), p. 168.

⁶⁴⁹ *Ibid.*

⁶⁵⁰ *Ibid.*

⁶⁵¹ Dice Juan Ramón Lacadena: «En la Ciencia Genética, por *ambiente* se entiende todo lo que no puede ser incluido en la constitución genética (*genotipo*) de un individuo. La manifestación de un genotipo en unas circunstancias ambientales determinadas constituye el *fenotipo* del individuo», en Lacadena, J. R. (1993), p. 77.

⁶⁵² Gracia, D. (1998c), p. 169.

⁶⁵³ *Ibid.*

del proceso azaroso de ensayo y error del medio». ⁶⁵⁴ En este proceso azaroso hay ensayos que se descartan y otros que fructifican, por lo que los genes se encargarán de almacenar la información de aquellos ensayos que han resultado positivos. Si todo está basado en un proceso azaroso de ensayo y error, no tiene sentido decir que los genes tienen un plan o un programa preconcebido, porque todo ello dependerá de que el medio acepte o rechace aquella información que resulte compatible con el mismo. La información de los ensayos negativos será descartada por el medio, impidiéndose que pueda transmitirse a la descendencia. Por tanto,

Los genes proceden por ensayo y error desde el medio. El plan, de existir, lo tiene el medio, no los genes. Lo que sucede es que ese plan es estocástico, azaroso, de modo que para el logro de un rasgo positivo tiene que realizar muchas pruebas que resultan negativas, y que llevan a la muerte a muchos seres. Para estos no ha habido finalidad. La finalidad de la naturaleza es el azar. ⁶⁵⁵

Además de ser resultado de un proceso de ensayo y error orquestado por el medio, los genes no están provistos de toda la información necesaria para la constitución de un ser vivo.

Para ello es necesario un complejo proceso de interacción entre la información genética y la que proviene de nuevo del medio, del protoplasma, de las otras células, de la madre, y del medio en general. Sin esto no hay expresión posible de la información genética, y por tanto no se forma el fenotipo. La suficiencia constitucional no la tiene el genotipo, sino sólo el fenotipo. Y puesto que la nota sistemática definitoria de la realidad humana es la intelección, resulta que la suficiencia constitucional no se logra hasta que no está presente la intelección como nota sistemática. Esto, para Zubiri, se logra muy pronto, y está presente ya «a las pocas semanas» después del nacimiento. ⁶⁵⁶

La conclusión a la que llegamos con todo esto es que la intelección, como nota estructural propiamente humana, ya no aparece desde el mismo momento de la fecundación, sino que es resultado de un proceso. En consecuencia, cabría preguntarse: ¿y cuándo aparece? ¿En qué momento?

2.6. El acontecer de la inteligencia: un momento imposible de precisar

El momento preciso no lo sabemos, y quizá no lo sabremos nunca. No está dicho en ningún lado que la razón humana pueda resolver todas las cuestiones, y en concreto ésta. Lo único que puede decirse es que la sustantividad humana no se logra en el mismo momento de la fecundación, que necesita tiempo y espacio, y que por tanto hay un periodo «constituyente», sólo al final del cual cabe hablar de «suficiencia constitucional». La suficiencia se alcanza, no se posee desde el principio. La tesis preformacionista no es compatible con los datos que hoy tenemos. Hay epigénesis, y el logro de la sustantividad es siempre un proceso epigenético. Negar esto es desconocer lo evidente. ⁶⁵⁷

⁶⁵⁴ *Ibid.*

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 169.

⁶⁵⁶ *Ibid.*

⁶⁵⁷ *Ibid.* Admite Gracia en otro lugar: «[...] quiero aclarar dos cosas. Primera, que veo cada vez más difícil determinar en detalle cuál es el momento en que finaliza la fase constituyente y

No hay realidad, sustantividad humana, desde el mismo momento de la concepción, sino que acontecerá después, en un momento aún impreciso del periodo constituyente, el cual quizá nunca alcancemos a conocer. Si proseguimos con el planteamiento zubiriano, este hecho forma parte de las explicaciones que elabora la razón, explicaciones que siempre estarán sujetas a revisión y modificación, por lo que nunca podremos estar completamente seguros de cuándo se alcanza la suficiencia constitucional. De tales afirmaciones se desprende el hecho de que sobre el estatuto ontológico del embrión humano la ciencia debe permanecer en suspenso, porque no es una cuestión que a ella le competa. La ciencia nos dirá en qué momento podemos afirmar que hay vida humana, pero no en qué preciso momento podrá pertenecer esta a una sustantividad humana. El determinar cuándo una persona se constituye como tal es una cuestión metafísica, por lo que siempre dependerá de qué concepción tenga cada uno de persona.

En el caso de Diego Gracia, y siguiendo los planteamientos de Zubiri, la suficiencia constitucional se lograría en el momento en que se hace presente la intelección como nota sistemática, pero nunca antes. Por tanto, de acuerdo con la concepción de nuestro bioeticista, podrá hablarse de persona cuando en el individuo en cuestión se encuentre manifiesta la intelección; de igual modo, no habrá persona cuando ya no se halle en este. De esto se deduce la concepción claramente intelectualista que tiene Gracia a la hora de conceder personhood a la realidad humana, de ahí que haya autores como Tristram Engelhardt que defiendan que «sólo algunos humanos son personas. Del feto, por ejemplo, no se podría decir que es persona de modo actual, sino sólo potencial, ya que no es un auténtico agente moral».⁶⁵⁸ Recordemos lo que ya expusimos mucho más arriba: *dime qué concepto tienes de persona y te diré en qué momento tendremos una*. Todo dependerá del concepto que cada uno tengamos de la misma.

Dicho esto, y antes de finalizar con este apartado, el bioeticista concluye el epígrafe del que nos estamos sirviendo volviéndose hacia la teoría aristotélica de la sustancia, teoría que, según él, «se encuentra en el imaginario colectivo de nuestra sociedad».⁶⁵⁹

Lo que el común de las personas piensa es que el genoma dota al cigoto de un programa completo y de un *télos*, de una finalidad, de tal modo que a partir de ahí todo es la mera operación de lo que ya está allí desde el principio. Acudiendo a la distinción aristotélica

puede hablarse de un ser humano constituido. Ni lo sabemos hoy ni probablemente lo sabremos nunca. Y segunda, que hay razones, muchas, para pensar que ese momento es bastante más tardío de lo que generalmente se sospecha, e incluso de lo que yo he dicho y escrito en anteriores ocasiones», en Gracia, D. (2013f), pp. 621-622.

⁶⁵⁸ Gracia, D. (1991a), p. 158. Dice Engelhardt: «[...] no todos los seres humanos son personas, no todos son autorreflexivos, racionales o capaces de formarse un concepto de la posibilidad de culpar o alabar. Los fetos, las criaturas, los retrasados mentales profundos y los que se encuentran en coma profundo son ejemplos de seres humanos que no son personas. Estas entidades pertenecen a la especie humana, pero no ocupan una posición en la comunidad moral secular en sí mismas, ni por sí mismas; no pueden culpar o alabar, no son censurables ni loables; no toman parte principal en la empresa moral secular porque sólo las personas tienen esa posición», en Engelhardt, H. T. (1995). *Fundamentos de bioética* (2ª ed.). Barcelona: Paidós, p. 155.

⁶⁵⁹ Gracia, D. (1998c), p. 170.

entre potencia y acto, cabría decir que el huevo fecundado es una sustancia completa, pero en la que está casi todo en potencia, que poco a poco irá convirtiéndose en acto.

La importancia de los análisis de Zubiri está en que demuestra claramente que eso no es así. El concepto aristotélico de sustancia no es filosóficamente correcto. No es que haya cosas completas, dotadas de finalidad interna, que en un principio están en potencia y poco a poco van pasando a acto. Ni las cosas son completas al principio, ni se hallan dotadas de finalidad.⁶⁶⁰

Para Zubiri la idea de sustancia que defiende Aristóteles como «una cosa dotada de unidad interna que la dota de *télos* en su dinamismo interno y en su relación con las cosas exteriores»,⁶⁶¹ hoy día no se puede sostener. Siguiendo al filósofo, hemos de entender la sustantividad como suficiencia constitucional, suficiencia que es el resultado de un proceso de interacción con el medio, el cual necesita de espacio y tiempo para poder desarrollarse. Por tanto, la suficiencia requerirá de un periodo constituyente. De aquí parecen derivarse dos problemas:

El primero tiene que ver con el momento en que se logra la suficiencia constitucional, y por tanto la sustantividad. Zubiri no tiene ninguna duda que ese momento requiere la expresión de las notas constitucionales básicas a partir de las notas constitutivas, y por tanto necesita de un cierto tiempo. La suficiencia constitucional no se logra en el primer momento. En ese primer momento estará dado el subsistema infundado de notas constitutivas, pero no el sistema fundado de notas constitucionales que son necesarias y suficientes para la suficiencia constitucional, y por tanto para el logro de una sustantividad.

El segundo problema es el de la inteligencia como nota, y por tanto el estatuto de lo específicamente humano en el hombre. La tesis de Zubiri es que la inteligencia como nota es irreductible a las notas materiales, y por tanto es necesariamente un *novum*, una innovación que tiene que darse necesariamente por creación. El problema es cuándo se produce esa creación, o cuándo se puede decir que el organismo biológico es sede de esa inteligencia, y con ello de la vida espiritual propia de un ser humano, y que lo define como tal (recordemos que para Zubiri el ser humano se define como animal inteligente o animal de realidades, de modo que cuando no se de esa nota, la inteligencia, no se puede hablar de un ser humano).⁶⁶²

⁶⁶⁰ *Ibid.*

⁶⁶¹ *Ibid.*

⁶⁶² *Ibid.*, pp. 170-171. Dice Pedro Laín Entralgo: «[...] Zubiri ha visto en la condición de “animal de realidades” la nota más radical de la especificidad del animal humano. El ejercicio de su inteligencia hace que el hombre perciba el mundo no como un conjunto de estímulos, como en el animal acontece, sino como un conjunto de realidades, de cosas que son “de suyo”; y esto, precisamente esto es lo que le permite modificar perfectiva o defectivamente las cosas del mundo –*ars*, arte, llamaron los antiguos al modo perfectivo de esa modificación–, y en definitiva lograr que la piedra tallada llegue a ser más útil o más bella. Mediante la talla, diría Zubiri, la cosa-realidad se hace cosa-sentido, realidad útil o grata para quien la contempla y maneja, y puede serlo más o menos, según la intención y la habilidad del artífice. En suma: una piedra tallada de procedencia inequívocamente humana nos hace patente que su autor era animal de realidades, ser viviente para quien lo sensorialmente percibido es ante todo y sobre todo “realidad”. Y puesto que esto es también lo que sucede en la relación del hombre actual, matemático, ingeniero, médico o poeta, con el mundo que en torno a sí contempla, no creo ilícito establecer las dos siguientes conclusiones:

De acuerdo con el bioeticista, aquí cabrían dos posibilidades. Una es pensar que la inteligencia, al no tener como fundamento ninguna nota que sea material, tenga «el carácter de nota constitutiva, y por tanto ha de estar presente desde el comienzo, desde el primer momento».⁶⁶³ Gran parte de su vida fue lo que Zubiri defendió, pero este planteamiento no está exento de problemas, puesto que estamos haciendo de la psique humana una sustantividad, que irremediablemente nos conduce hasta un nuevo dualismo antropológico a la manera que ya defendieron Platón o Descartes.

Ahora bien, cabe otra posibilidad, y es considerar que la psique humana o la inteligencia «se trata de una nota sistemática, que no aparece hasta que la propia complejización estructural del organismo humano [...] no se constituye en sede adecuada de esa psique inteligente o espiritual».⁶⁶⁴ Con esto lo que estamos afirmando es que esta complejización estructural o de formalización, como ya vimos anteriormente, da *desde sí misma* la inteligencia, pero nunca *por sí misma*. Esta nota sistemática que es la inteligencia se hace presente por creación, entendiéndolo como «una “elevación” general concedida a la materia del cosmos desde el principio, que hace que ésta haga algo superior a ella misma».⁶⁶⁵ No obstante, esta elevación solo podrá producirse cuando el proceso de hiperformalización lo haga posible, y le añadimos el prefijo *hiper* porque la formalización humana supera el de toda formalización animal.⁶⁶⁶

1.^a La naturaleza humana existe, y consiste esencialmente –aparte el modo humano de digerir, respirar, andar, regular la homeostasis, etc.– en el hecho de ser el hombre animal de realidades. Antes que *animal symbolicum* el hombre es y tiene que ser por naturaleza *animal reificans*, entendida esta denominación en el sentido de todo lo anteriormente dicho.

2.^a El perfeccionamiento del mundo como realidad, como conjunto de cosas que son “de suyo”, se expresa de tres modos: obliga al hombre a tomar una determinada actitud ante lo que percibe –por tanto: a ejercitar su libertad, a conducirse como ente libre–, le permite proyectar y ejecutar modificaciones perfectivas de tal o cual parcela del mundo y le pone en condiciones de transmitir a otros hombres lo que él sabe hacer. El ejercicio de una inteligencia específicamente humana, de la libertad y del amor –puesto que acto de amor es en su raíz el que mueve a dar a otro lo que se tiene– constituye el nervio de la naturaleza humana, la esencia real de la *anthrôpinê phýsis* de que hablaron los antiguos griegos», en Laín Entralgo, P. (1986). *Ciencia, técnica y medicina*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 40-41. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/ciencia-tecnica-y-medicina/> [consulta: 10 de enero de 2021]; cfr. Laín Entralgo, P. (1996), pp. 301-302.

Por su parte, dice Pintor-Ramos: «Por su carácter personal, el hombre no es en sentido estricto un animal racional (modalidad intelectual limitada que, en principio, podría faltar de hecho en algún momento o paso de la humanidad), sino un *animal de realidades*: el ser vivo que puede y tiene que enfrentarse radicalmente a las cosas como “realidades”. [...]

[...] la persona, como cualquier otra realidad, tiene unas notas dadas que la configuran esencialmente. Esto es lo que Zubiri denomina *personidad*. Pero la apertura de su configuración esencial exige inexorablemente algún tipo de realización de esas notas mediante las acciones de su estructura; es lo que Zubiri denomina *personalidad*», en Pintor-Ramos, A. (1996), p. 47.

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 171.

⁶⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶⁶ Dice al respecto Pintor-Ramos: «Aunque la realidad personal está entroncada evolutivamente en la línea de todos los seres vivos, su propia disposición biológica exige un comportamiento radicalmente nuevo. Zubiri entiende la evolución dentro de la vida sobre el eje de un proceso de progresiva formalización; en el caso del hombre nos encontramos con una “hiperformalización” cerebral que abre una gama de respuestas posibles tan amplia que la simple conducta estimúlca

[...] el psiquismo humano no aparece hasta que la propia complejidad estructural del proceso constituyente, y sobre todo de su sistema nervioso, lo permite o hace posible; lo cual precisa de una complejización no ya igual sino superior a la de cualquier animal no humano, incluidos el orangután o el chimpancé. Esto significa que el psiquismo humano no puede aparecer más que muy tardíamente, cuando el proceso de formalización nerviosa es muy elevado, y en consecuencia cuando la complejidad estructural y la suficiencia constitucional están muy avanzadas.⁶⁶⁷

Esta es la hipótesis que Zubiri empezó a vislumbrar cercano ya el final de su vida y que provocó un viraje fundamental en sus planteamientos. El psiquismo humano, la inteligencia, no se da desde el primer momento, sino que necesita de espacio y tiempo para darse en el organismo humano. La inteligencia es un momento del proceso constituyente, el más elevado, que supone el logro de la suficiencia constitucional, pero que aparece tarde. Zubiri retrasa la suficiencia constitucional del organismo humano a la aparición de la inteligencia, y esta aparición solo se da en un momento difícil de precisar del proceso constituyente.

Frente al preformacionismo creacionista de la primera etapa, Zubiri admitiría ahora un epigenetismo también creacionista. Esta segunda respuesta a su pregunta por el origen del psiquismo humano es mucho más coherente con su propia filosofía de la sustantividad que la primera, y permite dar razón filosófica rigurosa del complejo problema de la génesis humana. Esta génesis es un proceso complejo, sólo al final del cual cabe hablar de sustantividad humana o realidad humana, y por tanto de personidad. Antes no hay otra cosa que un proceso constituyente, todo lo importante que se quiera, pero que no puede sin más identificarse con un ser humano. La vieja tesis epigenética, la más frecuente a lo largo de la historia de la filosofía y la ciencia, adquiere así nuevos bríos. Las posturas

de los animales no puede hacerle frente; es tal el crecimiento de la independencia que, si sólo se dispusiese de la conducta estímulo, la especie humana no sería biológicamente viable. Los componentes somáticos despliegan desde dentro la exigencia de un psiquismo superior, cuyas funciones resultan irreductibles a las meramente somáticas. Zubiri habla así dentro del hombre de un “subsistema somático” y un “subsistema psíquico” que, si bien en sus funciones no se confunden, parecen integrarse unitariamente en un único “sistema humano”, que sería lo único que tiene auténtica suficiencia constitucional y operativa», en Pintor-Ramos, A. (1996), pp. 48-49. Por su parte, dice Jesús Conill: «La función esencial del cerebro consiste en esa formalización por la que se crean las diversas situaciones a las que el animal tiene que responder. Pero, en el caso del hombre, su cerebro se encuentra “hiperformalizado”, de manera que el elenco de sus posibles respuestas no está asegurado sino que queda indeterminado. Por ser un animal hiperformalizado, una sustantividad “hiperanimal”, el hombre se abre a una función distinta del sentir, la de habérselas con las cosas como realidades, que es lo que constituye la inteligencia: la capacidad de aprehender las cosas como realidades. La primera función de esta habitud intelectual es biológica, pero esa misma función nos deja situados en la realidad, sea cual sea su contenido, con lo cual la vida del hombre queda abierta (no enclavada como la animal)», en Conill Sancho, J. M. (2015). La realidad personal en perspectiva neurocientífica. La aportación zubiriana. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 71 (266), p. 267. Disponible en: <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/5554> [consulta: 3 de mayo de 2020]; cfr. Conill Sancho, J. M. (2018). La característica diferencial de los humanos en perspectiva noológica. *Naturaleza y libertad. Revista de Estudios Interdisciplinarios*, 10, pp. 79-80. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6487112> [consulta: 3 de mayo de 2020].

⁶⁶⁷ Gracia, D. (1998c), p. 171.

preformacionistas no sólo no tienen base científica sólida, sino tampoco un respaldo filosófico serio.⁶⁶⁸

2.7. Críticas a la postura de Diego Gracia

El primer capítulo del libro de María Dolores Vila-Coro, *La vida humana en la encrucijada*, está dedicado a la persona. En él la autora realiza un breve recorrido por los aspectos biológicos, sociológicos y filosóficos que, a su juicio, han de serle concedidos a esta. En concreto, uno de los apartados de este capítulo lleva por título «La naturaleza personal del embrión» donde intenta criticar la postura que Diego Gracia tiene del asunto. Para ello, Vila-Coro comienza sirviéndose de una serie de afirmaciones que, sin previa argumentación, pretenden desacreditar los argumentos del bioeticista:

Cabe señalar algunas posiciones entre las que destaca la de Diego Gracia que mantiene, sin éxito, una tesis que intenta apoyar en la filosofía de Zubiri, manipulando el sistema conceptual que emplea este filósofo para demostrar que la persona comienza con la concepción. Gracia sostiene lo contrario por medio de argumentos circulares y afirmaciones gratuitas. Afirma que el origen del cuerpo hay que situarlo entre 6 y 8 semanas después de la concepción, cuando ya ha concluido la formación de órganos.⁶⁶⁹

Como puede comprobarse, desde un comienzo la autora persigue desprestigiar la postura de Gracia utilizando juicios que aún no han sido demostrados, influenciando ya al lector para que tome partido por la postura contraria. Expresiones tales como «sin éxito», «manipulando», «argumentos circulares y afirmaciones gratuitas», son utilizadas sin empacho ni fundamento. Seguido de esto, la autora recurre a la tesis que Pilar Fernández Beites sostiene en algunos de sus trabajos para llevar a cabo un análisis crítico de la concepción de Gracia:

A juicio de la filósofa Pilar Fernández Beites, que ha estudiado esta teoría en profundidad, constituye una interpretación errónea de la teoría de Zubiri que defendió siempre que la célula germinal es una sustantividad humana. Siempre mantuvo que el cigoto es el origen del hombre, el inicio del proceso vital que acaba en un cuerpo humano maduro, y en él se encuentra la información genética que va a dirigir el desarrollo de dicho cuerpo.⁶⁷⁰

Observamos cómo Vila-Coro prosigue con su campaña de desprestigio sin aún haber argumentado ni demostrado nada, diciendo ahora que Fernández Beites sí que ha estudiado la teoría de Zubiri «en profundidad», dando a entender que no lo ha hecho del mismo modo Gracia, cuestionando la seriedad de los argumentos del bioeticista. La autora se adscribe ciegamente a las tesis de Fernández Beites sin plantearse previamente su veracidad, manteniendo que Zubiri defendió durante toda su vida que la célula germinal es, desde el mismo momento de la concepción, una sustantividad humana. Sin embargo, ya tuvimos ocasión de demostrar en una parte del presente capítulo que, al

⁶⁶⁸ *Ibid.*, pp. 171-172.

⁶⁶⁹ Vila-Coro Barrachina, M. D. (2010). *La vida humana en la encrucijada. Pensar la Bioética*. Madrid: Ediciones Encuentro, p. 27.

⁶⁷⁰ *Ibid.*

final de sus días, Zubiri empezó a cuestionar su propia teoría de la génesis humana,⁶⁷¹ y aunque no tuvo ya tiempo de desarrollar en profundidad las consideraciones que de este nuevo enfoque se seguían, supuso este hecho un episodio dramático en su vida: la llamada *noche triste* de Zubiri, a la cual haremos posteriormente referencia. Por ello, no es cierto que Zubiri mantuviera la tesis de la sustantividad humana desde el momento de la fecundación durante toda su obra, tal y como ya fue mostrado. Asimismo, a partir de la referencia de Vila-Coro a Fernández Beites, nos ocuparemos de la tesis de esta última autora, ya que la exposición de la primera remite en todo momento a esta, sin que por su parte se realice aportación original alguna.⁶⁷²

2.7.1. La crítica de Pilar Fernández Beites

Fernández Beites se centra en un único texto del bioeticista fechado en el año 1993 y del cual ya dimos cuenta en el capítulo anterior,⁶⁷³ centrándose su crítica de acuerdo a dos argumentos: 1) que el embrión, desde el momento de la concepción, se trata de una sustantividad *elemental*, y por tanto, con suficiencia constitucional que nos lleva a decir que ya es una persona; 2) la supuesta circularidad en la argumentación del bioeticista, al defender que, hasta la posesión de la suficiencia constitucional, los elementos extracigóticos son constitucionales, y una vez adquirida la sustantividad, resultarían adventicios.

La tesis principal de la que parte la autora es que «*siempre que hay un cuerpo hay un ser humano*»,⁶⁷⁴ esto es, la condición de posibilidad de la persona sería la de poseer un cuerpo que la sostenga, de tal modo que la cuestión sobre cuándo estamos en presencia de una persona se resolvería biológicamente y no metafísicamente, de ahí que defienda que «un cuerpo humano se originaría en el momento de la concepción, en el cigoto, pues éste es el inicio de la unidad biológica que da lugar al hombre adulto».⁶⁷⁵ A partir de esta idea, a Fernández Beites le resulta incomprensible que desde la ciencia, la cual considera al ser humano como un ser biológico, se defienda que «el origen del cuerpo hay que situarlo 6-8 semanas después de la concepción, cuando ya ha concluido

⁶⁷¹ Pilar Fernández Beites también reconocerá, aunque con matices, este hecho: «[...] Zubiri sostiene con rotundidad que el inicio del hombre viene dado por la célula germinal.

Ahora bien, un gran conocedor de la obra de Zubiri, como es Diego Gracia, insiste, con razón, en que al final de su vida Zubiri parece cambiar de opinión», en Fernández Beites, P. (2007), p. 157.

⁶⁷² A nuestro juicio, la postura que muestra María Dolores Vila-Coro en el apartado referenciado, supone, tanto en el fondo como en la forma, un extremismo que lleva aparejado la defensa del conflicto ante aquellas concepciones contrarias a la suya. Vila-Coro es un verdadero ejemplo de *hooligan* del pensamiento que se apresta a la batalla y que da sentido a esa denuncia que Diego Gracia realiza sobre las guerras de religión protagonizadas tanto por la postura *pro-life* como por la postura *pro-choice*.

⁶⁷³ Gracia, D. (1993a). Este trabajo se encuentra también recogido en Gracia, D. (1998c), pp. 95-136.

⁶⁷⁴ Fernández Beites, P. (2004). Sustantividad humana: embrión y ‘actividad pasiva’ de la inteligencia. En Murillo Murillo, I. [Coord.]. *Filosofía práctica y persona humana*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, p. 245. En otro lugar dirá: «[...] el cuerpo sirve como criterio de identidad del hombre (de la persona) –y que, en concreto, su inicio y su final coinciden con el del hombre–», en Fernández Beites, P. (2007), p. 151.

⁶⁷⁵ *Ibid.*

la formación de órganos». ⁶⁷⁶ Según la autora, a esta proposición también se inscribe nuestro bioeticista, de ahí que pretenda exponer a continuación el error de la interpretación en la que cae Diego Gracia al servirse del pensamiento zubiriano para dar cuenta de esta tesis, a su juicio, equivocada.

Fernández Beites propone su teoría del dualismo unitario, en el que la *psique* inteligente supone un rasgo peculiar que posee el ser humano y que no comparte con el resto de los animales. De ahí que yo sea algo más que mi cuerpo, sin olvidar que también soy cuerpo. El cuerpo junto a la psique formarían una unidad esencial, teniendo en cuenta la idea zubiriana de que el cuerpo da desde sí mismo pero no por sí mismo la psique, con lo que este tipo de dualismo se diferenciaría de aquellos otros defendidos, por ejemplo, por Platón o Descartes. Para dar razón de esta teoría, la autora se centra en la teoría de la sustantividad de Zubiri:

Hay notas orgánicas y psíquicas, que dan lugar a dos subsistemas: la psique y el organismo (o cuerpo). Afirmar que el hombre es una sustantividad equivale a decir que psique y organismo no son sus sustantividades, sino subsistemas que carecen de clausura cíclica. Aunque la psique sea irreductible a cuerpo, esto no implica que sea una sustantividad: sólo si a la psique le añado el organismo logro un todo sustantivo que es el hombre. Y tenemos también la afirmación inversa: el cuerpo no es sustantividad. Lo cual significa genéticamente que *desde el momento en que hay cuerpo hay también psique*. ⁶⁷⁷

Fernández Beites afirma que, a simple vista, es cierto que en las primeras etapas del proceso embriológico en el embrión solo acontece el cuerpo y no así la psique, puesto que aún «no hay actos que sean conscientes y mucho menos inteligentes», ⁶⁷⁸ aunque de la inexistencia de los mismos no podemos concluir que no haya ya psique, porque de hecho la hay, aunque en *actividad pasiva*. En palabras de la autora,

La actividad pasiva no es acción en ningún sentido. Ahora bien, lo importante es que sigue siendo actividad: la actividad consiste en estar en formación, en formarse a partir del cuerpo que es el que realiza la acción. Es actividad “receptiva”, que actúa, pero receptivamente. Más adelante, cuando la psique ya esté formada, su actividad podrá ser accional y lo será precisamente cuando realice actos conscientes. Lo decisivo en este punto es que afirmar que hay psique en actividad pasiva no es una mera expresión verbal: es una forma de recoger la tesis de que la psique no es una sustantividad independiente del cuerpo. La sustantividad es el hombre y, por tanto, no puede haber cuerpo sin psique. Pero, además, la psique, que necesariamente existe cuando hay cuerpo, se ha de dejar determinar en cierta medida por dicho cuerpo. La psique está en actividad pasiva, porque lo que sea cuando ya pueda realizar actividad accional depende en parte de la influencia previa del cuerpo. ⁶⁷⁹

Esto es, lo que está defendiendo Fernández Beites es que la psique ya está presente en el cuerpo desde el comienzo, pero lo está en formación, en actividad pasiva, por lo que la actividad de la misma no puede traducirse en actividad que pueda llevar a cabo acciones. Esta idea se contrapone claramente a la de Gracia, que defiende que la psique brota desde las mismas estructuras materiales de la célula germinal en un momento muy posterior al de la concepción, por lo que el bioeticista defiende, apoyado

⁶⁷⁶ *Ibid.*

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 247; cfr. Fernández Beites, P. (2007), p. 116.

⁶⁷⁸ *Ibid.*

⁶⁷⁹ *Ibid.*, pp. 247-248; cfr. Fernández Beites, P. (2007), pp. 117-118.

en las tesis del último Zubiri, que la psique no está presente desde el primer momento, ni aun siquiera en actividad pasiva como aquí expone Fernández Beites.⁶⁸⁰ Lo que aquí está haciendo la autora es concederle a la psique una presencia en formación en el cuerpo desde su comienzo. No obstante, a nuestro juicio, dudamos de que algo que está en formación pero aún no presente pueda estar realmente presente. Sería como decir que en el embrión ya están presentes todas las arrugas del adulto octogenario al que el mismo dará lugar, afirmando que están en actividad pasiva, esto es, en formación.

Según Gracia [...], el embrión no debe incluirse en el proceso de desarrollo del cuerpo porque carece de sustantividad. La razón aducida son las nuevas investigaciones en embriología, que mostrarían que en las primeras etapas embrionarias faltan elementos esenciales a la sustantividad, pues aunque en ellas ya contamos con los genes, éstos no son suficientes para explicar el desarrollo embrionario, sino que hemos de recurrir a *elementos epigenéticos*.⁶⁸¹

En el capítulo anterior nos ocupamos de este asunto haciendo especial referencia a los estudios de Juan Ramón Lacadena y Carlos Alonso Bedate, a partir de los cuales se afirmaba que la información genética contenida en el cigoto es necesaria pero no así suficiente para el desarrollo embriológico. Dicho esto, la autora utiliza una cita del propio Lacadena para dar cuenta de su propia tesis:

«Al producirse la fecundación de los gametos se origina el cigoto, que reúne, ya desde el mismo instante de su formación, toda la información genética necesaria para programar la formación del nuevo ser, de manera que, de no mediar alteraciones de cualquier tipo que interfieran con el proceso, a partir del momento que empiece a funcionar el primer gen en dicha célula inicial única, la programación genética conducirá inexorablemente a la formación del individuo adulto».⁶⁸²

La cita de la que se sirve Fernández Beites pertenece a un artículo que publica Lacadena en el año 1989 y que reproduce en un artículo posterior fechado en el año 2003, si bien con un añadido que consideramos crucial para el tema que nos ocupa:

«[...] al producirse la fecundación de los gametos se origina el cigoto, que reúne, ya desde el mismo instante de su formación, una información genética necesaria para programar la formación del nuevo ser, de manera que, de no mediar alteraciones de cualquier tipo que interfieran en el proceso, a partir del momento que empiece a funcionar el primer gen en dicha célula inicial única, la programación genética conducirá inexorablemente a la formación del individuo adulto. *Es conveniente matizar que la*

⁶⁸⁰ La idea de la *actividad pasiva* había sido defendida por Zubiri desde los años cuarenta, aunque la sometió a revisión hacia la década de los setenta. Dice Gracia al respecto: «Su tesis en esos años era que en las primeras fases la morfogénesis humana depende exclusivamente de las sustancias materiales, es decir, de los procesos bioquímicos. Esto le lleva a decir que el psiquismo específicamente humano está en actividad, pero en una actividad que llama pasiva, a diferencia de lo que sucede con las notas materiales, que están en actividad activa. Más tarde, el psiquismo pasará a activarse, y por tanto a manifestarse como tal», en Gracia, D. (2017a), p. 449. Como puede comprobarse, Fernández Beites acude a un planteamiento ya superado por Zubiri, debido a la inconsistencia que el filósofo supo vislumbrar en el mismo.

⁶⁸¹ Fernández Beites, P. (2004), p. 249.

⁶⁸² Fernández Beites, P. (2007), p. 160; cfr. Lacadena, J. R. (1989). “Status” del embrión previo a su implantación. En Abel, F.; Boné, E. y Harvey, J. C. [Eds.]. *La vida humana: origen y desarrollo. Reflexiones bioéticas de científicos y moralistas*. Madrid: Publicaciones Universidad Pontificia Comillas, p. 35.

*información genética contenida en el cigoto es necesaria, pero no suficiente, para llevar a cabo el proceso normal de desarrollo en el sentido de que hay que tener en cuenta los fenómenos epigenéticos de interacción de dicha información en el entorno del útero materno».*⁶⁸³

Tal y como ya defendíamos en otro lugar,

Esta precisión realizada por Lacadena es fundamental, porque *aun siendo necesaria la información genética contenida en el cigoto, únicamente por ella misma el desarrollo del mismo no puede originarse*, debiendo echar mano de algo externo a sí mismo, proporcionado por la madre. De ello se desprende que el cigoto no posee *toda* la información necesaria para una génesis correcta y completa del proceso embriológico. Sería algo así como pensar que desde el principio el cigoto está provisto del mapa exacto que le conducirá hasta su destino, pero que necesita de algo externo que vaya activando toda la maquinaria precisa para poder llegar a él.⁶⁸⁴

Como expone Fernández Beites, para Gracia el embrión aún no es una sustantividad humana, ya que la información genética que porta no es suficiente, debiéndose acudir a otra información procedente del entorno materno.

Tenemos así el argumento decisivo en esta postura: si hay elementos no sólo extragenéticos, sino también extracigóticos, que son esenciales en el desarrollo, es claro que el cigoto no es por sí mismo una sustantividad. Gracia puede obtener entonces una conclusión realmente fuerte: “Antes de la constitución de la sustantividad embrionaria, el embrión no puede ser más que una parte de la sustantividad del medio (e.d., de la madre)”⁶⁸⁵.

La autora mantiene que esta tesis resulta insostenible, puesto que lo que se está afirmando es que la realidad del embrión, al no poder ser aún entendida como una sustantividad, debe pensarse por ello que forma parte de la sustantividad de la madre.⁶⁸⁶

⁶⁸³ Lacadena, J. R. (2003), pp. 114-115. La cursiva es nuestra.

⁶⁸⁴ Redondo García, A. (2020), p. 27.

⁶⁸⁵ Fernández Beites, P. (2004), p. 249-250; cfr. Fernández Beites, P. (2007), p. 164.

⁶⁸⁶ López Moratalla defiende esta misma idea cuando dice: «[...] la dependencia de la relación con la madre no supone carencia de autonomía como individuo. La gestación aporta, a manera de nicho natural, las señales moleculares y celulares necesarias para las etapas del desarrollo del embrión. La relación con el medio difiere en las diversas etapas de la vida del individuo sin que suponga, en ninguna de estas, diferencia de entidad ontológica», en López Moratalla, N. (2010), p. 130; cfr. López Moratalla, N.; Santiago, E. y Herranz Rodríguez, G. (2011), p. 299.

Como ya mostramos en el capítulo anterior, una vez más se produce un salto inexplicable en la argumentación de la autora, derivando un *debe* de un *es*. Esta postura defendida tanto por López Moratalla como por Fernández Beites, vendría a decir, en palabras de Javier Gafo, lo siguiente: «[...] En el debate sobre el aborto se ha afirmado con frecuencia que el embrión o el feto son una parte del cuerpo de la madre, de la que ésta, por tanto, puede disponer como de un apéndice. Esta afirmación es, biológicamente y con toda claridad, falsa. El nuevo ser no es una parte del organismo materno, sino una realidad biológicamente distinta, que muy desde el principio comienza a dirigir su propio proceso de desarrollo, sintetizando sus propias proteínas y enzimas, que son distintas de las de su madre. El nuevo ser es, durante el desarrollo embrionario, sumamente dependiente del organismo materno, pero es, al mismo tiempo, autónomo, ya que es él mismo el que dirige su propio proceso de desarrollo. Utilizando una comparación, puede decirse que el nuevo ser es “arquitecto” de sí mismo en un doble sentido, ya que posee en su código genético los “planos” de lo que él mismo va a ser y organiza, mediante la síntesis de sus propias proteínas, su propio proceso de construcción; la madre le da

Sin embargo, prosigue, está claro que la información genética contenida en las células embrionarias no pertenece a la madre, por lo que debería suponersele al embrión una cierta *sustantividad elemental*,⁶⁸⁷ pero la idea de esta sustentividad elemental no es fiel al planteamiento zubiriano, en contra de lo que puede parecerle a Fernández Beites. La sustentividad, según Zubiri, hemos de entenderla como una estructura clausurada de notas, y esa idea de sustentividad elemental que pretende la autora hacerla compatible con el planteamiento zubiriano no tiene sentido: o algo tiene sustentividad o no la tiene, sin más, por lo que emplear el término *elemental* nos lleva a pensar que todavía no la hay. Dice Fernández Beites que al embrión ha de concedérsele algún tipo de sustentividad al igual que se la concedemos, por ejemplo, a los organismos unicelulares, pero es que los organismos unicelulares pueden tener sustentividad porque tienen suficiencia constitucional, dependiendo únicamente de ellos mismos. Pero ello no ocurre con el embrión, porque el embrión depende del entorno materno. Para explicar esto, Gracia se sirve de los estudios de Lacadena sobre la gemelación y del quimerismo, como así continúa diciendo el bioeticista en el mismo texto de la cita que anteriormente reproducía Fernández Beites:

Si el óvulo fecundado fuera ya una sustentividad, no se entiende cómo puede transformarse en dos (gemelación) o cómo dos dan lugar a uno (quimera). La individualidad es nota irrenunciable de la sustentividad, y en esas fases primeras parece claro que la individualidad no está lograda. Como principio general puede afirmarse que la individualidad es lo contrario de la totipotencialidad. [...] En consecuencia, la sustentividad no aparece antes de que finalice el proceso de «inducción primaria», o quizá entre la «inducción secundaria» y el «crecimiento». En cualquier caso, no antes de la anidación.⁶⁸⁸

Como admite el propio bioeticista en la cita anterior, «la individualidad es nota irrenunciable de la sustentividad», por eso es porque se entiende que el embrión al no haberla aún lograda, debe considerarse como una parte de la sustentividad de la madre. Respecto a la individualidad, dice Antonio Ferraz Fayos:

Toda sustentividad es radical, determinada e irreductiblemente «esta» sustentividad; «ésta», y no otra, constituida por «este» color, «este» rasgo, etc., pues la sustentividad es la estructura de la unidad constitucional, y toda constitución es individual. [...] El hombre, cada hombre es un individuo estricto, es sustantivamente «uno» y además es «único».⁶⁸⁹

albergue, le proporciona el “material” alimenticio y energético necesario, pero es el mismo nuevo ser el que, casi desde su misma constitución, dirige su propio desarrollo.

[...] se subraya desde esta postura la continuidad del proceso de desarrollo embrionario que se instaura desde la fecundación. Este proceso participa del mismo carácter de continuidad inherente a todos los procesos vitales. A los ojos de la Embriología, el desarrollo embrionario aparece como un proceso continuo, en el que progresivamente se van actualizando, de forma gradual y continua, todas las potencialidades ya presentes en el cigoto. Todo intento de marcar fronteras en ese desarrollo –que delimiten una fase “subhumana” de otra “plenamente humana”– suscita el interrogante sobre la artificialidad de tal frontera, ya que el proceso de desarrollo embrionario es un *continuum*, una vez que se ha producido el salto desde las células germinales hasta la constitución del cigoto», en Gafo, J. (2003a), pp. 195-196.

⁶⁸⁷ Fernández Beites, P. (2004), p. 250; cfr. Fernández Beites, P. (2007), p. 165.

⁶⁸⁸ Gracia, D. (1998c), p. 122.

⁶⁸⁹ Ferraz Fayos, A. (1995). *Zubiri: el realismo radical*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, pp. 137-138.

Centrémonos ahora brevemente en la idea de sustantividad que tiene Zubiri. En el capítulo VIII de su obra *Sobre el hombre*, el cual está redactado poco antes del fallecimiento del filósofo, puede leerse:

El hombre, como todas las realidades intramundanas pertenece al Cosmos, y como todas ellas (por su aspecto somático) es fragmento de esa unidad primaria y radical que llamamos *Cosmos*. [...] Toda cosa es «una» tan sólo por abstracción. Realmente, cada cosa es un simple fragmento del Cosmos de suerte que ninguna tiene plena sustantividad. Las cosas no son estrictamente sustantivas; sólo son fragmentos cuasi-sustantivos, un primordio de sustantividad, mejor dicho un rudimento de sustantividad. Sustantividad estricta sólo la tiene el Cosmos. Esta sustantividad es un sistema, una unidad que no es un agregado, ni tan siquiera ordenado, de cosas sustantivas, sino que las cosas son las notas en que se expone la unidad primigenia y formal del Cosmos.⁶⁹⁰

De acuerdo con esta idea, para Zubiri sustantividad solo la tiene el Cosmos, mientras que las demás cosas son cuasi-sustantivas. Añade también el filósofo que, si se piensa que las cosas son individuales, es por simple abstracción, porque no cabe pensarlas como realmente existentes separadas del Cosmos, sino que solo deben pensarse como contenidas e insertas en él.⁶⁹¹ Ahora bien, cuando dice Zubiri que las cosas son cuasi-sustantivas, es porque entiende que tienen sustantividad al ser sistemas clausurados de notas, y si tienen sustantividad es porque tienen suficiencia constitucional. Luego esa cuasi-sustantividad es lo mínimo que se le puede conceder a las cosas, porque para que sean «cosas» deben tener suficiencia constitucional.

De lo anterior se deduce que la tesis de Fernández Beites por la que ha de suponérsele una *sustantividad elemental* al embrión humano es una interpretación deformada del pensamiento zubiriano, dando a entender que hay una fase previa de sustantividad a la cuasi-sustantividad que poseen las cosas. Insistimos en que para que algo tenga sustantividad debe tener suficiencia constitucional y el embrión, en este caso, aún no la tiene, porque todavía no es un sistema clausurado de notas, por lo que la consideración de *elemental* es aquí hartamente gratuita, además de un sinsentido, que tiene como único objetivo dar razón de una postura que en sí misma es inconsistente desde los presupuestos zubirianos. ¿Que por qué decimos que el embrión aún no es un sistema clausurado de notas? Ya sabemos que la autora defiende que la psique se encuentra en actividad pasiva en el cuerpo, por lo que, aunque aún no se encuentre presente, sí debemos entender que está en formación, y por esta razón hemos de suponerla manifiesta ya en el cuerpo, de ahí que para la autora podamos pensar que el embrión sí que es un sistema clausurado de notas, y por tanto, una sustantividad. No obstante, defender que la psique ya está en actividad pasiva en el cuerpo no es creíble. Las estructuras materiales dan la psique *desde sí mismas* pero no *por sí mismas*, brotando desde las estructuras materiales de la célula germinal. Si admitimos que brotan

⁶⁹⁰ Zubiri, X. (1986), p. 466.

⁶⁹¹ Dice Antonio Ferraz Fayos: «No es extraño que la visión “campal” que Zubiri tiene de la realidad le haya llevado a esa integración cósmica, pero eso no exigía negar la plenitud sustantiva de las cosas integradas en el Cosmos. Sustantividad dice constitución y la constitución, como afirma Zubiri, es siempre individual. Cada cosa real puede ser un sistema clausurado de notas, una unidad sustantiva, por tanto, en el orden de la constitución diferenciada del Cosmos, aunque solamente pueda darse en la unidad cósmica como momento suyo. El Cosmos es la estructura real y total de todas las estructuras reales e individuales. La unidad total de integración requiere –no como elementos antecedentes– las unidades integradas», en Ferraz Fayos, A. (1995), p. 140.

desde y no *por*, estamos dando a entender que hay algo que hace brotar a la psique, en principio, ajeno a las estructuras materiales. De tal modo que en el embrión aún no hay suficiencia constitucional, puesto que no hace brotar por sí mismo, en este caso, a la psique. ¿Y qué es ese algo que hace brotar a la psique desde el cuerpo? Es aquí donde debemos insistir una vez más en la diferencia entre *naturaleza naturante* y *naturaleza naturada* que Zubiri rescata del pensamiento medieval:

Si llamamos Naturaleza al Cosmos, esta Naturaleza tiene dos momentos, uno el momento de sus notas: las cosas naturales. Otro, el momento de su unidad primaria. Esta unidad no es una magna cosa natural, sino que es lo que debe llamarse, al modo medieval, *natura naturans*, naturaleza naturante. Las cosas en que dinámicamente se expresa esta naturaleza primaria son *natura naturata*, naturaleza naturada. La naturaleza naturante, por ser la unidad primaria, determina lo más intrínseco de las estructuras naturadas, y esta determinación es lo que llamamos producción. Esta acción naturante es la que produce la psique, pero no la produce independientemente de las otras cosas, esto es, no produce la psique solamente *en* las estructuras celulares, ni tan sólo *desde ellas*, sino que hace que sean *ellas mismas*, las estructuras celulares mismas, las que producen la psique. Es una acción de la naturaleza naturante, pero que transcurre intrínsecamente en las naturalezas naturadas, en las estructuras celulares, haciendo que ellas estén estructuralmente llevadas a realizar desde sí mismas las notas psíquicas. En esto es en lo que consiste «hacer que haga». El primer «hacer» es el de la naturaleza naturante, el segundo el de la naturaleza naturada, esto es, el de las estructuras celulares.⁶⁹²

Esto es, podríamos entenderlo como que la psique brota gracias a las órdenes que el Cosmos dejó impresas desde el comienzo de los tiempos en lo que se sería el funcionamiento de las estructuras celulares, por lo que la psique no se encuentra en el cuerpo en actividad pasiva, en formación, sino que brota debido a la complejización estructural que durante el periodo constituyente tiene lugar. A esto mismo añadiría Lydia Feito:

El ser humano es una sustantividad con carácter psico-orgánico, lo cual supone la existencia de dos subsistemas de notas, unas orgánicas y otras psíquicas. Pero el sistema configurado por unas y otras tiene propiedades que corresponden al conjunto, no a ninguna de las notas constitutivas. Como señala Diego Gracia [...], el psiquismo específicamente humano es el resultado del proceso de complejización de las propias estructuras de su realidad. Es una nueva función, surgida por sistematismo de las propias estructuras biológicas. Pero la inteligencia no podría ser el resultado del mero sistematismo de notas materiales, pues es una cualidad nueva de enorme importancia, que ha de afirmarse con carácter esencial y constitutivo. [...]

La tesis de Zubiri es emergentista: no es posible saltar del orden de la estimulidad al orden de la realidad, lo cual significa que por mera complejización de las estructuras no puede darse la “elevación” de la materia a inteligencia, sin embargo dicha complejización es imprescindible para que ese salto se produzca. Posiblemente, los datos de la neurociencia actual habrían permitido a Zubiri articular mejor y en más profundidad estos planteamientos. No obstante, no cabe duda de que sería defensor de una posición más holística y basada en interacciones complejas, que de un reduccionismo materialista como el que ahora resulta más frecuente.⁶⁹³

⁶⁹² Zubiri, X. (1986), pp. 466-467.

⁶⁹³ Feito Grande, L. (2016). Si Zubiri pudiera discutir con la bioética actual: inteligencia y neurociencia. *Arbor*, 192 (780), p. 7. Disponible en:

Una vez que la psique acontece estaremos en disposición de poder afirmar que se ha logrado la suficiencia constitucional y, por tanto, la sustantividad. Insistimos, la psique no se encuentra aún en el cuerpo, sino que brota, emerge desde las estructuras materiales, debido a la complejización estructural que se produce en el proceso de desarrollo y a la «elevación» que asimismo sobreviene. Esta misma idea viene respaldada por la propia biología, cuando Juan Ramón Lacadena indica que

[...] es importante señalar tres aspectos relacionados con todo proceso biológico en general y con el proceso de desarrollo en particular: 1) Un primer aspecto es el de la *continuidad*, que imposibilita distinguir con exactitud el “antes” y el “después”; 2) el segundo aspecto hace referencia, sin embargo, a que la continuidad o gradualidad de los procesos biológicos es compatible con la *emergencia instantánea de propiedades nuevas* cualitativamente diferentes a las existentes en un momento anterior; 3) el tercer aspecto se refiere a que *el todo biológico no es igual a la suma de las partes*, indicando con ello el riesgo de la aplicación del reduccionismo en la Biología.⁶⁹⁴

Del segundo aspecto podría decirse que la psique no tiene por qué estar ya presente en el cuerpo desde el primer momento, sino que brota de modo *instantáneo* en un momento dado. Así, por ejemplo, el cigoto no puede ser meramente entendido como la combinación entre los gametos masculino y femenino, ya que tal y como señala Lacadena de acuerdo con el tercer aspecto, el todo biológico que forma el cigoto no es igual a la suma del espermatozoide y del óvulo, surgiendo una nueva realidad a partir de la fusión de los mismos a través a la singamia. Por tanto, gracias a la complejización estructural, se hace posible que pueda brotar la psique, por lo que la psique no está ahí dada desde el primer momento. Es la *naturaleza naturante* quien la hace posible a través de las órdenes impresas en las *naturalezas naturadas*. De esta manera, el cuerpo solo es una nota, pero no es una estructura clausurada de notas como pretende hacernos ver Fernández Beites. Si dice que en el cuerpo está ya la psique en actividad pasiva, está diciendo que desde el comienzo es una estructura clausurada de notas, y esto es difícil de entender, porque aún no existe suficiencia constitucional. Para que exista suficiencia constitucional, la sustantividad tiene que ser por sí misma la causa de todos los cambios que en ella acaecen, y si defendemos que la psique brota desde las estructuras materiales y no por sí mismas, aquí no hay ninguna suficiencia constitucional, porque es la naturaleza naturante la que hace posible ese brotar. Una vez que la psique brote sí podremos decir que existe sustantividad y, por tanto, suficiencia constitucional, porque a partir de ese momento se independizará del entorno materno o, mejor dicho, la información extragenética ya no cumplirá ningún papel constitucional, sino solo adventicio. Hasta ese momento, la información que le procure el entorno materno sí que será constituyente, y por tanto necesaria para que el cigoto adquiera suficiencia constitucional.

El segundo argumento que utiliza Fernández Beites es suponer que la argumentación de Gracia que estamos presentando es circular. Tal y como ya sabemos, Gracia afirma que los datos científicos demuestran que en las primeras fases del desarrollo de una nueva realidad biológica tan crucial es la información extragenética procedente del entorno materno como la información genética contenida en el cigoto. Nuestro bioeticista entiende que, antes de que el embrión logre la suficiencia

<http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/2134/2826> [consulta: 4 de enero de 2021].

⁶⁹⁴ Lacadena, J. R. (2002a), p. 52.

constitucional, dicha información extragenética tendrá el carácter de constitucional, al estar formada por elementos indispensables para que la suficiencia constitucional pueda llevarse a término, tales como nutrientes, inductores, etc. Ahora bien, una vez conseguida la suficiencia constitucional, esa información extragenética pasará de tener carácter constitucional a tenerlo adventicio. Pues bien, según la autora este argumento incurre en circularidad, al igual que sostiene Vila-Coro apoyándose en los argumentos de Fernández Beites:⁶⁹⁵

A mi juicio, el problema es que la argumentación de Gracia adolece de una cierta circularidad. Parece que es el carácter esencial de los elementos externos que intervienen en la etapa embrionaria lo que hace que el embrión no sea una sustantividad. Por esta razón habría que esperar a la etapa fetal, en la que ha concluido la formación de órganos, para tener una sustantividad. Pero finalmente la esencialidad de los elementos externos, que parecía ser el fruto de la moderna biología, sólo se puede hacer depender de que no haya terminado la formación de órganos, con lo cual la argumentación se mueve en un círculo.⁶⁹⁶

No obstante, según nuestro criterio, el argumento de Gracia resulta de lo más coherente, tal y como venimos defendiendo. Es más, la autora poco después dice:

[...] Gracia clasifica los elementos en dos tipos, como constitucionales o adventicios, dependiendo de que las modificaciones se produzcan antes o después de la suficiencia constitucional. Esto se ve con claridad porque no son sólo los elementos con influencia específica en el desarrollo, sino *también los mismos nutrientes*, los que tienen carácter constitucional antes del momento en que se logra la suficiencia constitucional. El problema es que, a su vez, la suficiencia constitucional parece depender de que se haya llevado a cabo la *formación de los órganos* (es decir, de que la organogénesis esté lo suficientemente avanzada). Por tanto, la única razón de que ciertos elementos externos sean constitucionales reside en que cuando afectan al embrión éste no tiene todavía los órganos formados; por ello decimos que no advienen a una sustantividad ya constituida, sino que la constituyen. Pero leo directamente un texto de Gracia: “Sólo cuando el embrión tiene suficiencia constitucional, lo que viene de fuera (nutrientes, inductores, etc.) tiene carácter ‘adventicio’ (...) (porque advienen a una sustantividad ya constituida). Hasta ese momento, los nutrientes o los inductores no son ni pueden ser adventicios sino constitucionales, ya que son elementos indispensables para el logro de la ‘suficiencia constitucional’”.⁶⁹⁷

Quizá esa circularidad que Fernández Beites parece ver en el argumento de Gracia se deba a que ambos parten de concepciones diferentes ante el estatuto del embrión, pero realmente no existe como pretende hacernos creer. Mientras que para esta autora existe sustantividad desde el momento de la concepción, Gracia sostiene que esta acontece en un momento posterior. Desde los presupuestos de Fernández Beites se puede entender que la información extragenética sea adventicia durante todo el proceso, mientras que para Gracia esta sea constitucional hasta el momento en el que el embrión logre la suficiencia constitucional. Una vez lograda, una vez que el entorno materno no resulte crucial para su adquisición, la información que provenga del exterior será adventicia, pero nunca antes. Siguiendo a Juan Masiá, «en la ontogénesis humana hay que distinguir entre los procesos de diferenciación, desarrollo y crecimiento».⁶⁹⁸ Esto

⁶⁹⁵ Cfr. Vila-Coro Barrachina, M. D. (2010), pp. 27-29.

⁶⁹⁶ Fernández Beites, P. (2004), p. 253; cfr. Fernández Beites, P. (2007), p. 173.

⁶⁹⁷ Fernández Beites, P. (2004), pp. 253-254; Fernández Beites, P. (2007), pp. 174-175.

⁶⁹⁸ Masiá Clavel, J. (2007).

es, cuando el embrión pase al estadio de feto, cuando ya pueda considerarse una sustantividad, el desarrollo fetal consistirá en mero crecimiento, pero es que entonces toda la organogénesis ya estará realizada, de ahí que la información extragenética no cumpla ningún papel constitucional en ese estadio, puesto que dicha suficiencia ya se habrá logrado.

Pongamos un ejemplo, salvando siempre las distancias en cuanto al problema que nos ocupa, por supuesto. Preguntémosnos por los elementos que son necesarios para construir un rascacielos. Seguramente necesitemos hormigón, estructuras de acero, cristal, etc. Todos estos elementos podemos entenderlos como constitucionales, puesto que harán posible un rascacielos, teniendo siempre en cuenta que todos los materiales presentes y reunidos, por ejemplo, en una gran explanada, no son en modo alguno un rascacielos.⁶⁹⁹ Comencemos entonces con su construcción. Está claro que una vez edificada la primera planta no puede entenderse aún que estemos en presencia de un rascacielos, ni tampoco una vez construida la segunda, la tercera, etc. ¿Cuántas plantas o cuántos metros debe tener un rascacielos para ser considerado como tal? Realmente quizá nos equivoquemos y algún arquitecto pueda corregirnos, pero no existe una precisión exacta de la altura que debe tener un edificio para definirse como rascacielos, pero sí somos capaces de entender cuándo estamos en presencia de uno. Dejando a un lado el tema de la precisión del momento exacto que también podríamos aplicarlo a otro de los temas cruciales que son objeto de nuestra investigación, supongamos que ya estamos de acuerdo en denominar como rascacielos al edificio que tenemos frente a nosotros, pero que decidimos seguir construyendo más plantas sobre él. En esa nueva fase, esos materiales que eran previamente entendidos como constitucionales, o dicho de modo más concreto, como constitutivos, pasarán a ser adventicios, puesto que el edificio ya es entendido como rascacielos, por lo que la construcción de más plantas sobre él no le harán ser más o menos rascacielos. Sí podrá ser más alto que otros, pero ello no implica que sea *ontológicamente* superior: es o no es un rascacielos. De ahí que sostengamos que los mismos materiales que teníamos expuestos en esa gran explanada y que eran en un principio considerados como constitucionales pasen ahora a ser entendidos como adventicios una vez que se ha dado lugar al producto que se perseguía. Del mismo modo, los elementos externos que intervienen en el proceso embrionario pueden ser entendidos como constitucionales porque hacen posible que el embrión alcance en un futuro la suficiencia constitucional y, por tanto, la sustantividad humana. Pero una vez que se ha alcanzado la sustantividad, esos elementos deben entenderse como adventicios, porque harán posible a partir de ese momento su mero crecimiento.

El tema de la «suficiencia constitucional» permite [...] cualificar los materiales que advienen al embrión (inductores, nutrientes, etc.) de dos modos muy distintos, según que lleguen antes o después del logro de la suficiencia. Si son anteriores a ese momento, tienen carácter constitucional y no meramente adventicio; por el contrario, cuando llegan después de ese momento, tienen el carácter de lo que Zubiri llama «notas adventicias». Pensemos, por ejemplo, en los antígenos que recibimos a todo lo largo de nuestra vida, y

⁶⁹⁹ De algún modo, podríamos decir que los materiales a los que nos referimos en el ejemplo formarían el genotipo del embrión, pero también hemos de hacer referencia al fenotipo, que sería la forma particular que los profesionales que lleven a cabo la construcción –arquitectos, aparejadores, ingenieros, albañiles, etc.– tendrían de construir el rascacielos, de tal modo que, dependiendo de su trabajo, el rascacielos llegará a ser de una u otra forma. Esos profesionales vendrían a ocupar el papel del entorno materno, por lo que tanto los materiales como los profesionales serían necesarios para constituir la sustantividad que será el rascacielos.

que al llegar a nuestras células actúan como inductores genéticos que darán lugar a que la información genética de producción de anticuerpos se exprese en forma de proteínas específicas. Estos inductores son en todo similares a los que advienen al embrión en la fase previa a la suficiencia constitucional, y sin embargo no tienen otro carácter que el adventicio, precisamente porque cuando llegan hay un organismo que ya ha logrado previamente la suficiencia constitucional. No es, por ello, válida la objeción que con frecuencia se hace, según la cual dado que los inductores externos actúan sobre el organismo vivo a todo lo largo de la vida de éste, no pueden ser tenidos en cuenta para definir una realidad biológica. Esta objeción vale para los inductores y nutrientes adventicios, pero no para los constitucionales.⁷⁰⁰

De este modo, el seguir manteniendo que la información extragenética es constitucional supondría admitir que el embrión aún no es una sustantividad; por el contrario, mantener que dicha información no es constitucional y solo es adventicia, es defender que existe sustantividad desde el primer momento, pero está claro, de acuerdo con el último Zubiri, que no puede haberla puesto que no hay estructura clausurada de notas, al no estar aún presente la psique que brotará una vez haya acontecido la suficiente complejización estructural.

Como podemos comprobar, partir de dos concepciones sobre el estatuto del embrión nos lleva a entender dicha información de modos diferentes, y la postura mantenida por Fernández Beites es claramente preformacionista, como así parece reconocerlo cuando afirma que

[...] mi tesis es que los elementos externos que intervienen en el proceso vital no tienen carácter esencial, sino que son accidentales, al igual que los nutrientes: si faltan unos u otros el proceso no puede llegar a su fin, pero no por esto resultan esenciales. Los elementos extracigóticos serían esenciales si dirigieran el proceso de desarrollo, pero son los genes los que asumen este papel director, y los elementos extracigóticos se limitan a activar o inhibir la información genética [...].⁷⁰¹

Decimos que es su concepción preformacionista porque defiende que son los genes los únicos protagonistas en el proceso de desarrollo, mientras que el resto de la información que sobreviene es meramente accidental, de ahí que Fernández Beites vea una circularidad en el argumento de Diego Gracia al entender que la información genética es necesaria y suficiente para el desarrollo ontogenético.

2.7.2. La crítica de Juan Pablo Faúndez Allier

Otra postura contraria a la de Diego Gracia y que sigue una línea análoga a la de Fernández Beites, es la que podemos encontrar en el libro de Juan Pablo Faúndez, *La bioética de Diego Gracia*:

[...] resulta desacertado, a mi juicio, separar dicotómicamente el ser personal de la realidad biológicamente humana, ya que esta disociación es la que poco a poco nos va encaminando a disvalorar la realidad en cuestión. *¿Se puede demostrar realmente que el ser humano brota en un momento casi imposible de definir posterior a la fecundación?*

⁷⁰⁰ Gracia, D. (1998c), p. 122.

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 252.

Ni siquiera con el surgimiento de la suficiencia constitucional se logran los rasgos de autoconciencia, racionalidad, voluntariedad, etc., en acto, sino que estos se irán concretando a medida que avanza la actualización de la personalidad, la que logrará una condición de «autonomía plena» para el ser humano en una fase de maduración bastante posterior al propio nacimiento. Y a partir de este evento, el ser humano no solo necesitará la relación parental para poder seguir viviendo, sino que toda su vida se llevará a cabo en relación con el medio natural externo, el que proveerá desde el oxígeno que se respira hasta los alimentos necesarios para la supervivencia. Es decir, la interdependencia y la interrelación humano-medial es un factor que acompaña al ser de nuestra especie durante toda su vida, por lo que no constituye, a mi juicio, un factor que debiera marcar una diferenciación tan abismal en relación a lo que podría ser o no humano.⁷⁰²

En la formulación de la pregunta de Faúndez presente en el fragmento que acabamos de reproducir encontramos una seria dificultad. El ser humano no *brot*a desde las estructuras materiales de la célula germinal, porque, como ya sabemos, lo que brota es la psique. Entender que lo que brota es la humanidad, es entender a la nota de la psique como sistema, cuando realmente es un subsistema que forma parte del sistema completo. La sustantividad de la realidad humana y, por tanto, su suficiencia constitucional, se lograría una vez que la psique acontezca en el cuerpo, y no es la psique sola la que concede la sustantividad, y de ahí, la humanidad, sino el sistema completo formado por las notas corporales y por las notas psíquicas. Recordemos que la sustantividad es definida por Zubiri como sistema clausurado de notas, y cuando acontece por fin ese sistema es cuando podremos hablar de suficiencia constitucional, y por ende, de persona. El argumento posterior que da Faúndez no tiene nada que ver con la suficiencia constitucional y es, a nuestro juicio, completamente distorsionador y falaz. Una vez lograda la suficiencia constitucional, el proceso ontogenético no es de desarrollo, sino de crecimiento, y en ese crecimiento el feto es capaz de llevar a término su plan de forma autónoma. Esto es análogo a lo que más arriba decíamos respecto a la tesis de Fernández Beites. Hasta que el embrión logre la suficiencia constitucional, los elementos proporcionados por el entorno materno deberán ser entendidos como constitucionales, porque hacen posible el desarrollo del mismo, pero una vez lograda la sustantividad, esos mismos elementos deberán entenderse como meramente adventicios, los cuales harán posible desde ese momento el crecimiento del feto.

Faúndez lo que realmente está haciendo es, por un lado, confundir los elementos constitucionales con los adventicios pertenecientes al contexto intrauterino y, por otro, equiparar el proceso ontogenético intrauterino con el extrauterino, como si una persona adulta se encontrara en el interior de una gran placenta que es el mundo –aunque sí podría ser válido desde un punto de vista poético y metafórico–. Seriamente dudamos de que el motivo de esta confusión y equiparación sea por desconocimiento de la teoría zubiriana, sino más bien para dar razón de sus propias convicciones respecto al estatuto ontológico del embrión humano: esta afirmación quedará mucho más clara a continuación. En sus conclusiones relacionadas con el inicio de la vida humana admite Faúndez:

Para el bioeticista, el ser que va hominizándose desde la concepción hasta, aproximadamente, la sexta u octava semana de gestación, no adquiere hasta ese momento la categoría de persona humana. Solo entonces surge la personidad, que progresivamente y desde un estado de pasividad irá informando la personalidad actual del sujeto. Lo que ahí ocurre es que aparece fundamentalmente la nota de la inteligencia –junto a los

⁷⁰² Faúndez Allier, J. P. (2013), p. 462. La cursiva es nuestra.

sentimientos y la volición—, que es la que el autor considera constitutiva de la condición humana, introduciendo específicamente a ese ser en la categoría de persona. Una deducción que, de alguna forma, pareciera asemejarse a las que siguen las actuales teorías del hombre-cerebro, que prescinden de la consideración de cuerpo vivo para definir lo constitutivo del ser humano, basándose nada más que en la actividad inteligente. Un cuerpo que permite reconocer una determinada identidad desde el inicio hasta el final de la existencia humana. Gracia resalta cómo en el texto de *Sobre el hombre* el propio Zubiri menciona la brotación de la *psyché* desde el cuerpo al lograrse la sustantividad, con lo que, estimo, estaría próximo a una forma de comprensión del ser humano que prescinde, al menos parcialmente, de la nota corporal, ya que aunque el cuerpo esté presente desde la concepción no se trataría de un elemento que denota lo específicamente humano.⁷⁰³

Como ya sabemos, para Zubiri la inteligencia es una nota que se refiere única y exclusivamente a la realidad humana, por tanto, solo aquella realidad que tenga inteligencia podrá considerarse como persona. Estos son los supuestos de los que debemos partir para entender la concepción zubiriana. Otros autores definirán a la persona de forma diferente, partiendo de unos supuestos distintos. Ya dijimos más arriba: *dime qué concepto tienes de persona y te diré en qué momento tendremos una*. De ahí que la crítica de Faúndez sea irrelevante. Para Zubiri la psique es un subsistema, y sin él, no podrá hablarse de sustantividad humana. Podremos estar más o en menos desacuerdo, pero debemos admitir que se parte de unos supuestos de los que se derivan de forma lógica una serie de consecuencias. De tal modo que, tanto en el inicio como en el final de la vida humana, en el momento en que no haya rastro de inteligencia no podremos decir que estemos ante una persona: esa es la idea de confín que tiene Gracia, porque en la clase *ser humano*, recordemos, *se entra y se sale*.

Dice también Faúndez que esta concepción parece prescindir, «al menos parcialmente», de la nota corporal, a lo que debemos responder que esto es algo absolutamente falso. No se prescinde de lo corporal, porque desde un comienzo ya está presente, y lo más importante, lo corporal puede fácilmente observarse, y el testimonio de los sentidos son prueba fehaciente de ello. Pero no ocurre lo mismo con la inteligencia. La sustantividad humana, insistimos, es un sistema clausurado de notas formado por dos subsistemas, cuerpo y psique: si uno falta la sustantividad no es posible. Si en un cuerpo no hay psique, no hay persona, al igual que si en una psique no hubiera cuerpo, tampoco la habría. La sustantividad humana es la unión indisoluble de ambos subsistemas, lo que ocurre es que la idea de una psique sin un cuerpo es difícilmente comprensible, porque la psique necesita de un soporte por el cual hacerse de algún modo manifiesta. La idea de una inteligencia que sobrevolara el mundo sin un cuerpo que la contenga tampoco sería una persona. Insistimos: la persona es la unión indisoluble de cuerpo y psique. Si una no está, no hay persona. Si solo hubiera inteligencia, tampoco la habría.

En línea con lo anterior, y dado que el ser humano es una realidad que surge gracias a un complejo proceso de desarrollo en el tiempo, que implica novedad extracigótica, y en el que lo que se origina va adquiriendo progresivamente nuevos caracteres, se puede sostener, desde las apreciaciones de Gracia y Alonso Bedate, que se le debe atribuir una valoración progresiva al ser que se va hominizando, en la medida que se logran nuevas etapas. Es decir, el valor del cigoto no sería el mismo que el del embrión, el feto, o el de un niño recién nacido. No obstante, el salto desde el embrión al feto, una vez adquirida la suficiencia constitucional, marcaría una diferenciación ontológica de carácter decisivo, ya

⁷⁰³ *Ibid.*, p. 535.

que en ese momento brotaría el ser humano personal –en estado de personidad–, lo que implicaría una valoración diversa en relación a las etapas anteriores. Sin embargo, ha de tenerse en cuenta la última interpretación de Alonso Bedate, relativa a esta materia, quien ha señalado recientemente al embrión, y no solo al feto, como realidad humana independiente de la madre, con lo que se estaría separando de los planteamientos de Gracia. Para este último, la realidad humana solo surge a partir del logro de la suficiencia constitucional.⁷⁰⁴

Volvemos a insistir en lo que ya dijimos más arriba: lo que brota no es el ser humano, sino la psique. La sustantividad humana no la da la psique, sino el sistema clausurado de notas formado por los dos subsistemas que son cuerpo y psique. Si uno no está, no hay de modo alguno sustantividad, y en el caso del ser humano, hasta que la inteligencia no acontece en el cuerpo, no hay ser humano, pero tampoco lo habría si no hubiera cuerpo pero sí inteligencia. Esto creemos que ya ha quedado claro. Ahora bien, la consideración sobre Alonso Bedate hay que matizarla y muy bien, porque aquí Faúndez hace una interpretación supinamente interesada. Hace el autor referencia a un episodio que tuvo como protagonista a este científico y sacerdote jesuita, el cual no tuvo más remedio que retractarse del voto favorable que emitió ante el Proyecto de Ley Orgánica de Salud Sexual y Reproductiva y de la Interrupción Voluntaria del Embarazo del año 2009, mientras que ostentaba el cargo de vicepresidente del Comité de Bioética de España.⁷⁰⁵ Concretamente, en el punto 3º del citado documento, entre otras consideraciones, puede leerse:

[...] la dotación genética del cigoto, en su contexto biológico, no proporciona por sí sola toda la información necesaria para el desarrollo y la vida del nuevo ser. Los genes son condición necesaria, pero no suficiente, para otorgar al nuevo ser suficiencia constitutiva, es decir capacidad para crecer y desarrollarse de manera intrínseca y autónoma.

[...] El tercer momento relevante se sitúa en el entorno del final de la organogénesis, es decir, la constitución de los diferentes órganos, aparatos y sistemas, que acontece entre las semanas ocho y doce del proceso de desarrollo embrionario. Este proceso de organogénesis se considera relevante porque, al producirse la integración sistémica de los órganos, se podría considerar que terminan todos los procesos constitutivos. [...] sólo desde ese momento podría atribuírsele al embrión un estatuto ético, si no igual, muy similar al de los ya nacidos, y una protección jurídica progresivamente más intensa. Conforme a esta opinión, hasta la semana doce del proceso de desarrollo embrionario resultaría por tanto justificable la interrupción voluntaria del embarazo a petición de la mujer.⁷⁰⁶

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 536.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, pp. 463-464. Para un análisis detallado del tema, véase nuestro artículo: Redondo García, A. (en prensa). ¿Ciencia o religión? La postura de Carlos Alonso Bedate a la cuestión sobre el estatuto del embrión humano. *Eidon*.

⁷⁰⁶ Comité de Bioética de España (2009a, 7 octubre). Opinión del Comité de Bioética de España a propósito del Proyecto de Ley Orgánica de Salud Sexual y Reproductiva y de la Interrupción Voluntaria del Embarazo. Madrid: Autor, pp. 8-9. Disponible en: http://assets.comitedebioetica.es/files/documentacion/es/consenso_interrupcion_embarazo_comite_bioetica_oct_2009.pdf [consulta: 12 de agosto de 2020].

En la nota de prensa que se publicó con motivo del citado documento puede leerse:

Poner el límite en la semana doce del desarrollo embrionario (o semana catorce de la edad gestacional) se fundamenta, a juicio del Comité, en que tal momento permite establecer una diferencia cualitativa en la valoración ética y jurídica del feto antes y después de esa fecha.⁷⁰⁷

Una de las firmas favorables a este documento fue la de Carlos Alonso Bedate, puesto que las consideraciones expuestas en el mismo eran afines a las defendidas por él a lo largo de su obra científica. Sin embargo, y tal como Faúndez señala, el 11 de noviembre remite un escrito a la Compañía de Jesús donde expresaba, entre otras cosas, lo siguiente:

*Considero éticamente inaceptable cualquier norma que acepte la práctica de aborto, ya sea bajo el régimen de indicaciones o de plazos, y por tanto considero éticamente inaceptable el reciente Proyecto de Ley objeto de la Opinión del Comité. Ya desde el comienzo de la vida embrionaria la vida del no nacido es una realidad humana independiente de la madre, que debe respetarse y protegerse. Así mismo, considero que el aborto no puede ser considerado desde ningún punto de vista como un derecho.*⁷⁰⁸

Esta es toda la explicación que ofrece Alonso Bedate a ese cambio de criterio, y en esta consiste esa «última interpretación» a la que Faúndez hace referencia. No hay más, únicamente una sola frase. ¿En esta única frase se basa Faúndez para demostrar que Alonso Bedate cambió su punto de vista respecto a la cuestión sobre el embrión humano? ¿Realmente lo cambió? ¿Qué pudo ocurrir para que un científico y también sacerdote jesuita cambie, en apenas un mes, las tesis defendidas a lo largo de toda su carrera científica? Quizá la respuesta se halle en el cuarto punto del escrito remitido:

*Admito que puedo haberme equivocado al firmar la Opinión del Comité. Me someto al juicio de la Iglesia y si alguien se ha escandalizado por mi causa le pido perdón, pero siempre he creído que con lo que hacía servía a la Iglesia.*⁷⁰⁹

Ha de suponerse que una vez firmado el documento elaborado por el Comité de Bioética fue inmediatamente llamado al orden, y Alonso Bedate no tuvo más remedio que retractarse cual Galileo Galilei ante la Inquisición romana. No hay más explicación a ese cambio que demuestre su última interpretación opuesta a los planteamientos de Diego Gracia. Por tanto, a nuestro juicio, no existe ningún cambio de rumbo en la cuestión sobre el estatuto del embrión humano en la obra del científico, solamente una retractación causada por la coacción a la que debió de ser sometido por su condición sacerdotal, debido a que dicha firma suponía ir en contra del magisterio de la Iglesia.

⁷⁰⁷ Comité de Bioética de España (2009b, 7 octubre). Nota de prensa: Opinión del Comité de Bioética de España a propósito de la interrupción voluntaria del embarazo en el Proyecto de Ley Orgánica. Madrid: Autor, p. 2. Disponible en: http://assets.comitedebioetica.es/files/noticias/nota_prensa_cbe_opinion_proyecto_interrupcion_embarazo.pdf [consulta: 12 de agosto de 2020].

⁷⁰⁸ Alonso Bedate, C. (2009, 25 noviembre). «Cualquier norma que acepte el aborto es éticamente inaceptable». *HazteOír.org*. Disponible en: <https://www.hazteoir.org/node/25791> [consulta: 12 de agosto de 2020]. Hemos cambiado la negrita del original por la cursiva.

⁷⁰⁹ *Ibid.* Hemos cambiado la negrita del original por la cursiva.

Dicho todo lo anterior, y como conclusión al presente subapartado y también al epígrafe, nos gustaría remarcar, una vez más, la importancia que la información extragenética procurada por el entorno materno tiene para esa futura sustantividad que podrá llegar a ser el embrión humano, y que Fernández Beites y Faúndez Allier subordinan a un segundo plano. En palabras de Carlos Alonso Bedate,

Es obvio, que las condiciones biológicas de la madre no solamente *cualificarán* muchos de los determinantes genéticos del embrión sino que añadirán especificaciones biológicas al organismo en desarrollo y que repercutirán en la determinación de las características personales del recién nacido.⁷¹⁰

Finalmente, y tal y como ya sostenemos en otro lugar,

[...] ha de considerarse que las aportaciones de la madre al desarrollo de la nueva realidad humana son tan importantes, que conceptos tales como «madres de alquiler», circunscritos al fenómeno de la gestación por sustitución, carecen completamente de sentido. ¿Por qué motivo? Porque el entorno materno se convierte en decisivo durante las primeras semanas del proceso ontogenético, tanto que «Si dos cigotos genéticamente idénticos se situaran en coordenadas espacio-temporales distintas, cada uno generaría un proceso ontogénico diferente: los individuos personales originados serían por lo mismo diferentes porque el proceso de desarrollo de cada uno de ellos habría sido *único*. “Por haberse desarrollado en un proceso *único* son biológicamente diferentes”» (Alonso Bedate, 1989: 80; cfr. Alonso Bedate, 2003a: 42-44). *A priori*, por tanto, no puede sostenerse, de ningún modo, que el embrión ya sea en su origen ese individuo determinado al que dará lugar.⁷¹¹

3. Aportaciones a la teoría zubiriana desde los albores del nuevo milenio

En el año 2017 aparece el libro *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, un libro compuesto por trabajos de Diego Gracia y a los que Antonio Pintor-Ramos dio orden y estructura, relacionándolos unos con otros.⁷¹² Para el tema que nos ocupa, hay varios

⁷¹⁰ Alonso Bedate, C. (1989), p. 72; cfr. Alonso Bedate, C. (2003a). El estatuto ético del embrión humano: una reflexión ante propuestas alternativas. En Mayor Zaragoza, F. y Alonso Bedate, C. [Coords.]. *Gen-Ética*. Barcelona: Ariel, p. 33.

⁷¹¹ Véase: Redondo García, A. (en prensa). ¿Ciencia o religión? La postura de Carlos Alonso Bedate a la cuestión sobre el estatuto del embrión humano. *Eidon*; cfr. Redondo García, A. (2021). *Un análisis crítico de los supuestos en los que se fundamenta la gestación por sustitución desde los presupuestos científico-filosóficos de Juan Ramón Lacadena, Carlos Alonso Bedate y Diego Gracia Guillén*. Manuscrito enviado para publicación.

⁷¹² En palabras de Pintor-Ramos: «[...] tenía claro que se trataba de “un libro”, articulado en torno a una sólida columna vertebral que sostenía el desarrollo de los temas concretos, a veces incluso originales en su origen. No era necesario añadirles nada fundamental, bastaba con colocarlos en un orden lógico coherente y esos rasgos saldrían a la luz por sí solos», en Gracia, D. (2017a), p. 18. Por otro lado, en su «Introducción» dice el propio Gracia: «Quien hojee este libro advertirá pronto que he tratado de hacer justicia al subtítulo. Mi gran deseo al publicarlo es que su lectura vaya más allá del texto que yo he escrito, de modo que el lector pueda dar el salto desde el libro a los propios textos de Zubiri. Por eso no he escatimado citas, a veces largas. Nunca me ha convencido la tesis, tan frecuente entre escritores y publicistas, de que las citas deben ser pocas y breves, porque en caso contrario merman la originalidad del autor. Nunca lo he visto así. Me he considerado siempre, conforme a la consigna de Bernardo de Chartres, un

capítulos en este libro que creemos fundamentales. Concretamente, el capítulo en torno al cual llevaremos a cabo nuestra argumentación corresponde al número 13 titulado «¿Emergentismo por elevación?».⁷¹³ Realizaremos a partir de este un análisis detallado de las tesis que en él se exponen, procurando seguir un hilo argumentativo que lo conecte con otros capítulos contenidos en esta misma obra, como puede ser, por ejemplo, el capítulo 12 titulado «La incógnita humana».⁷¹⁴

Como ya hemos comentado en una nota a pie de página, la primera versión que tenemos del capítulo 13 procede del año 2003, aunque Gracia posteriormente la revisó y amplió para la obra recopilatoria que Antonio Pintor-Ramos preparaba de sus escritos. Los artículos que se encuentran en esta obra suponen la lectura más madura que hace nuestro bioeticista sobre el pensamiento de Zubiri y como tal consideramos que merecen un tratamiento aparte. Ha de indicarse que la mayoría de las ideas de los trabajos que ya hemos comentado, ambos pertenecientes a las décadas de los años 80 y 90, se repiten aquí, sin embargo, estos artículos nacidos en el nuevo milenio aportan una visión de conjunto de la que adolecen los anteriores. Es cierto que podríamos haber optado por una fusión de todos ellos, recorriendo una estructura afín, una estructura común a los mismos señalando qué aportaciones proceden de uno o de otro, pero quizá con ello estaríamos corrompiendo la autonomía propia de cada uno de ellos, además del contexto en el que fueron redactados. Pretendemos con ello preservar la idiosincrasia propia de cada uno de los textos, vislumbrando de este modo la evolución existente en las interpretaciones que el mismo Gracia hace de la filosofía de su maestro.

Hemos de recordar que fue en el año 1986 cuando Gracia publicó su libro *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, con el cual pretendía llevar a cabo una introducción al pensamiento zubiriano debido a que la mayoría de sus escritos aún se

enano a hombros de gigantes, y mi esfuerzo, especialmente en este libro, va dirigido a que sus lectores, leyéndome a mí, lean a Zubiri. Tal es el sentido del subtítulo, así como del peculiar género literario en que está escrito. Se trata de leer, leer crítica y creativamente a Zubiri, intentando identificar los puntos fuertes de su pensamiento, las novedades que aporta y llevando éstas más allá de donde Zubiri las dejó, ya fuera esto porque no pudo, porque no quiso o porque no supo», en *ibid.*, pp. 24-25.

⁷¹³ Pintor-Ramos dice en el «Prólogo» de la obra que este trabajo se publicó en el año 2004, fue reimpresso posteriormente en el año 2011 y reproducido actualmente en este libro. No obstante, nosotros hemos encontrado una primera publicación la cual data del año 2003 en la revista *Anthropos*. En cuanto al libro de 2017 hemos de decir que al capítulo 13 se le añaden dos epígrafes que no se encuentran en los trabajos anteriores: uno lleva por título «¿Revisión del concepto de inteligencia sentiente?» (pp. 456-462) y el otro «La noche triste» (pp. 462-471). A continuación, indicamos las referencias bibliográficas existentes de este artículo: Gracia, D. (2003a), pp. 64-80; cfr. Gracia, D. (2004c), pp. 87-116; cfr. Gracia, D. (2011c), pp. 251-276; cfr. Gracia, D. (2017a), pp. 433-472.

⁷¹⁴ Ha de señalarse que este texto, aunque corresponde en *El poder de lo real* al capítulo 12, ha de considerarse posterior al capítulo 13. La razón de su porqué está en las palabras del propio Gracia cuando dice que «Sobre el tema de la Antropología de Zubiri he escrito algunos textos que ya están publicados y que no voy a repetir aquí», en Gracia, D. (2010a), p. 143, haciendo referencia en una nota a pie de página al artículo de Gracia, D. (2004c). Este comentario no aparece en Gracia, D. (2017a). Por tanto, para entender este artículo previamente nos hemos tenido que ocupar del de Gracia, D. (2004c). Por tal razón, aunque el capítulo 12 es previo al 13, hemos de tener en cuenta antes el 13 para entender el 12, tanto desde un punto cronológico como argumentativo. Las referencias bibliográficas existentes de este artículo son las siguientes: Gracia, D. (2010a), pp. 143-155; cfr. Gracia, D. (2017a), pp. 419-432.

encontraban inéditos. Por otro lado, un año antes redactaba la ponencia de la que nos ocupamos al comienzo del presente capítulo. Pues bien,

Hoy estamos en una situación muy distinta a la de 1986. De entonces acá, han visto la luz no menos de veinte volúmenes de obras de Zubiri. La penuria de fuentes que entonces padecíamos hoy ya no existe. La producción entera de Zubiri es accesible a cualquier investigador, tanto la publicada como la que aún se encuentra en archivo. Ya no es la época de las presentaciones introductorias a su pensamiento, sino del análisis detallado y crítico de su obra. Hay que ver cuáles son sus aportaciones fundamentales, así como sus limitaciones, y sobre todo resulta necesario ir más allá de él mismo, siguiendo las vías que él dejó abiertas pero que ya no pudo recorrer. El *para leer a Zubiri* del subtítulo de aquel libro, cambia ahora al *leyendo a Zubiri*.⁷¹⁵

Con las razones esgrimidas creemos que queda más que justificado el deseo que venimos desarrollando desde que comenzamos este capítulo: recorrer los textos principales que Gracia elabora sobre la génesis humana en el pensamiento de Zubiri de forma independiente, haciéndose con ello patente la propia evolución existente en la interpretación de nuestro autor.

3.1. La verdad originaria está en la intuición

A estas alturas del discurso somos ya conscientes de que Diego Gracia sostiene que la filosofía de Zubiri hunde sus raíces en la fenomenología de Husserl, pero aportando a la misma ciertas consideraciones que acaban superándola.⁷¹⁶

Como todo fenomenólogo, Zubiri parte del puro acto de darse cuenta, de lo inmediatamente presente, del dato primario por detrás del cual no cabe ir. Esto es lo que Husserl llama intuición, término que Zubiri evita [...]. Zubiri lo denomina «aprehensión», lo inmediatamente aprehendido en tanto que aprehendido. Esto le lleva [...] a poner entre paréntesis todo lo que está más allá de la aprehensión o es ulterior a ella, como son las

⁷¹⁵ Gracia, D. (2017a), p. 24.

⁷¹⁶ Dice Gracia: «[...] la Noología de Zubiri es una respuesta a la Fenomenología. No es un intento más de descripción fenomenológica, sino que su objetivo es superar la fenomenología, a partir de una crítica que es muy similar a las de ciertos pensadores posmodernos: todo está mediado, todo está construido, todo es lenguaje, incluso las intuiciones fenomenológicas, a las que se intenta dar un valor absoluto, cosa que ni tienen ni pueden tener. No hay intuición categorial, y menos es posible dar a esas intuiciones un valor absoluto; no hay conocimiento sin supuestos, como ha pretendido la fenomenología. Esa pretendida ciencia absoluta no existe. No es posible una ciencia sin supuestos; es contradictorio. Lo único que podemos postular como carente de supuestos es la aprehensión primordial, que no es conocimiento sino el fundamento de todo conocimiento o el momento formal de todo conocimiento; pero todo lo que digamos sobre ella ya no tiene la inmediatez de la aprehensión primordial, y por tanto no goza ya de la única verdad absoluta que hay, que es la verdad real. La única verdad absoluta es la verdad de la aprehensión primordial, la verdad real. Todo lo demás carece ya de ese tipo de verdad, tiene una verdad más débil, incluida la percepción», en Gracia, D. (2017a), p. 309. Por otro lado, el texto al que pertenece este fragmento, corresponde al capítulo 8 titulado «La actividad del logos» (pp. 305-340), del cual nos indica Pintor-Ramos que se trata de una ponencia aún inédita que lleva por título «¿Qué son las ideas?», la cual se presentó en el Seminario de Investigación de la Fundación Xavier Zubiri el 6 de noviembre de 2009.

explicaciones, teorías, etc. De lo que se trata, pues, es de analizar con la mayor exactitud posible lo directamente aprehendido.

Al hacerlo, Zubiri se ve obligado a distinguir tajantemente formalidad de contenido.⁷¹⁷ Esta distinción es tanto más importante cuanto que a la altura del siglo XX [...] resulta prácticamente imposible afirmar los contenidos como inmediatos, es decir, como exentos de mediaciones de todo tipo, biológicas, culturales, educacionales, etc.; mediaciones que desde el propio acto de aprehensión son incontrolables y que en alguna medida lo sesgan. Los contenidos son siempre producto de la actividad humana. Zubiri afirma, por eso, que tienen el carácter de «creaciones libres» (IL 84-107). Están libremente creados por los seres humanos; si se quiere, aunque dando a la palabra una extensión mayor que la que tiene en el preciso lenguaje zubiriano, están «construidos». Los contenidos son construcciones libres de la mente humana. Este es el punto en el que Zubiri asume todo el complejo fenómeno de la crisis de la razón, tanto de la razón científica como de la filosófica. Los contenidos son el resultado de la actividad de lo que Zubiri denomina «logos», que es precisamente el modo como la inteligencia humana elabora contenidos dentro de la aprehensión.⁷¹⁸

Dicho lo anterior, la fenomenología va a partir «siempre del hecho inmediato, de la experiencia inmediata».⁷¹⁹

[...] la intuición primaria es siempre inefable. La razón es clara: las palabras no están dadas en intuición, no son datos primarios, son construcciones humanas, realizadas para describir y explicar eso que intuimos. Ahora bien, las palabras nunca pueden expresar adecuadamente eso que intuimos. [...] Hay una inadecuación formal entre intuición y descripción. Las descripciones son necesarias pero a la vez inadecuadas e insuficientes. Esto significa que nunca habrá una descripción perfectamente adecuada de la intuición, y que por tanto ésta se halla siempre abierta a descripciones ulteriores. Probablemente la historia de la filosofía no es más que eso, el intento continuo y siempre frustrado de describir perfectamente nuestras intuiciones originarias de la realidad.⁷²⁰

Por más que pretendamos dar cuenta de la realidad a través del lenguaje, de las palabras, nunca seremos capaces de abarcar toda la riqueza que por medio de la intuición primaria podemos aprehender de la realidad. El lenguaje es insuficiente para dar cuenta de la realidad, no existe descripción alguna que pueda agotar la intuición.⁷²¹

⁷¹⁷ Cfr. Gracia, D. (2015c), p. 375; cfr. Gracia, D. (2016e); cfr. Gracia, D. (2017a), p. 348.

⁷¹⁸ Gracia, D. (2017a), pp. 172-173; cfr. Gracia, D. (2010b). Zubiri en su contexto o la difícil tarea de hacer metafísica a la altura del siglo XX. *Rocinante*, 5, 17-31; cfr. Gracia, D. (2011a). *La cuestión del valor. Discurso de recepción del académico de número Excmo. Sr. D. Diego Gracia Guillén a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, pp. 54-55. Disponible en: <https://www.racmyp.es/docs/academicos/350/discurso/d81.pdf> [consulta: 13 de julio de 2020]; cfr. Gracia, D. (2013a). *Valor y precio*. Madrid: Triacastela, pp. 95-96.

⁷¹⁹ Gracia, D. (2017a), p. 437; cfr. Gracia, Diego (2004c), p. 93. Como podrá comprobarse, de aquí en adelante todas las referencias a las citas que pertenezcan a 2017a las acompañaremos de las que correspondan a 2004c. No obstante, siempre daremos prioridad al texto de 2017a, al tratarse de la última versión existente y con la que ha de suponerse que Gracia estaría más conforme, teniendo además presente que en ella se añaden consideraciones que no se encuentran en 2004c, tal y como se irá señalando.

⁷²⁰ Gracia, D. (2017a), pp. 437-438; cfr. Gracia, D. (2004c), p. 93.

⁷²¹ Dice Gracia respecto al lenguaje: «Las construcciones humanas [...] son siempre imperfectas, de tal modo que están en perpetua variación, motivo por el cual hay que revisarlas continuamente. El ejemplo paradigmático de esto lo constituye el lenguaje, siempre

La intuición es lo primero, fundamental, radical, y nunca podremos dar razón de ella misma desde fuera de ella misma, incluso aquí la expresión «dar razón» carecería completamente de sentido.⁷²²

[...] nuestro conocimiento parte siempre de intuiciones, que necesariamente tienen que ser descritas. Intuición y descripción son los dos pasos fundamentales del método fenomenológico. Hay un tercero, que es la explicación. El valor de verdad de cada uno de estos momentos es decreciente. La verdad originaria está en la intuición, la descripción tiene ya un importante coeficiente de inadecuación, y por tanto de no-verdad. Y ese coeficiente es aún mayor en la explicación. Zubiri llama al primero de esos momentos «aprehensión primordial», al segundo «logos» y al tercero «razón». La impresión de realidad es intuitiva, el logos es descriptivo y la razón es explicativa.⁷²³

Repitémoslo una vez más: «la verdad originaria está en la intuición». La verdad no reside en la descripción ni mucho menos en la explicación. No existe una perfecta adecuación entre pensamiento y realidad, no existe correspondencia entre el ser y el pensar, tal y como pudo defenderse desde la época de Platón hasta el comienzo del mundo moderno.⁷²⁴ Conforme pasamos de la aprehensión de realidad al logos y del logos a la razón, el valor de esa verdad originaria que solo reside en la intuición va decreciendo.⁷²⁵ ¿Afectaría todo esto a la experiencia que tenemos de nosotros mismos y a la experiencia que tenemos de los demás?

anfibiológico, siempre polisémico, necesariamente imperfecto. La crisis de la razón tuvo mucho que ver con la imposibilidad de construir un lenguaje perfecto, incluido el de las matemáticas. El convencimiento de que esto es así, ha llevado a buena parte de los filósofos de la última centuria a pensar que no hay nada inamovible, que todo es interpretación y que unas serán más razonables que otras pero ninguna puede pretender para sí el privilegio de la exclusividad o de la verdad. Esto es lo que ha acabado convirtiéndose en santo y seña del llamado “posmodernismo”, en Gracia, D. (2017a), p. 173.

⁷²² Expone el autor: «Lo que busca [Zubiri] es desentrañar qué es la realidad. Pues si bien es cierto que se nos da en el acto más elemental de aprehensión intelectual, también lo es que eso que se nos da requiere un análisis detallado y una descripción minuciosa. Desde la pura intuición husserliana, o desde dentro de la propia aprehensión, no es posible decir nada ni hacer descripción ninguna. La descripción se hace necesariamente desde fuera de la inmediatez, porque ya no es intuitiva sino discursiva. Entre otras cosas, la descripción se hace con palabras, y éstas se hallan construidas por los seres humanos. No hay una descripción pura, ni completa. Este es el sino de la fenomenología: pone entre paréntesis las explicaciones para centrarse en la pura intuición y hacer de ella la descripción más precisa. Pero no hay ninguna descripción completamente adecuada a la intuición. De ahí que todo fenomenólogo intente mejorar la descripción de sus predecesores, incluso a sabiendas de que la suya tampoco será perfecta. La fenomenología, por eso mismo, es una tarea inacabada e inacabable. Se la ha denominado mil veces “filosofía sin supuestos”. No es verdad: toda filosofía tiene supuestos, y la fenomenología, también», en Gracia, D. (2017a), p. 425; cfr. Gracia, D. (2010a), p. 149. Valga el comentario que anteriormente hicimos a las referencias bibliográficas de 2017a y 2004c para este mismo caso.

⁷²³ Gracia, D. (2017a), p. 438; cfr. Gracia, D. (2004c), pp. 93-94.

⁷²⁴ Gracia, D. (2017a), p. 433; cfr. Gracia, D. (2004c), p. 87.

⁷²⁵ Dice el bioeticista: «En el puro aparecer, en el aparecer primario está ya dada la realidad, que por ello mismo no puede ponerse entre paréntesis. Lo que sí cabe poner entre paréntesis es la realidad entendida al modo del llamado realismo ingenuo, pero no el haber de la cosa, que sale por sus fueros y se nos impone en la más elemental de las aprehensiones. La cosa actualiza su haber a la inteligencia, que por ello mismo consiste primariamente en actualidad o actualización

En sentido fenomenológico no hay ni puede haber experiencia directa más que de nosotros mismos, y sólo a partir de un cierto momento. Todos podemos, ciertamente, describirnos a nosotros mismos como yo es en el acto de intuición o de aprehensión primordial. [...] Todo lo demás son explicaciones y tienen el valor de verdad propio de éstas. Tales explicaciones, en cualquier caso, carecen de sentido desligadas de la intuición que les sirve de base. Las explicaciones son siempre y necesariamente explicaciones de algo anteriores a ellas mismas. Ese algo es la experiencia originaria. Por eso ahora hemos de comenzar reconstruyendo la experiencia originaria, el dato primario de la intuición o aprehensión primordial, para desde ahí iniciar el proceso de descripción y después el de explicación. Adviértase que la experiencia originaria de que vamos a partir es la única posible, la del sujeto adulto, para luego, a partir de ella, plantearnos el problema de la génesis humana, a fin de dar de ella una explicación razonable y coherente con el punto de partida de todo el análisis, eso que hemos llamado la experiencia originaria.⁷²⁶

Comencemos, pues, con la argumentación zubiriana partiendo de esa experiencia originaria que conocemos a través de la intuición, para acabar ocupándonos del problema que nos ocupa: el de la génesis humana.

3.2. Aprehensión primordial y logos: dos momentos de un único acto

En el acto de aprehensión⁷²⁷ Zubiri distingue dos momentos: uno que es el de la aprehensión primordial el cual se trata de mera actualización, y otro que es el propio del logos, a través del cual se toma distancia de la aprehensión primordial siendo capaz de «diferenciar, definir y, por consiguiente, nombrar. La aprehensión primordial es inefable».⁷²⁸ Por tanto, en el acto de aprehensión Zubiri

[...] se ve obligado a distinguir en él dos niveles, uno de pura inmediatez, la aprehensión primordial, y otro claramente mediado, el logos. Sólo el primero de estos momentos consiste en pura o mera actualización. Lo cual significa que no todo en el acto de aprehensión es inmediato, a pesar de las apariencias y de los dictados del sentido común. La confusión procede de que ambos momentos, el de aprehensión primordial y el de logos, se dan dentro de un mismo acto, el de aprehensión, con lo cual resulta sumamente difícil distinguirlos. [...]

La descripción de la aprehensión primordial la hacemos necesariamente desde el logos, ya que resulta imprescindible utilizar palabras.⁷²⁹

y no en ideación, posición, intención o desvelación», en Gracia, D. (2017a), p. 424; cfr. Gracia, D. (2010a), p. 148.

⁷²⁶ Gracia, D. (2017a), p. 438; cfr. Gracia, D. (2004c), p. 94.

⁷²⁷ Aquí cabría preguntarse a qué se refiere Zubiri con *aprehensión*: «La aprehensión no es una teoría sino un hecho: el hecho de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente. La aprehensión es, por lo que hace al momento del “estar presente”, un acto de captación de lo presente, una captación en la que me estoy dando cuenta de lo que está captado. Es un acto en que se ha aprehendido lo que me está presente precisa y formalmente porque me está presente. La aprehensión es el acto presentante y consciente», en Zubiri, X. (1980), p. 23.

⁷²⁸ Gracia, D. (2017a), p. 457.

⁷²⁹ *Ibid.*

Esto es, en el acto de aprehensión se distinguen claramente dos niveles: el de la aprehensión pura y el del logos, consistiendo este último, por así decirlo, en la descripción de aquello que se *muestra* en la aprehensión primordial.⁷³⁰ Este mostrar puede sonarnos mucho a la distinción que realiza Wittgenstein entre *decir* y *mostrar* señalada en el *Tractatus logico-philosophicus* y que ya tuvimos ocasión de mencionar páginas atrás.⁷³¹

[...] la distinción que Wittgenstein hace entre «mostrar» y «decir», es la distinción zubiriana entre la «aprehensión primordial» y el «logos». La aprehensión primordial de Zubiri está en la línea del *zeigen* de Wittgenstein. De hecho, la aprehensión primordial se muestra, no se expresa. Su expresión hay que hacerla ya desde fuera de ella, desde el logos. Por eso la aprehensión primordial es «lo místico». Es bien sabido que para Wittgenstein esto era lo filosóficamente más importante. Lo que sucede es que la teoría de las paradojas del lenguaje le llevó a pensar que el decir algo sobre lo que no se puede decir era una paradoja más, lo cual probablemente no es cierto. No hay duda de que desde la aprehensión primordial no se puede decir nada, que ella es inefable. Pero no está dicho en ningún lado que el logos no pueda decir la aprehensión primordial, si bien ya desde el logos. En otras palabras, el logos, el lenguaje, puede una función «descriptiva» de lo primordialmente aprehendido, además de su función «explicativa». La descripción será siempre imperfecta, y por tanto tendrá paradojas, pero eso no es lo mismo que decir que la propia descripción es ya en sí una paradoja. No es que la descripción sea en sí una paradoja, es que hay paradojas en la descripción, que es cosa muy distinta. Haber confundido estos dos puntos es, quizá, el gran problema de Wittgenstein, y haberlo sabido ver el gran mérito de Zubiri.⁷³²

Pasemos a continuación a tratar por separado ambos momentos, pero teniendo siempre presente que pertenecen a un único acto que es el de la aprehensión.

⁷³⁰ Dice Gracia: «Porque además de contenidos hay formalidad. Al analizar el acto de aprehensión, encontramos en él contenidos, esos que crea libremente el logos, pero encontramos también algo que no es contenido y en lo que se inscriben necesariamente todos los contenidos. Eso es lo que Zubiri llama formalidad. Como es el momento primordial, fundante de todo lo demás que cae dentro de la aprehensión, Zubiri lo denomina “aprehensión primordial de realidad”. Así pues, dentro de la aprehensión hay dos momentos, el de aprehensión primordial y el de logos. El primero atiende al momento formal y su estructura, y el segundo al de contenido. Es obvio que no hay forma sin contenido, y que además se trata siempre y necesariamente de un solo acto, el acto de aprehensión, de tal modo que aprehensión primordial y logos van siempre unidos. No se trata de dos actos distintos sino de dos momentos de un mismo acto», en Gracia, D. (2017a), p. 173.

⁷³¹ Wittgenstein, L. (1973). *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza; cfr. Gracia, D. (2011e). Por una sociedad deliberativa. En Gracia, D.; Sánchez, M.; Luis, A.; Alonso Bedate, C.; Marina, J. A.; Quiroga, A.; Blázquez, R. y Cerdá, E. *Vivir, ¿para qué?*, volumen II. Bilbao: Universidad de Deusto, p. 20. Véase también: apartado 2.2., p. 219 y ss.

⁷³² Gracia, D. (2017a), p. 245; cfr. Gracia, D. (1996a). Zubiri y la crisis de la razón. En Álvarez Gómez, Á. y Martínez Castro, R. [Coords.]. *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea* (pp. 39-51). Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.

3.2.1. La aprehensión primordial de realidad

El acto noológico primario⁷³³ o el hecho de la aprehensión primordial no se identifica con lo que en los tratados de psicología se entiende por sensación, y menos por percepción. La percepción es un fenómeno sumamente complejo, en el que intervienen una enorme cantidad de presupuestos conscientes e inconscientes. La percepción se educa, y por tanto está condicionada individual, social e históricamente.⁷³⁴ La sensación, por su parte, es un fenómeno psicofisiológico que obedece a un conjunto de leyes psicofísicas.⁷³⁵ La aprehensión primordial pone todos esos datos entre paréntesis, y por tanto no se identifica ni con lo que los fisiólogos llaman sensación ni con lo que los psicólogos llaman percepción.⁷³⁶ *La aprehensión es el fenómeno primario del darse cuenta que queda una*

⁷³³ En Gracia, D. (2004c), p. 94, puede leerse: «La intuición fenomenológica primaria». Como ya señalamos anteriormente, nosotros siempre respetaremos la versión de *El poder de lo real*, ya que es la última versión que Gracia concede al texto.

⁷³⁴ Dice Gracia en otro texto: «La llamada percepción es el resultado de un proceso complejísimo en el que intervienen múltiples factores, algunos puramente fisiológicos, pero otros claramente sociales, culturales y educacionales. No ve lo mismo un color una persona sin formación artística y otra que la tiene. Ahora bien, si la percepción está construida, no parece que siga resultando adecuado llamarla intuición. No hay ningún contenido sin supuestos, incluida la descripción de la aprehensión primordial de realidad. Y la palabra intuición tampoco es correcta, porque significa conocimiento, y la tesis de Zubiri es que todo conocimiento está ya por necesidad mediado. Lo primario no es una intuición sino la aprehensión. Y dentro de ésta, lo único inmediato es el momento formal, la aprehensión primordial, que es meramente formal e inefable, de modo que todo lo que digamos sobre ella está ya necesariamente mediado, construido. No se trata, pues, de intuición sino de aprehensión, ni de descripción, que parece algo aséptico y libre de supuestos, sino de construcción», en Gracia, D. (2017a), p. 309.

⁷³⁵ Respecto a la sensación, afirma el autor: «Que la percepción pertenece al orden del logos, no ofrece ninguna duda para quien conozca la trilogía [de *Inteligencia sentiente*]. ¿Pero y la sensación? ¿No será la sensación lo que determina el contenido tal como se presenta en aprehensión primordial? La respuesta de Zubiri es negativa. Él define la sensación como un tipo de percepción, aquella en la que la percepción es simple, es decir, que afecta a una única nota. [...] Lo que parece estar diciendo es que la sensación está también construida, que pertenece también al orden del logos, no al de la aprehensión primordial. Y ello por razones que sin duda son muy profundas, y que obedecen a lecturas de fisiología y psicología. Las sensaciones las recibimos por los receptores sensitivos, los de presión, temperatura, dolor, etc. Las sensaciones son nuestros analizadores directos e inmediatos de la realidad. Pero también se educan y se modifican con el uso, el entrenamiento, el paso del tiempo, etc. La sensación de dolor se puede educar. Esto es algo que los torturadores conocen muy bien. Se cuenta que en las checas que funcionaron durante la Guerra Civil española, los estímulos dolorosos que aplicaban a los detenidos eran progresivamente mayores, porque la repetición del estímulo disminuye el umbral de excitabilidad, de modo que con estímulos que al comienzo producen dolor, después no se siente nada. La sensación también se construye, se modula, se educa. Por eso Zubiri la identifica con la percepción y la sitúa en el nivel del logos», en Gracia, D. (2017a), pp. 301-302. En otro orden, este fragmento pertenece al capítulo 7 titulado «El acto de aprehensión» (pp. 289-304), del cual nos dice Pintor-Ramos que se trata de una ponencia dada en el Seminario de Investigación de la Fundación Xavier Zubiri el 12 de noviembre de 2010, la cual se encontraba aún inédita por aquel entonces.

⁷³⁶ Puede leerse en otro lugar: «No puede identificarse, pues, aprehensión primordial con sensación. Por sensación entiende Zubiri la aprehensión de una nota elemental (IRE 37), a diferencia de la percepción, que es la aprehensión de un conjunto de notas. [...]

Tanto las sensaciones como las percepciones tienen formalidad y contenido. Por su formalidad, están dadas en aprehensión primordial, pero por su contenido, tanto la sensación como la percepción pertenecen al logos [...]

», en Gracia, D. (2017a), p. 302. En este mismo capítulo añade Gracia poco después: «Por sensación entiende [Zubiri] una percepción, bien que limitada

vez que se ponen entre paréntesis todas las explicaciones, fisiológicas, psicológicas, históricas, culturales, etc. En el más elemental y primigenio acto de aprehensión, yo actualizo algo, por ejemplo, el color verde que tengo ante mí. El color verde se me actualiza, se me hace actual en mi aprehensión. Y se me hace actual como siendo distinto de mí, como teniendo un momento de alteridad respecto de mi intelección; es actual en mi intelección, pero distinto de ella. Zubiri dice, por eso, que se me actualiza como «de suyo» o siendo «en propio» lo que es.⁷³⁷

Añade en otro lugar:

La tesis de Zubiri es que en el mero acto de darme cuenta, por tanto en la aprehensión, el momento formal consiste en pura «actualidad». Aquí no hay construcción, ni tampoco libre creación. Aún más, aquí el ser humano no lleva la iniciativa. Muy contrario, es lo aprehendido lo que se le impone de modo imperioso, haciéndose presente en la aprehensión. Por tanto, analizada desde el punto de vista formal, la aprehensión consiste en mera actualización de algo en la inteligencia. Lo que en el orden del logos, es decir, de los contenidos, era «libre creación», aquí, en el de la aprehensión primordial, y por tanto en el de la formalidad, es «mera actualización» (IRE 13-14, 146, 173, 181, 189, 250, 275). ¿Qué es lo que se actualiza? Se actualiza lo aprehendido en el aprehensor y el aprehensor en lo aprehendido. De ahí que se trate, dice, de una «coactualización». Lo aprehendido se actualiza en la aprehensión no como siendo «en sí» lo que es (esto sería realismo en el sentido clásico de la palabra, es decir, «realismo ingenuo», que incluye no sólo forma sino también contenido), pero tampoco siendo simplemente «en mí» (esto sería, dice Zubiri, puro subjetivismo, «subjetivismo ingenuo», una de cuyas expresiones históricas fue el llamado psicologismo). En la aprehensión lo aprehendido se hace presente y sale por sus fueros no como «en sí», ni como «en mí» sino como «de suyo». Y a este de suyo que no es en sí es a lo que Zubiri llama «realidad», si bien tomando la palabra en un sentido distinto al usual, tanto en el idioma común como en el filosófico. Eso explica que para diferenciarse de estos otros sentidos acuñara los neologismos «reísmo» y «reidad» (IRE 173). Es un realismo, pero de nuevo cuño. ¿Por qué? Porque aquí «realidad» designa o denomina sólo la «formalidad» de lo dado en la aprehensión, no su «contenido».⁷³⁸

Zubiri critica el realismo ingenuo propio de la filosofía antigua, donde se cree que el pensamiento se adecúa con la realidad, que las cosas son tal y como nosotros las pensamos, y que se nos actualizan como son *en sí*. Por el contrario, la filosofía moderna duda de que puedan conocerse las cosas como son en sí mismas, en la realidad, por lo que se refugia en la conciencia, entendiendo que la realidad solo puede lograrse en el *en mí*: somos incapaces de conocer qué sean las cosas en sí, de lo único que podemos estar seguros es de qué son para mí. En cambio, la filosofía de Zubiri va a superar el

a una nota elemental y no a un conjunto de notas. No hay otra diferencia entre la sensación y la percepción, y por tanto si ésta cae dentro del orden del logos, la sensación también», *ibid.*, p. 304.

⁷³⁷ Gracia, D. (2017a), p. 439; cfr. Gracia, D. (2004c), pp. 94-95. La cursiva es nuestra. En una nota a pie de página de su libro *La bioética de Diego Gracia*, Faúndez señala una inconsistencia en el ejemplo del color verde que pone el bioeticista, con el cual pretende exponer «[...] la diferencia entre el color verde como *formalmente* real en las cosas, del color verde en las cosas en sí, allende o más allá de la aprehensión. La física ha demostrado que el color no existe en las cosas en sí. Lo que sí existe en la realidad del mundo como contenido de la misma, lo *fundamental*, son fotones o electrones que no se captan en la aprehensión. La formalidad, que permanece idéntica, permite que las cosas se actualicen en la impresión de realidad como *formalmente* reales», en Faúndez Allier, J. P. (2013), p. 293 (nota 19).

⁷³⁸ Gracia, D. (2017a), pp. 173-174.

horizonte antiguo y moderno acudiendo a la fenomenología, pero rebasando las concepciones que de ella hicieron tanto Husserl –que entendía que «en el acto de intuición no puede atenderse a la realidad de la cosa, a la postre siempre contingente, sino sólo a su “sentido” esencial»–⁷³⁹ como Heidegger –que defendía que «como tal sentido no puede describirse más que con palabras y éstas nunca son del todo adecuadas al sentido originario de lo intuido, resulta que la filosofía es la búsqueda e interpretación interminable del sentido; es decir, que es necesaria y esencialmente hermenéutica»–.⁷⁴⁰ De acuerdo con Zubiri,

En la aprehensión primordial me está dada la cosa no sólo en su sentido sino en su realidad, pero una realidad que no se identifica con el «en sí» de la filosofía antigua, ni con el «en mí» de la filosofía moderna, sino con el «de suyo». De suyo significa que la cosa se me actualiza como real, pero con una realidad que no va más allá del acto de aprehensión, y que por tanto se afirma como tal sólo en tanto que aprehendida. Se trata de una realidad de acto, no de una realidad de sustancia, como era la antigua. Esto es lo que Zubiri trata de expresar diciendo que lo aprehendido en tanto que aprehendido tiene realidad «sustantiva», pero que no es una «sustancia» al modo de la filosofía antigua, o incluso de la filosofía moderna.⁷⁴¹

En la aprehensión primordial la cosa se me actualiza como real, pero nunca como sustancia como así lo entendería el realismo ingenuo. Este acto de aprehensión no va más allá de él mismo, sino que a través de la aprehensión primordial aprehendo que la cosa tiene realidad sustantiva, pero nunca sustancial. Lo sustancial no es propio de la aprehensión primordial. Lo sustancial entra en el terreno de la metafísica y la metafísica no se ubica a este nivel. Zubiri no entiende la metafísica como tradicionalmente se pensaba, sino que la entiende como el estudio de la realidad allende la aprehensión. Pero aún hay más, porque

[...] en la aprehensión primordial no sólo aprehendo la cosa como «de suyo», sino que a la vez me aprehendo a mí mismo como aprehensor de la cosa; dicho de otra forma, al actualizar la cosa en la aprehensión, me actualizo a mí mismo en cuanto actualizador de la cosa. Zubiri explica esto diciendo que en la aprehensión yo no sólo aprehendo el de suyo de la cosa, sino que también me aprehendo como de suyo, y además como un de suyo muy peculiar, que él llama formal y reduplicativo. En efecto, yo me aprehendo a mí mismo en dos dimensiones distintas. Me aprehendo, en primer lugar, como un de suyo material, es decir, como algo que tiene realidad o de suyo (por supuesto, realidad intraaprehensiva). Pero además, y en segundo lugar, me aprehendo como un de suyo formal, es decir, como un de suyo capaz de apropiarse o hacer suyo su propio de suyo. Eso es lo que Zubiri llama «suidad formal», que para él es la definición de persona humana. La persona se diferencia de las cosas en que no es un mero de suyo material sino que además es suidad formal, ya que es capaz de apropiarse o hacer suya su propia realidad.⁷⁴²

A través de la aprehensión primordial aprehendo la cosa como realidad, hecho que no le ocurre al animal. Zubiri entiende que la realidad humana es la única que puede aprehender la cosa como un «de suyo», y al mismo tiempo que la aprehende como un «de suyo» o «en propio», se aprehende a sí mismo como «suyo». La realidad humana es

⁷³⁹ Gracia, D. (2017a), p. 439; cfr. Gracia, D. (2004c), p. 95.

⁷⁴⁰ *Ibid.*

⁷⁴¹ Gracia, D. (2017a), pp. 439-440; cfr. Gracia, D. (2004c), pp. 95-96.

⁷⁴² Gracia, D. (2017a), p. 440; cfr. Gracia, D. (2004c), p. 96.

la única que puede desdoblarse en «de suyo» –suyo material– y en «suyo» –suyo formal–. La persona vendría a ser para Zubiri una «suidad formal», porque es capaz de apropiarse de su propia realidad, teniendo en cuenta que, para ser un de suyo formal, tendrá que ser antes un de suyo material, esto es, algo que tiene realidad o de suyo. Es más, el concepto de *persona* surge «en el mero acto de descripción de la aprehensión primordial de realidad». ⁷⁴³ Fijémonos bien que ya no hablamos de aprehensión, sino de descripción. La descripción está a un nivel distinto al de la aprehensión. Lo que aquí se nos está queriendo decir es que esta «suidad formal» se aprehende como «en propio» o «de suyo» en aprehensión primordial. Una vez que se produce esta aprehensión primordial de realidad, al intentar describirla, la suidad formal hace surgir el concepto de persona. La realidad humana primero se aprehende como un de suyo material, como algo que tiene realidad, y después se aprehende como un de suyo formal, «como un de suyo capaz de apropiarse o hacer suyo su propio de suyo» ⁷⁴⁴. Al intentar describir aquello que está dado en aprehensión primordial, se origina el concepto de persona, por tanto, este concepto se encuentra en otro nivel, en un nivel allende la aprehensión.

[...] la persona de que habla Zubiri [...] define sólo el carácter de un «de suyo», con independencia de su condición de «en sí». Esa es la razón de que Zubiri utilizara, para denominar esta condición personal, un término nuevo, el de «personeidad». Del mismo modo que el «de suyo» de la cosa en tanto que actualizada no es sustancia en el sentido antiguo o moderno, y por eso la llama «sustantiva», el «de suyo» inteligente o intelectual no es «persona» en el sentido clásico, y por eso lo denomina «personeidad». No se trata de la clásica doctrina de la sustancia y de la persona, sino de otra muy distinta que habla de sustantividad y personeidad. ⁷⁴⁵

Para Zubiri, en el acto de aprehensión

[...] yo me aprehendo como aprehendiendo la cosa en su de suyo, y por tanto como formal y reduplicativamente de suyo. Es lo que le lleva a decir a Zubiri que el aprehensor es realidad personal, personeidad. [...] esa personeidad no es una sustancia en sentido clásico, sino la realidad del aprehensor en tanto que meramente actualizada en la aprehensión. ⁷⁴⁶

Repetimos, en la aprehensión primordial la realidad humana, el aprehensor, se aprehende como de suyo, como realidad personal, como personeidad, pero nunca como sustancia, sino como suidad formal. Lo sustancial no pertenece a la aprehensión. Yo no aprehendo sustancias, sino realidades. Lo sustancial puede elaborarse mediante un proceso de creación a partir de lo dado en la aprehensión, pero de ningún modo corresponde a este nivel.

3.2.2. La descripción se da en el logos

El momento formal de la aprehensión es de algún modo previo al contenido e independiente de él, por más que forma y contenido se den siempre juntos. Por eso el momento formal de la aprehensión de realidad ya no puede llamarse intuición, ni

⁷⁴³ *Ibid.*

⁷⁴⁴ *Ibid.*

⁷⁴⁵ Gracia, D. (2017a), p. 440; cfr. Gracia, D. (2004c), pp. 96-97.

⁷⁴⁶ Gracia, D. (2017a), p. 442; cfr. Gracia, D. (2004c), p. 98.

sensible, ni menos categorial. Es, dice Zubiri, «mera actualización» de la inteligencia en la cosa y de la cosa en la inteligencia. Esa actualidad común consiste en pura «formalidad», y a eso es a lo que llama «realidad» o «de suyo». Realidad no designa el contenido, como en el realismo popular e ingenuo, sino la formalidad de lo aprehendido por la inteligencia sentiente, en tanto que aprehendido. Por supuesto que no hay formalidad sin contenido, pero si Zubiri ha tenido tanto interés en separar ambos momentos, es porque el contenido ya no consiste en mera actualización sino que es resultado de un proceso constructivo, término de un proceso que llama de «libre creación». En este orden, el de los contenidos, no hay, pues, intuición, ni sensible ni categorial. Los contenidos los crea laboriosamente la inteligencia humana a través de un proceso que Zubiri denomina «logos». No existe el contenido triángulo equilátero, ni el contenido rojo que como tales estén dados en la aprehensión. Hay que construirlos. Triángulo equilátero y rojo son conceptos formados por el logos para categorizar lo formalmente aprehendido como real, que en tanto que meramente real, está simplemente actualizado, pero en tanto que tal contenido, sólo a través del trabajo creativo del logos acaba cobrando concreción, convirtiéndose en triángulo equilátero o en color rojo.⁷⁴⁷

A través de la aprehensión primordial se me actualiza la realidad, pero dicha actualización es, por así decirlo, muda, necesita del logos para expresarse. El logos echa mano del lenguaje para llevar a cabo la descripción, y esa descripción es una construcción, que busca dar significado a lo aprehendido.

[...] lo único no construido es la formalidad de realidad, por lo que cabe decir que la formalidad de realidad, o la realidad en tanto que formalidad, se actualiza en la intelección de modo inmediato, pero que los contenidos están siempre mediados y por consiguiente están contruidos. Esto significa que la aprehensión primordial es la descripción del momento inespecífico de formalidad, y que el logos es el lugar propio de los contenidos. Y significa también que aprehensión primordial y logos son dos momentos indisolubles e inseparables de un solo y único acto que es el de aprehensión. No hay dos actos, uno de aprehensión primordial y otro de logos. Este es un error, no por frecuente menos pernicioso. El acto es uno y único, con dos momentos, el de aprehensión primordial, que mira a la formalidad, y el de logos, que es el propio del contenido.⁷⁴⁸

De este modo nos ha de quedar claro que para Zubiri tanto la aprehensión primordial como el logos no son dos actos sino «modos» de actualización de la realidad, y por ello modos de un solo acto, el de aprehensión:

[...] uno que da la «realidad» y otro que permite afirmar lo que la cosa es «en realidad». Son dos momentos de un solo acto o de la misma actualización. Porque acto no hay más que uno, el de aprehensión.⁷⁴⁹

Continúa Gracia poco después:

Si esto es así, entonces resulta que en la aprehensión hay formalidad y hay contenido, y que la formalidad es inespecífica, trascendental y los contenidos son específicos y

⁷⁴⁷ Gracia, D. (2017a), pp. 208-209. Este fragmento pertenece al capítulo 3 titulado «Zubiri y la idea de filosofía o cómo leer a Zubiri» (pp. 177-211), tratándose de la ponencia inaugural del Encuentro «Zubiri en Hispanoamérica» organizado por la Fundación Xavier Zubiri y el Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos de la Fundación Carolina, el cual tuvo lugar en Madrid de los días 12 al 14 de julio de 2004, encontrándose aún inédito por entonces.

⁷⁴⁸ Gracia, D. (2017a), p. 289.

⁷⁴⁹ *Ibid.*, p. 295.

talitativos. [...] La formalidad está dada en aprehensión primordial, y ahí se acaba todo. Pero el contenido, no. El contenido parte de la realidad dada en aprehensión primordial, pero no puede determinarse como tal contenido más que a través de la actividad del logos. Por eso es variante. [...] Todo en el contenido está construido, ya que se sitúa en el orden del «sería».⁷⁵⁰

Por tanto,

La formalidad de realidad es el momento invariante de la intelección humana. Los contenidos serán variables y estarán contruidos, pero la formalidad es invariante y no está construida sino meramente actualizada. Esto último significa que la mente humana no puede aprehender ni inteligir nada más que de ese modo, con esa formalidad. Ella es nuestro horizonte intelectual. Un horizonte que, como es obvio, tiene un perímetro mucho más amplio que el de la lógica. La lógica es el instrumento del logos. La lógica es un instrumento, no el único, para la creación libre de contenidos. Pero hay algo previo a la lógica y fundamento suyo. Eso es la formalidad de realidad. Como la mera formalidad no se da nunca sola, no puede hablarse de intuición. Y como todo lo que digamos sobre ella es ya contenido, resulta que desde ella misma es imposible decir nada. Todo lo que se diga, todo lo que estamos diciendo, lo decimos desde el logos. De donde resultan dos consecuencias de la máxima importancia. Primera, que la formalidad de realidad es, desde dentro de ella misma, inefable. Y segunda, que todas las descripciones que hagamos sobre ella lo serán siempre desde el logos, y por tanto habrán de ser por definición imperfectas. De ahí la necesidad de estarlas revisando continuamente.⁷⁵¹

Siendo conscientes de esto, debemos ahora avanzar sosteniendo que en la aprehensión de realidad están dados los «conceptos básicos para elaborar una metafísica del ser humano, el de sustantividad, el de personidad, el de yo y personalidad»,⁷⁵² pero el que *estén dados* no quiere decir que *ya los tengamos*. Por tanto, es preciso ir más allá de la aprehensión de realidad

[...] en busca de lo que sean las cosas más allá de nuestra aprehensión, en la realidad del mundo. Es la obra de la razón. Así, por ejemplo, en la aprehensión yo aprehendo el verde que tengo delante, y lo aprehendo como real, en el sentido de que se me impone como siendo de suyo verde o realmente verde. Con esto quiero decir que en la aprehensión del verde hay un momento inespecífico y trascendental, la aprehensión del verde como real, como simplemente real, y otro específico y talitativo, que es la afirmación de que eso que aprehendo es verde. El primero de esos momentos es el propio de lo que Zubiri llama aprehensión primordial y el segundo el específico del logos. La diferencia entre ellos es importante, porque el primero consiste en mera «actualización», pero no el segundo, que se elabora mediante un proceso de «libre creación». Ambos se dan en mi aprehensión del verde, y ninguno de ellos permite afirmar que la cosa sea verde en sí, o independientemente de mi aprehensión.⁷⁵³ De hecho, pudiera suceder que el verde no

⁷⁵⁰ *Ibid.*, pp. 302-303.

⁷⁵¹ Gracia, D. (2017a), p. 174.

⁷⁵² Gracia, D. (2017a), p. 443; cfr. Gracia, D. (2004c), p. 99.

⁷⁵³ En Gracia, Diego (2004c), el texto es mucho más breve: «[...] en busca de lo que sean las cosas más allá de nuestra aprehensión, en la realidad del mundo. Es la obra de la razón. Así, por ejemplo, en la aprehensión yo aprehendo el verde que tengo delante, y lo aprehendo como real, en el sentido de que se me impone como siendo de suyo verde o realmente verde. Con esto no estoy diciendo que la cosa sea verde en sí, o independientemente de mi aprehensión. De hecho, pudiera suceder que el verde no tuviera existencia real allende mi aprehensión. Eso es lo que parece suceder en las alucinaciones auditivas o visuales. Esas alucinaciones no tienen un referente externo, pero sería un error decir que no son reales en la aprehensión. Los psiquiatras

tuviera existencia real allende mi aprehensión. Eso es lo que parece suceder en las alucinaciones auditivas o visuales. Esas alucinaciones no tienen un referente externo, pero sería un error decir que no son reales en la aprehensión. Los psiquiatras distinguen perfectamente entre lo que es una alucinación real y una alucinación simulada o ficticia. Por eso tratan al esquizofrénico como tal, y no como un simulador.⁷⁵⁴

En el acto de aprehensión podemos distinguir entre dos momentos: uno inespecífico y trascendental; otro específico y talitativo. Con el primero nos referimos a la aprehensión primordial de la cosa como simplemente real, a la aprehensión del de suyo o en propio de la cosa. Pero podemos distinguir un segundo momento posterior al primero, que es la afirmación de que la cosa que aprehendo es como yo considero. Se pone el ejemplo del color verde. El momento inespecífico y trascendental, propio de la aprehensión primordial, es aprehender ese verde como real, mientras que el segundo, que es específico y talitativo propio del logos, es afirmar que eso que aprehendo es verde. Como podrá observarse, ambos momentos son muy distintos. Es más, podríamos decir, haciendo una pequeña crítica al ejemplo que Gracia nos presenta, que en el momento inespecífico y trascendental que es propio de la aprehensión primordial, yo no aprehendo el verde que tengo delante, porque el aprehender algo como verde ya es adelantarnos al segundo momento. Quizá fuera más correcto decir que yo aprehendo una realidad que, posteriormente, el logos, mediante un proceso de «libre creación», «elaborará» como «verde», pero en la aprehensión primordial yo solo puedo aprehender la realidad de la cosa, «actualizar» su de suyo o en propio. Es después cuando el logos lo conceptualizará como verde a través de la descripción. Esta pequeña confusión del autor vendría a ratificar la dificultad de poder separar los dos modos en que consiste el acto de aprehensión.

[...] toda nota de la cosa real, todo «contenido», no se nos da en pura «presencia» sino que está «construido». Esto le obliga a establecer la distinción entre «formalidad» y «contenido». La formalidad es el momento invariante, precisamente porque el contenido es siempre resultado de una «libre creación». No es que no haya contenido en la aprehensión primordial; es que ese contenido es un «este» que aún no es «esto». La confusión del «este» con el «esto» es lo propio de las metafísicas de la presencia, porque al identificar esos dos momentos consideran que el «esto» se halla presencialmente dado. Para Zubiri el «esto» no viene presencialmente dado sino que es el resultado de una libre creación.⁷⁵⁵

Por tanto, la «formalidad no es el contenido de lo aprehendido sino el modo como se le actualiza eso aprehendido a la inteligencia humana [...]».⁷⁵⁶ Por otro lado,

[...] es evidente que lo dado en la aprehensión me lanza allende ella, en busca de lo que sea la cosa en la realidad del mundo. Dicho de otro modo, el «de suyo» me lanza en busca del «en sí». La voz que oigo me obliga a buscar el emisor externo que la produce, y por tanto lo que ella es allende mi aprehensión y con independencia suya [...].

distinguen perfectamente entre lo que es una alucinación real y una alucinación simulada o ficticia. Por eso tratan al esquizofrénico como tal, y no como un simulador», en *ibid.*, p. 100.

⁷⁵⁴ Gracia, D. (2017a), p. 443; cfr. Gracia, D. (2004c), p. 100.

⁷⁵⁵ Gracia, D. (2017a), p. 363. Este fragmento corresponde al capítulo 10 que lleva por título «Noología: ¿en qué está la novedad?», pp. 361-377. Pintor-Ramos nos señala en el «Prólogo» que este texto se trata de la ponencia presentada en el IV Congreso Xavier Zubiri celebrado en Morelia, México, el cual aún se encontraba inédito.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, p. 367.

Ahora bien, dar ese salto, pasar del análisis de la aprehensión allende ella, en busca de lo que puedan ser las cosas en la realidad del mundo, con independencia de mi aprehensión, es la obra de la razón. La razón busca explicaciones. Toda la física de los colores es la búsqueda de explicaciones al fenómeno de su percepción. Si no los percibiéramos, si no tuviéramos la aprehensión de los colores, todas esas explicaciones serían superfluas e inútiles. Parafraseando a Kant, cabría decir que las explicaciones sin aprehensiones son ciegas; y las aprehensiones sin explicaciones, vacías. Pero así como las aprehensiones son primarias y en su momento primordial inconscusas, las explicaciones tienen siempre un carácter provisional y revisable.⁷⁵⁷ No hay ninguna teoría física que pueda ser afirmada como completamente verdadera. Y ello por muchas razones. Una muy elemental, porque se trata de juicios sintéticos o de experiencia, y en estos las generalizaciones van necesariamente más allá de lo que permite su base empírica. Otra, porque nunca podemos estar seguros de haber agotado la riqueza de la realidad, incluso de la más simple. La consecuencia es que los juicios de la razón tienen siempre un alto coeficiente de provisionalidad.⁷⁵⁸

3.3. Las explicaciones se dan desde la razón

Ahora es cuando estamos en condiciones de ocuparnos de la tarea de la razón.⁷⁵⁹ Hemos pasado de la aprehensión de realidad donde hemos distinguido entre el momento propio de la aprehensión primordial y el momento propio del logos, a la razón.

Aprehensión primordial y logos son para Zubiri los dos momentos de un único acto, el de aprehensión. Sólo a partir de él cabe hacerse la pregunta de qué son las cosas allende la aprehensión. Ese salto allende la aprehensión es la obra de la razón, que siempre es, de un modo u otro, explicativa. Ni que decir tiene que el valor de verdad de estos tres niveles es muy distinto. En el orden de la aprehensión primordial no cabe hablar de error. La verdad se impone de modo irrefragable. Es lo que Zubiri llama verdad real. Pero las descripciones del logos y las explicaciones de la razón se hacen ya en distancia, y por tanto también tienen un valor de verdad más limitado, ya que los propios artefactos que hemos de crear para realizarlas evitan que pueda darse una perfecta adecuación.

Estamos, pues, en lo mismo de antes. El ejercicio filosófico consiste en rehacer el edificio entero de las descripciones y explicaciones a partir de las aprehensiones

⁷⁵⁷ En Gracia, D. (2004c), dice: «[...] Si no los percibiéramos, si no tuviéramos la intuición de los colores, todas esas explicaciones serían superfluas e inútiles. Parafraseando a Kant, cabría decir que las explicaciones sin intuiciones son vanas; y las intuiciones sin explicaciones, ciegas. Pero así como las intuiciones son primarias y por tanto inconscusas, las explicaciones tienen siempre un carácter provisional y revisable», en *ibid.*, p. 100. Como podemos observar, entre otras cosas, Gracia sustituye el término *intuiciones* por *aprehensiones*.

⁷⁵⁸ Gracia, D. (2017a), pp. 443-444; cfr. Gracia, D. (2004c), pp. 100-101.

⁷⁵⁹ Afirma Gracia: «En la aprehensión primordial actualizamos las cosas como *reales*, y por tanto inteligimos que *son reales*. Pero esto no es todo. Necesitamos saber lo que son *en realidad*. Es la función del logos. Parecería que con ello quedaba agotada la intelección de la cosa. Tampoco es así. El logos es aún análisis intelectualivo de lo que las cosas son “en” la aprehensión. Queda, por tanto, el gran salto desde la realidad actualizada en la aprehensión a la realidad “allende”. Es la obra de la razón. Su objeto es inteligir lo que son las cosas *en la realidad* del mundo. Logos y razón son los “modos posteriores” de la intelección. Sólo porque en la aprehensión primordial aprehendemos las cosas como “reales”, podemos entender ulteriormente lo que son “en realidad” y pensar cómo son “en la realidad” del mundo», en Gracia, D. (1986a), p. 138.

primordiales, entre otras cosas porque si de algo podemos estar seguros es de que ni las descripciones y conceptualizaciones del logos ni menos las explicaciones de la razón serán completamente adecuadas a la aprehensión originaria. No es verdadero filósofo más que quien rehace todo el camino desde el principio.⁷⁶⁰

Decíamos más arriba que Zubiri no entiende la metafísica al modo tradicional. La metafísica no se ubica en el terreno de la aprehensión, sino en un nivel distinto, más allá de él. La metafísica puede entenderse como el estudio de la realidad, pero allende la aprehensión. La metafísica, al igual que le ocurre a la física de los colores a la que se hacía referencia anteriormente, toma como base para elaborar sus conceptos lo aprehendido en el acto de aprehensión. Por ello, los conceptos de sustantividad, personabilidad, personalidad, están dados en la aprehensión de realidad, repetimos, «están dados», pero ahora la metafísica debe trabajar sobre ellos, entendiendo que los utilizará en un nivel que no es *de suyo*, que no es *en propio*. La realidad es siempre mucho más de lo que podamos hacer con ella, y la metafísica, al utilizar conceptos, no va a poder dar cuenta de toda la riqueza que lo *en propio* tiene en la aprehensión primordial. Lo dado en aprehensión primordial es inefable. Si lo dado en aprehensión primordial es imposible dar cuenta de ello en su totalidad, nunca podremos lograr una teoría definitiva, por lo que siempre será provisional y revisable. De esto se desprende que haya habido tantas metafísicas como autores han tratado de ella. Al ser imposible dar cuenta de la realidad por medio de la razón, porque la razón no está en el nivel de la aprehensión primordial, las explicaciones siempre quedarán abiertas, dependiendo de la *suidad formal* que elabore la teoría.

La razón no permite formular juicios absolutamente verdaderos. Ciertamente que hay verdades racionales, lo que Zubiri llama verdad de verificación, pero la verificación no es nunca absoluta ni total; como dice Zubiri, «verificar es ir verificando»; es un proceso siempre abierto. Por eso añade que la verdad racional no es sólo lógica sino también histórica.⁷⁶¹ Es obvio que habrá explicaciones más y menos coherentes, más plausibles y menos plausibles, más razonables y menos razonables, etc. Pero también es verdad que en las explicaciones influyen otras muchas cosas que no son puras razones, ni en este orden la razón es pura. Este fue, de nuevo, el error de Kant. La mente humana no incluye en sus razonamientos sólo conceptos puros, sino también sentimientos, emociones, valores, creencias, etc. Dicho de otro modo, la razón razona desde la vida. Cuando la esposa dice al marido a propósito del hijo: «Pobre chico, no le castigues tanto», no hay duda que está intentando expresar un juicio racional, pero tampoco la hay de que está incluyendo en él una emoción. No hay juicios intelectualmente puros. Eso es una abstracción, completamente alejada de la realidad.⁷⁶²

3.4. La génesis humana a la luz de la noología zubiriana

Recopilemos brevemente lo que llevamos hasta ahora. Ya hemos visto que en la aprehensión primordial se me actualiza la realidad de la cosa. En la aprehensión primordial la realidad humana aprehende el de suyo o en propio de la cosa y, al mismo tiempo, se aprehende como suyo, como *suidad formal*. Dentro del acto de aprehensión

⁷⁶⁰ Gracia, D. (2017a), p. 209.

⁷⁶¹ Cfr. Gracia, D. (1999g), p. 259; cfr. Gracia, D. (1998a), p. 8; cfr. Gracia, D. (1998b), p. 8; cfr. Gracia, D. (1998c), p. 8; cfr. Gracia, D. (1998d), p. 8.

⁷⁶² Gracia, D. (2017a), p. 444; cfr. Gracia, D. (2004c), p. 101.

de realidad hemos diferenciado dos momentos: uno inespecífico y trascendental propio de la aprehensión primordial, y un segundo específico y talitativo propio del logos, el cual elabora la descripción de lo aprehendido en la aprehensión primordial. Los conceptos surgirán en este momento de descripción, que posteriormente utilizará la razón en sus explicaciones. Se distinguen, pues, tres momentos claramente diferenciados: aprehensión primordial, logos y razón. Si nos damos cuenta, conforme nos vamos alejando de la aprehensión, aquello que nos queda se irá irremediamente empobreciendo. Ya dijimos anteriormente que ninguna teoría puede abarcar la totalidad de lo real. Toda explicación queda abierta, toda verdad racional está, por así decir, condenada a ser histórica. De ahí que Zubiri denomine a esa realidad personal que es el ser humano *suidad formal, personeidad*, porque haciéndolo así no abandonamos el terreno de la aprehensión primordial, estando libre y ajeno a cualquier crítica. A partir de que el logos y la razón se ocupen de esta realidad, irá perdiendo su carácter de realidad, se irá empobreciendo, por lo que el problema de qué sea una persona queda abierto siempre a la investigación, nunca podrá cerrarse. La idea que tengamos de persona, al pertenecer al nivel de la razón, siempre estará sometido a la discusión.

El concepto de persona de Zubiri es, repito, fenomenológico, o mejor aún, noológico. Sólo después se hace metafísico, en el sentido clásico del término. Esto significa que la persona es un dato inmediato que se nos actualiza en aprehensión primordial de realidad. A la vez que el ser humano aprehende las cosas como «de suyo», se aprehende a sí mismo como «suyo». Ese dato tiene la contundencia de la aprehensión primordial de realidad y la verdad propia de la verdad real. El dato es verdadero con verdad real, aunque la descripción se hace necesariamente desde el logos, y por tanto tiene un valor de verdad menor, que es el propio de la verdad dual.

Pero lo más importante es advertir que la mayor parte de las cosas que decimos sobre la persona humana ni están dadas en aprehensión primordial ni son descripciones del logos, sino explicaciones de la razón. Estas explicaciones son necesarias en el orden de la metafísica, lo mismo que lo es en el de la ciencia. Pero el valor de verdad de estas explicaciones es muy bajo; es el propio de lo que Zubiri llama verdad de «verificación». Para él la verdad de verificación tiene necesariamente un carácter lógico e histórico, y por tanto se halla siempre abierta a ulteriores rectificaciones. Las explicaciones, tanto científicas como metafísicas, tienen siempre un carácter penúltimo.

Pues bien, gran parte de lo que Zubiri dice en torno a la idea de persona, y todo lo que afirma sobre el embrión, pertenece al orden de las explicaciones de la razón. Son explicaciones importantes, pero en cualquier caso sometidas a continua revisión, no sólo por otros pensadores sino incluso por él mismo. En este punto hay una evidente evolución en su obra, como corresponde a un tipo de pensamiento a mil leguas del dogmatismo, y que acepta la crítica, tanto interna como externa.⁷⁶³

Por todo ello, aquello que Zubiri pueda decirnos sobre la génesis humana se estará moviendo dentro del campo de la razón y, por tanto, de la verificación, y la verificación nunca será total, nunca podrá llegar a ser absoluta. El camino de la verificación siempre será un proceso abierto que nunca lograremos concluir, porque la razón es incapaz de

⁷⁶³ Gracia, D. (2017a), p. 445; cfr. Gracia, D. (2004c), p. 102. Para un análisis pormenorizado de la evolución en el pensamiento zubiriano, véase: Gracia, D. (2014a). Zubiri, treinta años después. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 91 (pp. 525-553). Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Disponible en: <https://www.racmyp.es/docs/anales/a91-23.pdf> [consulta: 2 de abril de 2020]; cfr. Gracia, D. (2017a), pp. 631-666.

abarcar la riqueza de lo que se aprehende en la aprehensión primordial de realidad. Pero cuidado, con ello no queremos expresar o emitir un lamento; no, de ningún modo. Considerar lo contrario sería caer en dogmatismo, y el dogmatismo rechaza toda crítica, creyendo que todo lo que provenga de él ha de ser categorizado necesariamente como verdadero. Por tanto, aunque perdamos toda esa riqueza que se aprehende cuando actualizamos la cosa en aprehensión primordial, no podemos quedarnos en el nivel de la aprehensión, porque necesitamos ir más allá, debemos buscar lo que las cosas son más allá de dicha aprehensión.

3.4.1. Primeros planteamientos: la sustantividad humana lo es desde el primer momento

Debido a lo dicho anteriormente, la concepción que Zubiri tiene de la génesis humana experimenta una continua evolución a lo largo de toda su obra, siempre dispuesto él a volver una y otra vez sobre sus propios planteamientos, nunca satisfecho con una solución definitiva. Y buena prueba de ello son esas notas manuscritas a su texto de «La génesis humana», mostrándonos que esta cuestión le preocupó hasta el final de sus días. A juicio de Gracia, el gran cambio que experimenta el pensamiento de Zubiri se produce a mediados de la década de los setenta, cuando el filósofo prescinde del alma para explicar la sustantividad humana:

Es curioso el cambio de lenguaje que se opera en Zubiri. Deja de hablar de sustancias materiales y de una sustancia espiritual llamada alma, e introduce la idea de dos subsistemas, uno psíquico y otro orgánico, de tal modo que el ser humano, la sustantividad humana se caracterizaría por su condición psicoorgánica. El término alma ha sido sustituido por el término psique. Pero es obvio que no se trata de un mero cambio terminológico. La psique, el psiquismo específicamente humano, la inteligencia, sigue siendo una nota, y una nota esencial de la realidad humana, pero cada vez resulta menos claro que sea una nota constitutiva o última en la línea de nota. Intentaré explicar por qué.

Resulta altamente significativo el cambio de «nota» a «subsistema» como caracterización del psiquismo humano. Un subsistema no es una nota sino un conjunto de notas. Esto puede explicarse diciendo que el psiquismo humano está compuesto por muchas notas y no sólo por la nota inteligencia. Pero la verdad es que Zubiri suele utilizar el término inteligencia para referirse al conjunto de las notas propias del psiquismo específicamente humano, y no a una en concreto. De ser esto así, resulta que el cambio se debe a que ahora no considera que la inteligencia sea una nota sino un subsistema. ¿Y qué puede significar esto? Por lo pronto, que no es una nota elemental o última en la línea de nota, como decía antes, sino algo que surge como resultado de la sistematización de varias notas. Dicho de otro modo, lo que significa es que ahora está concibiendo la inteligencia no como una nota elemental sino como una nota sistemática. Éste es un cambio fundamental. La inteligencia es un resultado, una cualidad nueva de carácter estructural. Y, como no podía ser menos, esto tiene muchas e inesperadas consecuencias.⁷⁶⁴

Por lo pronto, obliga a Zubiri a someter a revisión su teoría de la génesis humana, la que había venido defendiendo desde los años cuarenta. Su tesis en esos años era que en las primeras fases la morfogénesis humana depende exclusivamente de las sustancias materiales, es decir, de los procesos bioquímicos. Esto le lleva a decir que el psiquismo específicamente humano está en actividad, pero en una actividad que llama pasiva, a

⁷⁶⁴ Los dos primeros párrafos de esta cita no se encuentran en Gracia, D. (2004c).

diferencia de lo que sucede con las notas materiales, que están en actividad activa. Más tarde, el psiquismo pasará a activarse, y por tanto a manifestarse como tal.⁷⁶⁵

Zubiri, a mediados de los años setenta, empieza a considerar a la sustantividad humana como un sistema, formado este a su vez por dos subsistemas: materia y psique. A esta psique decide denominarla *inteligencia*, al estar ella formada por un conjunto de notas del psiquismo, eso sí, del psiquismo específicamente humano. Esto es, la inteligencia es algo propiamente humano, que ninguna otra realidad puede tener. Se podrá utilizar otro nombre, otro concepto, pero inteligencia exclusivamente la tiene la sustantividad humana.

La inteligencia es la cualidad que hace al ser humano único en la naturaleza y le distancia de todos los animales. La inteligencia convierte el medio en mundo y hace de la humana una realidad abierta, libre y moral. En la escala biológica no hay más inteligencia que la humana.⁷⁶⁶

Y aquí vendría la otra gran novedad en el pensamiento zubiriano: la inteligencia no está ahí dada desde el principio, sino que surge, emerge, en un momento determinado de la morfogénesis de la sustantividad humana. La inteligencia es un subsistema que surge en un momento concreto. Este nuevo planteamiento le obliga a Zubiri a revisar y criticar su teoría de la génesis humana. En primer lugar, todo esto le llevará a distinguir entre *potencia* y *facultad*. Tal y como expone Gracia en el ensayo de su libro *Introducción a la bioética* y del cual nos ocupamos al comienzo de este capítulo, «la metafísica clásica fue incapaz de distinguir con rigor la “potencia y la facultad”. Y, sin embargo, son cosas perfectamente distintas. Para verlo, ningún análisis mejor que el de la inteligencia».⁷⁶⁷ De este modo, defiende Zubiri que la inteligencia, en tanto que potencia intelectual, no puede reducirse al puro sentir, y no puede reducirse porque, aunque lleváramos al puro sentir hasta su más alta cota, este nunca podría convertirse en potencia intelectual. Entre la potencia intelectual y la potencia sensitiva o potencia de sentir, no existe una diferencia gradual, sino esencial. De la misma forma, no podemos confundir potencia intelectual con facultad intelectual. La potencia intelectual

[...] no está por sí misma «facultada» para producir sus actos. No los puede producir más que si es intrínseca y formalmente «una» con la potencia de sentir, más que si constituye una unidad metafísica con esta potencia de sentir, en virtud de la cual la inteligencia cobra el carácter de «facultad»: es inteligencia sentiente. La inteligencia sentiente no es potencia, sino facultad; una facultad «una», pero metafísicamente compuesta de dos potencias; la potencia de sentir y la potencia de inteligir. Solamente siendo sentiente es

⁷⁶⁵ Gracia, D. (2017a), pp. 448-449. En 2004c, el tercer párrafo está redactado de este modo: «Esto obliga a Zubiri a desarrollar toda una compleja teoría sobre la génesis humana, ya que es obvio que durante las primeras fases del desarrollo embriológico la nota psíquica no parece estar activa sino pasiva, y la morfogénesis humana depende exclusivamente de las sustancias materiales, es decir, de los procesos bioquímicos. Esto le lleva a decir que el psiquismo específicamente humano está en actividad, pero en una actividad que llama pasiva, a diferencia de lo que sucede con las notas materiales, que están en actividad activa. Más tarde, el psiquismo pasará a activarse, y por tanto a manifestarse como tal», en *ibid.*, pp. 104-105.

⁷⁶⁶ Gracia, D. (2013e), p. 637; cfr. Gracia, D. (2017a), pp. 565-566.

⁷⁶⁷ Gracia, D. (1991a), p. 171.

como la inteligencia está facultada para producir su intelección. Hay que establecer, pues, una diferencia metafísica entre poder como potencia y poder como facultad.⁷⁶⁸

Este planteamiento no puede inducirnos a error, insistiendo, como ya hemos hecho en varias ocasiones, que Zubiri no está defendiendo aquí un nuevo dualismo antropológico. Zubiri entiende que en la sustantividad humana se dan la potencia sensitiva y la potencia intelectual, y ambas han de considerarse como subsistemas que forman parte de un único sistema que es el de la sustantividad humana. Pero el que sean subsistemas no nos puede llevar a pensar que puedan darse la una sin la otra. Potencia sentiente y potencia intelectual están unidas, formando una unidad, y esta no será otra que la que hace posible la inteligencia sentiente, la única que sí que puede considerarse facultad. Además, la inteligencia como facultad, es decir, la inteligencia sentiente, es la única que tiene un origen genético, cosa que no le ocurre a la inteligencia como potencia.

Tanto es así, que la inteligencia como facultad, esto es, la inteligencia sentiente, tiene un origen genético, cosa que no sucede con la nuda potencia intelectual. Desde el primer instante de la concepción, la célula germinal tiene todo lo necesario para llegar a ser un hombre. Como la potencia intelectual en cuanto potencia no es resultado de una embriogenia, resulta que ya en el primer instante de su concepción, la célula germinal, además de su estructura bioquímica tiene una potencia intelectual, sea cualquiera su origen, tema que aquí no hace al caso. La unidad metafísico-sistemática de célula germinal y de sus notas «psíquicas» radicales es lo que muchas veces he llamado plasma germinal, a pesar del equívoco histórico del vocablo. Pero la inteligencia, como potencia, no produce ni puede producir acción intelectual ninguna en el plasma: sería un absurdo mítico. Esa potencia no es, pues, una facultad. Solamente lo será cuando en el curso de la morfogénesis psico-orgánica se produzca la unidad intrínseca de potencia intelectual y de la potencia de sentir, es decir, cuando se engendre la inteligencia sentiente, la facultad. Aunque sea quimérico pretender engendrar genéticamente la potencia intelectual a base de ácidos nucleicos y de liberación biológica de estímulos, es absolutamente inexorable la producción genética de la facultad de intelección justo a base de ácidos nucleicos. Como facultad, la inteligencia sentiente es rigurosamente un producto morfogenético (TDSH 146-147).⁷⁶⁹

En el primer epígrafe del capítulo que nos ocupa reproducimos esta misma cita desgranándola y analizándola por partes. Gracia no aporta novedades a lo ya tratado en su ensayo de la década de los años 80 al capítulo 13 de *El poder de lo real*, por lo que remitimos para su conocimiento a la consulta de dichas páginas.⁷⁷⁰ De lo dicho allí podemos resumir que para Zubiri «la sustantividad humana lo es desde el primer momento, pero la inteligencia no está facultada desde el primer momento, y por tanto hay una auténtica morfogénesis de la inteligencia».⁷⁷¹ No obstante, ha de precisarse que esta idea no la mantuvo el filósofo hasta su muerte.

El tema de la génesis humana siguió preocupando a Zubiri hasta sus últimos días, como lo demuestra el hecho de que durante los últimos años escribiera un texto, titulado «La génesis humana», que sufrió muchas redacciones, y que aparece publicado, en la forma

⁷⁶⁸ Gracia, D. (2017a), p. 449; cfr. Gracia, D. (2004c), p. 105; cfr. Zubiri, X. (2006). *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza, pp. 146-147.

⁷⁶⁹ Gracia, D. (2017a), pp. 449-450; cfr. Gracia, D. (2004c), pp. 105-106; cfr. Gracia, D. (1991a), pp. 171-172; cfr. Zubiri, X. (2006), pp. 146-147.

⁷⁷⁰ Véase: subapartado 1.2.3., pp. 206-207.

⁷⁷¹ Gracia, D. (2017a), p. 450; cfr. Gracia, D. (2004c), p. 107.

en que se hallaba en el momento de su muerte, en *Sobre el hombre*. El intento del texto es explicar de dónde procede la nota psíquica o el subsistema psíquico. Cuando se habla de alma, se sobreentiende que ésta procede por creación. Pero si de lo que se habla es de notas psíquicas, es necesario decir de dónde surgen. La tesis más usual es la emergentista, la que dice que surgen como consecuencia del proceso de complejización de las estructuras materiales. Zubiri asume esta explicación, pero haciéndola compatible con un principio al que él no renunció a lo largo de su vida, a saber, que la inteligencia, entendida como la formalidad de realidad, por tanto, como la capacidad de actualizar las cosas como realidades, y no sólo como estímulos, es irreductible al puro sentir animal y, a la postre, a la materia. Para hacer compatibles estas dos tesis, Zubiri dice en ese texto que la materia es capaz de dar «desde sí misma» la psique, pero no «por sí misma». Si la materia da también por sí misma la psique, como Zubiri cree que sucede, es porque ha sido «elevada», entendiéndolo por tal la capacitación para que dé de sí y por sí lo que no podría dar por sí. Esa elevación Zubiri piensa que se identifica con la «hiperformalización» (SH 470), y que capacita a las células humanas para dar de sí y por sí el psiquismo. La tesis que defiende Zubiri puede ser denominada, por tanto, «emergentismo por elevación».⁷⁷²

3.4.2. Hacia una nueva explicación de la génesis humana: el psiquismo surge por *elevación*

Para proseguir con el razonamiento zubiriano, el autor nos advierte que antes de nada deben dilucidarse tres expresiones que aparecen en el pensamiento del filósofo y que no podemos cometer el error de confundir, que son: «elementos germinales», «célula germinal» y «plasma germinal». Con *elementos germinales* se refiere al óvulo y al espermatozoide, aportados ambos por los progenitores: el óvulo en el caso de la mujer, el espermatozoide por parte del hombre. A partir de estos y por *sistematización*, se generaría la *célula germinal*, a la que Zubiri también denomina *cuerpo*. Por tanto, «el cuerpo surge como resultado del sistematismo que generan los dos elementos germinales».⁷⁷³ En la célula germinal, al ser corpórea, no existen notas psíquicas, que serían aquellas que nos permitirían actualizar las cosas como reales, «las que nos dotan de la formalidad de realidad, a diferencia de la formalidad de estimulidad. El psiquismo animal para Zubiri no es tal, porque actualiza las cosas como estímulos y no como realidades».⁷⁷⁴

La célula germinal surge como resultado del sistematismo de los elementos germinales, tanto en el ser humano como en cualquier animal. Lo que sucede es que la célula germinal humana, lo mismo que sus elementos germinales, están «elevados», y por tanto tienen la capacidad de dar de sí y por sí el psiquismo específicamente humano. Como los elementos germinales están ya elevados, la elevación también se «transmite» desde los progenitores. Zubiri lo dice expresamente: «No se transmite el psiquismo, se transmite tan sólo la elevación» (SH 471). El psiquismo es generado por la célula germinal, es decir, por el cuerpo. De ahí que la tesis de Zubiri sea emergentista. Lo que sucede es que lo produce o genera por elevación. Las notas orgánicas surgen por «sistematización», a partir de los elementos germinales. Las notas psíquicas específicamente humanas no pueden surgir por sistematización, ya que Zubiri considera que el psiquismo humano es tan distinto a la materia que no hay proceso de sistematización que lo pueda dar de sí. Las

⁷⁷² Gracia, D. (2017a), pp. 451-452; cfr. Gracia, D. (2004c), pp. 108-109.

⁷⁷³ Gracia, D. (2017a), p. 452; cfr. Gracia, D. (2004c), p. 109.

⁷⁷⁴ *Ibid.*

notas psíquicas surgen por «elevación», a partir de la sistematización del cuerpo. Y el resultado de este doble proceso, de sistematización y elevación, es lo que Zubiri llama «plasma germinal».⁷⁷⁵

Ese *plasma germinal* del que habla Zubiri ya contendría tanto las notas somáticas como las psíquicas, mientras que la célula germinal, al ser corporal, solo poseería las somáticas. Si el plasma germinal tiene ya ambos tipos de notas, Zubiri piensa que este ya es una realidad humana, y «como la célula germinal da de sí el psiquismo inmediatamente, resulta que la realidad humana está ya constituida como tal en el momento de la fecundación».⁷⁷⁶ Sin embargo, esto no quiere decir que este psiquismo no esté ya exento de desarrollo, sino que lo irá haciendo dentro de un proceso. De acuerdo con todo esto, la sustantividad humana, dada desde el principio en el plasma germinal, se va estructurando a lo largo de un proceso, se va constituyendo procesualmente, pero teniendo siempre claro que la sustantividad humana ya está ahí dada desde el comienzo.

[...] esa sustantividad, presente ya en el plasma germinal, tiene una génesis interna, de modo que va estructurándose a lo largo del proceso o génesis. Lo que se genera en esa génesis es la intelección, el sentimiento y la volición (SH 471). Por tanto, «hay una rigurosa génesis psíquica. Las notas llamadas “superiores”, la inteligencia, el sentimiento, la volición, etc., son logros de la génesis psíquica» (SH 472).⁷⁷⁷

Empero, el bioeticista nos advierte de que a Zubiri no acabó de convencerle este texto, y es que de él caben dos posibles interpretaciones:

De una parte se dice que la sustantividad psico-orgánica está ya en el plasma germinal, y por tanto en el mismo momento de la fecundación, y por otra se afirma que «la sustantividad está genéticamente constituida» (SH 460). Esto se puede interpretar, por supuesto, en el sentido de que en la célula germinal las notas psíquicas son potencias no facultadas, al modo del texto de «La dimensión histórica del ser humano». Probablemente así es como Zubiri lo entendía cuando redactó esas páginas. La sustantividad y la inteligencia están desde el plasma germinal, es decir, desde la fecundación, pero dotadas de un dinamismo interno que hace que se vayan desarrollando a todo lo largo del proceso genético.

Cabe otra posibilidad. Se puede pensar que la sustantividad es el resultado del propio proceso morfogenético, y que por tanto no está dada desde la fecundación. Esta segunda posibilidad se la planteó Zubiri muy al final de su vida, una vez escrito ya el citado texto. El resultado fueron dos notas manuscritas al margen. La primera de esas notas es a propósito de un párrafo en el que se dice que el psiquismo humano brota desde las estructuras de la célula germinal misma. La nota al margen dice: «Pero ¿cuándo?» (SH 464).⁷⁷⁸ La segunda está al margen de un párrafo que dice: «Lo que se concibe en la concepción es un hombre. El resultado de esta producción de la psique por la célula germinal es pues la constitución de la sustantividad humana». Zubiri añade en nota: «La célula germinal, ¿es un hombre?» (SH 474).⁷⁷⁹

⁷⁷⁵ Gracia, D. (2017a), pp. 452-453; cfr. Gracia, D. (2004c), pp. 109-110.

⁷⁷⁶ Gracia, D. (2017a), p. 453; cfr. Gracia, D. (2004c), p. 110.

⁷⁷⁷ Gracia, D. (2017a), p. 453; cfr. Gracia, D. (2004c), pp. 110-111.

⁷⁷⁸ En Gracia, D. (2004c), p. 111, dice: «(SH 462)». Si acudimos al texto de Zubiri en *Sobre el hombre*, la página en la que se encuentra esta nota corresponde a la 464.

⁷⁷⁹ Gracia, D. (2017a), p. 454; cfr. Gracia, D. (2004c), p. 111.

Mientras que en este texto el filósofo deja la pregunta sin contestar, en suspenso, no lo hace así en otro texto suyo en el que trabajó pocos días antes a su muerte. El siguiente párrafo corresponde a la primera parte de *El hombre y Dios*:

La personalidad como tal no es cuestión de psicología ni de antropología empírica, sino de metafísica. De aquí el carácter profundo que tiene mi personalidad. Se es persona, en el sentido de personeidad, por el mero hecho de ser realidad humana, esto es, de tener inteligencia. Ciertamente el embrión humano adquiere inteligencia y por tanto personeidad en un momento casi imposible de definir; pero llegado ese momento ese embrión tiene personeidad. Todo el proceso genético anterior a este momento es por esto tan sólo un proceso de hominización. Al tener, llegado su momento, esta forma de realidad, ciertamente el embrión no ejecuta todavía actos personales; y podría pensarse entonces que esa personeidad carece aún de personalidad. Pero no es así, porque la personeidad no se configura tan sólo ejecutando actos, sino también recibiendo pasivamente la figura que en esa personeidad decantan los procesos genéticos que se ejecutan por el viviente humano en su proceso de hominización. Cuando este embrión llega a tener inteligencia va cobrando personalidad pasivamente.⁷⁸⁰

Aquí Zubiri recoge el guante lanzado por él mismo e intenta responder a su propio interrogante, aceptando, de algún modo, que existe un proceso genético previo al momento de la misma posesión de la sustantividad y la personeidad, denominándolo *proceso de hominización*. De todo ello se deduce que la realidad humana no está ya constituida como tal desde el mismo momento de la fecundación, como defendía Zubiri en sus últimos planteamientos, sino que se adquiere a través de un proceso: «el embrión humano adquiere inteligencia y por tanto personeidad en un momento casi imposible de definir».⁷⁸¹ Todo lo dicho aquí contradice, como ya hemos señalado, sus planteamientos anteriores. Existe, por tanto, un proceso de hominización, un *proceso constituyente* en el que se lograría la suficiencia constitucional, como resultado del desarrollo del embrión.

La información genética es condición necesaria para el surgimiento de una nueva realidad humana, pero no es condición suficiente. Es información meramente esquemática. Una realidad humana no es un esquema sino una sustantividad. Y eso no consiste en genotipo sino en fenotipo.⁷⁸² [...] Hay un proceso constituyente de las sustantividades individuales a partir de esquema específico. [...] La esencia constitutiva es individual, en tanto que el esquema genético es específico.⁷⁸³

La esencia constitutiva es propia de los individuos particulares, mientras que el esquema genético es específico de la especie biológica. Pone Gracia el ejemplo de los gemelos univitelinos.⁷⁸⁴ En los embarazos gemelares univitelinos, el cigoto se forma tras la unión de un óvulo con un espermatozoide, dividiéndose este después de la fecundación creando dos embriones. Pues bien,

[...] dos personas con la misma información genética tienen dos esencias constitutivas distintas; es decir, son dos seres humanos esencialmente distintos. La información genética no puede identificarse con la esencia constitutiva, y menos con la sustantividad.

⁷⁸⁰ Gracia, D. (2017a), p. 454; cfr. Gracia, D. (2004c), p. 112; cfr. Zubiri, X. (1984), p. 50.

⁷⁸¹ Zubiri, X. (1984), p. 50.

⁷⁸² De los conceptos de *genotipo* y *fenotipo* ya tratamos en otro lugar, véase: capítulo III, apartado 2.4., p. 172 y ss.

⁷⁸³ Gracia, D. (2017a), p. 455; cfr. Gracia, D. (2004c), pp. 112-113.

⁷⁸⁴ Para el debate surgido a propósito de la gemelación, véase: capítulo III, subapartado 2.2.1., p. 144 y ss.

A partir de la información genética, se inicia lo que siguiendo a Zubiri cabe llamar un «proceso constituyente». Ése es el que dotará de una constitución y una sustantividad individuales y propias al proceso.⁷⁸⁵

Este proceso constituyente o proceso de hominización parte de considerar «las notas psíquicas específicamente humanas como notas sistemáticas y no como notas elementales. El sistematismo surge como resultado del proceso morfogenético»,⁷⁸⁶ por lo que no están dadas desde el principio, sino que surgen en un momento determinado. De este modo, nuestro filósofo considera que la inteligencia entendida como facultad, esto es, la inteligencia sentiente, resulta de un proceso de morfogénesis, por lo que se tratará de una nota sistemática que surge desde las propias estructuras celulares como consecuencia de la elevación, haciendo que logre brotar de ellas la inteligencia.

Se le mire por donde se le mire, la inteligencia específicamente humana aparece siempre como el resultado de un proceso. Es una nota sistemática, resultado de un complejo proceso morfogenético.⁷⁸⁷

3.5. Precisiones a la teoría zubiriana

Visto todo lo anterior, nos gustaría ahora añadir algunas precisiones que realiza el propio autor a la teoría de la inteligencia sentiente, precisiones que cabría introducir en los planteamientos zubirianos, teniendo presente el viraje fundamental que tomó el pensamiento del filósofo en sus últimos escritos. Para ello, reproduciremos un largo texto donde se trata este problema, el cual nos parece crucial para nuestro tema:

Zubiri sustituye [el término «alma»] por el de psiquismo, y dice que las notas psíquicas son un subsistema del único sistema real, el sistema sustantivo en que consiste la realidad humana. Pero hay más. Añade que esa sustantividad tiene una génesis, y que el psiquismo específicamente humano es el resultado de un proceso, de un dar de sí de las propias estructuras orgánicas, que emerge de ellas. Esto obliga a matizar el término de «subsistema» que había utilizado antes. En efecto, con la palabra subsistema se puede dar a entender que dentro del sistema sustantivo hay unas notas constitutivas o elementales que son orgánicas y que hay otra u otras notas constitutivas o elementales que son las psíquicas. Pero esto no es compatible con la propia idea de génesis del sistema sustantivo humano. Si hay génesis, es preciso aceptar que lo específicamente humano es el resultado de esa génesis, y que por tanto lo específicamente humano, la inteligencia, no es una nota constitutiva o elemental sino una nota constitucional o sistemática. La inteligencia surge por sistematismo. Llegada a un cierto punto la complejidad del organismo humano, aparecería la inteligencia como resultado de ese mismo sistematismo. La actualización de las cosas como realidades sería, en ese caso, el resultado de ese salto cualitativo, el que se produce en los seres de la especie humana a partir de un cierto momento de su desarrollo o evolución.

Esa propiedad, que es sistemática, es decir, integral, que abarca a todo el sistema, lo resume o sintetiza en su conjunto. Si es así, no tiene sentido decir que la inteligencia

⁷⁸⁵ Gracia, D. (2017a), p. 455; cfr. Gracia, D. (2004c), p. 113.

⁷⁸⁶ Gracia, D. (2017a), p. 455; cfr. Gracia, D. (2004c), p. 113.

⁷⁸⁷ Gracia, D. (2017a), p. 456; cfr. Gracia, D. (2004c), p. 114. A partir de aquí, Gracia añade dos epígrafes más al capítulo 13 de *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, los cuales no aparecen en los demás textos referenciados.

humana es sentiente. Lo único que cabría decir es que el ser humano tiene esa cualidad que llamamos inteligencia, que le permite actualizar las cosas como realidades. Esa cualidad abarca todo, desde las sensaciones de los sentidos hasta los actos más elevados del pensamiento. No tendría, pues, sentido, hablar de un «puro sentir» y de un «puro entender». Lo único de lo que el ser humano tiene experiencia es de su «sentir» peculiar, ese que es «intelectivo», y que por tanto se identifica compactamente con el entender. Tanto se identifica, que no cabe ni utilizar dos términos para denominarlo.

Pero aún hay más. Porque si esto es así, tampoco tiene mucho sentido afirmar, como constantemente hace Zubiri, que la inteligencia es privativa del ser humano, y que los animales no actualizan las cosas más que como estímulos, de modo que tienen pura formalidad de estimulidad, pero no inteligencia. Esto es de nuevo consecuencia de su prejuicio metafísico.⁷⁸⁸ La estimulidad no hay duda de que es también, como la inteligencia, una nota sistemática, que permite a los animales actualizar las cosas en formalidades que son muy distintas según la escala zoológica. No actualizan las cosas lo mismo las amebas que los perros, ni estos que los monos. Hay muchos niveles. Por supuesto, el nivel humano es distinto de todos los otros. Pero se encuentra en línea con ellos. Es un salto cualitativo nuevo, pero surgido de la misma manera, como dice el propio Zubiri en sus últimos textos, a partir de la materia. Pero si esto es así, ¿por qué no afirmar que se trata de distintos tipos de inteligencia? ¿Por qué ese empeño en establecer una cesura infranqueable entre los animales y el ser humano, y decir que aquellos sólo actualizan las cosas como estímulos? Ya sabemos que el ser humano no tiene aprehensión directa de los puros estímulos. De lo único que tiene aprehensión directa es de su tipo específico de aprehensión de las cosas, la que hemos llamado aprehensión de realidad. Si a la capacidad de hacer esto la llamamos inteligencia, lo lógico sería decir que los animales tienen grados distintos y menores de inteligencia, puesto que actualizan las cosas de un modo distinto al ser humano, pero no completamente distinto. En última instancia, se trata de distintos saltos cualitativos, pero todos en la misma línea. ¿Por qué no denominar todos con la misma palabra, inteligencia, si bien añadiendo que esa inteligencia es cualitativamente distinta en cada caso? Lo lógico sería proceder así, ya que desde la aprehensión humana no podemos más que nombrar nuestro modo de aprehender o actualizar las cosas, y si a este la llamamos «inteligente», entonces tenemos que decir que el único nombre que tenemos para designar la actualización de las cosas es el de inteligencia.

¿Qué se deduce de todo esto? Que el cambio operado en los últimos escritos de Zubiri revierte sobre muchas de sus tesis anteriores y obliga a introducir en ellas ciertas correcciones, que en algunos casos llegan a ser importantes. Una de ellas, no sé si la mayor es sin duda la del concepto de inteligencia sentiente. En esa expresión hay un

⁷⁸⁸ Dice Gracia en otro lugar: «Mil veces se ha protestado de que Zubiri utilice en *Inteligencia sentiente* la aprehensión animal para establecer el contraste con la aprehensión humana. De esta cabe experiencia directa, y por tanto resulta posible hacer una descripción fenomenológica, pero no de la percepción animal. Zubiri, sin embargo, siguió poniendo ambas al mismo nivel, contraponiendo la formalidad de estimulidad, propia de los animales, a la formalidad de realidad (SE 115). Y esto que tantas veces ha escandalizado a sus lectores, ahora cobra probablemente toda su relevancia. Términos como los de formalidad, estimulidad, etc., proceden de sus estudios de biología comparada. No hay duda de que de la intelección humana tenemos experiencia directa, pero en cuanto intentemos describirla en palabras, habremos de utilizar conceptos que son creaciones humanas, y creaciones que no pueden estar al margen de lo que dice la biología comparada o la etología. [...] No hay descripciones puras. Todas están contaminadas. Y si han de estarlo por necesidad, lo menos que puede exigírseles es que la contaminación que sufran tenga al menos vigencia, es decir, sea actual. Y esa actualidad pasa hoy por los datos de la ciencia», en Gracia, D. (2017a), pp. 428-429; cfr. Gracia, D. (2010a), pp. 151-153.

lastre metafísico difícilmente compatible con sus últimos planteamientos. En estricta teoría noológica no es posible definir lo que es «puro sentir», ni lo que es «puro inteligir», ni tampoco cabe aplicar a los animales la categoría de puro sentir para diferenciarlos radicalmente del inteligir humano. Lo más lógico sería decir que se trata de diferentes niveles de actualización de las cosas, y por tanto, partiendo de la experiencia específicamente humana, que es la experiencia intelectual, decir que se trata de distintos niveles de inteligencia, si bien cualitativamente distintos del humano.⁷⁸⁹

En el próximo capítulo, a propósito de este prejuicio especista que puede observarse en los planteamientos zubirianos, atenderemos a la inteligencia como la única superioridad biológica que posee el ser humano. Desde el punto de vista biológico, el ser humano es un animal deficitario, el cual habría perecido ya hace muchísimo tiempo si no hubiera sido por esta facultad biológica que es la inteligencia. De esta manera, inquiriremos si realmente es coherente sostener que dicha facultad solo se encuentra presente en la realidad humana o, por el contrario, puede hablarse de diferentes niveles de inteligencia, al igual que ocurre con las diferentes capacidades que son también compartidas por las diferentes especies animales. Así, por ejemplo, está más que claro que un guepardo y un campeón olímpico de atletismo tienen ambos la capacidad de correr, siendo más que evidente que el guepardo se encuentra a un nivel muy superior al del atleta, y no por ello decimos que la capacidad del atleta no sea la de correr. Defender, como hace Zubiri, que el salto que se da entre el animal y el ser humano no es gradual sino esencial, es sencillamente un prejuicio metafísico consecuencia del momento histórico que al filósofo le tocó vivir. Volveremos a este asunto en el siguiente capítulo, cuando tratemos sobre el estatuto ético del embrión humano.

3.6. *La noche triste* de Zubiri

Expuesto lo anterior, regresemos de nuevo al último planteamiento que realiza Zubiri sobre la génesis humana. Hemos visto cómo el filósofo pasa de considerar que el embrión humano adquiere inteligencia y, por tanto, personidad, en el mismo momento de la concepción, a afirmar que ese momento es casi imposible de definir. Pues bien, según la interpretación de Gracia, todas las premisas que rodean a este hecho sumieron a Zubiri en una profunda crisis. En torno al año 1982 queda más que manifiesto que el filósofo ha rechazado la idea de alma como sustancia, no siendo ya una nota constitutiva de la sustantividad humana. Será entonces cuando Zubiri comience a hablar del *subsistema psíquico* o de las *notas psíquicas*, y acepte que la inteligencia surge en un momento muy difícil de concretar, siendo

[...] el resultado de un proceso de configuración de los elementos constituyentes de la sustantividad humana. Esto es tanto como decir que la nota psíquica, la inteligencia, no tiene carácter «elemental» sino «sistemático»; es una «nota sistemática», resultado de la estructuración de todo el sistema orgánico. La antigua idea del alma como nota elemental, va siendo sustituida por la del psiquismo específicamente humano como nota sistemática [...].⁷⁹⁰

⁷⁸⁹ Gracia, D. (2017a), pp. 460-462.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, p. 463.

El afirmar que la psique es una nota sistemática, le conduce a afirmar que «*brot*a desde el cuerpo mismo, es decir, desde la célula germinal misma». ⁷⁹¹ Zubiri entiende entonces a la inteligencia humana ⁷⁹² como resultado,

[...] una nota que resulta o brota de la estructura de la célula germinal entera, de su sistematismo. En eso consiste el «brotar». Brotar es «surgir». Pero no todo surgir es un brotar. El brotar a que Zubiri se refiere es un «*brotar-desde* las estructuras de la célula germinal misma» (SH 464). Es lo típico de las notas sistemáticas, que brotan-desde. El psiquismo brota desde las estructuras de la célula germinal misma. Pero brotar-desde no es lo mismo que brotar-por, añade Zubiri. ⁷⁹³

Esto es, las estructuras propias de la célula germinal hacen brotar *desde sí mismas* la psique, pero no pueden hacerlo *por sí mismas*. Algo les lleva a hacerlo, algo les «hace que hagan». Las estructuras de la célula germinal están constituidas de tal forma que hacen que la psique brote desde sí mismas, pero no son ellas las responsables de que brote. Las estructuras de la célula germinal son materiales y no se entendería que por sí mismas originaran la psique, por lo que debe haber «algo» que las haya constituido de tal forma que desde ellas mismas la psique pueda brotar. Para que estas estructuras materiales o *naturalezas naturadas* puedan hacer brotar a la psique, dirá Zubiri que la *natura naturans* o *naturaleza naturante* que las ha constituido debe haberlas *elevado*, de algún modo, para que sea posible que desde ellas mismas puedan dar origen a la inteligencia humana, que nada tiene de material.

Prosiguiendo con la argumentación, Gracia hace una serie de precisiones de acuerdo con las afirmaciones realizadas por Zubiri en *Sobre la esencia*, ⁷⁹⁴ entendiendo que las estructuras de la célula germinal no son constitutivas o esenciales, sino que son constituyentes. ¿Y a qué podía referirse con esto? Apunta Gracia que lo constituido siempre es la sustantividad, mientras que lo constituyente «es un proceso que, entre otras cosas, necesita espacio y tiempo». ⁷⁹⁵ Lo constituyente es «aquello que pone en marcha el proceso de constitución». ⁷⁹⁶ Por tanto, las estructuras de la célula germinal han de entenderse como constituyentes, no como constitutivas o esenciales, ya que lo constituido es el final de un proceso, es la sustantividad, y las estructuras germinales no son el final de ningún proceso, no son sustantividad, sino que son constituyentes.

Para que se constituya la sustantividad, será necesario que interactúen con otras informaciones o notas que proceden de fuera de dicho sistema constituyente. Sin esas interacciones no se produce el resultado, es decir, la sustantividad, y por tanto tampoco puede hablarse de esencia. ⁷⁹⁷

A todo esto hay que añadir otra precisión más, que es la siguiente:

Lo constituido es la sustantividad. Y dentro de lo constituido podemos distinguir aquello que es definitorio de su realidad; eso es lo que cabe llamar constitutivo, que así definido

⁷⁹¹ Zubiri, X. (1986), p. 464.

⁷⁹² De acuerdo con los planteamientos zubirianos, quizá decir *inteligencia humana* resulte redundante, ya que inteligencia solo la tiene la sustantividad que es propiamente humana.

⁷⁹³ Gracia, D. (2017a), p. 464.

⁷⁹⁴ Zubiri, X. (1962).

⁷⁹⁵ Gracia, D. (2017a), p. 465.

⁷⁹⁶ *Ibid.*

⁷⁹⁷ *Ibid.*

sí se identifica con la esencia. Pero lo constitutivo no cabe asimilarlo con lo constituyente. La inteligencia como nota sistemática es constitutiva, pero no constituyente sino constituida.⁷⁹⁸

Ya sabemos que el final del proceso de constitución ha de ser entendido como lo constituido, y esto solo puede serlo la sustantividad. Pero es que dentro de lo constituido podemos señalar su esencia, que es lo constitutivo de esta sustantividad. ¿Y qué es lo que puede considerarse como constitutivo en la sustantividad humana? No otra cosa que la inteligencia. Ahora bien, la inteligencia está claro que no es constituyente, porque no pone en marcha ningún proceso, sino que ella misma es el resultado de un proceso, por lo que está constituida. La inteligencia brota desde las estructuras de la célula germinal, que sí son constituyentes, pero la inteligencia que es resultado, hay que entenderla como constituida y también como constitutiva o esencial de la sustantividad humana. Este será el gran escollo en el que se encontrará la teoría zubiriana, puesto que la idea de lo constitutivo presente en *Sobre la esencia* no tiene la índole de resultado, sino de infundado y, sin embargo, el hecho de la inteligencia demuestra que existen notas constitutivas o esenciales que no son últimas o infundadas.

[...] las células germinales son notas constituyentes, pero no se identifican sin más con la esencia de la realidad humana, porque la esencia ha de ser por sí misma, y en el ser humano la inteligencia es nota esencial, aunque no sea constituyente sino más bien resultado de la interacción a lo largo del tiempo de las notas constituyentes, de modo que tendrá carácter sistemático. [...] No cabe identificar subsistema constituyente con esencia. La inteligencia sería más bien, según piensa Zubiri al final de sus días, una nota sistemática, y sin embargo constitutiva o esencial. Por consiguiente, no es lo mismo sistema de notas infundadas, últimas o constituyentes, y subsistema constitutivo o esencia. Hay notas esenciales que no son infundadas ni constituyentes, sino sistemáticas. Las células germinales serían notas infundadas o últimas, es decir, constituyentes, pero no se identificarían con la esencia. La esencia del ser humano exige la inteligencia, y ésta a Zubiri se le presenta cada vez más como una nota no elemental sino sistemática.⁷⁹⁹

De esta manera, según la interpretación de Gracia, todos estos nuevos planteamientos contradicen a los ya expuestos en *Sobre la esencia*, ya que, en palabras del autor, se «invalida todo el argumento del libro. Éste fue el origen, a mi modo de ver, de la noche triste de Zubiri».⁸⁰⁰

Cuando Zubiri se dio cuenta de esto, no hay duda de que se sintió gravemente contrariado. Gran parte de lo que había venido defendiendo a lo largo de su vida necesitaba de profunda revisión. Había dicho y escrito cosas que no eran correctas. Y ya se encontraba sin tiempo y sin fuerza para cambiarlas. Ésta era la tragedia. El edificio que había venido construyendo tan trabajosamente a lo largo de los años, se le había venido, al menos en parte, en buena parte, abajo. Y no tenía ánimo para reconstruirlo. Aún cabe

⁷⁹⁸ *Ibid.*, pp. 465-466.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. 467.

⁸⁰⁰ *Ibid.* Véanse: San Martín, J. (2007). Zubiri, hombre, filósofo y “fenomenólogo”. Reflexiones al filo de la lectura de su biografía. *Investigaciones fenomenológicas. Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, 5, p. 243. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3176364> [consulta: 14 de octubre de 2020]; Conill Sancho, J. M. (2018). Realismo noérgico y tragedia intelectual de Zubiri. *Isegoría*, 58, p. 278 y ss. Disponible en: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/1021> [consulta: 4 de junio de 2020].

decir más, y es que ahora comenzaba a ver un panorama nuevo, inmenso, que ya no podría recorrer. Había abierto un horizonte que él mismo ya no exploraría. ¿Cuál?⁸⁰¹

3.7. La inteligencia como *mera actualización*

Comenta Gracia que en la última etapa de su vida, Zubiri le concedía cada vez más importancia al concepto de *actualidad* en detrimento del de *sustantividad*, ya que la *sustantividad* no deja de ser *un tipo o modo de actualidad*, al igual que le ocurre a la inteligencia, y es que para el filósofo la inteligencia «no es una sustancia, ni una cosa; consiste en mera actualización».⁸⁰²

El año 1980, cuando Zubiri escribió su conferencia *Reflexiones filosóficas sobre la Eucaristía*, hizo consistir la transustantivación que había venido defendiendo hasta ese momento, en «transactualización», de modo que tras la consagración la *sustantividad* del pan y del vino no cambiarían, pero ganarían una nueva actualidad, la actualidad del cuerpo de Cristo. Dicho de otro modo, la esencia del pan y del vino cambian, no porque se añadan nuevas notas constituyentes e infundadas en la línea de nota, sino porque, permaneciendo idénticas esas notas, cambia su actualidad. Y la actualidad no es otra cosa que una nueva nota sistemática, ya que se distribuye *pro indiviso* en el sistema sustantivo entero. Hay transustantivación, cambio de *sustantividad* y de esencia, a pesar de que las notas constituyentes permanezcan idénticas, simplemente por un cambio de actualidad. Esencia, pues, no se identifica con sistema constituyente sino con sistema constitutivo.⁸⁰³

⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 468; cfr. Gracia, D. (2009b), p. 735.

⁸⁰² *Ibid.*; cfr. Gracia, D. (2009c), pp. 117-118; cfr. Gracia, D. (2017a), p. 486; cfr. Gracia, D. (2011a), p. 64; cfr. Gracia, D. (2013a), p. 106.

⁸⁰³ *Ibid.*; cfr. Gracia, D. (2009c), pp. 118-119; cfr. Gracia, D. (2017a), pp. 487-488. Dice Gracia en otro lugar: «La afirmación del carácter sustantivo de la persona frente a la tesis anterior de la sustancialidad del alma, le obligó a modificar algunas otras cosas. Si el alma no es una sustancia infundada o constitutiva, ¿qué es la inteligencia, en qué consiste? Zubiri no llegó a resolver este problema, pero habida cuenta de lo que dice en sus últimos escritos, cabe deducir que iba en la dirección de considerarla una nota sistemática, no una nota infundada o última en la línea de nota (que es lo que en SE se llaman “sustancias”). A este respecto es muy significativo su texto sobre la Eucaristía, del año 1980 (PTH 397-412; PTH 787-816). Allí dice que la consagración produce una transustantivación, no una transustanciación, de tal modo que no cambia la *sustantividad* del pan o del vino, pero que ganan una nueva actualidad, y que ese cambio de actualidad es sustantivo, modifica su *sustantividad*. Lo cual significa que la *sustantividad* no se modifica sólo por la existencia de notas constitutivas nuevas, sino también por la aparición de notas sistemáticas nuevas. Una de esas notas sería la inteligencia. Adviértase que Zubiri definió siempre la inteligencia como “mera actualización”. Ser inteligente es lograr una actualidad nueva de la realidad humana en las cosas y de las cosas en la realidad humana; nada más. ¿De dónde sale esta nota? En el artículo sobre la génesis humana dice que la da la materia “desde sí misma”, y también “por sí misma”, pero que esto último no sería posible si esta materia no estuviera “elevada” (SH 461-476). Se trata de un “emergentismo”, pero peculiar, que cabe denominar “emergentismo por elevación”. [...]

¿Cuándo se logra la *sustantividad* humana? Al aceptar la existencia de una sustancia espiritual llamada alma, ese momento había de coincidir con la infusión del alma, y Zubiri veía lógico que tuviera lugar “en el primer momento”, pues en caso contrario no se sabría muy bien dónde ponerlo (EM 59). El argumento no es muy consistente, pues como señaló ya hace tiempo el jesuita británico John Mahoney, no se entiende muy bien que Dios infunda tantas almas en cuerpos biológicamente inviables o abortivos. Pero en cualquier caso, el argumento de Zubiri

Cabe preguntarse, entonces, cómo puede suceder esto, a lo que el filósofo responde rotundamente que por *elevación*:

Elevar es hacer que algo dé desde sí mismo algo que no puede dar por sí mismo. Esto ha llevado a que los estudiosos interpreten esta elevación en sentido teológico, como una especie de intervención divina, no en el momento de la génesis humana, sino al comienzo de los tiempos, haciendo que la materia dé de sí algo que es superior a ella misma. El propio texto de Zubiri apoya esta interpretación. Pero la palabra elevación puede tener otro sentido. El sistema de notas constituyentes de la realidad humana, que es puramente material, acaba dando de sí, por estructuración, una nota sistemática que es la inteligencia, la capacidad de actualizar las cosas como realidades. De este modo, irrumpe un mundo nuevo, el de la realidad en tanto que tal, lo que podemos llamar la vida del espíritu, lo específicamente humano del hombre. Esto significa que las notas constituyentes, que son estrictamente materiales, acaban dando de sí este salto cualitativo inmenso que es la inteligencia humana, la capacidad de formalizar las cosas como realidades, y por tanto la sustantividad específicamente humana. Este salto es la «elevación». La elevación es la distancia que media entre el «desde sí mismas» de las notas constituyentes y el «por sí misma» de la nota sistemática llamada inteligencia y de la sustantividad humana. Esta sustantividad es por sí misma intelectual, es esencialmente intelectual, pero la inteligencia no es una nota elemental, como las constituyentes. El

tenía una cierta coherencia, ya que resultaba difícil encontrar otro momento mejor. Pero al desaparecer el alma como sustancia, empezó a verse claro que la sustantividad no podía lograrse más que cuando, por obra del propio sistematismo, apareciera esa propiedad, la de la independencia del medio y el control específico sobre él, específicamente humanos. No sabemos cuál es ese momento, pero parece claro que tal sistematismo ha de tener por base una gran complejidad estructural, que por necesidad requerirá tiempo, bastante tiempo. De ahí que la suficiencia constitucional tenga que verse como el resultado de un proceso que, con toda razón, cabe llamar constituyente. La sustantividad es un logro, un resultado de un largo proceso constituyente. Aristóteles decía que el *primum vivens* es el *ultimum moriens*. El *primum vivens* no se identifica con la sustantividad humana. Una cosa es tener vida y otra tener sustantividad humana. Esto pasa al principio, y pasa también al final. La vida humana puede perderse, y de hecho se pierde muchas veces bastante antes de que desaparezca la vida biológica. No comprender esto es cerrarse a la evidencia», en Gracia, D. (2017a), pp. 430-431; cfr. Gracia, D. (2010a), pp. 153-154.

A la consideración de Mahoney podemos añadirle la de Javier Gafo, que diferencia entre la *animación inmediata* y la *animación retardada*: «La tesis de la animación inmediata afirma que el embrión humano recibe directamente de Dios su alma racional en el mismo momento de la concepción. A ella se opone la tesis de la animación retardada, que defiende que el alma racional solamente se infunde cuando el embrión humano está suficientemente conformado [...] para poder recibir el alma racional. Existe, por tanto, un espacio de tiempo en el que el embrión humano ya existe, pero en que no sería plenamente humano, por carecer de alma racional. [...] Esta discusión sobre el momento de la animación del feto lleva aparejada una segunda cuestión: ¿debe formularse, en caso de aborto anterior a la animación racional del feto, el mismo juicio moral que se expresa a propósito del aborto después de la animación, cuando aquél está ya plenamente constituido, corporal y espiritualmente?

[...] ¿Puede distinguirse, dentro del proceso embrionario, una fase subhumana –en que no puede hablarse aún de una plena hominización del feto– y una fase plenamente humana?», en Gafo, J. (1979), pp. 57-58.

Un último apunte viene a colación de la referencia al hecho del quimerismo que tratamos en el capítulo anterior. Respecto a este fenómeno, dice Francesc Abel: «Este fenómeno tiene una significación inversa a la gemelación. Si dos fecundaciones producen dos cigotos animados y estos dos cigotos animados pueden fundirse en uno solo, el problema es el de saber, en términos tradicionales, si un solo individuo tiene dos almas en un solo cuerpo o que un alma pueda desaparecer sin que desaparezca su cuerpo», en Abel i Fabre, F. (2012), pp. 352-353.

sistema constituyente es desde sí mismo constituyente de la sustantividad humana, pero no es por sí mismo una sustantividad humana. El que algo que no es por sí mismo sino sólo desde sí mismo, acabe dando de sí algo que es por sí mismo, y por tanto superior al puro desde sí mismo, es lo que Zubiri llama «elevación». En última instancia, la elevación es el resultado de la inadecuación entre el desde sí mismo y el por sí mismo. Lo que es desde sí mismo pero no por sí mismo intelectual, no se entiende cómo puede dar de sí algo que es por sí mismo intelectual. Este salto es lo que cabe llamar elevación.⁸⁰⁴

La elevación dota a esa realidad que llegará a ser la sustantividad humana de una nueva actualidad, «de una nota sistemática nueva que consiste en mera formalidad de actualización».⁸⁰⁵ el resultado de esa elevación es la inteligencia. La inteligencia, como ya sabemos, no es una nota constituyente, porque la inteligencia es resultado de un proceso, por tanto, es constituida además de constitutiva o esencial de la realidad humana. Y decimos que es constitutiva porque «sin ella el ser humano no sería tal».⁸⁰⁶

La esencia lo es siempre de la sustantividad entera, y no tiene por qué hacerse sinónima del sistema de notas infundadas, últimas o constituyentes. Cabe decir más, y es que eso no puede ser nunca la esencia. La esencia lo es siempre de la sustantividad, y por tanto no cabe hablar de esencia hasta que la sustantividad no está lograda. Una cosa es el esquema constituyente, que ciertamente es previo a la sustantividad, y otra la esencia de ésta. Esencia no tiene más que la sustantividad. El esquema constituyente será condición necesaria de la sustantividad, pero no es suficiente. Suficiente no es más que la sustantividad una vez constituida. Y es ésta la única que tiene esencia. La esencia lo es siempre y necesariamente de la sustantividad.⁸⁰⁷

Extrapolando las afirmaciones vertidas por Gracia en esta última cita, afirmaciones que nuestro bioeticista confiesa que Zubiri no señaló, pero de las que sí fue consciente al final de su vida, podríamos suponer que, teniendo en cuenta el capítulo anterior, ese sistema de notas infundadas, últimas, constituyentes, podrían ser los mismos genes, por lo que la esencia de la sustantividad humana no estaría formada por los mismos, de ahí que diga Gracia que el esquema constituyente es necesario pero no suficiente.

Como conclusión al presente apartado,⁸⁰⁸ apunta el autor que

Zubiri es uno de los filósofos que más ampliamente ha tratado el tema de la persona humana. El modo de enfocarlo y la evolución interna de su pensamiento a este respecto son un ejemplo paradigmático de lo que la filosofía puede decir hoy a propósito del ser humano.

Como filósofo típicamente contemporáneo, Zubiri es muy escéptico respecto a la capacidad de la razón humana para establecer conceptos completamente adecuados, y por tanto absolutos e inmutables, sobre la realidad. Esto significa tanto como decir que la razón humana no es capaz de hacer metafísica, en el sentido clásico de esta expresión.⁸⁰⁹

⁸⁰⁴ Gracia, D. (2017a), p. 469.

⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 470.

⁸⁰⁶ *Ibid.*

⁸⁰⁷ *Ibid.*, pp. 470-471.

⁸⁰⁸ A partir de aquí los textos de Gracia, D. (2017a) y Gracia, D. (2004c), coinciden.

⁸⁰⁹ Gracia, D. (2017a), p. 471; cfr. Gracia, D. (2004c), p. 114.

Tal escepticismo proviene de pensar que únicamente es la suidad formal en aprehensión primordial de la realidad la que puede aprehender la cosa como de suyo o en propio, que es la verdad originaria. La metafísica, como ya sabemos, se ubica en otro nivel, donde es imposible abarcar toda la riqueza que se aprehende en aprehensión primordial. Por esta razón, y como decíamos páginas atrás, hay tantas ideas de metafísica como autores se han ocupado de ella, al depender esta de la aprehensión que cada realidad humana haya aprehendido en aprehensión primordial.

Si cabe hacer metafísica, y Zubiri cree que sí cabe, es a un nivel previo al de la razón.⁸¹⁰ Ese nivel prejudicativo es el que Zubiri denomina «aprehensión primordial». En él se le dan al aprehensor las cosas como realidades, pero no como realidades en sentido clásico, como cosas «en sí» que la inteligencia es capaz de conocer en su esencia, sino como cosas formalmente «de suyo». En la aprehensión el aprehensor aprehende las cosas como «de suyo» y se aprehende a sí mismo como un «de suyo» que es capaz de aprehender las otras cosas como «de suyos» y que además es capaz de hacer suyo su propio de suyo. Por eso dice Zubiri que el ser humano es «formal y reduplicativamente suyo», y esta es la definición que da de persona, de personidad.

⁸¹⁰ Es curioso cómo Gracia no hace aquí la distinción que sí realizó en 1991a, cuando diferenciaba entre *filosofía primera* y *metafísica* (véase: apartado 1.2., p. 197). No obstante, sí que vuelve a hacer la diferencia en otro texto cuando dice: «Metafísica no es lo mismo que filosofía primera. Yo entiendo por filosofía primera el análisis de lo dado en la aprehensión en tanto que dado en ella, y por metafísica el estudio de lo que es la realidad en sí, allende la aprehensión. Entre filosofía primera y metafísica hay la misma diferencia que entre el de suyo y el en sí. La aprehensión primordial nos da el de suyo, pero no el en sí. Éste es obra de la razón; concretamente, de la razón metafísica.

La razón metafísica no puede no plantearse el tema de qué es la materia, qué es el cuerpo y qué es lo que hace espiritual o capaz de actos espirituales al cuerpo humano. Para ello ha elaborado distintas respuestas. Las hay dualistas y las hay monistas. Y dentro de las monistas las hay creacionistas y las hay emergentistas», en Gracia, D. (1998g). *El cuerpo humano*. En Murillo, I. [Coord.]. *Filosofía contemporánea y cristianismo: Dios, hombre, praxis*. Colmenar Viejo, Madrid: Diálogo Filosófico, pp. 134-135.

A este respecto, dice Fernández Zamora: «[...] cuando hablamos de filosofía desde el pensamiento de Zubiri hemos de distinguir entre metafísica y filosofía primera o noología. [...] las cosas se le presentan al hombre en su intelección como realidades. Desde Zubiri, toda investigación ha de plantearse desde el horizonte de la realidad. Pero la inteligencia es la facultad que permite al hombre aprehender la realidad [...]. Así, la filosofía primera se encargará de analizar el acto de aprehensión propio de la inteligencia humana, mientras que la metafísica lo que hará es un análisis de la estructura transcendental de la realidad dada en la aprehensión intelectual. Estos son los dos polos de toda investigación, los cuales son en sí mismos indisolubles. Al hombre se le da la realidad en aprehensión intelectual, pero esta aprehensión lo es de la realidad», en Fernández Zamora, J. A. (2010). *Fundamentos biológicos de la moralidad. La conexión entre lo biológico y lo moral desde la filosofía de Xavier Zubiri*. Valencia: Universidad de Valencia, pp. 21-22. Disponible en: <https://www.educacion.gob.es/teseo/imprimirFicheroTesis.do?idFichero=aQ5J2A7olZY%3D> [consulta: 5 de noviembre de 2020].

De modo análogo se pronuncia José Luis Abellán: «La noología no es todavía “metafísica”, que sería el estudio de la realidad allende la aprehensión, sino algo previo a la misma; si se insiste en llamarla metafísica habría que llamarla “metafísica primera”, reservando para la otra la denominación de “metafísica segunda”. Zubiri prefiere llamar a ésta “metafísica” sin más, reservando para la noología el nombre de “filosofía primera”», en Abellán, J. L. (1996). *Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días*. Madrid: Espasa Calpe, p. 607.

Pero saber que el ser humano es de suyo realidad personal no significa conocer lo que es la persona allende la aprehensión, es decir, «en sí». Esa es la obra de la razón, en este caso de la razón metafísica. Y la razón, incluso la metafísica, no es capaz de adecuarse completamente al en sí de las cosas, de modo que sus conceptos sobre ellas son siempre construcciones imperfectas, inadecuadas y provisionales. Eso no significa que no se puedan buscar conceptos cada vez más adecuados. Esa es la tarea de la razón metafísica, pero sin perder nunca de vista que la adecuación total no se dará nunca. De ahí que la metafísica de Zubiri, como la mayor parte de las metafísicas del siglo XX, sea cualquier cosa menos dogmática.⁸¹¹

Y decimos que no es dogmática porque hemos comprobado a lo largo de todo este epígrafe que la metafísica zubiriana ha ido variando y matizándose a través de los años, de ahí que nos hayamos ocupado de explicar de dos formas distintas la problemática de la génesis humana de acuerdo con la evolución acontecida en los planteamientos del filósofo.

En estos [últimos textos] parece admitir que la sustantividad humana, y por tanto la personeadad, es el resultado de un «proceso constituyente». Él definió siempre la sustantividad como «suficiencia constitucional», y al final de sus días parece que se vio en la necesidad de aceptar que esa suficiencia no es fácil que esté dada desde el primer momento, sino que más bien parece ser el resultado de un proceso, que cabe denominar, por eso, «proceso constituyente». El resultado de ese proceso sería una nota sistemática nueva, que es lo que llamamos psiquismo específicamente humano o inteligencia. Ese proceso es estrictamente material o fisicoquímico, de tal manera que son los elementos materiales los que dan «desde sí mismos» lugar a la psique específicamente humana. Como esa psique tiene unas características que solemos calificar de «inmateriales» o «espirituales», Zubiri piensa que es radicalmente irreductible a la materia, de modo que ésta podría dar la psique «desde sí misma», pero no «por sí misma». Si sucede también esto último, como Zubiri parece aceptar, es porque está «elevada». Se trata, pues de un «emergentismo», ya que el psiquismo específicamente humano lo da la materia «desde sí misma», pero de un emergentismo «por elevación», ya que sólo de ese modo puede entenderse que la materia dé el psiquismo además «por sí misma».

El hecho de que a lo largo de la obra de Zubiri sea posible diferenciar no menos de tres periodos o fases en el tema de la génesis humana, demuestra bien que ninguno de los argumentos aducidos a este nivel puede considerarse apodíctico o definitivo. Como construcciones típicamente racionales, estos argumentos tienen la debilidad propia de la razón, de tal modo que ninguno es capaz de anular por completo el valor de los demás. Esto es importante tenerlo en cuenta a la hora de debatir el tema del estatuto ontológico del embrión humano. Desde la filosofía de Zubiri parece difícil, si no imposible, pensar que los argumentos que se aduzcan en uno o en otro sentido, a favor del carácter específicamente humano del embrión desde el primer momento, o en contra de él, pueden ser definitivos. La propia obra de Zubiri es el ejemplo paradigmático de que eso no es de hecho así.⁸¹²

⁸¹¹ Gracia, D. (2017a), pp. 471-472; Gracia, D. (2004c), pp. 114-115.

⁸¹² Gracia, D. (2017a), p. 472; cfr. Gracia, D. (2004c), pp. 115-116.

3.8. ¿A qué se debe la evolución en el pensamiento de Zubiri?

La evolución experimentada en los planteamientos zubirianos se debe, por un lado, a que las descripciones de la realidad nunca se adecuarán de forma completa con lo aprehendido, debiendo ser continuamente revisadas. Por otro lado, hay que tener también en cuenta que en todo momento ha de echarse mano de los datos de la ciencia, y esto Zubiri lo tuvo muy claro desde siempre, puesto que

Si en la aprehensión primaria y radical me está dado algo que cabe llamar realidad, entonces su análisis y descripción puede ser tributario de los instrumentos que nos proporcionan las ciencias de la naturaleza. [...] ¿Puede hacerse una descripción correcta de la realidad a espaldas de los datos que aportan las ciencias de la naturaleza?

Tal fue la gran pregunta de Zubiri a la altura de 1945. Y su respuesta fue que no.⁸¹³ Él tuvo claro que no hay descripción pura o aséptica, que toda descripción es una «construcción» histórica y culturalmente determinada o, al menos, condicionada, y que la descripción de la realidad no puede hacerse [...] como en tiempo de Aristóteles.⁸¹⁴

Fue en la segunda mitad del pasado siglo XX cuando los datos de la biología se multiplicaron por doquier y en modo alguno el filósofo fue ajeno a ello. Es por lo que debemos admitir que, conforme la ciencia avanza, las descripciones que se hacen de la realidad deben ir cambiando, adaptándose a los nuevos datos que se aportan. Las descripciones sobre la realidad nunca podrán dar cuenta suficientemente de lo aprehendido en aprehensión primordial, por lo que siempre serán susceptibles de revisión y modificación con el transcurrir de los años y los avances, siendo conscientes de que una descripción completa nunca podrá llegar a darse. Podríamos entender esto como un ideal regulativo al que debemos aspirar a sabiendas de que jamás podrá ser alcanzado, pero que ineludiblemente nos marca el camino por donde siempre debemos transitar y nunca abandonar, ya que abandonarlo sería caer en la inmovilidad y el dogmatismo.

Por ejemplo, los avances de la genética molecular hicieron pensar en los años sesenta que había una relación lineal entre genes y proteínas, o entre genotipo y fenotipo. Se llegó a establecer el llamado «dogma fundamental de la biología molecular», que decía: un gen, una proteína. Ese dogma cayó en los años setenta y desde entonces no ha vuelto a

⁸¹³ Afirma Gracia: «Cuando se leen los miles de folios de los cursos orales de los años cuarenta y cincuenta, sorprende el esfuerzo gigantesco que hace Zubiri por utilizar los datos de la matemática, la física, la química, la biología, la incipiente genética, la embriología, la neurología, etc., en orden a purificar o ajustar su descripción de lo que sea la realidad. Ningún filósofo del siglo XX, en lo que se me alcanza, ha hecho un esfuerzo parecido. Me vienen a la memoria los pocos autores que cabe citar a ese respecto, en especial Bergson y Whitehead, y desde luego el esfuerzo de Zubiri es incomparablemente mayor, y además puesto al servicio de un objetivo completamente distinto y pienso que muy superior.

Es obvio que su objetivo es el análisis y la descripción de la realidad en tanto que aprehendida. Su intención no es, ni mucho menos, antropológica, sino decididamente metafísica. Pero también lo es que en el estudio de las diferentes realidades, se topa, como no podía ser menos, con la realidad viva, tanto animal como humana. La cantidad de páginas que dedica a la genética y a la neurología es llamativa, sorprendente. Y sus resultados, de gran alcance. Tanto, que puede afirmarse sin temor a equivocación que muchos de los términos más propios de las descripciones que Zubiri hace de la realidad están basados en datos procedentes de las ciencias biológicas», en Gracia, D. (2017a), p. 426; cfr. Gracia, D. (2010a), p. 150.

⁸¹⁴ Gracia, D. (2017a), p. 426; cfr. Gracia, D. (2010a), p. 150.

resucitar. El determinismo genético ha muerto, y ahora se empieza a saber que el fenotipo es un resultado de múltiples interacciones a lo largo del espacio y del tiempo embrionarios. Esto tiene enorme importancia filosófica. ¿Cuándo comienza a lograrse la suficiencia constitucional que define la sustantividad? ¿En el primer momento? Así pensó Zubiri durante décadas (EM 59). Pero precisamente a la altura de los años setenta, y no en último lugar como consecuencia de esos avances, fue variando su punto de vista.⁸¹⁵

De ahí que Zubiri admitiera al final de sus días que

[...] el embrión humano adquiere inteligencia y por tanto personidad en un momento casi imposible de definir; pero llegado ese momento ese embrión tiene personidad. Todo el proceso genético anterior a este momento es por esto tan sólo un proceso de hominización.⁸¹⁶

Esta afirmación no habría sido posible si Zubiri no hubiera adaptado su teoría a los hechos científicos de su tiempo.

Hay otra razón para el cambio. Las descripciones no se hacen más que en el interior de contextos lingüísticos, sociales, culturales, históricos, religiosos, etc. ¿Es un azar que el Zubiri de la Segunda república fuera fenomenólogo, que el de la Posguerra civil dedicara sus esfuerzos a indagar en la ciencia natural como ayuda para sus descripciones de la realidad, que en esas décadas de nacionalcatolicismo afirmara la existencia del alma, y que precisamente en la década de los setenta, coincidiendo con el proceso de secularización de la sociedad española y con los propios cambios dentro de la Iglesia católica modificara sus puntos de vista? Mi opinión es que no, como tampoco lo es que los fenomenólogos alemanes usufructuaran sobre todo las ciencias del espíritu y tendieran, como el propio Zubiri dice, al historicismo.

¿Qué concluir de todo esto? Que el pensamiento de Zubiri en general, y su Antropología en particular, son sistemas abiertos, y que no vale su mera repetición; es necesario recrearlos. Esto es lo auténticamente fenomenológico. Tratar un tema es rehacerlo de nuevo en nosotros mismos. Todo lo demás es pura erudición postiza, lo más opuesto a cualquier cosa que merezca el nombre de filosofía.⁸¹⁷

No obstante, cabría ahora también preguntarse si no hay algo en la antropología de Zubiri que haya sobrevivido a todas estas fases, esto es, algo que no haya cambiado y que haya permanecido invariable. Según Gracia sí que lo hay, y este algo no es otra cosa que la descripción que Zubiri hace de la persona:

En la aprehensión primordial aprehendemos las cosas como de suyo. Pero también nos aprehendemos a nosotros como «de suyo»; más aún, como «formal y reduplicativamente de suyo» (SE 504). Somos de suyo como todas las otras realidades aprehendidas, pero además lo somos reduplicativamente, porque tenemos la capacidad de actualizar como de suyo nuestro propio de suyo, o de hacer propio nuestro de suyo. Somos de suyo reduplicativamente. El primer de suyo es material, como el de las piedras; el segundo, formal, ya que consiste en la posesión de la formalidad de realidad. De ahí la definición de persona de Zubiri: «suidad formal» (SH 159; HD 7, 59, 83, 153, 352-3). La

⁸¹⁵ Gracia, D. (2017a), p. 432; cfr. Gracia, D. (2009c), p. 151; cfr. Gracia, D. (2010a), p. 155.

⁸¹⁶ Zubiri, X. (1984), p. 50. En *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri* puede advertirse un error cuando Gracia reproduce esta cita y se referencia en «(HD, 59)». Este error no existe en 2010a. Para comprobarlo véase: Gracia, D. (2017a), p. 432; cfr. Gracia, D. (2010a), p. 155.

⁸¹⁷ Gracia, D. (2017a), p. 432; cfr. Gracia, D. (2010a), p. 155.

sustantividad humana es personal, precisamente porque consiste en suidad formal. Eso es lo que Zubiri llama «personeidad», a diferencia de «personalidad». La personeidad se es, la personalidad se adquiere mediante el ejercicio de la propia personeidad. Éste es el punto más elevado de la antropología zubiriana.⁸¹⁸

4. Última navegación en la segunda década del siglo XXI

Diego Gracia publica más de treinta años después de la redacción de su ensayo «Problemas filosóficos de la génesis humana» un libro titulado *Bioética mínima*. Esta obra está compuesta por cinco conferencias, estando la cuarta de ellas reservada al origen de la vida.⁸¹⁹ En este libro se presentan algunas de las tesis fundamentales

⁸¹⁸ Gracia, D. (2017a), p. 431; cfr. Gracia, D. (2010a), p. 154. Dice el autor en otro lugar: «[...] ningún ser viviente posee una sustantividad plenaria y formal, precisamente porque carece de plenaria independencia respecto del medio y de plenario control específico sobre él. Por eso la vida de seres no humanos no pasa de ser un *primordium* de lo que es la plena y la formal mismidad. Esa plenitud no se consigue más que en el hombre, y ello por su inteligencia, que le actualiza las cosas no ya como meros estímulos sino como realidades. El hombre no está instalado en este o en el otro medio, sino en la realidad en tanto que realidad. Su medio es más que medio; es mundo. Por eso no actúa por “selección” de la respuesta adecuada entre un determinado número de alternativas, sino por “elección” entre las infinitas posibilidades de formas de estar en la realidad. La inteligencia le permite al hombre “hacerse cargo de la realidad”, algo completamente distinto al equilibrio biológico animal. La independencia del medio y el control específico sobre él suben de rango, se plenifican. El hombre está abierto al todo de la realidad. Por eso es “esencia abierta”. Todas las anteriores eran esencias cerradas, eran materialmente “de suyo” y nada más. Pero el hombre no sólo es *materialiter* “de suyo”, realidad, sino que además es formalmente “suyo”. En esto consiste la *persona*, en suidad formal. La persona es una realidad constitutivamente abierta al todo de la realidad. Por eso decimos que la persona es una esencia abierta. Abierta, ante todo, a su propia realidad, y en ella a la realidad de las demás cosas, precisamente en tanto que reales. Es un nuevo dinamismo, que ya no es de mismidad sino de “suidad”. Como es obvio, está fundado en el anterior, y por tanto tiene una raíz biológica y genética», en Gracia, D. (1986a), pp. 186-187.

Afirma también en otro texto: «Las realidades todas tienen un momento de sustancialidad y otro de sustantividad. La sustantividad admite grados. La humana es la superior de todas ellas en el orden mundano, ya que es formal y reduplicativamente sustantiva. No sólo es “de suyo” sino que es “suya”. Por eso Zubiri define la persona como “suidad formal”. Esto le permite tomar nueva distancia respecto de Husserl y Heidegger. Para Husserl la persona era *noesis*, y para Heidegger, *Dasein*. Zubiri cree que ninguna de esas definiciones es correcta. La persona es realidad supraposte, suidad formal. De este modo, el final se toca con el principio y el círculo se cierra. [...] el *noûs* era para Zubiri intelección sentiente, en la que había un momento radical y fundante de mera actualización, y ahora advertimos que eso actualizado, la *ousía*, consiste en actualidad, en “de suyo”, y alcanza su máxima expresión en la persona humana, en la que la actualidad del de suyo no es sólo material sino formal. El ser humano es materialmente de suyo y además formalmente suyo. Esto quiere decir que no sólo es actualidad material sino formal o, dicho de otro modo, que no sólo consiste en actualidad sino en actualización. El ser humano es aquel en que la *ousía* se hace *noûs*. Esa unión es lo que Zubiri llama “noergia”, término con el que quiere superar tanto el planteamiento husserliano como el heideggeriano», en Gracia, D. (2017a), p. 610; cfr. Gracia, D. (2006e). Ciencia y filosofía. En *The Xavier Zubiri Review*, 7, 9-28.

⁸¹⁹ Dice Gracia en el «Prólogo» a la obra: «Todo tiene su génesis, y este pequeño libro, también. Surgió de una demanda que me hizo el Patronato de la Fundación Politeia: dar un breve curso de cinco lecciones al numeroso y selecto público que año tras año sigue sus cursos. El de 2017-

defendidas por Gracia en sus obras anteriores, pero sin ahondarse excesivamente en ellas debido al contexto de su exposición, puesto que de haberlo hecho se hubieran excedido los límites de la ponencia en la que se pronunciaron. Sin embargo, el estudio de esta obra nos ayudará a comprobar si Gracia continúa sosteniendo los planteamientos de sus escritos previos o si bien modifica o abandona alguno de ellos, sabiendo de antemano que el tema presente en esta obra es, hasta el momento, su última navegación respecto al mismo.

Lo primero que debemos decir es que las ideas presentes en *Bioética mínima* suponen los planteamientos más personales que Gracia realiza sobre la cuestión del estatuto del embrión humano. Hasta ahora nos habíamos dedicado a establecer un armazón conceptual sustentado sobre los cimientos de la filosofía zubiriana. Una vez anclado todo el andamiaje de forma segura al suelo, es el turno de edificar sobre él, y es en este pequeño libro donde Gracia muestra, de algún modo, los planos de ese vasto y problemático edificio construido a lo largo de toda su obra. No obstante, en este epígrafe atenderemos solamente a una parte de la cuarta conferencia titulada «El origen de la vida», concretamente la que hace referencia al tema que estamos desarrollando a lo largo de este capítulo.⁸²⁰ Una segunda parte está dedicada a los problemas éticos del origen de la vida, la cual utilizaremos como salvoconducto gracias al cual poder conducirnos hasta la cuestión del estatuto ético del embrión humano y a los problemas que de él se desprenden, los cuales serán tratados en los siguientes capítulos.

4.1. El inicio de la vida humana como confín

A lo largo de su obra, nuestro autor señala dos confines presentes en la vida humana, uno que acontece en su inicio y otro que lo hace en su final. Por tanto, y como ya hicimos anteriormente, lo primero que deberemos hacer es definir qué entendemos por confín de la vida humana. Siguiendo la tradición kantiana,

De los seres humanos decimos que son «personas», que tienen la condición de «fines en sí mismos», y que por ello están dotados de «dignidad». Es la manera como la filosofía moderna ha definido a los seres humanos. En la antigüedad se utilizaron otros criterios. Así, por ejemplo, Aristóteles dio en su *Política* la definición de ser humano que ha gozado de mayor vigencia en los anales de la cultura occidental, *zôon lôgon êkhon*, que los latinos tradujeron por *animal rationale*, animal racional. Son denominaciones o definiciones distintas de la realidad humana, pero que coinciden en un punto fundamental. Este es que tienen carácter formal. Esto significa que no definen a un individuo concreto, Pedro o Andrés, sino a la «especie» humana como tal, de modo que

18 estuvo dedicado a la historia y cultura en las décadas finales del siglo XX y los comienzos del XXI. Como novedad importante surgida en esos años, di una conferencia sobre el nacimiento y desarrollo de la bioética. Para mi sorpresa, fueron muchos los oyentes que se vieron sorprendidos. Así que me pidieron un seminario más amplio, de cinco lecciones, para el curso siguiente, 2018-2019. Esas lecciones tuvieron lugar del 14 de noviembre al 19 de diciembre de 2018. El presente libro reproduce básicamente su contenido», en Gracia, D. (2019a), pp. 16-17.

⁸²⁰ Gracia, D. (2019a), pp. 107-121. Para la redacción de esta conferencia, Gracia parece servirse especialmente de dos fuentes: por un lado, de un curso impartido en la Fundación Xavier Zubiri del cual ya hicimos referencia en la «Introducción» de nuestra investigación; por otro lado, de un artículo redactado con motivo de su inclusión en el clásico tratado de medicina interna *Farreras-Rozman*. Véanse: Gracia, D. (2015b) y Gracia, D. (2016a).

se consideran humanos todos los que forman parte de esa «clase» lógica que llamamos la «humanidad». Esta clase puede representarse por un círculo, de modo que serán seres humanos aquellos que cumplan con la definición que hemos dado de la clase, y que por tanto se hallen dentro de ese círculo. El círculo, obviamente, tiene una línea que delimita lo que cae dentro o fuera de la clase. Ese límite es lo que recibe el nombre de «confín».⁸²¹

Debemos entonces dilucidar cuándo se está dentro o fuera de esa clase, esto es, cuándo se comienza a gozar de la condición de *persona*, porque a juicio de Gracia, en esta clase no se permanece de forma indefinida: «En esa clase se entra y de ella se sale».⁸²²

La filosofía clásica [definió formalmente al ser humano] como «animal racional». Algo que resulta indubitable, y que por tanto nos parece apodíctico, cuando nos situamos en el centro de ese círculo imaginario con el que hemos representado la clase de los seres humanos. No hay duda de que esa definición se ha hecho tomando como modelo los seres humanos que está claro que se hallan dentro de la clase, es decir, las personas adultas, en perfecto uso de sus facultades intelectuales, etc. Pero cuando del centro de la clase nos desplazamos hacia los extremos, las cosas empiezan a volverse oscuras. Esta oscuridad no es de hoy, ha existido siempre. Por ejemplo, con la definición clásica de los seres humanos como animales racionales, se planteó pronto el problema de si los que no tienen un *lógos*, es decir, un uso de razón como el nuestro, pertenecen o no a la clase. Esto les pasó a los griegos con los asirios, que obviamente no hablaban griego, que por tanto no tenían el *lógos* griego, y que para ellos más que hablar mascullaban palabras ininteligibles. De ahí procede el término onomatopéyico «bárbaro», que los griegos interpretaron como persona carente de «palabra», y por tanto de «razón»; no era animal racional, a pesar de que lo pareciera.⁸²³

Pone el bioeticista a partir de aquí múltiples ejemplos, mostrando cómo en distintos periodos de la historia universal se han considerado ajenos a la condición de

⁸²¹ Gracia, D. (2019a), p. 108.

⁸²² *Ibid.*, p. 109; cfr. Gracia, D. (2002e), p. 22. Recordemos que Gracia utiliza el símil del ring de boxeo para explicar los confines de la vida humana, un ring sobre el cual hay colocado en el centro un gran foco que ilumina la mayor parte del cuadrilátero, representando dicha iluminación el momento en el que una realidad humana puede ser considerada como persona. Cuanto más nos desplazamos hacia los extremos, el espacio se irá poco a poco oscureciendo, hasta quedar sumido en la más absoluta oscuridad. En ese espacio de opacidad ya no podrá hablarse de persona, sin que de este hecho deba concluirse necesariamente que tampoco haya vida. Véase: Gracia, D. (2002e), p. 22; cfr. Gracia, D. (2015b), minutos 02:45 – 03:15.

El símil de Gracia es análogo al de la *metáfora del alba* o *metáfora del amanecer* utilizada por Juan Masiá: «Desde la total oscuridad de la medianoche hasta la luz tras salir el sol, se desarrolla un proceso continuo de “ir haciéndose de día paulatinamente”. No es representable este proceso de modo digital, sino análogo. No hay un punto o instante, antes del cual la oscuridad sea completa y después del cual todo sea luminoso. He paseado por la orilla de la playa a las tres de la madrugada de una noche sin luna y sin olas. Aun después de acostumbrarse la vista a la oscuridad, apenas podía distinguirse una línea divisoria entre agua y arena. Me remitía a esa supuesta línea cada contacto con el agua que humedecía mis pies. La del alba sería cuando empezó a hacerse visible dónde acababa la arena y dónde comenzaba el agua. Pero sería imposible precisar, reloj en mano, un instante puntual para el paso de las tinieblas a la luz. Si alguien dijera que se dio ese paso a las cuatro y 23 minutos, sería imposible demostrar que en el minuto 22 la oscuridad era absoluta y en el minuto 24 la claridad era radiante.

Esta imagen nos puede servir de telón de fondo para hablar sobre el proceso de comenzar una nueva vida, a la que insistiría en llamar “naciente”», en Masiá Clavel, J. (2007).

⁸²³ Gracia, D. (2019a), p. 110.

persona diferentes colectivos humanos que hoy día nos resultaría despreciable seguir sosteniendo, casos tales como el de los esclavos, los indios tras el descubrimiento de América, los retrasados mentales e incluso hasta las mujeres.⁸²⁴

Todos estos son ejemplos que demuestran algo importante, y es que, en los límites o confines de la vida humana, nos cuesta mucho saber cuándo se está dentro y cuándo fuera de la clase de los seres humanos, y establecer, por tanto, el momento preciso de la entrada o la salida. No es un problema actual, con ocasión de los debates sobre el aborto o la eutanasia. Ha sido siempre un problema, y lo seguirá siendo.⁸²⁵

Esta última frase la consideramos lapidaria. Esto es, el problema de establecer cuándo una persona puede ser considerada como tal es una cuestión que siempre quedará pendiente, al depender únicamente de qué entienda cada uno por lo que es una persona. Así ocurre en la determinación del momento de la muerte o en el origen de la vida:

Es bien sabido que el artículo 30 del Código civil español decía, hasta la reforma del año 2011, que «para los efectos civiles, solo se reputará nacido el feto que tuviere figura humana y viviera veinticuatro horas enteramente desprendido del seno materno». Lo de la figura humana ya sabemos de dónde viene.⁸²⁶ Y lo de las 24 horas hace difícil no recordar las 24 horas exigidas para el enterramiento.⁸²⁷ En la reforma de 2011 ha desaparecido el

⁸²⁴ Por ejemplo, véase: Spaventa, V. (2018). ¿Puede el derecho reconocer a las mujeres como humanas? Reflexiones en torno a una vieja y recurrente pregunta, con motivo del debate sobre la despenalización del aborto (pp. 207-221). En Ramón Michel, A. y Bergallo, P. [Comps.]. *La reproducción en cuestión. Investigaciones y argumentos jurídicos sobre aborto*. Buenos Aires: Eudeba. Disponible en: https://www.juschubut.gov.ar/images/biblioteca/La_reproduccion_en_cuestion.pdf [consulta: 27 de febrero de 2021].

⁸²⁵ Gracia, D. (2019a), p. 112.

⁸²⁶ En el artículo con el que Diego Gracia contribuye al manual de Farreras-Rozman dice: «Los problemas en torno al inicio de la vida han existido siempre. Las que hoy denominamos *malformaciones congénitas* fueron conocidas en la Antigüedad como *monstruosidades*. Se consideraba que los monstruos eran el resultado del cruce de mujeres de la especie humana con machos de especies animales o con demonios. En cualquiera de los casos, el producto de la concepción no era por completo humano, sino que se hallaba en un lugar intermedio entre las especies de los dos progenitores. Por otra parte, ciertas enfermedades, como el hipotiroidismo congénito, endémico en amplias zonas de Europa durante la Edad Media, causaban tales trastornos corporales y un retraso mental tan profundo que los sacerdotes se resistían a bautizar a esos niños. Cuando, presionados por los padres, los bautizaban, estos exhibían a sus hijos como *cristianos*. De ahí viene el nombre *cretinismo* con que se conoció tal enfermedad. En cierto modo, los *bárbaros* tenían un estatuto similar y, en otro sentido, los *esclavos*. Tras el descubrimiento de América, esta fue la disputa de Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda en Valladolid, en los años 1550-51», en Gracia, D. (2016a), p. 37; cfr. Gracia, D. (2019a), pp. 110-111; cfr. Gracia, D. (2015b), minutos 11:40 – 18:00.

⁸²⁷ Dice Gracia un poco antes: «No hay más que una prueba absolutamente cierta de muerte, y es la descomposición del cadáver, algo que ninguna cultura ha podido permitir. De ahí que todas hayan buscado signos previos de muerte. El criterio más conocido, el clásico, es la parada cardiorrespiratoria. Ha sido el usual a lo largo de los siglos, hasta que en el siglo XVIII, al comprobar los médicos que siguiendo ese criterio a veces se enterraba a personas vivas, el derecho decidió exigir un periodo precautorio de 24 horas antes del enterramiento», en Gracia, D. (2019a), p. 112. Para un análisis sobre la determinación científica del momento de la muerte en el pensamiento bioético de Gracia, véase: Redondo García, A. (en prensa). El confín del final de la vida humana en el pensamiento bioético de Diego Gracia. *Éndoxa*.

plazo precautorio de 24 horas, dados los avances de la medicina, pero es significativo que también se haya suprimido en el caso del enterramiento en la ley de Sanidad Mortuoria de 2014. En contra de lo que a veces se dice, el artículo anterior al antes citado, el 29, no disminuía su alcance. Lo que dice es que «el concebido se tiene por nacido para todos los efectos que le sean favorables», pero añade acto seguido: «siempre que nazca con las condiciones que expresa el artículo siguiente». Estamos en el mismo caso de los cretinos, los enfermos mentales,⁸²⁸ los bárbaros, etc.⁸²⁹

Aunque ocuparnos del confín del final de la vida humana excedería los límites de nuestra investigación, pudiendo muy bien enfocarse esta cuestión como tema para otra posible tesis doctoral, debemos precisar que el criterio sostenido por Gracia para el inicio de la vida humana es análogo al de su final, y este no es otro que el de la aparición o el de la extinción de la inteligencia, respectivamente:

Desde el punto de vista filosófico caben pocas dudas de que un ser humano está muerto, en tanto que ser humano, cuando ha perdido de modo total e irreversible la capacidad de conectar con el medio al modo específicamente humano. Se puede perder esa capacidad y no estar biológicamente muerto. Es decir, a un ser humano le puede seguir latiendo el corazón, puede seguir teniendo unas correctas funciones vitales, a pesar de carecer por completo de capacidad intelectual o superior. En ese caso diremos que está humanamente muerto, aunque no que esté vital o biológicamente muerto. De lo que se deduce que en el hombre hay o puede haber dos muertes, la humana o personal y la vegetativa o animal. Esto es importante tenerlo en cuenta, porque la primera es la que expulsa a los individuos de la clase de los seres humanos, por tanto, la que los mata en tanto que seres humanos.⁸³⁰

Durante el proceso de desarrollo del embrión hasta el logro de la suficiencia constitucional estaríamos hablando de una vida animal y no humana, y del mismo modo, una vez perdida la nota característica del ser humano, esto es, la inteligencia, se pasaría de una vida humana a otra animal.

[...] la muerte humana consiste en la pérdida irreversible de las facultades llamadas superiores, aunque siguieran subsistiendo las puramente vegetativas y animales. El ejemplo paradigmático de esto es el llamado técnicamente «estado vegetativo». En él no hay ni puede haber funciones propiamente humanas, funciones intelectuales, ya que la corteza cerebral está completa e irreversiblemente destruida, pero sí hay funciones vegetativas y vitales. De estos seres puede decirse, del modo más rotundo, que han perdido las estructuras específicamente humanas. Si se acepta un epigenetismo que en este caso se aplica a la muerte, y no al nacimiento, hay que decir que estos seres son pura y estrictamente animales, y no seres humanos. Lo humano lo han perdido. Fueron seres humanos, pero ya no lo son. Merecen respeto porque fueron seres humanos, como lo merece un cadáver, pero nada más. No tenemos con ellos las obligaciones que con los seres humanos.⁸³¹

⁸²⁸ En cuanto a los enfermos mentales, su tratamiento «[...] había ido paralelo al que en la cultura occidental han tenido los animales. Hubo una fase muy larga en la que el enfermo mental se le trató como un “animal salvaje”. A partir del siglo XVIII comenzó la fase en que se trató al enfermo mental como “animal doméstico”. Y ha sido en las últimas décadas del siglo XX cuando se ha entrado en otra fase, la del “animal humano”, coincidiendo con la humanización del trato a los animales, dotados de “derechos”, etc.», en Gracia, D. (2019a), p. 112.

⁸²⁹ *Ibid.*, pp. 112-113.

⁸³⁰ Gracia, D. (1998c), p. 323.

⁸³¹ *Ibid.*, p. 347.

Al igual que ocurre con el establecimiento de la suficiencia constitucional, el establecimiento de la muerte es un confin difícil de precisar. Quizá en la mayoría de los casos la muerte humana coincida con la muerte animal, pero en otros será casi imposible establecer en qué momento se pasa de la una a la otra. Según Faúndez Allier,

No obstante, cabe tenerlo presente como un criterio que ayuda a comprender que para Gracia, tanto la «entrada» a la vida propiamente humana como su «salida», son dos momentos que están marcados por la posesión o la pérdida de la condición racional que le permite al ser humano ejercer de modo efectivo su *suficiencia constitucional*. En los casos en los que el momento de la muerte se identifica con la cesación vital completa, sin que se den instancias intermedias, podría hablarse, por tanto, de una verdadera situación de muerte, pero también entra en este estado «quien» padece de muerte cerebral. Esta deducción importa en los casos de definición de muerte en circunstancias críticas [...], que es efectivamente el caso que más podría interesar a la hora de disponer de órganos y efectuar las respectivas extracciones en circunstancias óptimas.⁸³²

De lo anterior podemos concluir la dificultad o, mejor dicho, la imposibilidad de establecer de forma precisa tanto el momento de entrada como de salida de un individuo a la clase ser humano, de acuerdo con la concepción de nuestro bioeticista. Quizá haya quienes piensen que esa imposibilidad sea meramente circunstancial y que gracias a los avances científicos en un futuro puedan establecerse esos momentos con completa exactitud y seguridad. Sin embargo, debemos ser conscientes de que estamos tratando con

[...] problemas empíricos que deben manejarse con criterios prudenciales, y por tanto variables a lo largo del tiempo. La prudencia se define como la decisión razonable en condiciones de incertidumbre. La prudencia une a la vez razonabilidad e incertidumbre. Aunque no seamos capaces de anular la incertidumbre, podemos tomar decisiones razonables. Lo que no serán nunca esas decisiones es ciertas, sino solo probables. Por supuesto que a todos nos gustaría alcanzar siempre la certeza. Pero eso no es posible. La realidad siempre supera nuestros análisis, y como consecuencia las conclusiones que tomamos serán razonables cuando hayan sido tomadas tras un análisis adecuado, razonable, pero no absoluto, total. Esto es imposible. Si persiguiéramos ese objetivo inalcanzable, nunca llegaríamos a tomar las decisiones, lo cual resultaría ya incompatible con una actitud razonable y prudente.

La incertidumbre genera fácilmente angustia en las personas. No es fácil asumir la incertidumbre, saber que uno puede equivocarse, que sus razonamientos no son apodícticos y que sus decisiones no son inamovibles. Este es, quizá, el mayor problema que existe en ética, que las personas buscan decisiones y criterios inmutables y absolutos, y sienten verdadera angustia ante razonamientos basados en la probabilidad, la razonabilidad y la prudencia. Esta angustia aumenta de grado en las decisiones tocantes a

⁸³² Faúndez Allier, J. P. (2013), p. 500. Dice Faúndez páginas después: «En correspondencia con su visión del logro de la suficiencia constitucional, como requisito constitutivo de lo propiamente humano, para Gracia, el fin de la vida específicamente humana acontece con la llegada de la muerte cerebral. Este criterio evidencia una clara correspondencia con el inicio de la vida, en el sentido de que lo que marca tanto el comienzo como el cese de la realidad humana tiene que ver con la presencia o ausencia definitiva de la capacidad intelectual. Con el acaecimiento de la destrucción completa e irreversible de la corteza cerebral, ocurre el proceso inverso a la constitución de la personidad en el inicio de la vida: se pierde la condición humana para pasar a un estado meramente animal, digno de respeto, pero carente de humanidad», en *ibid.*, p. 537.

los confines de la vida. Lo cual explica la dificultad de manejar razonable y prudentemente estos conflictos.⁸³³

Cuando estudiábamos el acto de aprehensión en el pensamiento de Zubiri distinguíamos en él dos momentos: uno de aprehensión primordial y otro de logos. Es a través del primero como se actualiza la realidad, sin que exista mediación alguna; en el caso del logos recordemos que ya no podíamos decir lo mismo. Si la realidad supera todo aquello que podamos decir o pensar de ella, está claro que siempre quedará algo pendiente que nunca podremos acotar, porque las descripciones y las explicaciones de la realidad siempre serán parciales, jamás podremos abarcar con ellas la riqueza de la realidad que se me actualiza en la aprehensión primordial de realidad. Por esa razón es imposible alcanzar certeza absoluta sobre algo, por lo que deberemos conformarnos con tener solamente un conocimiento probable de lo que sea la realidad, y de ese conocimiento probable se deriva que hemos de ser prudentes para conseguir tomar, al menos, decisiones razonables que tengan que ver con la misma.

Las decisiones éticas son solo prudentes, razón por la cual dos personas con saber y experiencia pueden llegar a dos soluciones distintas ante un mismo problema, siendo ambas prudentes. En el mundo de la prudencia un problema puede tener más de una solución. Saber asumir esto, y asumir también que el otro puede tener razón aunque no piense como yo, y que eso no tiene por qué generar en mí angustia, es un presupuesto fundamental del trabajo en ética y en bioética. Especialmente cuando lo que se están analizando son cuestiones tan complejas como las de los confines de la vida.⁸³⁴

4.2. Sobre la sacralidad de la vida humana

En el capítulo segundo ya hablábamos de la idea de la sacralidad o inviolabilidad de la vida humana al referirnos a la idea de una ética dirigida a la reproducción humana:

Lo que este principio dice es que la vida es un regalo que ninguno ha merecido, por tanto un don, una gracia, de modo que hacia ella no cabe otra actitud que la de respeto agradecido. De ahí que tenga sentido hablar del carácter sagrado de la vida humana, como ya hizo Séneca. La vida no es primariamente un hecho moral sino religioso. La experiencia moral es la del deber, en tanto que la experiencia religiosa es la del don. Y la vida es primariamente esto, un don.⁸³⁵

Se concibe la vida humana como un presente que no es digno de ser merecido, idea que conlleva el tener un agradecimiento sumo y perpetuo por aquel ser que puede concederla, de tal manera que el rechazarla se consideraría un agravio despreciable y condenable.

De ahí que todos aceptemos el carácter sagrado de la vida. *Homo homini res sacra*, el ser humano es cosa sagrada, dijo el pagano Séneca, y con ello definió una de las experiencias fundamentales de la humanidad. Hoy es frecuente, sobre todo en la literatura anglosajona,

⁸³³ Gracia, D. (2019a), pp. 113-114.

⁸³⁴ *Ibid.*, p. 115.

⁸³⁵ *Ibid.*, pp. 115-116.

hablar de *sanctity of life*. Es una expresión incorrecta. La vida es sagrada, pero no es santa, ni incluso en pura teología cristiana.⁸³⁶

Si la vida tiene entonces un carácter sagrado al ser entendida como un regalo inmerecido, debiéndosele pleitesía a quien haya podido concederla, necesitamos ahora saber qué deberes debemos tener respecto a ella.

La tesis que suele mantenerse en este punto es que los atentados contra la vida no constituyen solo una transgresión moral sino también una falta religiosa, razón por la cual no son solo atentados contra la moralidad sino también contra la religiosidad o fidelidad. Otra consecuencia que se sigue de esto es que son las autoridades religiosas quienes deben dirimir estas cuestiones, ya que temas como el del aborto son tanto o más religiosos que morales.⁸³⁷

Ante este hecho, nuestro autor afirma que las autoridades religiosas se han arrogado el derecho de establecer qué es lo que ha de considerarse correcto y qué incorrecto en cuestiones tales como la anticoncepción y el aborto. Pero claro, aquí surge el hecho de que este establecimiento solo podrá vincular a los fieles a su credo, quedando siempre al margen aquellas personas que no se identifiquen con él de acuerdo con el derecho a la libertad religiosa.

Cuando las conductas humanas se definen a partir de criterios de fe o de autoridad, entonces solo son vinculantes para quienes aceptan ese credo o esa fe, pero no lo son para todos los demás. Para evitar que un credo religioso pueda imponer por la fuerza a los demás sus propios argumentos de autoridad, es para lo que se ha establecido el derecho humano a la libertad religiosa. Lo cual quiere decir que si las iglesias aducen en las cuestiones relacionadas con los confines de la vida argumentos de pura autoridad, estos no vincularán más que a sus miembros, quedando los demás protegidos de tales mandatos y prohibiciones por el principio de libertad religiosa.⁸³⁸

Gracia apunta que estamos ante unas nuevas guerras de religión, ya que las confesiones religiosas están presionando para imponer sus propios criterios a la totalidad de la sociedad, «incluso mediante la utilización de la fuerza, es decir, a través de su tipificación como delitos en los códigos penales».⁸³⁹ Como ya sabemos, estas nuevas guerras de religión están representadas por dos bandos terriblemente beligerantes: los defensores de la actitud *pro-life* y los defensores de la actitud *pro-choice*.⁸⁴⁰ Al respecto señala el bioeticista:

⁸³⁶ *Ibid.*, p. 117.

⁸³⁷ *Ibid.*

⁸³⁸ *Ibid.*, p. 118.

⁸³⁹ *Ibid.*

⁸⁴⁰ Dice Gracia: «El debate en torno al estatuto del embrión se ha convertido, en palabras de Dworkin, en *la guerra de religión del siglo XX*. Ello se debe a que, como siempre sucede, se han polarizado las posturas, optando por los cursos extremos, generalmente conocidos con los nombres de *pro-life* y *pro-choice*, en detrimento de los cursos intermedios, que son los óptimos, dado que buscan no lesionar, o hacerlo en la menor cuantía posible, los valores en juego. En los conflictos referentes al inicio de la vida, el curso óptimo suele consistir en la promoción de la responsabilidad en el ejercicio de la sexualidad y el respeto a los embriones, frente a las dos actitudes hoy más frecuentes, la trivialización, por una parte, y la criminalización, por la otra», en Gracia, D. (2016a), p. 38.

Es evidente que si las religiones aducen en favor de sus tesis argumentos estrictamente religiosos, es decir, argumentos de pura autoridad, no pueden pretender que se generalicen al conjunto de la sociedad. Si son argumentos religiosos no son generalizables, y si son generalizables no son religiosos.⁸⁴¹

Teniendo en cuenta que las confesiones religiosas no pueden imponer sus criterios a aquellas personas que no pertenezcan a su credo mediante argumentos de autoridad, cabe la posibilidad de que puedan hacerlo a través de argumentos racionales, haciéndolos extensivos al conjunto de la ciudadanía.

Y aquí comienzan los problemas. Porque los argumentos racionales en campos de perfiles tan difusos como los de los confines de la vida no son del todo concluyentes. Sobre ellos no cabe formular argumentos absolutamente verdaderos o absolutamente falsos. No los ha habido nunca, ni los habrá tampoco nunca. Todos los juicios sobre esas situaciones son por definición sintéticos o de experiencia, y en estos la generalización o universalización se hace siempre a partir de una experiencia limitada. Por eso todos ellos tienen un defecto de base empírica, que les hace a lo más probables, pero nunca absolutamente ciertos.⁸⁴²

Los conflictos que surgen en torno a los confines de la vida, y en concreto, a los de su inicio, jamás podrán dirimirse de una vez por todas. Nunca estaremos ante la verdad absoluta porque es imposible alcanzarla, por lo que a lo único que podremos aspirar es a una verdad que sea prudencial.

Nuestras decisiones en este ámbito no podrán ser nunca absolutamente ciertas, pero sí es una obligación moral de todo ser humano hacer que sean prudentes. Una prudencia que, obviamente, no está reñida con la incertidumbre ni aun con el error. Saber cuándo muere una persona es algo que nunca puede alcanzarse de modo absoluto, y que las diferentes culturas han ido resolviendo de distinto modo a lo largo de la historia. Al hacerlo así han pretendido ser prudentes, pero eso no las ha inmunizado contra el error. De hecho, la cultura occidental se ha visto obligada a redefinir la muerte hace muy pocas décadas. Y nadie dice que el proceso esté acabado. Lo mismo cabe afirmar en el otro ámbito, el de las cuestiones relacionadas con el principio de la vida. Tampoco aquí son posibles soluciones definitivas, y la evolución histórica de los criterios es un hecho. En los confines de la vida las decisiones han de ser, por definición, prudentiales, no absolutas.⁸⁴³

Hasta aquí llegaríamos con esa primera parte que señalábamos al comienzo del presente epígrafe. En la segunda, Gracia pone toda su atención en aquellos problemas éticos que del confín del inicio de la vida humana se desprenden y que también serán objeto de los siguientes capítulos, concretamente, de la tercera parte de nuestra investigación, aunque antes deberemos tratar del estatuto ético del embrión humano. Valgan estas páginas para hacernos partícipes de que los planteamientos defendidos por el bioeticista desde sus primeros escritos siguen aún vigentes, aunque revisados y actualizados de acuerdo con el acontecer de los tiempos, a la manera como bien supo aprender de su maestro.

⁸⁴¹ Gracia, D. (2019a), p. 119.

⁸⁴² *Ibid.*, p. 120; cfr. Gracia, D. (1998d), pp. 92-94.

⁸⁴³ *Ibid.*, p. 121.

5. Conclusión

A lo largo de todo este capítulo hemos recorrido los textos principales en los que Diego Gracia argumenta el problema de la génesis humana desde la filosofía de su maestro, Xavier Zubiri. Nos hemos centrado en cuatro décadas claramente diferenciadas, en las que Gracia vuelve sobre sus pasos para completar sus textos anteriores, adaptándolos a las nuevas circunstancias que acaecen. La argumentación sigue viva y es que en lo que al estatuto ontológico del embrión humano se refiere es necesario que así lo siga siendo.

Los datos de la ciencia enriquecen nuestras descripciones de la realidad y conforme avanzan debemos adaptar a ellos nuestras teorías. Lo que sí hasta el momento pretendemos haber dejado claro es que el problema de la persona no es asunto que competa a la ciencia, ya que es un problema estrictamente metafísico. Gracias a los argumentos del bioeticista pensamos que se nos ha provisto del armazón conceptual necesario para abordar las distintas problemáticas éticas que de la cuestión puedan derivarse. Por esta razón, es por la que una vez más insistimos en la relevancia del pensamiento bioético de Gracia, al dotarnos de las herramientas adecuadas para comenzar la ardua tarea, no ya de enfrentarnos, sino de responsabilizarnos de dichas problemáticas.

En el siguiente capítulo abordaremos el estatuto ético del embrión humano que nos conducirá hasta el modo de cómo poder afrontar los problemas que actualmente están presentes en nuestra sociedad, problemas que han supuesto unas nuevas guerras de religión que debemos intentar apaciguar, mostrando que entre dos actitudes extremistas siempre podrá encontrarse el término medio en el que se halle una alternativa responsable.

CAPÍTULO V

El estatuto ético del embrión humano

Y con todo esto llegamos a la tercera de las perspectivas de las que versa el estudio realizado por Diego Gracia sobre la cuestión del estatuto del embrión humano: la ética. En los dos capítulos precedentes nos hemos encargado de las perspectivas científica y ontológica del embrión humano, y en ambas hemos llegado a una serie de conclusiones que irremediamente nos han conducido hasta aquí, concretamente a preguntarnos por el tipo de obligaciones morales que cabe tener con el embrión humano. Para ello tomaremos una vez más como base de nuestra argumentación el capítulo 7 de *Ética de los confines de la vida. Estudios de bioética*, específicamente su epígrafe tercero que lleva por título «El estatuto ético del embrión».⁸⁴⁴ De lo visto hasta ahora, creemos ya ser conscientes de que

Todos los problemas éticos del origen de la vida confluyen en uno, generalmente conocido con el nombre *estatuto del embrión*. Se trata de saber si el embrión es ya desde el comienzo un ser humano plenamente constituido o si, por el contrario, hay un período constituyente, que muchas veces se interrumpe por causas naturales, y en otras ocasiones puede serlo por decisiones humanas.⁸⁴⁵

Según ya tuvimos ocasión de ver, la idea de persona dependerá de la concepción que pueda tenerse sobre la misma. Atendiendo a la concepción presente en el pensamiento bioético de Diego Gracia, la ciencia es la que nos indicará en qué preciso momento de su desarrollo el embrión queda plenamente constituido –o, al menos, aproximado–,⁸⁴⁶ pasando así a una segunda fase que será meramente de crecimiento. Esto es todo lo que desde la ciencia podrá decirse, sin poder ahondar más en la cuestión de si una vez constituido el embrión pueda ser o no este considerado como persona, con derechos idénticos a los de un individuo adulto. En este asunto, insistimos, nada tiene que ofrecer la ciencia, motivo por el cual debemos ahora ocuparnos del estatuto ético del embrión.

1. Seres humanos actuales y seres humanos virtuales

Gracia vuelve una vez más su mirada hacia Kant. A su juicio, existe hoy día un gran consenso respecto a nuestras obligaciones, no ya solo con los seres humanos actuales, sino también con los *virtuales*. El imperativo categórico kantiano está dirigido

⁸⁴⁴ Gracia, D. (1998c), pp. 172-178.

⁸⁴⁵ Gracia, D. (2016a), p. 37.

⁸⁴⁶ Recordemos lo que decíamos al referirnos al «primero de los aspectos que de acuerdo con Lacadena están relacionados con todo proceso biológico, y este no es otro que el de la *continuidad*, es decir, el de que es imposible distinguir con exactitud el *antes* y el *después*, por lo que siempre estaremos hablando de un momento aproximado y nunca exacto, no pudiendo establecerse con precisión el momento en el que el embrión pasa a la fase de feto», en capítulo III, apartado 2.3., p. 220.

al respeto hacia los seres humanos *actuales*,⁸⁴⁷ aunque verdaderamente cubre también a los futuros, esto es, a los virtuales.⁸⁴⁸ Si lo que pretende Kant con el imperativo categórico es que obremos de acuerdo con máximas que puedan convertirse en leyes universales, el concepto de *ley universal* lleva implícito la atemporalidad, el no estar sometida a ningún tiempo histórico, concreto, que pueda hacerla mudar. El imperativo categórico mira hacia el pasado, hacia el presente y hacia el futuro, por lo que está dirigido a cualquier ser humano y a cualquier momento en el que pueda vivir el mismo.⁸⁴⁹

La crisis ecológica nos ha convencido a todos, por primera vez en la historia, que puede estar en peligro el futuro de la Humanidad. Hasta ahora había imperado más bien la tesis opuesta, la de que las generaciones futuras salían en general beneficiadas de las modificaciones introducidas por los seres humanos sobre el medio. La roturación de tierras, la construcción de viviendas, puentes, presas, etc., eran un importante patrimonio que las generaciones nuevas recibían gratuitamente de las precedentes. Toda nueva generación recibía una herencia o patrimonio globalmente acrecentado respecto del que recibieron sus padres. Cierto que había también saldos negativos: guerras, devastaciones, etc. Pero se consideraba que en general el saldo era positivo.

Hoy las cosas han cambiado sustancialmente. Por vez primera hemos cobrado conciencia de que el saldo global puede ser negativo, y que por tanto podemos estar dilapidando el patrimonio de las generaciones futuras, hasta el punto de poner en peligro su calidad de vida y, quizá también, su propia existencia. Esto plantea un problema moral nuevo, sobre el que se ha trabajado intensamente en las últimas décadas. Se trata de saber si existe o no la obligación moral de asegurar el futuro de la vida humana sobre el planeta, y si esa vida no debe ser de una calidad al menos no inferior a la nuestra.⁸⁵⁰

Con los seres humanos futuros, virtuales, también tenemos obligaciones morales, aunque estos aún no existan, aunque estos aún no sean. Está claro que estas obligaciones que podamos tener con ellos no pueden ser las mismas que las que contraemos con los actuales, ya que se hace complicado pensar que, al igual que ocurre con estos, podamos tener con los virtuales la máxima consideración y respeto «a todos» y «cada uno», ya que ese *cada uno* aún no está singularizado porque aún no existe. En definitiva, podemos concebir el tener obligaciones morales con todos y cada uno de los seres humanos actuales, pero no así con los futuros o virtuales, porque aún no son, aún no pueden ser vislumbrados como *cada uno*.

⁸⁴⁷ Acordémonos de que «Kant habla mayoritariamente en su obra de *ser racional*, dando a entender que la clase *ser humano* es un mero subgrupo de este. Para Kant la clase ser humano no agota por completo a la clase de los seres racionales, ya que puede haber seres racionales que no sean humanos, así como también individuos pertenecientes a la clase ser humano que no sean racionales», en capítulo I, apartado 1.3., p. 51.

⁸⁴⁸ La formulación del imperativo categórico dice así: «[...] *obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*», en Kant, I. (1992), p. 55.

⁸⁴⁹ Dice Gracia en otro lugar: «Es muy probable que Kant considerara la Humanidad como el conjunto de todos los nacidos, y no fuera consciente de que las acciones de una generación pueden poner en grave peligro la vida de las futuras», en Gracia, D. (1998d), p. 146; cfr. Gracia, D. (1993c), p. 187.

⁸⁵⁰ Gracia, D. (1998c), pp. 172-173; cfr. Gracia, D. (2013c). Los retos de la bioética en el nuevo milenio. En Blanco Mercadé, A. y Núñez Cubero, M. P. [Eds.]. *La bioética y el arte de elegir. XI Congreso Nacional de Bioética*. León: Asociación de Bioética Fundamental y Clínica, p. 30. Disponible en: <http://www.asociacionbioetica.com/imagenes/documentos/la-bioetica-y-el-arte-de-elegir-76-es.pdf> [consulta: 14 de julio de 2020].

A lo más que podemos llegar es a decir que tenemos la obligación moral de asegurar la continuación de la vida humana sobre el planeta, en unas condiciones no inferiores a las nuestras, pero no a salir responsables de cada uno. Proyectado hacia el futuro, el término «cada uno» carece de sentido. Tiene perfecto sentido cuando se trata del presente, pero no del futuro.⁸⁵¹

Pero es que además de tener obligaciones con los seres humanos tanto actuales como virtuales, hoy día también las tenemos con aquellas otras realidades que no son de hecho humanas.

Y ello por razones de un enorme peso. Los seres humanos procedemos por evolución de especies vivas no humanas, y hoy sabemos perfectamente, cosa que hasta hace un siglo no sucedía, que los equilibrios de la vida en general, y de la vida no humana en particular, son esenciales para la propia perduración de la vida humana sobre el planeta. Si los seres humanos son fines en sí mismos y merecen consideración y respeto, de algún modo—subrayo, de algún modo— han de ser también fines en sí mismos los seres no vivos, los animales, ya que son condición de posibilidad de los seres humanos. Y lo mismo cabe decir de la naturaleza. Si los seres humanos son fines en sí mismos, de algún modo han de serlo el conjunto de la vida y el conjunto de la naturaleza, ya que ambos son condición de posibilidad de la vida humana sobre el planeta.⁸⁵²

Lo dicho en la cita anterior es sumamente importante, porque partiendo de la idea kantiana de fin y medio, el filósofo de Königsberg solo concede a los seres racionales, esto es, a los seres provistos de razón, la condición de ser fines en sí mismos, es decir, de ser personas, mientras que no lo hace así con los irracionales como son para él los animales, al ser entendidos como medios, o mejor dicho, como *cosas*.⁸⁵³ Para este, lo más que el ser humano puede tener con los animales son deberes indirectos, porque deberes directos solo puede tenerlos consigo mismo y con el resto de individuos que sean racionales. Kant expone su teoría de los deberes indirectos con los animales en sus *Lecciones de ética*,⁸⁵⁴ así como también en *La metafísica de las costumbres*.⁸⁵⁵ De esta manera, dice en sus *Lecciones*:

[...] como los animales existen únicamente en tanto que medios y no por su propia voluntad, en la medida en que no tienen consciencia de sí mismos, mientras que el hombre constituye el fin y en su caso no cabe preguntar: «¿por qué existe el hombre?», cosa que sí sucede con respecto a los animales, no tenemos por lo tanto ningún deber para

⁸⁵¹ *Ibid.*, p. 173.

⁸⁵² *Ibid.*, p. 174; cfr. Gracia, D. (2002d). El sentido de la globalización. En Ferrer, J. J. y Martínez, J. L. [Eds.]. *Bioética: un diálogo plural: homenaje a Javier Gafó Fernández, S. J.* Madrid: Universidad Pontificia Comillas, p. 586.

⁸⁵³ Dice al respecto Carlos Pose: «Kant dividió el mundo en dos clases, la de las “personas” y la de las “cosas” (incluidos los animales), atribuyendo a la primera “dignidad” y a la segunda solo “precio”. Las cosas se consideraban solo como “medios”, y podían ser usadas sin ninguna restricción por los seres humanos, los únicos que eran por tanto “fines” en sí mismos en el universo», en Pose, C. (2012), p. 57. Por su parte, afirma Gracia: «El hombre es persona, dice Kant en la *Crítica de la razón práctica*, precisamente por su capacidad para darse a sí mismo el imperativo categórico de la ley moral. Por eso el hombre es fin en sí mismo, en tanto que la naturaleza tiene mero carácter de medio. Ser persona, a diferencia de ser naturaleza, consiste en ser sujeto moral autónomo. La naturaleza no es moral ni inmoral, sino amoral; sólo la persona es formalmente moral», en Gracia, D. (1989), pp. 182-183.

⁸⁵⁴ Kant, I. (1988), pp. 287-289.

⁸⁵⁵ Kant, I. (1989), pp. 308-310.

con ellos de modo inmediato; los deberes para con los animales no representan sino deberes indirectos para con la humanidad.⁸⁵⁶

Y añade más adelante:

¿No es un acto cruel el que los viviseccionistas tomen animales vivos para realizar sus experimentos, si bien sus resultados se apliquen luego provechosamente?; desde luego, tales experimentos son admisibles porque los animales son considerados como instrumentos al servicio del hombre, pero no puede tolerarse de ninguna manera que se practiquen como un juego.⁸⁵⁷

Es en estos textos donde se hace visible la idea kantiana de que los animales están al servicio del ser humano al ser entendidos como medios, instrumentos que utilizamos para poder conducirnos por la vida. Empero, es cierto que Kant considera que no podemos tener con los animales deberes directos al igual que podemos tenerlos con nuestros vecinos, pero no por esta razón debe concluirse que podamos hacer con ellos todo lo que se nos antoje, puesto que

[...] el hombre ha de ejercitar su compasión con los animales, pues aquel que se comporta cruelmente con ellos posee asimismo un corazón endurecido para con sus congéneres. Se puede, pues, conocer el corazón humano a partir de su relación con los animales.⁸⁵⁸

Esta misma idea puede encontrarse en *La metafísica de las costumbres*:

Con respecto a la parte viviente, aunque no racional, de la creación, el trato violento y cruel a los animales se opone mucho más íntimamente al deber del hombre hacia sí mismo, porque con ello se embota en el hombre la compasión por su sufrimiento, debilitándose así y destruyéndose paulatinamente una predisposición natural muy útil a la moralidad en la relación con los demás hombres; si bien el hombre tiene derecho a matarlos con rapidez (sin sufrimiento) o también a que trabajen intensamente, aunque no más allá de sus fuerzas (lo mismo que tienen que admitir los hombres), son, por el contrario, abominables los experimentos físicos acompañados de torturas, que tienen por fin únicamente la especulación, cuando el fin pudiera alcanzarse también sin ellos.⁸⁵⁹

Llegados a este punto, creemos más que conveniente realizar un estudio sobre el tratamiento que Diego Gracia concede a los animales en su pensamiento bioético, haciendo especial hincapié en parte de una cita que más arriba reproducíamos, en la que el autor admitía que los animales –así como el conjunto de la naturaleza–, *de algún modo*, debían ser también considerados como fines en sí mismos, al ser condición de posibilidad del ser humano. Observemos bien ese «de algún modo»: pocas veces una expresión tan sencilla había encerrado tanto contenido. Ocupémonos de ella.

⁸⁵⁶ Kant, I. (1988), p. 287.

⁸⁵⁷ *Ibid.*, p. 289.

⁸⁵⁸ *Ibid.*, p. 288.

⁸⁵⁹ Kant, I. (1989), pp. 309-310. Para un análisis de los deberes indirectos que por parte del ser humano cabe contraer con los animales, véase: Cortina, A. (2009). *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid: Taurus, pp. 63-83.

2. ¿Son los animales fines en sí mismos?

Son varios los textos en los que el bioeticista se ocupa de la cuestión animal. Nosotros nos centraremos en una conferencia titulada «Los animales en la tradición occidental», la cual podemos encontrar en el libro *Los derechos de los animales*.⁸⁶⁰ Según Gracia, la «cultura occidental ha sido fuertemente antropocéntrica, razón por la cual todo lo demás distinto del ser humano ha recibido siempre una estimación muy inferior».⁸⁶¹ La etimología del término *animal* proviene del latín y viene a significar aquello que está dotado de respiración y, por tanto, de vida. Es evidente que el ser humano respira, por lo que habrá de ser incluido en ese gran grupo de seres que también lo hacen. Sin embargo, aunque el ser humano respire al igual que el resto, no solo respira, sino que a él pertenecen otra serie de cualidades que le hacen distinguirlo de los demás. Es a partir de aquí donde el autor comenzará a recorrer los dos grandes paradigmas que han existido en la cultura occidental respecto a esas propiedades que al ser humano parecen corresponderle y que, a su vez, le distinguen del resto de seres que también respiran, esto es, del resto de los animales, porque está más que claro que el ser humano es un animal, pero *no solo* un animal. El primero de estos paradigmas es al que convendrá en llamarlo *racionalista o antiguo*, mientras que al segundo lo denominará *emotivista o moderno*. A ambos paradigmas creará necesario aportar un tercero «que establezca sobre nuevas bases el tema de las relaciones entre los seres humanos y los animales».⁸⁶²

2.1. El paradigma racionalista o antiguo

De acuerdo con este paradigma, la razón es «la diferencia específica entre los seres humanos y los animales»,⁸⁶³ de ahí que entendamos que buena parte de nuestra cultura haya sido considerada racionalista.

Fue en sus mismos orígenes, en Grecia, cuando se definió al ser humano en términos de *lógos* o racionalidad. La definición, que ha permanecido invariable a lo largo de los siglos, la dio Aristóteles, cuando al comienzo de la *Política* define al ser humano como *zôon lógon éjon*, *animal rationale*, como tradujeron los latinos. Es bien sabido que de acuerdo con el tipo de definición que Aristóteles llama en los libros de lógica esencial, el primer término, *zôon*, define el género próximo, de modo que el *lógos* aparece como la diferencia específica. Lo que diferencia al ser humano de los animales, no de modo accidental (como pudieran ser otras muchas cualidades, como la bipedestación, la ausencia de vello corporal, etc.) sino esencial, específico, es la racionalidad. El ser humano es racional, en tanto que los animales no lo son.⁸⁶⁴

⁸⁶⁰ La edición de este libro corrió a cargo de Juan Ramón Lacadena, libro que según señala el científico «recoge las ponencias del Seminario Interdisciplinar sobre “Los derechos de los animales”, organizado por la Cátedra de Bioética de la Universidad Pontificia Comillas, que tuvo lugar en Guadalajara los días 20 a 22 de abril de 2001», en Lacadena, J. R. [Ed.] (2002b). *Los derechos de los animales*. Bilbao: Desclée de Brouwer, p. 11.

⁸⁶¹ Gracia, D. (2002b). Los animales en la tradición occidental. En Lacadena, J. R. [Ed.]. *Los derechos de los animales*. Bilbao: Desclée de Brouwer, p. 134.

⁸⁶² *Ibid.*

⁸⁶³ *Ibid.*

⁸⁶⁴ *Ibid.*, pp. 134-135.

Para Aristóteles la razón es la esencia del alma humana, siendo el término *razón* la traducción castellana que hacemos del griego *lógos*. Sabemos que *lógos* también significa *discurso* o *palabra*, y es que sin lenguaje es imposible que haya pensamiento, que haya racionalidad, al igual que es imposible que sin racionalidad pueda haber lenguaje. Y claro, la capacidad del lenguaje solo puede adquirirse aprendiendo una lengua concreta y para aprender una lengua concreta es indispensable el vivir en sociedad. Por tanto, del carácter social del ser humano se deriva su racionalidad y, en palabras del estagirita, «el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios». ⁸⁶⁵ En el caso de los animales, estos no tienen palabra y, por tanto, no pueden razonar. Es cierto que comparten algunas cualidades con el ser humano, como pueden ser la de sentir o la de recordar, y de la unión de ambas cualidades surge la experiencia, por lo que también puede decirse que los animales, al igual que los humanos, aprenden. Esta afirmación podría llevarnos a pensar que algo de inteligencia hay en el animal, pero es que para Aristóteles la experiencia no necesita de la razón, por lo que no podemos considerarla conocimiento sino como algo previo al mismo: el conocimiento solo es propio del ser humano porque solo él tiene *lógos*, mientras que la experiencia ambos la comparten.

La pregunta es, pues, qué entienden los griegos por *lógos*, por razón, siendo así que es cualidad exclusiva de los seres humanos. [...] Aristóteles piensa que no hay un solo tipo de razón o de racionalidad, sino varios. Él, concretamente, enumera cinco, que denomina, respectivamente, *sophía* o sabiduría, *noûs* o entendimiento, *epistème* o ciencia, *phrónesis* o prudencia y *téche* o técnica. Su tesis es que no todos son aplicables a cualquier tema o materia, de forma que la razón funciona de modo diferente según el tipo de asunto que trate. ⁸⁶⁶

De acuerdo con Gracia, para Aristóteles el verdadero conocimiento es el apodíctico, ⁸⁶⁷ filosofema o demostrativo, que es el propio de la ciencia, donde solo es posible la existencia de una única respuesta que sea válida:

La verdad tiene una sola valencia. Todo lo que no es verdad es error o falsedad, y entre esos extremos no hay término medio. Así tiene que suceder en la mente divina, y así también quiere razonar el filósofo. Lo que diferencia al ser humano de los animales es precisamente esto, el tener este tipo de *lógos* o razón. No es cualquier tipo de *lógos* sino uno muy determinado, el *lógos* apodíctico o filosofema. ⁸⁶⁸

Por ello, para el pensamiento griego este tipo de *lógos* es el que nos diferencia de los animales. En este no entran factores tales como «las emociones, los valores, las

⁸⁶⁵ Aristóteles (1951). *Política*, trad. de Julián Marías y María Araújo (2ª ed. 1970; 3ª reimpresión 1997). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Libro I, cap. 2, 1253a, 11-12, p. 4. A continuación recomendamos dos libros sobre la filosofía aristotélica que consideramos muy recomendables debido a su sencillez y claridad en la exposición sobre este tema: Montoya, J. y Conill, J. (2001). *Aristóteles: sabiduría y felicidad*. Madrid: Ediciones Pedagógicas; León Redondo, J. V.; Navarro, F. J.; Nieto, E. y Trillo, R. M. (2005). *Aristóteles. Cuadernos de filosofía*. Albacete: Grupo Altabán.

⁸⁶⁶ Gracia, D. (2002b), p. 136.

⁸⁶⁷ Para un estudio de la lógica apodíctica, véase: Gracia, D. (2016f). Tomar decisiones morales: del casuismo a la deliberación. *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 20, 15-31. Disponible en: <https://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/article/view/420/411> [consulta: 2 de abril de 2020].

⁸⁶⁸ Gracia, D. (2002b), p. 137.

creencias, las esperanzas, etc.»,⁸⁶⁹ no hay espacio para ellos porque la verdad no puede ser afectada por nada, tal y como posteriormente sostendrán los estoicos al defender una imagen del sabio como imperturbable ante los acontecimientos que pudieran afectarle. Los sentimientos, las emociones, las pasiones, en síntesis, el mundo de lo irracional, lo único que puede hacer es perturbar el proceso del conocimiento, de ahí el sentido negativo que a partir de entonces adquirirá en el racionalismo occidental. De esta forma, si lo que pretende la razón humana es alcanzar el conocimiento verdadero de las cosas, debe ser ajena a todo aquello que pueda ofuscarla, siendo los sentimientos y las emociones buenos motivos para ello. Solo teniendo esto presente, la razón será capaz de adquirir por sí misma la verdad, ya que

[...] los problemas tienen una solución y sólo una solución, de modo que toda otra alternativa puede y debe ser considerada falsa. La razón racionalista es “fuerte”. Cree en la posibilidad de establecer juicios inmutables, necesarios y eternos sobre la realidad de las cosas.⁸⁷⁰

Pues bien, precisamente de esto es de lo que adolece el animal y lo que lo diferencia del ser humano. Añadido a esto, admite el estagirita que tampoco el animal puede ser «sujeto adecuado de la ética»,⁸⁷¹ porque, aunque naturalmente tienda hacia su fin que es el de su bienestar, carece de la capacidad de elegir los medios a través de los cuales poder conducir su vida a la excelencia. Sin embargo,

Esto no significa que en el horizonte racionalista antiguo, medieval y en buena medida también moderno, no se respete a los animales, o no se crea que existen ciertas obligaciones para con ellos. Hay obligaciones para con ellos, pero de las que hoy llamaríamos “imperfectas” o de “beneficencia”, nunca “perfectas” o de “justicia”. A los animales no se les debe nada en justicia, aunque ciertamente sí se debe evitar su sufrimiento, tratarles bien, etc., etc. Dicho de otro modo, los animales no son seres morales, pero los seres humanos sí lo son y tienen hacia ellos unas ciertas obligaciones, aunque éstas no son ni pueden ser perfectas o de justicia, sino sólo imperfectas o de beneficencia.⁸⁷²

2.2. El paradigma emotivista o moderno

Desde aquí llegamos al segundo paradigma con el que comienza a plantearse un cambio en el modo de entender aquello que diferencia a los animales del ser humano.

Este cambio tiene un doble origen o una doble raíz. De una parte, se modifica la teoría sobre las verdades de hecho, los juicios empíricos o los juicios de experiencia. Y de otra,

⁸⁶⁹ *Ibid.*, p. 138.

⁸⁷⁰ *Ibid.*

⁸⁷¹ *Ibid.*, p. 139.

⁸⁷² *Ibid.* Puede leerse en otro lugar: «En el naturalismo clásico los animales siempre fueron considerados seres irracionales y, por tanto inferiores, de los que se podía disponer a propia voluntad. Sólo el hombre tenía un alma espiritual e inmortal y, en consecuencia sólo él era un auténtico «fin» en sí mismo. La filosofía clásica siempre consideró que el alma de los animales era material y mortal, de modo que éstos no eran fines en sí mismos, sino sólo «medios» en vistas a los seres humanos. Dicho de otro modo, sólo los hombres podían ser considerados verdaderos sujetos de moralidad», en Gracia, D. (1993c), p. 175; cfr. Gracia, D. (1998d), p. 135.

se empieza a conceder un valor positivo a las emociones y al papel de los sentimientos en la vida humana. Esto significa tanto como decir que el modelo o paradigma del *lógos* humano empieza ahora a ser no tanto el razonamiento que Aristóteles llamaba apodíctico o filosofema, cuanto el razonamiento dialéctico o epiquerema y el razonamiento retórico o entimema.⁸⁷³

El razonamiento dialéctico o epiquerema no agota la realidad de la cosa como le ocurre al apodíctico o filosofema. El razonamiento dialéctico puede aceptar más de un argumento, no entiende que solo uno de ellos pueda ser válido. Por esta razón es por la que el estagirita llama a este tipo de argumentos *problemáticos*, porque no buscan una verdad exacta, absoluta, sino que otorgan probabilidad, no siendo estrictamente racionales, sino razonables. En cuanto al retórico o entimema, este «se caracteriza porque incluye los afectos y emociones, de modo que esas dimensiones no racionales o irracionales de la vida humana entran a jugar parte en la vida intelectual»,⁸⁷⁴ concediéndoles un valor positivo que en el paradigma antiguo les estaba vetado.

Este cambio de paradigma se debe principalmente a los filósofos empiristas, los cuales entienden que los razonamientos apodícticos o filosofemas solo pueden darse en el ámbito de las relaciones entre ideas, por lo que la razón humana no es tan poderosa como el racionalismo manifiesta. La mente humana tiene límites, no es capaz de agotar toda la riqueza de la realidad, siempre quedará algo fuera de sus dominios de lo que no podrá dar cuenta. De ahí que no exista «adecuación entre la mente y las cosas. La definición de verdad que se hizo clásica en la Edad Media, *adaequatio intellectus et rei*, es una pura ilusión».⁸⁷⁵

Ahora bien, si esto es así, entonces hay que enfocar de modo distinto el tema de la mente de los animales. Porque éstos también se aproximan a la realidad, también sienten, aprenden, manipulan, etc., la realidad. Hay una cierta adecuación del animal a la realidad, aunque ciertamente no total. Al animal le sucede algo muy parecido a lo que le acontece al ser humano. Los dos tienen una mente que les adecúa parcialmente a la realidad. Por tanto, la diferencia no es esencial sino gradual. Es un problema de grado. Al ser humano no cabe diferenciarle radicalmente de los animales por su inteligencia o por su mente. No se trata de una diferencia esencial, como pensó Aristóteles, sino gradual. Cabe, pues, hablar de una inteligencia animal. Esto es lo que dice Hume en diversos pasajes de su obra [...].⁸⁷⁶

Gracia se refiere sobre todo a la sección XVI que se encuentra en la parte tercera del Libro I del *Tratado de la naturaleza humana*, el cual lleva por título «De la razón en los animales»,⁸⁷⁷ en la cual Hume defiende la hipótesis gradualista de que las diferencias existentes entre la razón del ser humano y la de los animales es más bien gradual que esencial. A esta idea se le une otra no menos importante, y es que la filosofía empirista comienza a reivindicar y revalorizar el papel que tiene la vida afectiva y emocional en el individuo,⁸⁷⁸ destacando que el ser humano no solamente se

⁸⁷³ *Ibid.*

⁸⁷⁴ *Ibid.*, p. 140.

⁸⁷⁵ *Ibid.*, p. 141.

⁸⁷⁶ *Ibid.*

⁸⁷⁷ Hume, D. (1988). *Tratado de la naturaleza humana*, trad. de Félix Duque (3ª ed. 1998). Madrid: Tecnos, pp. 261-265.

⁸⁷⁸ Véase: capítulo I, apartado 1.2., pp. 37-38.

define por su inteligencia, haciendo que esa frontera entre el ser humano y los animales no sea tan infranqueable como los antiguos solían pensar.

Los animales tienen sentimientos. Y si los sentimientos son elementos definitorios de eso que llaman los ingleses *mind*, entonces resulta que los animales tienen de alguna manera o en alguna medida *mind*. Donde antes decíamos *lógos* ahora decimos *mind*. La diferencia es fundamental. El *lógos* concede muy poco espacio a la vida emocional.⁸⁷⁹

Por consiguiente, ese *lógos* del que el paradigma antiguo parte y que es propiedad única y exclusiva del ser humano, ya no puede ser tan pretencioso. Por otro lado, en la mente han de incluirse otros elementos además de los intelectivos que son igual o incluso más importantes que ellos, no siendo estos otros que los emocionales. Por tanto, si los animales son también sujetos de emociones y poseen inteligencia en cierto grado, debemos concluir una vez más que la diferencia entre estos dos seres es gradual y no esencial.

Decíamos antes que en la teoría clásica los animales no eran seres morales, y que por tanto con ellos teníamos deberes de beneficencia pero no de justicia. Ahora la perspectiva cambia completamente. Y cambia porque no está tan claro que los animales no sean seres morales en algún sentido o en alguna medida. Son hasta cierto punto inteligentes y desde luego tienen afectos y emociones. Esto significa que podrían y deberían ser incluidos en la clase de los seres morales.⁸⁸⁰ Lo cual nos obligaría a respetarlos, de un modo quizá no idéntico, pero sí similar al respeto que debemos a los seres humanos. De lo que se deduce que nuestros deberes para con los animales no son ya imperfectos o de beneficencia, sino perfectos o de justicia. Dicho de otro modo, no sólo tenemos deberes para con ellos, sino que ellos también tienen derechos. Nuestros deberes son correlativos a sus derechos. Se trata de derechos-deberes. De ahí que ahora empiece a hablarse de los derechos de los animales.⁸⁸¹

A juicio de Hume, contrariamente a lo que pensaba Aristóteles, «los animales son sujetos de moralidad, ya que poseen unos sentimientos muy desarrollados, y en gran

⁸⁷⁹ Gracia, D. (2002b), p. 142.

⁸⁸⁰ Dice Gracia en otro lugar: «Si la moralidad es hija del sentimiento y los animales sienten, no hay razón para excluir a los animales del mundo de la ética. Por otra parte, dice HUME, tampoco se puede decir que carezcan completamente de entendimiento o razón. Los hechos parecen demostrar, más bien, que los poseen, aunque ciertamente en grado muy imperfecto, como sucede en los niños y en ciertos retrasados mentales. Y desde luego no cabe duda de que los animales actúan por “costumbre” y por “creencia”. Esto es lo que trata de expresar el refrán: “el gato escaldado del agua fría huye”. HUME escribe a este respecto: “Es la costumbre tan sólo la que induce a los animales a inferir de todo objeto que se presenta a sus sentidos su acompañante habitual y la que lleva su imaginación de la aparición del uno a representación del otro, de aquella manera particular que llamamos *creencia*. No puede darse otra explicación de esta operación en todas las especies elevadas, así como en las inferiores, de seres sensitivos que caen bajo nuestra observación y atención”», en Gracia, D. (1993c), pp. 175-176; cfr. Gracia, D. (1998d), p. 135. En cuanto a la cita que Gracia reproduce, esta pertenece a Hume, D. (1986). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza, pp. 130-131.

⁸⁸¹ Gracia, D. (2002b), p. 143.

medida parangonables a los del hombre». ⁸⁸² Será de estos planteamientos de los que Bentham se servirá para enunciar la actitud utilitarista.

Si en las cuestiones de hecho no es posible la certeza, y los problemas éticos son cuestiones de hecho, entonces cabe concluir que en ellas no hay forma de guiarse por criterios a priori o deontológicos, sino sólo por razones a posteriori o teleológicas. Sólo las consecuencias son fuente de moralidad. Esta es una tesis de algún modo implícita en los razonamientos de Hume. Las cosas no son buenas en tanto en cuanto se ajustan a unos principios, sino en razón de su utilidad. De ahí que el principio supremo de la moralidad sea, conforme a la formulación de Bentham, «el mayor bien para el mayor número». El problema está en determinar qué significa en esa frase «bien». Aristóteles dio una definición ontológica de bien. Hume, por el contrario, identificó el bien con la sensación subjetiva de bienestar. Los utilitaristas aceptan esta segunda opinión, y piensan por ello que las obligaciones morales de los hombres abarcan a la totalidad del mundo capaz de sentir bienestar y malestar, y por tanto también a los animales. Un utilitarismo consecuente no puede dejar de lado a los animales. ⁸⁸³

Por ello, y de acuerdo con esta actitud, si los animales son capaces de sentir bienestar y malestar, deberán también incluirse en el principio del mayor bien para el mayor número, por lo que ellos mismos tendrán derecho a que se les respete y a que se tenga un comportamiento ético hacia ellos. Al hilo de este argumento, la actitud utilitarista representada por Bentham defenderá la propiedad de los derechos que los animales pueden arrogarse hacia sí. De aquí llegamos a la actitud racionalista representada por Kant y a su célebre distinción entre fines y medios de la que venimos ocupándonos desde el comienzo del presente capítulo. Kant, como vimos más arriba, piensa en contra de la actitud utilitarista que

[...] es absurdo hablar de moralidad a propósito de los animales. Los animales no tienen moralidad, ni por tanto son sujetos de «derechos». Lo cual no quiere decir que no tengamos «deberes» para con ellos. Los únicos sujetos auténticos de derechos y deberes morales son los hombres. Pero entre esos deberes hay algunos que tienen por objeto los animales, y en general toda la naturaleza. Por tanto, tenemos obligaciones morales para con ellos, aunque carezcan de moralidad, o quizá por eso mismo, porque carecen de ella. ⁸⁸⁴

Valga todo lo dicho al comienzo de este capítulo para completar lo que aquí se considera; volveremos más adelante a retomar el tema a propósito de Kant.

⁸⁸² Gracia, D. (1993c), p. 176; cfr. Gracia, D. (1998d), pp. 135-136. En palabras del autor, el «[...] origen y nacimiento de los derechos y protección de los animales hay que buscarlo en el contexto empirista y emotivista anglosajón del siglo XVII», en Gracia, D. (2007c), p. 246 y ss.

⁸⁸³ Gracia, D. (1998d), p. 137; cfr. Gracia, D. (1993c), pp. 177-178.

⁸⁸⁴ Gracia, D. (1998d), p. 138; cfr. Gracia, D. (1993c), p. 179. Afirmará Gracia en otro sitio que «La distinción que Kant establece entre “fines” y “medios” y, por tanto entre los hombres y todas las otras cosas de la naturaleza, es la misma que separa en los sistemas éticos las teorías deontológicas de las teleológicas. Cabe decir, por ello, que Kant es deontologista respecto de las personas, y teleologista respecto de los animales y las cosas de la naturaleza. Estas últimas hay que usarlas de acuerdo con el principio de utilidad, en tanto que aquéllas, las personas, han de ser respetadas siempre y de modo absoluto. Esto es lo que quiere significar cuando afirma que respecto de éstos tenemos obligaciones directas, y sobre los segundos obligaciones indirectas. Kant, pues, acepta el utilitarismo en todo lo referente al mundo de los animales y las cosas», en Gracia, D. (1998d), p. 140; cfr. Gracia, D. (1993c), pp. 180-181.

2.3. Hacia un nuevo paradigma responsable

Sin duda alguna aquella concepción ingenua que defendía que entre el ser y el pensar existe una perfecta correspondencia o adecuación se ha visto arruinada. A esto debemos sumarle que esa pretensión genuina de la razón de que, a través de ella, y solo de ella, puede darse cuenta de toda la realidad, debiéndose extirpar de la misma cualquier elemento irracional que no le pertenezca, hoy día carece de sentido: la vida emocional es una característica tan importante o incluso más que la propia inteligencia.

Frente a la tesis aristotélica, que admitía una diferencia sustancial, esencial, hoy la opinión más extendida es la del emergentismo y la del gradualismo; por tanto, que las diferencias entre la mente del ser humano y las del animal son de grado, pero no son esenciales. El ser humano es un animal más evolucionado; no hay una diferencia radical, esencial, entre ellos. De ahí que se hable continuamente de inteligencia animal.⁸⁸⁵

Sin embargo, a nuestro bioeticista no le convence la tesis gradualista. Decir que la diferencia existente entre el ser humano y los animales es gradual no explica nada. La razón es que los grados pueden variar enormemente de unos seres a otros, por lo que esta postura no resuelve en modo alguno la cuestión. Más bien lo que habría que afirmar es que

El salto del animal al ser humano es, y nunca mejor utilizada la palabra, trascendental. El animal vive en un medio, en tanto que el ser humano, precisamente por su inteligencia, vive en un mundo; es decir, todo es medio para él; su medio es todo; es un medio trascendental. Lo cual significa tanto como afirmar que trasciende todos los medios y se enfrenta con la realidad en cuanto realidad. Eso es la inteligencia, y eso no es un salto gradual sino un salto sustantivo; es situarse a otro nivel completamente distinto de todos los niveles anteriores. Si se habla de gradualismo, es necesario añadir que el salto del animal al hombre es de tal categoría, que el grado en que coloca al ser humano es trascendental; es un grado trascendental.⁸⁸⁶

Todo esto nos obliga a enfocar el problema desde otro punto de vista y es el de examinar esa relación existente entre, por un lado, el animal y su medio, y por otro, la relación del ser humano con el suyo.

2.3.1. El ajustamiento del animal con su medio

En multitud de textos Diego Gracia se ocupa de la relación que tanto el animal como el ser humano guardan con su medio, y es en este aspecto donde la inteligencia juega un papel fundamental. Para desarrollar este tema, Gracia pone su atención una vez más en la filosofía zubiriana, la cual entiende que

[...] la función elemental de la inteligencia humana es biológica, y tiene por objeto adaptar al hombre a su medio, hacerle viable como realidad biológica. Los animales viven en un «medio» (que es más o menos amplio, según el lugar del animal en la escala biológica), dentro del cual actúan por «selección» de las respuestas adecuadas. Y una de dos, o sus facultades biológicas le permiten seleccionar las respuestas correctas, o

⁸⁸⁵ Gracia, D. (2002b), p. 145.

⁸⁸⁶ *Ibid.*, p. 146.

desaparecen por inadaptación al medio. De este modo, sólo quedan los mejor adaptados, que por ello mismo son también los mejor dotados.

El caso del hombre es sensiblemente distinto. En el hombre el medio se ha ampliado tanto que ha llegado a convertirse en «mundo», de tal manera que es la realidad como un todo el horizonte de las respuestas del hombre. Ahora bien, en un medio así ampliado, la adaptación sólo es posible mediante una facultad biológica nueva, cual es la inteligencia, la capacidad de aprehender las cosas como realidades. Esto coloca al hombre en una situación nueva, ya que no puede contentarse con «seleccionar» la respuesta, sino que tiene que «elegir». En el medio se selecciona, en el mundo se elige.

Éste es para Zubiri el origen de la ética. El animal no tiene ética, precisamente porque está «ajustado» a su medio.⁸⁸⁷ La ética surge cuando el organismo biológico no está naturalmente ajustado, sino que tiene que hacer inteligentemente su propio ajustamiento; tiene que ajustarse, hacer su ajustamiento. En esto consiste la «justi-ficación», en el *facere justum*. El animal vive en «justeza» natural, en tanto que el hombre vive en «justicia» moral. Y vive por razones estrictamente biológicas. Sin ella, su vida como realidad biológica es imposible, inviable.⁸⁸⁸

Pero cuidado, aunque estemos diciendo que la ética tiene una base biológica no pretendemos con ello defender que simplemente se reduzca a ella. Si esto fuera así, actitudes tales como la de proteger al desvalido, al débil, al más susceptible de perecer, no tendrían sentido, porque «si el principio de la evolución es el triunfo del más fuerte o del mejor dotado, el principio de la ética es el triunfo del más débil o del peor dotado».⁸⁸⁹

Las especies animales sacrifican a los peor dotados en beneficio de los demás, en tanto que la ética humana intenta hacer todo lo contrario. Esto también se puede expresar de otro modo, diciendo que el altruismo de las especies animales, su pretendida eticidad, se rige siempre por criterios «consecuencialistas» y «utilitaristas», es decir, buscando «el

⁸⁸⁷ De modo análogo se pronuncia Lydia Feito: «Las cosas pueden presentarse como estímulos y como realidades, pero el ser humano tiene la posibilidad de hacerse cargo de la situación y entender los estímulos como reales. Se convierten entonces los estímulos percibidos en algo que no sólo afecta al organismo, sino que posee una estructura “de suyo”. Esto es posible porque el ser humano tiene un cerebro hiperformalizado, más desarrollado y capaz de elaborar diferentes respuestas ante un mismo estímulo, por tanto relativamente indeterminado. Lo cual significa que el ser humano es una realidad constitutivamente abierta.

Se puede decir así que la inteligencia tiene una función biológica: hacerse cargo de la situación para seleccionar la respuesta más adecuada. Desde esta perspectiva, también Zubiri podría afirmar que es pertinente la convicción de la epistemología naturalizada de que el cerebro nos adapta evolutivamente para la supervivencia. Sin embargo, va más allá. [...]

Pero también, al situarlo en la realidad, la inteligencia deja al ser humano en el mundo de las posibilidades, en una situación de apertura al mundo. Desde aquí es desde donde se puede justificar que el ser humano ha de hacer su vida, ha de crear su propia historia y de ello es de lo que ha de hacerse responsable. Por eso, necesariamente, el ser humano está abocado a la ética.

En este necesario realizar su vida apropiándose de determinadas posibilidades y no de otras es donde surge la realidad moral», en Feito Grande, L. (2016), pp. 5-6.

⁸⁸⁸ Gracia, D. (1998c), pp. 69-70; cfr. Gracia, D. (1998b), p. 35; cfr. Gracia, D. (1993d). Ética de la fragilidad. *Jano: Medicina y Humanidades*, 45 (extra), 15-18; cfr. Gracia, D. (2013e), p. 634; cfr. Gracia, D. (2017a), pp. 562-563.

⁸⁸⁹ *Ibid.*, p. 70. Afirma Gracia en otro texto de esta misma obra: «Al proteger a los más débiles, la ética actúa en el sentido exactamente contrario al de la selección natural de Darwin y la supervivencia del más fuerte. La ética permite sobrevivir al débil», en *ibid.*, p. 28.

mayor bien para el mayor número», [...] en tanto que la eticidad humana se rige por un principio «deontológico» o «principalista», el de que todos los hombres son iguales y merecen igual consideración y respeto. El primer enfoque considera a los individuos como «medios» para un fin (la permanencia de la familia o de la especie), en tanto que el segundo los considera como «fines» en sí mismos.⁸⁹⁰

Si afirmamos que los animales son seres que están perfectamente ajustados a su medio, queremos decir con ello que la supervivencia de estos depende de su ajustamiento, puesto que aquel que no se ajusta parece irremediamente. De ahí que una de las características de la vida animal sea el *centramiento*, o dicho en la terminología empleada por Zubiri, la *formalización*, esto es, el poder de adaptación a la circunstancia en la que el animal se encuentra.

El animal vive siempre en un medio y se encuentra en perfecta sintonía con él. Cabe decir, por ello, que es un ser «centrado». Sólo el hombre carece de medio; dicho de otro modo, sólo él es un animal «des-centrado» o «ex-céntrico». De ahí su gran desvalimiento biológico. El hombre no posee fino olfato, ni gran vista, ni en general ninguna de las cualidades biológicas que permiten a los diferentes animales ajustarse a su medio. Desde el punto de vista biológico el hombre es un animal deficitario respecto a las características que se necesitan para subsistir en la naturaleza.⁸⁹¹ La biología del ser humano no está adaptada a ningún tipo de medio de los que conocemos. Moriría rápidamente en cualquiera de ellos. De ahí la afirmación [...] de que el ser humano es, desde punto de vista biológico, «deficiente», tremendamente deficiente.⁸⁹²

Entonces, ¿qué es lo que le ha permitido al ser humano sobrevivir? Pues ninguna otra cosa salvo la inteligencia, esa facultad de aprehender las cosas como realidades y no como simples estímulos, tal y como ocurre en el caso del animal. Gracias a la inteligencia el ser humano se haya abocado a la conformación de una segunda naturaleza de la que indefectiblemente se ve impedido el animal, y es en esto en lo que viene a consistir la ética. Decíamos más arriba que el principio de la ética es el triunfo del más débil o del peor dotado. El ser humano se siente obligado a hacer y a no hacer,⁸⁹³ y entre las cosas que la ética le *obliga* está la de proteger al más débil de su exterminio.

⁸⁹⁰ *Ibid.*, pp. 70-71.

⁸⁹¹ Esta idea ya la encontramos en Platón, quien trata de esta carencia en su diálogo *Protágoras*, donde a través del mito de Prometeo muestra la insuficiencia de recursos y capacidades en la que se ve sumido el ser humano con motivo del reparto realizado por Epimeteo. Mientras que a los animales los proveyó de forma conveniente para que pudieran sobrevivir, se encontró que a la especie humana no la había dotado de igual modo. Cuando llegó Prometeo para inspeccionar la distribución realizada por Epimeteo «[...] ve a los demás animales que tenían cuidadosamente de todo, mientras el hombre estaba desnudo y descalzo y sin coberturas ni armas», sin medio alguno para su supervivencia. Véase: Platón (1982a). *Protágoras*. En Platón. *Diálogos I*, trad. de Carlos García Gual (ed. 2007). Barcelona: Gredos, 321c, p. 525; cfr. García Gual, C. (1979). *Prometeo: mito y tragedia*. Madrid: Ediciones Peralta, p. 48. En este mito también se hace referencia a que el ser humano «tuvo participación en el dominio divino a causa de su parentesco con la divinidad» (*ibid.*, 322a, p. 526; cfr. *ibid.*, p. 49), de ahí que este tipo de consideración de que el ser humano sea superior al resto de los animales haya ido calando hasta nuestros días.

⁸⁹² Gracia, D. (1998b), p. 34; cfr. Gracia, D. (2004a), p. 20; cfr. Gracia, D. (2019a), pp. 29-31.

⁸⁹³ Afirma el autor: «Los seres humanos nos sentimos obligados. Nos consideramos obligados a hacer ciertas cosas y a evitar otras. La obligación tiene una estructura muy precisa. El ser

La ética humana es siempre una ética de la fragilidad. Los seres que el proceso de selección natural condenaría irremisiblemente al exterminio, los anormales, los tarados, los enfermos, los débiles, son objeto primordial de la ética humana. Lo cual nos lleva a concluir que la ética tiene, al menos vista desde esta perspectiva, un claro sentido antievolutivo o, si se prefiere, biológicamente regresivo. [...] Cabe concluir, pues, que la evolución es antiética, o que la ética es antievolutiva. Naturaleza y moralidad no sólo no son concordantes, sino que en este caso se oponen frontalmente. Lo natural es la antítesis de lo moral [...].⁸⁹⁴

Como vemos, esta ética de la fragilidad nos impele a proteger al más débil, nos obliga a cuidar al necesitado, y esta experiencia de la obligación o del deber surge de nuestro enfrentamiento inteligente con las cosas. Mientras que el animal al encontrarse en un medio determinado debe ajustarse a él para sobrevivir –recordemos que a esa característica biológica Zubiri la llamaba *formalización*–, por el contrario

El hombre es un animal «hiper-formalizado», donde el «hiper» significa que el medio se ha ampliado en él hasta abarcar el todo de la realidad. Todo es medio para el hombre, precisamente por su inteligencia. O dicho de otro modo, en el hombre, debido a la inteligencia, el medio se transforma en mundo (*Welt*). El resultado de esto es una gama prácticamente ilimitada de posibilidades, con las que él tiene que hacer libremente su propio ajustamiento. Por eso el hombre «no está ajustado», sino que «tiene que hacer su propio ajustamiento», «tiene que justificarse». Este justificarse o *facere-iustum* es precisamente la vida moral. La moral es una condición biológica del ser humano; pero una condición biológica de carácter muy peculiar, que los filósofos llaman «transcendental». No ver esto es desconocer completamente la realidad del ser humano. De ahí que todos los reduccionismos son insuficientes. La biología, la psicología, etc., son condiciones necesarias de las conductas éticas, pero no condiciones suficientes. La conducta ética es, a la postre, irreductible a cualquier otra.⁸⁹⁵

Al transformar en mundo al medio, al ser humano se le presenta una plétora de posibilidades, transformando los recursos naturales de los que dispone en posibilidades de vida, y ello por la sencilla razón de querer vivir lo mejor posible, de desear acondicionar su vida de la mejor manera.⁸⁹⁶ El animal, sin embargo, se lo encuentra ya

humano no puede hacer su vida más que “ligado” a las cosas, con ellas, pero en *ob* (partícula que en latín tiene, entre otras, la significación de “hacia” adelante): está ligado a hacerse proyectando sus actos; es decir, “ob-ligado”. No se trata de una ligazón quiescente sino dinámica. Estamos ligados a hacernos, a construir nuestra vida con “proyectos” que todavía no son, pero que “pueden” ser», en Gracia, D. (2019a), pp. 21-22.

⁸⁹⁴ Gracia, D. (1998b), pp. 36-37.

⁸⁹⁵ *Ibid.*, p. 120.

⁸⁹⁶ Puede leerse en otro sitio: «La historia es el resultado de la interacción del ser humano con la naturaleza. La historia la hace el ser humano y la hace a partir de aquello con lo que se encuentra, que es, primariamente, la naturaleza. La naturaleza tiene “recursos”; son los llamados “recursos naturales”. El hombre, para vivir, necesita convertir esos recursos en posibilidades de vida. Pues bien, las posibilidades son siempre creaciones humanas. El ser humano crea las posibilidades a partir de los recursos, y de ese modo elabora la cultura y hace la historia. *Los “recursos” son naturales, en tanto que las “posibilidades” son culturales e históricas.*

La historia es, por tanto, el proceso de transformación de los “recursos” naturales en “posibilidades” de vida. La tierra tiene unos recursos que están ahí, pero que sólo pueden convertirse en posibilidades a través de la acción humana. [...]

La conversión de recursos en posibilidades es un acto de auténtica “creación”. Las posibilidades no existen por lo general, hay que “crearlas”, hay que “inventarlas”. El ser humano es un auténtico creador, creador de posibilidades. Por supuesto, no crea desde la nada,

todo dado y determinado debido a su ajustamiento con el medio, sin que tenga la posibilidad de poder decidir qué hacer con él. El animal no tiene posibilidad de elegir cómo hacer su propia vida, porque su vida, de algún modo, ya está decidida. Es por lo que decimos que el ser humano no puede considerarse una realidad natural más, porque es además una realidad moral que, como ya sabemos, es debida a su propia condición biológica.

Por otro lado, tal y como apuntábamos más arriba, es evidente el hecho de la gran penuria biológica en la que la realidad humana se ve sumida y que le habría hecho perecer hace mucho tiempo de acuerdo con la ley de supervivencia darwiniana.⁸⁹⁷ Y es que el ser humano es un gran inadaptado,⁸⁹⁸ de ahí que deba sostenerse que

La única superioridad biológica del ser humano está en la inteligencia. Esta es una cualidad nueva en el proceso evolutivo, que le permite adaptarse a cualquier medio, a través de un mecanismo completamente distinto a todos los anteriores. La inteligencia, en efecto, permite al ser humano adaptar el medio a él mismo, en vez de adaptarse él al medio, como había venido sucediendo a todo lo largo de la evolución biológica. Dicho de

como Dios. El ser humano sólo puede crear posibilidades a partir de los recursos naturales. Por eso no es Dios, sino, como escribió Leibniz en su *Monadología*, “un pequeño Dios”; o como dice la tradición judeocristiana, “imagen y semejanza de Dios”», en Gracia, D. (2004a), pp. 27-28.

⁸⁹⁷ Afirma el bioeticista al respecto: «En el proceso de la evolución biológica, los seres vivos son el resultado de la selección que sobre ellos ejerce el medio en que se hallen. Es el proceso que Darwin denominó “selección natural”. Cuando un organismo está situado en un medio natural inadecuado, adverso, el medio le penaliza, lo que hace que ese organismo muera, en unos casos, o enferme en otros. En ambas situaciones, sus genes no se transmitirán o se transmitirán poco a la descendencia, con lo cual el medio va seleccionando a los más aptos para vivir en él. Es el principio que en la teoría darwiniana se conoce con los nombres de “adaptación al medio” y “supervivencia del más apto”. Adviértase que la información genética de los seres vivos, y en consecuencia también los rasgos fenotípicos, no son otra cosa que el resultado de ese proceso de selección natural por parte del medio. Y que esa selección se produce, por otra parte, a través de la condena a la muerte o a la enfermedad de enormes cantidades de seres vivos, aquellos que resultan menos aptos. En este sentido cabe decir que la naturaleza es muy poco (o nada) protectora de los débiles y de los menos aptos, características que solemos considerar típicamente morales.

El ser humano es una especie más entre las muchas que hay en el mundo y ha surgido de igual modo que las demás. Ahora bien, desde el punto de vista biológico, la especie humana tiene unas características que le hacen muy poco apta para sobrevivir en su lucha con el medio. En el proceso que Darwin llamó de “lucha por la vida”, la especie humana es casi seguro que hubiera desaparecido, dada su pobreza de recursos biológicos. El ser humano nace con una sorprendente inmadurez biológica, es una realidad prematura, sin ninguna capacidad para sobrevivir en el medio. Además de eso, no tiene gran vista, como el lince, ni gran fuerza, como el león, ni corre mucho, etc., etc. Esto hubiera hecho muy difícil su supervivencia. Ahora bien, tiene una cualidad biológica nueva que modifica el proceso de adaptación al medio: es la inteligencia. La inteligencia específicamente humana es una cualidad biológica más de supervivencia biológica. Tiene por objeto adaptar la especie humana y sus especímenes al entorno», en Gracia, D. (2019a), pp. 27-28; cfr. Gracia, D. (2009d). El enigma de la enfermedad humana. *Revista de Administración Sanitaria Siglo XXI*, 7 (3), p. 517. Disponible en: <https://www.elsevier.es/es-revista-revista-administracion-sanitaria-siglo-xxi-261-articulo-el-enigma-enfermedad-humana-13141998> [consulta: 2 de abril de 2020]; cfr. Gracia, D. (2011e), p. 21; Gracia, D. (2012). El estatuto epistemológico de la bioética. En Feito, L. y Domingo, T. [Eds.]. *Investigación en bioética*. Madrid: Universidad Rey Juan Carlos / Dykinson, p. 60.

⁸⁹⁸ Véase: Gracia, D. (2016g), minuto 44:15 y ss.

otro modo, la inteligencia consiste no en la adaptación «al» medio sino en la adaptación «del» medio al ser humano. Esa adaptación del medio es lo que denominamos «cultura». Por eso el ser humano no está naturalmente ajustado al medio, como el animal, sino que tiene que hacer (*facere*), mediante la inteligencia, su propio ajustamiento, su *iustitia*. Tiene que hacer su ajustamiento, *facere iustum*, por tanto, «justi-ficarse». Esto le lleva a Zubiri a decir que el hombre no es un animal natural sino moral; no vive en justeza natural sino en justicia moral.⁸⁹⁹

La inteligencia constituye para Gracia un rasgo fenotípico en la especie humana, tratándose de un factor de adaptación o no del medio,⁹⁰⁰ y decimos que tanto de adaptación como de no adaptación, pues nada nos dice que sea este un mecanismo eficaz. El bioeticista pone el ejemplo del hombre de Cromagnon, al cual debemos suponerle una cierta inteligencia que le tuvo que permitir adaptar el medio, aunque no obstante desapareciera, al igual que le ocurrió al Australopiteco. Es aquí donde surge un problema y es

⁸⁹⁹ Gracia, D. (2004a), p. 21; cfr. Pose, C. (2012), pp. 60-61.

⁹⁰⁰ En una conferencia pone Gracia como ejemplo representativo a la jirafa –haciendo referencia a la adaptación al medio por parte de los animales–, ya que una vez que la madre da a luz a su cría, esta seguidamente se pone en pie y comienza su marcha. Esto, por el contrario, no ocurre en el caso del ser humano. Así sostiene él: «Los biólogos distinguen en la evolución del ser humano dos periodos fetales: el periodo fetal en que el embrión está dentro del vientre de la madre y un periodo fetal posnatal, porque la maduración del ser humano al nacer es poquísima, muy inmaduro. ¿Por qué se produce este fenómeno curioso? [...] La teleencefalización del sistema nervioso central, los niños son muy cabezones, nosotros tenemos al nacer 1400 cm³ de encéfalo, eso tiene que pasar por el canal de la pelvis de la mujer y si no se expulsara prematuramente no se expulsaría. Todos los partos tendrían que ser cesáreas. Nosotros nacemos muy inmaduros. Es decir, no nacemos adaptados al medio. [...] La inteligencia es como cualquier otro rasgo biológico, un rasgo que nos adapta o que no nos adapta al medio. [...] Lo que pasa es que la inteligencia para adaptarse al medio utiliza un mecanismo distinto al que se utilizaba hasta ese momento. No es que se adapte al medio sino que adapta el medio al ser humano. Nosotros, vía inteligencia, podemos modificar el medio y humanizarlo. [...] Transforma la naturaleza en cultura. [...] La naturaleza enriquecida vía proyecto», en Gracia, D. (2020a). Bioética mínima, con Diego Gracia. Conferencia Abante, 21 febrero, (paper), minuto 19 y ss. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=KvIUjuv_5fA [consulta: 22 de julio de 2020]. De este modo, dice en otro lugar: «Inteligencia es la capacidad de formalizar el medio y adaptarlo o adecuarlo a las necesidades del ser humano. [...] Si en la escala zoológica era el medio el que “seleccionaba” a los mejor dotados, ahora es el ser vivo, concretamente el ser humano, el que “selecciona” el medio. Más aún, no solo lo selecciona, sino que lo transforma a fin de adecuarlo a su condición biológica. Ya no se trata de un mero acto de selección sino de una “creación”, una modificación creativa del medio. Esa modificación inteligente del medio es lo que llamamos “cultura”. Cultura es el proceso de transformación del medio natural a fin de hacerlo adecuado a los fines del ser humano. Por ese proceso de transformación, las cosas puramente naturales ganan valor. El valor lo tienen las cosas siempre en relación a la vida de los seres humanos. Por eso la cultura es siempre y solo el proceso de añadir valor a las meras cosas naturales. Cabe decir, por ello, que la “naturaleza” se compone de “hechos”, los llamados hechos naturales, y que la “cultura” es el mundo de los “valores”. El mundo de la cultura es el mundo del valor. [...]

La inteligencia humana consiste, pues, en la capacidad de prever situaciones y elegir entre ellas. El mecanismo de la “selección natural” se ha transformado en “elección humana”. Esta elección exige necesariamente la “pre-visión”, por tanto, el poder adelantarse a los acontecimientos», en Gracia, D. (2019a), pp. 28-29; cfr. Gracia, D. (2011a), pp. 10-11; cfr. Gracia, D. (2011e), p. 18; cfr. Gracia, D. (2012), p. 60; cfr. Gracia, D. (2013a), pp. 42-44.

[...] el de la capacidad de ese rasgo fenotípico llamado inteligencia humana para adaptar permanentemente al ser humano al medio. Los homínidos anteriores, del Australopiteco al Hombre de Neanderthal, no lo consiguieron, a pesar de que fueron en menor o mayor medida inteligentes. El primero de ellos vivió más de un millón de años sobre la tierra y desapareció. Su inteligencia no le permitió sobrevivir indefinidamente. Los seres humanos actuales solemos consolarnos diciendo que nuestro volumen encefálico es muy superior al suyo. ¿Pero estamos seguros de que será capaz de adaptarnos definitivamente al medio? De hecho, no llevamos aún cien mil años sobre la tierra, y el futuro se presenta ya seriamente amenazado. Si la inteligencia será capaz de hacer viable la especie humana o no, es una cuestión abierta. No hay muchas razones para el optimismo. Si no lo consigue, habrán fracasado no sólo la inteligencia sino también la cultura y con ella la ética.⁹⁰¹

Por tanto, debemos entender a la inteligencia como un rasgo que le permite al ser humano adaptar el medio a sus propias necesidades: solo el tiempo será quien decidirá si esa adaptación ha sido o no eficaz. Este es un hecho que lo diferencia del resto de animales: mientras que el ser humano puede adaptar el medio a él, los animales tienen que adaptarse al medio para lograr sobrevivir. Pero es que además de este aspecto, existe otro que también los diferencia, y es que el ser humano no vive únicamente en el presente como le ocurre al animal, sino que vive principalmente en el futuro, proyectando todas sus acciones en el tiempo.⁹⁰²

El animal vive en el presente; pero el hombre vive en el futuro. Por eso el ser humano tiene que pro-yectar antes de actuar, necesita pro-ponerse fines. Antes de poner, el ser humano propone. Por eso es una realidad moral. Los seres que viven en el presente no pueden ser morales. De ahí que los llamemos seres naturales. Sólo los seres humanos, y ello por su capacidad de previsión, pueden distanciarse de la realidad y tomar partido por alguna de las opciones posibles. Por eso el hombre es un ser moral, y por ello mismo responsable de sus actos. Sólo puede ser moral quien vive en el futuro. No conocemos el

⁹⁰¹ Gracia, D. (2012), p. 62.

⁹⁰² Afirma el bioeticista: «Si el ser humano viviera en el puro presente, no tendría conciencia moral ni se daría el fenómeno de la obligación. El animal, por ejemplo, está en el presente y nada más. No es capaz de despegarse de él, de proyectar sus actos en el futuro, y por tanto tampoco puede salir responsable de ellos. Eso es lo que explica que no tenga conciencia moral. La ética exige vivir en el futuro, no en el presente. La pura presentidad es incompatible con el fenómeno de la obligación. Para ser responsable de algo es preciso tener la capacidad de preverlo», en Gracia, D. (2019a), p. 22. Y añade más adelante: «El fenómeno [...] de justificación, tiene una estructura muy determinada. El ser humano no vive en el presente, como el animal, sino en el futuro, precisamente porque tiene que proyectar su propia vida. Vivir humanamente es un continuo «pro-yectar». El proyecto es racional, pero también emocional. Cabría decir que es más emocional que racional. El proyecto del ser humano tiene como objetivo último conseguir la felicidad, de tal modo que se considerará correcto, en un primer momento, aquello que promueva la propia felicidad, y más adelante, cuando la razón madure y se haga adulta, lo que promueva la felicidad de todos y cada uno de los seres humanos [...]. Lo que la razón hace es generalizar, universalizar la realización de valores. Y ello porque el ser humano, a la vez que proyecta, tiene que salir responsable de sus proyectos. En eso estriba la estructura del deber. Debe proyectar y debe responder ante sí mismo, ante su conciencia y ante los demás de sus propios proyectos. [...] Estamos lanzados al futuro en forma obligatoria; tenemos que proponernos fines. Esto no es libre, ni queda a nuestro arbitrio. Y tampoco lo es el que tengamos que responder ante nosotros mismos de los fines que nos proponemos», en *ibid.*, pp. 31-32.

futuro, pero estamos lanzados hacia él y obligados a proyectarlo. Es toda una paradoja, pero no otra que aquella en que la propia vida humana consiste.⁹⁰³

Solo gracias a la inteligencia, a esa facultad biológica que le permite al ser humano aprehender las cosas como realidades, puede este proyectar. Es por lo que Gracia la entiende como

[...] un órgano de previsión o anticipación. Los seres humanos vamos siempre por delante de nosotros mismos. Por eso decía Ortega que nuestro tiempo no es el presente, sino el futuro. En el presente viven los animales; los seres humanos vivimos en el futuro. Y el futuro se nos ofrece siempre bajo forma de “posibilidades”. Toda la actividad del ser humano sobre la tierra consiste en proyectar nuevas posibilidades, evaluarlas y llevarlas a cabo, es decir, convertirlas en realidad. Así transformamos la naturaleza en cultura. Pasar del proyecto a la realidad es la obra del trabajo. Y el resultado de ese proceso es lo que llamamos riqueza. Hoy podemos volar, cosa que no podían hacer los hombres de hace unos siglos, etc.⁹⁰⁴

La historia no deja de ser el proceso de transformación de los recursos naturales en posibilidades de vida,⁹⁰⁵ pero esta idea no lleva aparejada el que las posibilidades

⁹⁰³ Gracia, D. (2004a), p. 79. Expone en otro lugar: «[...] el ser humano “nace”, pero también “se hace”. Este es un hecho sorprendente en los anales de la evolución. Precisamente por su carácter excéntrico, o por su condición abierta, como prefería decir Zubiri, el ser humano tiene necesariamente que “hacer” su propia humanidad, tiene que hacerse a sí mismo, y esto le exige imperativamente proyectar sus actos. Dicho de otro modo, el ser humano sólo lo es bajo forma de “proyecto”. No “es” sino en “ex”, “desde” el proyecto. Esto es lo que llevó a los existencialistas, y en particular a Heidegger, a estampar la estupenda y famosa frase de que “la esencia del ser humano consiste en su existencia”.

Si esto es así, y todo hace indicar que lo es, resulta obvio que el éxito o fracaso de la vida humana depende del “proyecto”, del tipo de proyectos que haga, y que la “educación” no puede consistir en otra cosa que en enseñar a proyectar bien, adecuadamente, de modo correcto. No sólo a “proyectar” sino también a “decidir” y a asumir la “responsabilidad” inherente al proyecto que se ha hecho y la decisión que se ha tomado. Esto es educación en sentido amplio, y es también, en sentido más estricto, educación moral. [...] Alguien está correctamente educado cuando sabe proyectar bien, decidir adecuadamente y es capaz de asumir las consecuencias de sus decisiones», en Gracia, D. (2013d). *Pedagogía deliberativa*. En Blanco Mercadé, A. y Núñez Cubero, M. P. [Eds.]. *La bioética y el arte de elegir. XI Congreso Nacional de Bioética*. León: Asociación de Bioética Fundamental y Clínica, pp. 166-167. Disponible en: <http://www.asociacionbioetica.com/imagenes/documentos/la-bioetica-y-el-arte-de-elegir-76-es.pdf> [consulta: 14 de julio de 2020].

⁹⁰⁴ Gracia, D. (2009d), pp. 518-519.

⁹⁰⁵ Dice en otro sitio: «El presente “es”. El futuro “puede ser” pero aún no es. De ahí la importancia de la categoría de “posibilidad” [...]. El ser humano solo es bajo forma de posibilidad. Por eso no es plenamente, en acto. El ser está en él, pero solo como posibilidad. [...] Ahora bien, optar por una posibilidad es, a la vez, desestimar todas las otras alternativas también posibles, todas las otras posibilidades. Al optar por una posibilidad en detrimento de las demás, permitimos que una se realice y las otras no. De ese modo, unos valores cobrarán vida y los otros no podrán realizarse. Pero como valores son valiosos, tienen valor, el ser humano necesita justificar ante sí mismo por qué elige uno en detrimento de los demás y por qué evita que estos cobren vida y lleguen a la existencia. Por tanto, sale responsable de su decisión, tiene que responder ante sí mismo de la elección que ha hecho. Porque de algún modo se siente obligado a optar por aquel valor que sea más elevado, o más importante, es responsable de esa elección. El mismo se exige responsabilidades. Tiene que justificar ante sí mismo la elección que hace.

sean siempre positivas, porque el ser humano es incapaz de crear posibilidades positivas sin generar también al mismo tiempo negativas. Así lo señala nuestro bioeticista en varias ocasiones, tal y como viene expresado en los siguientes fragmentos que a continuación reproducimos:

[...] el ser humano no conoce ningún medio de transformar recursos en posibilidades positivas de vida que no genere colateralmente posibilidades negativas. Como dice Kant en un conocido pasaje, un fármaco y un veneno no se diferencian muchas veces más que en la intención.⁹⁰⁶ Un cuchillo puede servir para comer o para herir, y la energía atómica sirve tanto para curar como para matar.⁹⁰⁷

[...] lo que es importante tener en cuenta es que las posibilidades que el ser humano crea en su trato con la naturaleza pueden ser positivas o negativas. No todas las posibilidades son positivas; es decir, no todas acondicionan bien la vida de los seres humanos; no todas le permiten vivir mejor y conseguir más fácilmente sus ideales de perfección, felicidad, etc. Por supuesto que el hombre siempre intenta generar posibilidades positivas. Pero es un hecho repetido a lo largo de la historia que no sabe producir posibilidades positivas sin que colateralmente surjan también posibilidades negativas, es decir, posibilidades que acondicionan mal la vida de los seres humanos, que les hacen ser menos humanos, menos perfectos, menos felices. El hombre no conoce el modo de crear sólo posibilidades positivas sin generar, al mismo tiempo, posibilidades negativas. No lo ha conseguido hasta ahora y probablemente no lo conseguirá nunca en el futuro. Con la historia sucede lo que con los fármacos, que curan ciertas enfermedades pero producen otras. No hay fármaco que no tenga efectos negativos o indeseables. No se conoce un fármaco que no tenga ambos tipos de efectos. Y lo mismo sucede en la historia. Lo que transmitimos a nuestros descendientes son posibilidades positivas, pero también posibilidades negativas.⁹⁰⁸

[...] el ser humano no sabe transformar los recursos naturales en posibilidades positivas de vida sin generar al mismo tiempo, y de modo irremediable, posibilidades negativas. Es el tremendo sino de nuestra especie. Los efectos positivos de los fármacos conllevan efectos negativos, el descubrimiento del motor de explosión amplió hasta límites insospechados el abanico de posibilidades de nuestra especie, pero al mismo tiempo contamina la atmósfera, provoca el efecto invernadero, etc.⁹⁰⁹

Los seres humanos, por mucho que nos empeñemos, no sabemos transformar recursos naturales en posibilidades positivas de vida sin que aparezcan a la vez, como efectos colaterales, posibilidades negativas. El problema es que cuando empieza a cundir la sospecha de que estas pueden alcanzar dimensiones que son mayores que las propiamente positivas, entonces la cultura cabe la posibilidad de que deje de ser proceso de construcción para enseñar su rostro más temible y feroz, el de amenaza de destrucción. Decíamos que su objetivo era adaptar al ser humano al medio, y de ese modo asegurar su pervivencia biológica. La inteligencia, en principio, sirve para eso. Pero como cualquier

En esto consiste la forma de la experiencia moral, que, como puede verse, es sobremanera extraña. Esta experiencia solo pueden tenerla quienes existan en la forma de “posibilidad”. Por tanto, la experiencia moral ha de resultarles completamente extraña tanto a los animales, que viven en el presente, como a los dioses, que por vivir su vida en plenitud actual no hay en ellos cabida para eso que llamamos “posibilidad”. Ni los dioses ni los animales pueden ser morales. Solo el humano puede serlo, y eso por lo dicho», en Gracia, D. (2019a), pp. 22-23.

⁹⁰⁶ Kant, I. (1992), p. 48.

⁹⁰⁷ Gracia, D. (2004a), p. 20.

⁹⁰⁸ *Ibid.*, p. 29.

⁹⁰⁹ Gracia, D. (2009d), p. 519.

otro rasgo fenotípico puede fracasar, puede no resultar a la larga adaptativo. ¿Lo será o no lo será? No lo sabemos. La inteligencia es un elemento de previsión, de anticipación, pero no parece que tenga la capacidad de prever su propio futuro.⁹¹⁰

Concluyendo con el presente apartado, hemos visto que son varios los aspectos en los que el ser humano se diferencia del animal. El principal de todos ellos es el poder que tiene la especie humana de adaptar el medio a sus propias necesidades y ello gracias a una facultad biológica como es la de la inteligencia, que de haber carecido de ella le habría abocado irremediamente a la extinción, debido a la penuria biológica en la que el ser humano se ve sumido. Es la inteligencia la que instala al ser humano en la realidad convirtiéndolo en animal de realidades, tornando su medio en *mundo* repleto de posibilidades. Y es que la realidad se le impone al ser humano, le obliga a hacerse cargo de ella, hecho que en modo alguno acontece en el caso del animal. Veamos a continuación a qué queremos referirnos con todo esto.

2.3.2. La imposición de la realidad

Retomemos la discusión al momento en el que Gracia muestra su no convencimiento con las tesis esencialista y gradualista. Recordemos que para él la diferencia existente entre el ser humano y el animal no es esencial, contrariamente a lo que mantiene el paradigma racionalista, pero tampoco gradual, como sostiene el emotivista, sino que la diferencia es trascendental. ¿Y a qué se refiere con esto? Pues a que, mientras que el animal vive en un medio al que debe adaptarse, el ser humano, gracias a su inteligencia, ha de vivir en un medio que debe adaptar. A través de esa adaptación es cuando el ser humano convierte ese simple medio en un mundo que trasciende a su vez a todos los medios, enfrentándose con ello a la realidad, a una realidad que se le impone y que le obliga a hacerse cargo de ella. A juicio del bioeticista, esto es lo que no supieron ver ni racionalistas ni empiristas.

Los análisis que tanto el racionalismo como el empirismo hicieron sobre la intelección humana no son correctos, porque la inteligencia no se basa únicamente en elaborar juicios, en poner la realidad encima de la mesa a través de ellos. No es la inteligencia la que nos hace presente la realidad, no la ponemos nosotros, sino que es la realidad la que se nos impone, como muy bien supo ver Zubiri. Cuando la inteligencia humana *pone* la realidad, cuando intenta dar cuenta de ella a través de los juicios, ya está llegando tarde, porque la realidad es previa a cualquier juicio, siendo su condición de posibilidad, imponiéndose de forma irremediable. Es la realidad la que hace posible los juicios que elabora la mente humana y no los juicios los que ponen la realidad. Y todo esto lo sabemos ya del capítulo anterior: los juicios no pueden dar cuenta de la totalidad de la realidad, porque los juicios están mediados, primero por la descripción que realiza el logos y después por la explicación que aporta la razón. Recordemos que en el acto de aprehensión podemos distinguir dos momentos: el de la aprehensión primordial de realidad y el del logos. Pues bien, cuando el logos intenta describir el momento de aprehensión primordial ya está dejando fuera elementos de los que es incapaz de dar cuenta a través del lenguaje. La realidad, por tanto, es previa a todo juicio, además de ser su condición de posibilidad. Pero es que hay más. En ese primer

⁹¹⁰ *Ibid.*, p. 520; cfr. Gracia, D. (1998d), pp. 11-13.

momento del acto de aprehensión, esto es, en el momento de aprehensión primordial de realidad, dicha aprehensión

[...] no es sólo intelectual, sino que se hace también por la vía del sentimiento y la volición. Y como cada una de estas dimensiones me actualiza la realidad, resulta que hay una actualización intelectual, otra emocional y otra práctica o práxica de la realidad.⁹¹¹

Por un lado, el papel protagonista que la filosofía moderna concede a la inteligencia ya no es tal, porque no es ella quien pone la realidad: la realidad es previa a cualquier juicio que pueda elaborar la intelección humana sobre la misma. Por otro lado, el ser humano ya no es el centro del universo, sino que se encuentra en la realidad, en el mundo, y el mundo es condición de posibilidad del ser humano. De este modo, ya no pueden sostenerse ni el subjetivismo y ni el antropocentrismo sobre los que se sustentaban los planteamientos de la filosofía moderna cuando esta dividía

[...] la realidad en dos clases, la de las realidades morales o humanas y la de las realidades naturales o no-humanas. Kant diría que las primeras realidades son “fines en sí mismos”, en tanto que las segundas son “medios”; por eso las primeras tienen “dignidad”, en tanto que las segundas tienen “precio”.

Pues bien, hoy eso es mucho más difícil de decir y de pensar. Ser es ser en el mundo. Yo no soy sin mundo, sin el mundo. El mundo es la condición de posibilidad de mi yo como yo. No puedo, pues, trazar una línea divisoria entre él y yo. Si yo tengo una dignidad ontológica, el mundo la tiene que tener también, pues no se trata de dos realidades completamente separables. No habría dignidad ontológica del ser humano sin mundo, y si se puede hablar de dignidad ontológica del ser humano tiene que poderse hablar también de la dignidad ontológica del mundo.⁹¹²

Lo que Gracia acaba de afirmar es tremendamente revelador. La relación hoy día existente entre el ser humano y la naturaleza no es análoga a la que defendían la filosofía antigua y moderna. La naturaleza posee también una dignidad ontológica por sí misma al no poder entenderse ya como un simple medio al servicio del ser humano, porque el ser humano no puede ser sin el mundo, pues es el mundo su condición de posibilidad. De ahí que el antropocentrismo presente en la modernidad ya no pueda mantenerse.⁹¹³ La idea kantiana de que nuestros deberes para con los animales y con el resto de los seres de la naturaleza sean indirectos, debiéndose ser siempre puestos en relación con el ser humano, se ve irremediabilmente conducida al fracaso. Siguiendo a Hans Jonas, el conjunto de la naturaleza debe arrogarse una serie de derechos que solo a

⁹¹¹ Gracia, D. (2002b), pp. 146-147.

⁹¹² *Ibid.*, p. 147.

⁹¹³ Afirma Ferrater Mora: «La actitud anti-antropocentrista [...] permite ampliar nuestros intereses, extendiéndolos a otras especies animales y, en general, a la Naturaleza [...]. Permite asimismo adoptar ciertos supuestos, no ajenos a la formulación de normas y recomendaciones éticas y a la elaboración de teorías éticas. Por ejemplo, el supuesto de no adoptar el supuesto de que la vida humana, y sólo ella, es sagrada –un residuo secularizado de una visión religiosa según la cual la Naturaleza es algo así como un escenario armado para que la humanidad represente sobre su tablado su papel de imagen de Dios–. Curiosamente, la insistencia en el carácter sagrado, o “la santidad”, de la vida humana, ha sido acompañada de una cierta falta de interés, cuando no de un total menosprecio, hacia vidas no humanas, de modo que lo que debía constituir el fundamento de un supremo respeto ha terminado con frecuencia por convertirse en un instrumento ideológico de expoliación y dominio», en Ferrater Mora, J. y Cohn, P. (1981). *Ética aplicada del aborto a la violencia*. Madrid: Alianza, p. 13.

ella pertenecen, sin necesidad de que nadie se los conceda. De tal manera, debe ampliarse el campo de aquellos seres que entran en la consideración de ser entendidos como *finés en sí mismos*, teniendo además el ser humano la obligación moral de tener que cuidar de ellos.⁹¹⁴

Jonas se atreve a aplicar a la naturaleza, no sólo a la naturaleza animal, sino a la naturaleza en su conjunto, la condición ontológica de “fin en sí mismo”. Para un kantiano, para un filósofo moderno, toda una herejía. Hasta tal punto es herejía, que lo primero que se requiere es una reconceptualización del término “fin en sí mismo”. ¿En qué sentido pueden ser los animales o las cosas de la naturaleza finés en sí mismos?

De estos presupuestos ontológicos se deducen ciertas consecuencias éticas. La primera y más importante es que los animales tienen “derechos”, y por tanto nosotros tenemos “deberes” correlativos. Esto significa que nuestros deberes para con ellos son del tipo de los llamados “deberes perfectos” o de justicia. Lo que sucede es que esos deberes perfectos, o esos derechos, no son iguales que los de los seres humanos. De ahí que haya habido que elaborar los catálogos de derechos de los animales.⁹¹⁵

Desde la década de los años 70 del pasado siglo venimos experimentando una enorme evolución en la actitud que el ser humano tiene hacia la naturaleza en general y hacia los animales en particular. Y no es para menos. Las épocas en las que el ser humano era considerado como el pináculo del progreso, el único ser al que todos los demás seres debían rendirle pleitesía, hace tiempo que pasaron, aunque sus tesis no fueron abandonadas por completo.

Sorprende la velocidad con que se ha producido este cambio. Hoy todos somos, en mayor o menor medida, siempre en medida grande y desde luego muy superior a la de cualquier otra época anterior, “ecologistas.” Pero sucede que eso que vivimos y sentimos, difícilmente somos capaces de elaborarlo conceptualmente de modo coherente. Hay una profunda disociación entre lo que sentimos y lo que pensamos. Es frecuente que en el orden emocional estemos convencidos de la necesidad del respeto a la naturaleza, pero en el intelectual sigamos defendiendo un antropocentrismo riguroso y exclusivista. Como en tantas otras cosas, en esta de la actitud ante el medio ambiente y los animales las emociones han ido por delante de la razón. Lo cual produce en nosotros una suerte de esquizofrenia, de mente escindida. De ahí la necesidad de reflexionar sobre estas cuestiones, en las que tantas cosas importantes están en juego. No debe olvidarse que, como ya afirmó Kant, “aquel que se comporta cruelmente con los animales posee asimismo un corazón endurecido para con sus congéneres.” Tras lo que concluye: “Se puede, pues, conocer el corazón humano a partir de su relación con los animales”.⁹¹⁶

⁹¹⁴ Cfr. Jonas, H. (1994). *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Círculo de Lectores, pp. 34-35; cfr. Gracia, D. (2002d), p. 585.

⁹¹⁵ Gracia, D. (2002b), p. 149.

⁹¹⁶ *Ibid.*, pp. 149-150. Las citas que Gracia reproduce de Kant corresponden a Kant, I. (1988), p. 288.

3. La distinción kantiana entre fin y medio

Siendo ya conocedores del tratamiento que Gracia concede a los animales, hemos de proseguir con la argumentación que páginas atrás dejamos pendiente. Habíamos partido de la tesis de que el ser humano, siguiendo los planteamientos kantianos, debía ser considerado fin en sí mismo, mereciendo por ello consideración y respeto.⁹¹⁷ Ahora bien, teniendo en cuenta todo lo visto hasta el momento, si tanto los seres inanimados como los animales, y en general, la misma naturaleza, son considerados condición de posibilidad del ser humano, a estos también habrá que suponerles, «de algún modo», ser fines en sí mismos.

Hoy se sabe que un desarrollo humano desequilibrado puede ser un obstáculo para la vida. Se trata aquí de un tema novedoso, inexistente en otras épocas. Si uno analiza la ética de Kant, enseguida se da cuenta de que el medio juega allí un papel intrascendente, y por eso el universo moral en el que piensa Kant es el de las personas nacidas, únicos seres fines en sí mismos. Sin embargo, de un tiempo a esta parte ha crecido la conciencia de que el medio es igualmente un fin en sí mismo, porque de él dependen las posibilidades de vida de las personas nacidas y las no nacidas, los seres personales y los no personales. Este es el criterio moral más actual. Por eso la bioética actual tiene que ser bioética global: personal, ecológica y virtual.⁹¹⁸

Para dilucidar esta cuestión deberemos atender una vez más a la distinción kantiana entre fin y medio.⁹¹⁹ En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* defiende Kant que la voluntad, entendida «como una facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la representación de ciertas leyes»,⁹²⁰ solo puede hallarse en los seres racionales, entre los que se encuentra incluido el ser humano. Para Kant, aquello «que le sirve a la voluntad de fundamento objetivo de su autodeterminación»⁹²¹ es a lo que llamará *fin*, mientras que «lo que constituye meramente el fundamento de la posibilidad de la acción, cuyo efecto es el fin, se llama *medio*».⁹²² Hecha esta distinción, Kant entiende que debe haber algo cuya existencia posea un valor absoluto, algo que sea un fin en sí mismo, que pueda servir de fundamento de determinadas leyes:

[...] el hombre, y en general todo ser racional, *existe como fin en sí mismo, no sólo como medio* para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no

⁹¹⁷ En otro sitio dice el autor: «No parece mucho pedir que todos partamos de tales presupuestos, que aceptemos que el ser humano es un ser moral, por tanto fin en sí mismo dotado de dignidad y en tanto que tal merecedor de respeto. Toda la teoría de los derechos humanos se fundamenta en este supuesto», en Gracia, Diego (2002f), p. 4. Ahora bien: «¿Obliga la afirmación de la dignidad como propiedad inherente al ser humano a no aceptar el aborto, o la eutanasia, o la venta de órganos, etc.? Por supuesto que no. La demostración está en que hoy no existe declaración internacional de derechos humanos que no proclame la dignidad del ser humano, ni constitución de país alguno que no recoja la tabla de derechos humanos y, sin embargo, las legislaciones positivas de los distintos países pueden legalizar o no, siguiendo otros criterios, el aborto, la eutanasia, la pena de muerte, etc. Todos dicen estar protegiendo la dignidad. Y yo, además, les creo», en Gracia, D. (2013b). *Construyendo valores*. Madrid: Triacastela, p. 185. Retomaremos este último asunto en la tercera parte de nuestra investigación.

⁹¹⁸ Gracia, D. (2007c), pp. 255-256.

⁹¹⁹ Véase: capítulo I, apartado 1.2., p. 38 y ss.

⁹²⁰ Kant, I. (1992), p. 62.

⁹²¹ *Ibid.*

⁹²² *Ibid.*

sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre *al mismo tiempo como fin*.⁹²³

Esto está claro en cuanto a los seres racionales, en cuanto a aquellos seres provistos de razón, entre los que encontramos al ser humano, tanto en los individuos actuales como futuros. Pero, en el caso de Kant, ¿qué ocurre con aquellos seres que no son racionales?

Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen, empero, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como medios, y por eso se llaman *cosas*; en cambio, los seres racionales llámanse *personas* porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho (y es un objeto del respeto).⁹²⁴

A partir de esto, es cuando Kant formulará otra nueva forma de imperativo:

El imperativo práctico será, pues, como sigue: *obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio*.⁹²⁵

Aquí el objeto de respeto es tanto la persona individual como la humanidad representada en toda persona particular. Con ello, el *fin en sí* de la persona expresa su esencia humana comunitaria, funda el valor objetivo de la persona sobre la base de la humanidad teniendo a la dignidad como constitutiva.⁹²⁶ Pero Kant solo habla de las personas como fines en sí mismos, por lo que los seres que no estén provistos de razón tendrán un valor meramente relativo, considerándose medios. En cambio, para Gracia no solo los seres humanos merecen consideración y respeto por ser fines en sí mismos, sino que también deberá reconocerse que habrá de serlo –aquí es donde el autor matiza esta afirmación con la expresión «de algún modo»– el conjunto de la naturaleza, donde se incluyen tanto animales como seres no vivos, puesto que son condición de posibilidad de la misma existencia humana sobre la tierra.⁹²⁷ Con esto Gracia está

⁹²³ *Ibid.*, p. 63.

⁹²⁴ *Ibid.*, pp. 63-64.

⁹²⁵ *Ibid.*, pp. 64-65. Dice Carlos Pose al respecto: «La atribución de finalidad intrínseca a la humanidad (y a cada uno de sus miembros) implica que la persona posee un valor moral absoluto que exige ser respetado incondicionalmente. Ese valor es la llamada dignidad. Pero esto no evita que la persona no posea también un valor relativo, y por tanto no pueda ser tratada también como un medio. Kant no lo niega. Lo que Kant niega es que el tratar como medio sea el criterio último de acción moral; dicho de otro modo, los medios han de quedar subordinados al criterio de los fines. La vida humana no es equiparable a nada distinto de ella misma, ni siquiera a otra vida humana. No hay precio, por alto que sea, que la pueda pagar. De ahí la sentencia de que el ser humano tiene dignidad y no solo precio», en Pose, C. (2012), pp. 56-57.

⁹²⁶ Para un interesante estudio sobre la evolución del concepto de «dignidad» véase: Gracia, D. (2007a). ¿Es la dignidad un concepto inútil? En Rodríguez Aramayo, R. y Ausín, T. [Coords.]. *II Encuentro Moral, Ciencia y Sociedad en la Europa del Siglo XXI. Interdependencia: El bienestar como requisito de la dignidad* (pp. 17-36). San Sebastián: IFS, CSIC, AEEFP, Sel/TcP; cfr. Gracia, D. (2013b), pp. 165-186; cfr. Gracia, D. (2008d). ¿Es la dignidad un concepto inútil? *Jurisprudencia argentina*, 4 (núm. especial), 3-11.

⁹²⁷ Afirma Gracia: «No podemos seguir pensando, como lo hiciera Kant a finales del siglo XVIII, que el ser humano es “fin” en sí mismo en tanto que las demás cosas de la naturaleza son meros “medios”, algo así como el patio de atrás de la casa del ser humano, en el que este echa

realizando una revalorización de esos seres irracionales a los que Kant se refería como *cosas*: aquellos seres cuya existencia descansa en la naturaleza han de ser también considerados como fines en sí mismos. Esto «puede resultar sorprendente y hasta inaceptable para los kantianos de estricta observancia»,⁹²⁸ pero no lo es tanto para nuestro bioeticista: veamos por qué. Cuando Kant formula su imperativo categórico, afirma que debemos tratarnos unos a otros «como fines y no *sólo* como medios».⁹²⁹ Esta interpretación es la que mejor respeta el texto kantiano, ya que muchas veces se ha entendido este erróneamente al obviar el adverbio «solo».⁹³⁰ Kant no dice que no podamos utilizar a una persona como medio, sino que no debemos utilizarla *solamente* como un medio. La persona es fin en sí misma, pero también es medio: el error sería utilizar a la persona *solamente* como un medio.⁹³¹

Los seres humanos no somos sólo fines para los demás sino también medios. Lo demás sería completamente utópico. Todos nos utilizamos a todos como medios. Lo inmoral no es tratarnos como medios sino tratarnos *sólo* como medios. Los seres humanos somos medios y no sólo fines. Éste es el verdadero canon de moralidad. Y somos medios y no sólo fines, precisamente porque no somos puros seres autónomos, espíritus puros, sino espíritus encarnados; racionales, pero también animales.

Los seres humanos somos medios y no sólo fines. Y los demás seres de la naturaleza son, exactamente al contrario, fines y no sólo medios. [...] Lo que sucede es que aplicado a la naturaleza y a la vida no humana, el término fin tiene un contenido especial. El carácter de fin se predica en el caso de los seres humanos de «todos» y de «cada uno» de ellos. Cada ser humano es fin en sí mismo, y naturalmente también la humanidad como un todo, lo que Kant llamó el «reino de los fines». Por el contrario, cuando el término se aplica a los demás seres de la naturaleza, el carácter de fin afecta a «todos» pero no a cada

los desperdicios y que trata sin ninguna consideración ni respeto. No podemos entender a los seres humanos prescindiendo del medio. Y si nosotros somos “fines”, como decía Kant, el medio tiene que participar de algún modo de esa misma condición. No podemos considerarlo mero medio que el ser humano pueda utilizar según le plazca. Si los humanos merecemos “respeto”, como decía Kant, también ha de aplicarse esta categoría a la naturaleza», en Gracia, D. (2020b), p. 6.

⁹²⁸ Gracia, D. (1998c), p. 174.

⁹²⁹ *Ibid.*

⁹³⁰ Puede leerse en otro lugar: «Es frecuente citar mal a Kant y decir que según él los seres humanos son “fines y no medios.” Kant, más precavido que sus epígonos, nunca dice eso. El ser humano es fin en sí mismo y no *sólo* medio. Todos somos medios para todos. Lo demás sería puro angelismo. Pero lo grande, lo enorme, es que no somos sólo medios; somos fines. Por eso tenemos *dignidad*. Por supuesto, los seres humanos tenemos también *precio*, precisamente en tanto que medios. En cuanto fines tenemos dignidad, que por ello mismo es lo que no tiene precio: “Aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio, sino un valor interno, esto es, *dignidad*.”», en Gracia, D. (2002f), p. 4. Al hilo de esto, dice en un artículo: «Suele decirse que el hombre tiene dignidad y no precio, pero ello no pasa de ser una exageración. El ser humano tiene dignidad y tiene también precio. Kant se cuidó en decir que el hombre es fin y “no sólo” medio. ¿Quién no es medio para los demás? El problema no es ser medio sino ser sólo medio. Como tampoco es tener precio, sino tener sólo precio. Compaginar precio y dignidad, fin y medio: tal es el difícil juego de la ética, una disciplina que se halla siempre al borde de la paradoja, mejor aún, del conflicto», en Gracia, D. (2010c). *Las paradojas de la vida. Bioética Complutense*, 3, 3. Disponible en: <https://www.ucm.es/data/cont/docs/137-2016-02-18-Bolet%C3%ADn%203%20Junio%202010.pdf> [consulta: 12 de junio de 2020]; cfr. Gracia, D. (2020c). *En busca de la identidad perdida*. Madrid: Triacastela, p. 34.

⁹³¹ Gracia, D. (1998c), p. 290.

uno individualmente. Esta es una diferencia fundamental. La vida es un fin, y la naturaleza es un fin, pero no cada espécimen de la vida o cada elemento de la naturaleza.⁹³²

Aquí Gracia expone algo que puede resultarnos, por así decirlo, curioso. Dice, por un lado, que el carácter de fin ha de ser aplicado tanto a la humanidad en su conjunto como a cada individuo humano por el hecho de pertenecer a la especie humana. Esto es, cada uno de los individuos, cada uno de los particulares, cada uno de los entes que vienen a conformar la especie *ser humano*, ha de ser considerado como fin en sí mismo: «Cada ser humano es fin en sí mismo, y naturalmente también la humanidad como un todo».⁹³³ Sin embargo, esto no puede ser aplicado de modo análogo a cada uno de los individuos que pertenecen a cada una de las especies que vienen a formar parte de la naturaleza, porque «el carácter de fin afecta a “todos” pero no a cada uno individualmente».⁹³⁴ En consecuencia, tanto la vida como la naturaleza son fines, pero no así «cada espécimen de la vida o cada elemento de la naturaleza»,⁹³⁵ excepto aquellos individuos que pertenecen a la especie humana, en la que tanto individuo como especie sí que deben ser tenidos como fines en sí mismos. Dicho esto, quizá esos «kantianos de estricta observancia» a los que anteriormente se refería el autor estén algo más convencidos con la argumentación expuesta, pero es que aún hay más. En un artículo publicado recientemente afirma:

Todo animal vive ajustado a su medio o desaparece, y los supervivientes consiguen permanecer precisamente porque están adaptados a su medio. El ser humano es un animal más, y por tanto es incomprensible separado de su medio. Pero aquí aparece la peculiaridad de nuestra especie. Es un tópico en biología que la especie humana es una realidad biológica extraña, porque no tiene las cualidades requeridas para sobrevivir en su medio de acuerdo con los principios de la teoría darwiniana. Nuestras cualidades biológicas [nos] sitúan en una posición muy frágil, y por ello mismo hartamente comprometida. Solo puede intentar salvarnos nuestra capacidad intelectual, cuya función biológica consiste, precisamente, en adaptar el medio a nosotros, habida cuenta de que no nacemos adaptados a él. La inteligencia humana sirve para modificar el medio en beneficio del propio ser humano. *Y como esa inteligencia nos sitúa por encima de los demás animales*, creemos que con ella podemos invadir y alterar los medios de todas las demás especies vivas. Dicho de otra manera, la inteligencia humana es muy poco respetuosa con los demás ecosistemas vivos. Considera que todos están a su servicio. Y al romper los equilibrios naturales, altera su propio equilibrio.⁹³⁶

¿Por qué razón nuestra inteligencia *nos sitúa por encima* del resto de los animales? ¿No estaríamos defendiendo con ello un argumento especista, en el que la especie humana discrimina a las demás especies por considerarlas inferiores? ¿Qué hay en el ser humano tan importante que le hace ser superior? Porque una cosa es decir que la «única superioridad biológica del ser humano está en la inteligencia»⁹³⁷ y otra bien

⁹³² Gracia, D. (1998c), p. 174; cfr. Gracia, D. (2002d), p. 586.

⁹³³ *Ibid.*

⁹³⁴ *Ibid.*

⁹³⁵ *Ibid.*

⁹³⁶ Gracia, D. (2020d). ¿Nueva normalidad? *Bioética Complutense*, 40, p. 5. Disponible en: <https://www.ucm.es/data/cont/docs/1634-2020-12-23-Bio%C3%A9tica%20Complutense%2040-.pdf> [consulta: 3 de enero de 2021]. La cursiva es nuestra.

⁹³⁷ Gracia, D. (2004a), p. 21

distinta es afirmar que esa inteligencia le hace superior al resto de los seres. Recordemos, por ejemplo, que la crisis sanitaria acaecida a nivel mundial desde el año 2020 debida a la COVID-19 no discrimina en modo alguno a la especie humana, es más, la enfatiza. ¿Por qué la especie humana, una especie biológicamente desvalida, desnuda, se ha de erigir como la única que puede arrogarse el derecho de considerar a cada uno de sus miembros como fines en sí mismos? ¿No sabemos que ante una guerra nuclear podríamos perecer con facilidad mientras que otras especies seguirían subsistiendo sobre la faz de la tierra? Pongamos, por ejemplo, el caso de las cucarachas o de los tardígrados u «ositos de agua».⁹³⁸ A juicio de Priscilla Cohn,

Creemos que esas diferencias intelectuales hacen mejor a nuestra especie porque nos erigimos en la instancia que da los valores y afirmamos que las características que poseemos son las características más valiosas y las más importantes. Consideramos que las criaturas que se parecen a nosotros, [aquellas] con las que estamos familiarizados, o aquellas que tenemos en casa como mascotas, tienen más valor que aquellas criaturas que no se parecen a nosotros o con las que no estamos familiarizados. Tenemos el poder de esclavizar a otros animales y lo hacemos de la misma manera que en otro tiempo esclavizamos a otros humanos. La misma excusa prevalece: no son tan inteligentes como nosotros, son seres inferiores, etc. Las preguntas siguen siendo las mismas: ¿inferiores de acuerdo con qué estándares y establecidos por quién? La respuesta es siempre la misma: inferiores de acuerdo con un estándar arbitrario establecido por la especie o el grupo que está en el poder. Sin embargo, el que tengamos meramente el poder de asentar nuestra voluntad sobre otros animales no proporciona una justificación moral para hacerlo así. De hecho, no es más que la moralidad bruta de un Hitler que mantenía que el poder hace el derecho.

Afirmamos que los animales no humanos son seres inferiores porque no pueden razonar. Puesto que son seres inferiores, podemos hacer lo que queramos con ellos, aunque no deberíamos hacer lo mismo con un ser menos inteligente de nuestra propia especie como, por ejemplo, un niño recién nacido. La línea divisoria es siempre la especie. Esto es: valoramos nuestra propia especie y hablamos de nuestros derechos. Creemos que tenemos derecho a la vida, un derecho a no ser comidos por cualquier otro, incluso si fuera muy conveniente, un derecho a no ser convertidos en esclavos, incluso si eso fuera gratificante desde el punto de vista económico, y así sucesivamente. Es inconsistente reclamar tales derechos para nosotros mismos e ignorar el interés de otras especies. No hay otra razón que el prejuicio, el hábito o la tradición para ignorar los intereses de las otras especies. En sí misma, la línea divisoria de la especie no es una distinción válida para hacer juicios éticos.⁹³⁹

⁹³⁸ Al hilo de la argumentación, «[...] los tardígrados son capaces de soportar temperaturas extremas, desde los 150 °C (casi la temperatura para hornear una pizza) hasta el cero absoluto (que corresponde a algo menos de -273 °C, muy por debajo de las temperaturas que se encuentran en los Polos, donde el récord, registrado en la Antártida, es de 90°C), niveles letales para los seres humanos de rayos X y radiación ultravioleta, presiones hasta seis veces la presión que hay a 10.000 metros de profundidad en el océano (1.000 veces la presión atmosférica), e incluso condiciones extraterrestres», en Guil López, N. (2016). Tardígrados, más allá de la vida. *NaturalMente*, 9. Madrid: Museo Nacional de Ciencias Naturales, p. 12. Disponible en: <http://revista.mncn.csic.es/nm09/#9> [consulta: 20 de abril de 2020].

⁹³⁹ Cohn, P. (1999). Una concepción inherentista de los animales. *Teorema. Revista Internacional de Filosofía*, 18 (3), p. 96. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/330340> [consulta: 6 de enero de 2021]. Para un interesante recorrido histórico sobre el tratamiento de los animales presente en el Viejo Testamento hasta Kant, véase: Ferrater Mora, J. y Cohn, P. (1981), pp. 62-70.

Con lo anterior no estamos queriendo decir que Gracia tenga una postura interesada del ser humano en detrimento del resto de los animales, porque no habría afirmación más alejada de la realidad que esta, pero entender al ser humano como ontológicamente superior por el hecho de poseer inteligencia, es a nuestro entender excesivo, y no se nos ocurre mejor argumento que el esgrimido por Nietzsche al comienzo de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*:

[Para el intelecto humano] no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana. No es sino humano, y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en [él] girasen los goznes del mundo. Pero, si pudiéramos comunicarnos con la mosca, llegaríamos a saber que también ella navega por el aire poseída de ese mismo *pathos*, y se siente el centro volante de este mundo. [...]

Es digno de nota que sea el intelecto quien así obre, él que, sin embargo, sólo ha sido añadido precisamente como un recurso de los seres más infelices, delicados y efímeros, para conservarlos un minuto en la existencia [...].

El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el medio merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, como aquellos a quienes les ha sido negado servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos, o de la afilada dentadura del animal de rapiña.⁹⁴⁰

De modo ineludible, somos herederos del mito de Prometeo que Platón expone en su diálogo *Protágoras*, donde, además de mostrarse la carencia de recursos y capacidades en la que el ser humano se ve sumido, trató de enmendarse dicha insuficiencia con el añadido de un supuesto parentesco con la divinidad.⁹⁴¹ Irremediamente esta clase de ideas han ido calando a lo largo de la cultura occidental, sobre todo en la tradición cristiana. Así, por ejemplo, en la *Donum Vitae* se dice que «Dios ha creado el hombre a su imagen y semejanza: “varón y mujer los creó” (Gn. 1, 27), confiándoles la tarea de “dominar la tierra” (Gn. 1, 28)».⁹⁴² Verdaderamente, siendo comparados con la inmensidad del universo, no dejamos de ser infinitamente más pequeños que esa mosca a la que Nietzsche anteriormente hacía referencia; o, en palabras del científico Steven Jay Gould, «somos la última gota, de la última ola, del inmenso océano cósmico». Es cierto que, si cualquier ser de la naturaleza pudiera plantearse, la misma soberbia que el ser humano posee ante esto acontecería de igual modo en él. ¿Quiere esto decir que estamos defendiendo que el valor del conjunto de la naturaleza debiera revalorizarse tanto como el que el ser humano tiene respecto de sí mismo? Pensar lo contrario sería defender que el ser humano tiene más derecho que cualquier otro ser a la existencia, y está más que claro que hubo un tiempo en el que todavía no éramos y habrá un tiempo en el que ya no seamos, y, sin embargo, podemos sostener que el universo seguirá siendo sin que haya sufrido el menor daño.⁹⁴³

⁹⁴⁰ Nietzsche, F. (1990). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. de Luis Manuel Valdés Villanueva (5ª ed. 2007; 1ª reimpresión 2008). Madrid: Tecnos, pp. 17-18.

⁹⁴¹ Véase: nota 891, p. 309.

⁹⁴² Congregación para la Doctrina de la Fe (1987, 22 febrero), Introd., n.º 2.; cfr. Gafo, J. (2003a), pp. 223-224.

⁹⁴³ Carmen Velayos considera que «[...] no hay “rasgos absolutos”, surgidos *ex nihilo* en el ser humano; más bien acontecen importantes parecidos de familia entre nosotros, sofisticado polvo de estrellas, en suma, y otros seres maravillosos con los que compartimos una atmósfera y un planeta verde y azulado. A partir de aquí, deberíamos empezar a hablar de una ética amplia, interespecífica y no solo humana, entre cuyas mimbres se encuentra una ontología continuista».

Recordemos aquella fotografía de la Tierra a 6000 millones de kilómetros realizada por la sonda espacial *Voyager I* y que inspiró aquel precioso texto de Carl Sagan en su obra *Un punto azul pálido*: no hay mejor forma de concienciarnos de la pequeñez del ser humano.⁹⁴⁴ Ante este tipo de planteamiento, y siguiendo a Óscar Horta, no podríamos estar más de acuerdo con él a la hora de volver a formular aquella idea de John Rawls sobre la posición original y su velo de la ignorancia.⁹⁴⁵

Entendemos normalmente que la justicia requiere imparcialidad. Pensemos, pues, en lo siguiente. Supongamos que no supiésemos si fuéramos a nacer como seres humanos o como animales de otras especies: ¿qué clase de mundo elegiríamos? Bajo tales condiciones de imparcialidad, si pensásemos honestamente, seguramente escogeríamos un mundo en el que se respetase a los animales. Esto indica que la actitud de desconsideración hacia estos no está justificada.⁹⁴⁶

Dicho todo lo anterior, no podemos dejar de insistir, una vez más, que los argumentos de Gracia están circunscritos de forma irremediable a un contexto histórico que es el suyo, y aunque particularmente puedan parecernos insuficientes en cuanto a la

en Velayos Castelo, C. (2013). La frontera animal-humano. *Arbor*, 763, p. 9. Disponible en: <http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/1867/2039> [consulta: 7 de noviembre de 2020].

⁹⁴⁴ Dice Carl Sagan en esta obra: «Echemos otro vistazo a ese puntito. Ahí está. Es nuestro hogar. Somos nosotros. Sobre él ha transcurrido y transcurre la vida de todas las personas a las que queremos, la gente que conocemos o de la que hemos oído hablar y, en definitiva, de todo aquel que ha existido. En ella conviven nuestra alegría y nuestro sufrimiento, miles de religiones, ideologías y doctrinas económicas, cazadores y forrajeadores, héroes y cobardes, creadores y destructores de civilización, reyes y campesinos, jóvenes parejas de enamorados, madres y padres, esperanzadores infantes, inventores y exploradores, profesores de ética, políticos corruptos, superstars, “líderes supremos”, santos y pecadores de toda la historia de nuestra especie han vivido ahí... sobre una mota de polvo suspendida en un haz de luz solar.

La Tierra constituye sólo una pequeña fase en medio de la vasta arena cósmica. Pensemos en los ríos de sangre derramada por tantos generales y emperadores con el único fin de convertirse, tras alcanzar el triunfo y la gloria, en dueños momentáneos de una fracción del puntito. Pensemos en las interminables crueldades infligidas por los habitantes de un rincón de ese pixel a los moradores de algún otro rincón, en tantos malentendidos, en la avidez por matarse unos a otros, en el fervor de sus odios.

Nuestros posicionamientos, la importancia que nos auto atribuimos, nuestra errónea creencia de que ocupamos una posición privilegiada en el universo son puestos en tela de juicio por ese pequeño punto de pálida luz. Nuestro planeta no es más que una solitaria mota de polvo en la gran envoltura de la oscuridad cósmica. Y en nuestra oscuridad, en medio de esa inmensidad, no hay ningún indicio de que vaya a llegar ayuda de algún lugar capaz de salvarnos de nosotros mismos.

[...] Quizá no haya mejor demostración de la locura de la vanidad humana que esa imagen a distancia de nuestro minúsculo mundo. En mi opinión, subraya nuestra responsabilidad en cuanto a que debemos tratarnos mejor unos a otros, y preservar y amar nuestro punto azul pálido, el único hogar que conocemos», en Sagan, C. (1994). *Un punto azul pálido. Una visión del futuro humano en el espacio*, trad. de Marina Widmer Caminal. Epublibre pp. 33-34. Disponible en: <https://astroaventura.net/wp-content/uploads/2020/09/Un-Punto-Azul-Palido.pdf> [consulta: 12 de febrero de 2021].

⁹⁴⁵ Véanse: Rawls, J. (1979). *Teoría de la justicia*, trad. de María Dolores González (2ª ed. 1995). México: Fondo de Cultura Económica; Rawls, John (1996).

⁹⁴⁶ Horta Álvarez, Ó. (2019). Qué es el especismo y por qué deberíamos rechazarlo. *El País*. Disponible en: https://elpais.com/elpais/2019/03/15/ideas/1552654326_316628.html [consulta: 20 de abril de 2020].

consideración de que solo la naturaleza pueda ser considerada como fin en sí misma, pero no así cada uno de los elementos que la conforman explícitamente considerados uno a uno, sí hemos de admitir que el planteamiento del bioeticista está más que sobradamente adaptado al tiempo presente, incluso creemos que no erramos al afirmar que resulta verdaderamente novedoso y avanzado. Con el transcurrir de los años, hemos pasado de la existencia de posturas ecologistas marginales, a hacerse estas extensibles al conjunto de nuestras sociedades, de pensar que la naturaleza está a nuestro servicio, a ser conscientes de la imperiosa necesidad que tenemos de cuidarla y protegerla. De ahí que quizá nuestras consideraciones personales sobre el tema puedan resultar excesivas para los tiempos actuales, sin perseguir en modo alguno identificarnos con posturas bioconservadoras.⁹⁴⁷ Nuestra pretensión no es otra que la de mostrar la necesidad de rebajar esa supuesta superioridad ontológica a la que el ser humano se ha visto irrevocablemente unido durante ya tantos siglos, haciéndonos conscientes de que no existe fundamento alguno que pueda atestiguarla. Aun así, insistimos en que las ideas de Gracia están de actualidad, por lo que su relevancia es claramente manifiesta. Si proseguimos con la argumentación del bioeticista,

A partir de aquí pueden extraerse algunas conclusiones de enorme importancia ética. Una, la fundamental, es que si la vida y la naturaleza son fines, han de tener ciertos derechos. Nadie discute hoy que los seres humanos tenemos deberes para con los animales y la naturaleza, pero resulta algo más difícil convertirlos en sujetos de derechos. A pesar de lo cual, en las últimas décadas han surgido cartas de derechos de los animales y de derechos de la naturaleza. Más allá de lo que puedan decir en sus diferentes puntos, me parece obvio que la naturaleza tiene derechos que generan en nosotros deberes morales específicos, precisamente porque tiene la condición de fin.

A partir de aquí cabe volver sobre el tema de los llamados seres humanos virtuales, como son los de las futuras generaciones. Y resulta fácil ver que si ellos también tienen derechos y nosotros deberes para con ellos, porque también son fines en sí mismos, no se trata de derechos idénticos o en todo equiparables a los de los seres humanos actuales (que son fines todos y cada uno), sino al modo de los seres vivos y la naturaleza en su conjunto, que son fines en su conjunto, pero no en cada uno de sus elementos.⁹⁴⁸

Como puede comprobarse, lo que se pretende con esto es equiparar al conjunto de la naturaleza con aquellos individuos futuros que pertenecerán a la especie humana, mientras que los actuales tendrían, por así decirlo, una superioridad ontológica respecto a los futuros y al conjunto de los seres de la misma naturaleza. El problema que aquí parece entretenerse es que Gracia está intentando igualar a la naturaleza que actualmente es, con aquellos individuos humanos que todavía no son, y la razón aducida no deja de ser claramente especista. Lo que debe tenerse claro es que la naturaleza es condición de posibilidad del ser humano: sin naturaleza, no es posible el ser humano, pero sin ser humano, la naturaleza seguiría siendo. Cuando el Monte Vesubio entró en erupción no tuvo en cuenta a las personas que habitaban a su alrededor, ni tampoco lo tuvo el tsunami de Indonesia de 2004 o el terremoto de 2010 en Haití. La idea del ser humano como fin en sí mismo no es objeto de consideración por parte de la naturaleza, y es que, por más que nos cueste pensarlo, el ser humano no tiene ninguna misión ulterior en ella que lo haga necesario. Por tal razón, no nos convence la idea de entender al conjunto de

⁹⁴⁷ En el capítulo VI tratamos la diferencia existente entre el bioconservadurismo y el transhumanismo, referidos ambos al fenómeno de la eugenesia. Véase: capítulo VI, apartado 1.3., p. 369 y ss.

⁹⁴⁸ Gracia, D. (1998c), p. 175.

los individuos humanos futuros como fines en sí mismos, puesto que para serlo precisan de una condición de posibilidad previa, y es que la naturaleza sea respetada por los individuos humanos actuales como fin en sí misma; si no, el ser humano podría verse abocado, tarde o temprano, a la extinción, mientras que el planeta Tierra seguiría dando vueltas alrededor del Sol.

3.1. La estructura de la eticidad humana

Más arriba tratamos la relación que tanto los animales como el ser humano guardan con su medio, mostrándose que el animal para sobrevivir debe adaptarse a él, ya que en caso contrario perecería. Vimos que esa adaptación es posible debido a la propia biología del animal, que le permite vivir en justeza con la naturaleza. En cambio, a causa de su gran penuria biológica, no ocurre lo mismo en el caso del ser humano: desnudo de instintos, es el gran inadaptado de la naturaleza. Todo indica que este ser se extinguiría si no fuera por poseer esa facultad biológica que es la inteligencia. Dijimos también que la función elemental de esta era biológica, teniendo como objeto la adaptación del ser humano a su medio, aunque no estaríamos hablando de una adaptación *al* medio tal y como se produce en el reino animal, sino en una adaptación *del* medio por parte del ser humano. Es de este modo como el medio se convierte en mundo para él, debido a que la inteligencia es la facultad de aprehender las cosas como realidades. Gracias a ella, al no encontrarse el ser humano ajustado a su medio, él es quien debe elegir entre toda la multitud de posibilidades de acción que se le presentan: mientras que en el medio se selecciona la respuesta, en el mundo hay que elegir entre todas las posibilidades que se manifiestan. Este sería, siguiendo a Zubiri, el origen de la ética. En consecuencia, el animal carece de ética al estar ajustado a su medio, al hallarse ya en él las respuestas previamente seleccionadas.

La ética surge cuando el organismo biológico no está naturalmente ajustado, sino que tiene que hacer inteligentemente su propio ajustamiento; tiene que ajustarse, hacer su ajustamiento. En esto consiste la «justi-ficación», en el *facere justum*. El animal vive en «justeza» natural, en tanto que el hombre vive en «justicia» moral. Y vive por razones estrictamente biológicas. Sin ella, su vida como realidad biológica es imposible, inviable.⁹⁴⁹

Vimos también que la biología muestra cómo «la moralidad humana actúa siempre de modo antievolutivo».⁹⁵⁰ Este hecho se evidencia claramente en la protección del más débil que acontece en el ser humano, contrario al principio de la evolución.

[...] si el principio de la evolución es el triunfo del más fuerte o del mejor dotado,⁹⁵¹ el principio de la ética es el triunfo del más débil o del peor dotado.⁹⁵² [...] Las especies

⁹⁴⁹ *Ibid.*, pp. 69-70; cfr. Gracia, D. (1991a), pp. 88-89.

⁹⁵⁰ *Ibid.*, p. 70; cfr. Gracia, D. (1991a), p. 89.

⁹⁵¹ Frente a esta interpretación clásica, escribe Giorgio Airoidi: «El tema de la optimización de la eficacia parece ligado a la idea que la Selección Natural asegura la sobrevivencia únicamente de los más aptos. Sin embargo, varios autores dan una interpretación minimalista de la idea darwiniana, según la cual sobrevive el “apto” y no únicamente el “más apto” (Maturana and Varela 1980). En esta línea, por ejemplo, Pigliucci (2008) afirma que la ley de Darwin no habla de “la sobrevivencia el más apto”, sino de la “no sobrevivencia del que no es suficientemente apto”», en Airoidi, G. (2017). Selección Natural y Complejidad. *Revista Electrónica de*

animales sacrifican a los peor dotados en beneficio de los demás, en tanto que la ética humana intenta hacer todo lo contrario.⁹⁵³

La supuesta eticidad presente en el reino animal se rige por el principio utilitarista que busca procurar el mayor bien para el mayor número, mientras que la eticidad humana está dirigida por el principio deontológico de que todos los miembros son iguales, mereciendo igual consideración y respeto.⁹⁵⁴ Es aquí donde enlazaríamos con la distinción kantiana entre fin y medio, puesto que

El primer enfoque considera a los individuos como «medios» para un fin (la permanencia de la familia o de la especie), en tanto que el segundo los considera como «fines» en sí mismos. De ahí la conocida máxima que comenta Nozick: «utilitarismo para los animales, kantismo para las personas».⁹⁵⁵ De hecho, esta es la diferencia entre esos dos mundos, el animal y el humano.⁹⁵⁶

Al modo de ver de nuestro bioeticista, el objeto de la eticidad humana no sería otro que el de proteger al más débil, algo completamente antievolutivo contrario al principio que defiende el triunfo del más fuerte.

De esta necesidad han nacido todos los códigos morales. Un ejemplo altamente significativo lo tenemos en la aparición de las tablas de derechos humanos. Cabría pensar, en hipótesis, que los hombres dedujeron los derechos humanos por puro análisis racional, previamente a cualquier conflicto de hecho. Pero no ha sido así. Aquí también se cumple la tesis de Michael Foucault de que lo anormal tiene siempre prioridad sobre la norma, hasta tal punto que ésta no se formula más que para definir ciertas conductas como ilegítimas o anormales. No es la norma lo que define lo anormal, sino al revés, lo anormal lo que da origen a la norma. Si no fuera por los conflictos, careceríamos de códigos normativos.

Investigación en Filosofía y Antropología, 7, p. 5. Disponible en: [http://portal.uned.es/pls/portal/docs/PAGE/UNED_MAIN/LAUNIVERSIDAD/UBICACIONE_S/10/REVISTA/REVISTA_ELECTRONICA_INVESTIGACION_FILOSOFIA_ANTROPOLOGIA/N%C3%9AMERO%20%20\(JUNIO%202017\)/G%20AIROLDI-SELECC%20NATURAL.....PDF](http://portal.uned.es/pls/portal/docs/PAGE/UNED_MAIN/LAUNIVERSIDAD/UBICACIONE_S/10/REVISTA/REVISTA_ELECTRONICA_INVESTIGACION_FILOSOFIA_ANTROPOLOGIA/N%C3%9AMERO%20%20(JUNIO%202017)/G%20AIROLDI-SELECC%20NATURAL.....PDF) [consulta: 20 de agosto de 2020].

⁹⁵² Cfr. Gracia, D. (1998b), p. 37.

⁹⁵³ Gracia, D. (1998c), p. 70; cfr. Gracia, D. (1991a), pp. 89-90.

⁹⁵⁴ Dice Gracia en otro lugar: «Hay como una estrella polar de la racionalidad humana que es compartida por todos los seres racionales y es exigible por tanto a todos los que viven en sociedad. [...] Diciéndolo en forma de premisa, habría una premisa ontológica: el hombre es persona y en cuanto tal tiene dignidad y no precio. Esta premisa la formuló Kant. Es decir, los hombres somos, o como dice el profesor Romeo Casabona, nos diferenciamos de los animales en que no se nos puede utilizar como medios, somos fines en nosotros mismos, y por tanto todos merecemos igual consideración y respeto. Yo he visto la enorme sensibilidad que aun los niños muy pequeños tienen para esto. Cuando alguien, un amigo, les utiliza para algo, el niño inmediatamente se enfada. Las personas de algún modo son fines, y no meramente medios, y por tanto no deben llegar a ser nunca esto que se llama moneda de cambio. Parece que es esto una premisa, y esta premisa ontológica se podría especificar en una premisa ética: en tanto que seres humanos, todos los hombres son iguales y merecen igual consideración y respeto», en Gracia, D. (1999c). Principios y metodología de la bioética. En Couceiro, A. [Ed.]. *Bioética para clínicos*. Madrid: Triacastela, pp. 212-213.

⁹⁵⁵ Cfr. Nozick, R. (1988). *Anarquía, Estado y utopía*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 52.

⁹⁵⁶ Gracia, D. (1998c), pp. 70-71; cfr. Gracia, D. (1991a), p. 90.

En la historia de los derechos humanos esto se cumple con toda precisión. Los derechos humanos son una conquista muy reciente de la humanidad. Y se promulgaron para defender a los más débiles.⁹⁵⁷

La vida moral ha de partir del respeto a las personas, tanto a su integridad física como psíquica, incluyendo todo aquello que tenga que ver con las mismas, como pueden ser «sus creencias religiosas, morales, culturales, políticas, etc.».⁹⁵⁸

Nadie, salvo el propio individuo, puede definir lo que es bueno para él. Es cada uno el que tiene que elaborar, si puede, sus propios objetivos de vida, y con ello su proyecto de perfección y felicidad. Dejó dicho Aristóteles al comienzo de la *Ética a Nicómaco* que el fin que se proponen todos los hombres es la felicidad, pero que cuando se les pregunta qué entienden por felicidad, cada uno responde una cosa distinta. Y es desde el horizonte marcado por ese particular proyecto de vida, desde el que cobran sentido las cosas en tanto que buenas o malas. Las cosas son buenas o malas, siempre en relación al proyecto de vida. La transfusión de sangre es buena para cualquiera que no sea testigo de Jehová, pero no para quien profesa esta creencia religiosa; del mismo modo que no es bueno comer carne de cerdo cuando se es musulmán, o que no consideran bueno el trasplante de órganos los judíos ortodoxos.⁹⁵⁹

Teniendo claro todo esto, cabe ahora preguntarse por cuál es la estructura de esa eticidad humana señalada por Gracia. A su modo de ver, la eticidad debe partir siempre de la aceptación del *principio de inviolabilidad*, basado en que todos los miembros que pertenecen a la especie humana han de ser considerados como fines en sí mismos, así como del *principio de universalidad*, que sostiene que todos ellos merecen igual consideración y respeto.⁹⁶⁰ Tales principios, a fuer de universales, deberán ser por ello también formales, como bien nos señala la ética formal kantiana.

Las proposiciones de contenido material son siempre contingentes, y por tanto no tienen carácter absoluto; de ahí que todas tengan excepciones: el no matar, el no mentir, etc., etc. Puede afirmarse sin miedo a errar que en ética todo lo necesario y sin excepciones es meramente formal, y que lo material no es absoluto y tiene excepciones. A los principios formales se les llama canónicos, porque no mandan nada, aunque sí son el patrón de medida de todos los mandatos. Por el contrario, a las normas que mandan se las llama deontológicas. Pues bien, lo que acabamos de afirmar es que los principios canónicos son absolutos pero meramente formales, y los principios deontológicos son materiales pero relativos.⁹⁶¹

De ahí que afirme Gracia que existe un absoluto ético, no siendo este otro que el mismo ser humano, por lo que el respeto a él será el primer principio del que deberá partir necesariamente toda ética. Ello nos lleva a entender a la conciencia como fuente de moralidad, que le obliga a cada uno a conducir su propia vida hacia la perfección y la felicidad. Pero no nos confundamos cuando decimos que *obliga*, porque se trata de una obligación que no nos viene impuesta desde fuera, sino que procede de nosotros mismos, una obligación que nos autoimponemos para así poder alcanzar el proyecto de vida que nos proponemos y que no tiene por qué coincidir con el del resto. De igual modo, tampoco nosotros tenemos derecho a imponer nuestro proyecto a los demás.

⁹⁵⁷ Gracia, D. (1998b), p. 37.

⁹⁵⁸ *Ibid.*

⁹⁵⁹ *Ibid.*, p. 38.

⁹⁶⁰ Gracia, D. (1998c), p. 71; cfr. Gracia, D. (1991a), p. 90.

⁹⁶¹ *Ibid.*, p. 71.

Todo esto constituye un primer nivel, el de una ética individual o privada que nos pertenece a cada uno de nosotros, constituida por los principios de autonomía y beneficencia, como ya hemos indicado en varias ocasiones. Por otro lado, si hablamos de un primer nivel, hemos de suponer que debe existir, al menos, también un segundo, el de una ética pública o civil:

Todos vivimos en sociedad, y la sociedad civil tiene que tener también una ética, la llamada ética civil.⁹⁶² Ella es el resultado del consenso entre los ciudadanos. Por eso las decisiones de la voluntad general, una vez tomadas, están por encima de las de los individuos particulares; son públicas, no privadas. El sujeto de esos deberes morales no son directamente los individuos, sino el ente público, el Estado, que además puede utilizar la fuerza para exigir su cumplimiento por parte de los individuos concretos.

La ética de este segundo nivel está constituida por los principios de no maleficencia, es decir, la no lesión de la vida biológica o la integridad física de las otras personas, y el de justicia, es decir, la no discriminación de los otros en la vida social. En este nivel todos tenemos que ser tratados iguales, si bien en el otro, en el privado, todos somos por definición distintos.⁹⁶³

Esta ética pública –o ética civil– debe expresarse por medio de leyes que se transformen en derecho, asegurando así su publicidad y estricto cumplimiento.

De ahí que el Código Penal sea la expresión del principio de no maleficencia. No maleficencia es, en principio, lo que la voluntad general de un pueblo considera como tal. Por ejemplo, la sociedad española ha considerado durante siglos que la pena de muerte no era maleficente, y hoy pensamos que sí. Por el contrario, el aborto ha sido tenido clásicamente por maleficente, y hoy la voluntad general de nuestro pueblo ha considerado que no lo es en ciertos supuestos especialmente trágicos.⁹⁶⁴

Vivir en sociedad nos exige a todos el respetar unos mínimos morales que hagan posible la convivencia, mientras que el velo por su cumplimiento debe exigírsele al Estado, debiendo utilizar la coacción siempre que así sea necesario.

He aquí la gran paradoja. En el nivel de la ética individual o privada, la coacción priva de moralidad a los actos, más aún, los convierte en inmorales, en tanto que en el nivel de la ética común o pública, la coacción no sólo no priva de moralidad, sino que es uno de sus elementos constitutivos. Otra diferencia importante es que en el orden privado el sujeto

⁹⁶² Para un estudio detallado del concepto de «ética civil», véase: Gracia, D. (2016h). Demoética y democracia. *Bioética Complutense*, 28, 4-6. Disponible en: <https://www.ucm.es/data/cont/docs/137-2016-12-22-Revista%20Bio%C3%A9tica%20Complutense%2028.pdf> [consulta: 31 de octubre de 2020]; cfr. Gracia, D. (2018a). Más sobre la ética civil. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 95 (pp. 317-336). Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Disponible en: <https://www.racmyp.es/docs/anales/A95-14.pdf> [consulta: 2 de abril de 2020]; cfr. Gracia, D. (2018b). Demoética y democracia. En Richart, A.; García-Granero, M.; Ortega, C. y Tienda, L. [Eds.]. *Juicio moral y democracia. Retos de la ética y la filosofía política* (pp. 103-107). Granada: Comares. Disponible en: <http://roderic.uv.es/bitstream/handle/10550/65835/JUICIO%20MORAL%20Y%20DEMOCRACIA.pdf?sequence=1&isAllowed=y> [consulta: 2 de abril de 2020]; cfr. Gracia, D. (2020c), pp. 189-193.

⁹⁶³ Gracia, D. (1998c), p. 72.

⁹⁶⁴ *Ibid.* Para el desarrollo de este tema, véase el capítulo VII.

de la moralidad es el individuo humano, todos y cada uno de los individuos humanos, en tanto que en el de la moralidad pública el sujeto es el Estado.⁹⁶⁵

¿Y de qué modo pueden establecerse los consensos morales en el ámbito de una ética civil o pública? Para Platón esta pregunta tendría una sencilla respuesta: debido a la objetividad de los valores morales, su observancia competería al filósofo-rey o gobernante, debiendo ser impuestos por él al conjunto de la ciudadanía.

La tesis moderna es exactamente la contraria. Si los valores son objetivos, es lógico que exista sobre ellos un gran consenso social, razón por la que el modo como las normas morales de carácter público deben establecerse es por consenso pacífico entre todos los directa o indirectamente afectados por ellas. Este es el procedimiento democrático.

Estos consensos democráticos no pueden ser más que de mínimos, nunca de máximos. La función de la moral social o pública no es hacer feliz a los ciudadanos, sino removerles todos los obstáculos que puedan imposibilitarles el desarrollo de su propio proyecto de vida y de su ideal de perfección y felicidad. Esto se consigue exigiendo para todos por igual el respeto de su vida biológica (principio de no-maleficencia) y la igualdad de oportunidades en el orden de la vida social y política (principio de justicia). Una sociedad no maleficente y justa no es, sin más, una sociedad feliz, pero sí tiene las condiciones básicas necesarias para que sus individuos puedan desarrollar libre y responsablemente sus diferentes proyectos de felicidad. Estos proyectos ha de elaborarlos cada uno autónomamente (principio de autonomía), y desde ellos definir el horizonte de lo bueno para él (principio de beneficencia). De ahí la diferencia entre la no-maleficencia y la beneficencia. La no-maleficencia es un principio público, y en tanto que tal puede ser exigido coactivamente a todos, sin excepción, en tanto que la beneficencia pertenece al orden de lo privado, y es incompatible con la coacción o la violencia.⁹⁶⁶

¿A qué se refiere Gracia con esa coacción o violencia? Para nuestro autor ha de considerarse como violencia

[...] toda intromisión en la vida privada de las personas sin su consentimiento, toda coacción o manipulación de sus ideales de vida. Y es violencia también la utilización de la fuerza por parte de los individuos o del Estado de modo maleficente o injusto. La vida frágil, la fragilidad de la vida, exige todo esto. Hay una violencia legítima, aquella que gestiona el Estado en orden al logro de la no-maleficencia y la justicia. Pero toda otra violencia es por definición ilegítima. Frente a violencia, respeto, respeto a las personas, tanto en el orden de la ética individual como en el de la social.

La violencia es siempre un hacer, un acto activo o de comisión. Pero la vida frágil también se puede ver lesionada por actos pasivos o de omisión cuando la comisión es obligada. Tal es el delito de negligencia. [...] La igualdad de oportunidades propias del nivel de lo público exige no sólo no lesionar la vida, salud y posesiones de los demás, sino también actuar positivamente para que las desigualdades e injusticias se eviten en lo posible. No hacer esto es negligencia, que consiste en no hacer aquello que debe hacerse, o hacerlo mal y descuidadamente.

⁹⁶⁵ Gracia, D. (1998b), p. 38.

⁹⁶⁶ *Ibid.*, p. 39.

Contra violencia y negligencia, la consigna no puede ser otra que respeto y diligencia.⁹⁶⁷

Será bajo estos parámetros sobre los que deberá sustentarse cualquier clase de ética que pueda ofrecerse. Ejemplos ya vimos cuando tratamos de una ética de la sexualidad y de una ética de la reproducción al comienzo de nuestra investigación. Sin embargo, ahora deberemos atender a qué clase de deberes nos cabe tener, no ya con las realidades humanas actuales, sino con aquellas que, aun siendo ya realidades, no pueden ser entendidas todavía como humanas: será su proceso de desarrollo el que nos indique si tienen posibilidad o no de serlo.

4. ¿Qué deberes morales cabe tener con los embriones humanos?

Expusimos anteriormente que, al modo de ver de Gracia, los miembros virtuales que pertenecerán a la especie humana también han de ser considerados como fines en sí mismos y, por tanto, como sujetos de derechos, aunque no equiparables a los de los individuos actuales. Mientras que los actuales son todos y cada uno de ellos fines en sí mismos, los virtuales lo son en su conjunto, pero no así por separado. Planteado esto, afirma el autor que

Sólo ahora estamos en condiciones de abordar nuestros deberes morales para con los embriones que se hallan en la fase que hemos llamado «constituyente», antes de alcanzar la «suficiencia constitucional», y por tanto la «sustantividad», que en el caso de la realidad humana se llama «personidad». Parece evidente, tras lo dicho, que con ellos tenemos obligaciones morales; más aún, que ellos tienen derechos, son sujetos de derechos. Pero esos derechos no son, no pueden ser los de los sujetos humanos ya constituidos. Éstos son fines todos y cada uno, en tanto que en las fases anteriores no se puede decir eso. Hay un derecho genérico de los embriones a la existencia, pero no puede aplicarse a cada uno en concreto.⁹⁶⁸

Tal y como vimos en el capítulo anterior, un embrión en fase constituyente aún no puede considerarse persona ya que aún no ha alcanzado la suficiencia constitucional y, por ende, la sustantividad. Sabemos ya que esa suficiencia constitucional se logrará cuando en esa realidad humana brote la inteligencia, por lo que a un embrión en fase constituyente aún no podrá adjudicársele los mismos derechos que cabe tener con una realidad humana ya constituida. Gracia adscribe los posibles derechos del embrión humano al conjunto de todos ellos, nunca explícitamente considerados uno a uno. Con todo ello, queda establecido el canon de moralidad humana: *tanto la humanidad en su conjunto, como cada uno de los individuos actuales que a ella pertenecen, son fines en sí mismos y, por tanto, sujetos de derechos, mientras que los individuos virtuales o futuros que pertenecerán a la especie humana y, más concretamente, los embriones humanos en su fase constituyente, tendrán un derecho genérico a la existencia, no aplicable, sin embargo, a cada uno por separado.*

A partir de aquí los seres racionales tienen que ir definiendo, individual y colectivamente, sus deberes morales específicos. Estos deberes morales son, en primer lugar, privados, propios de cada individuo (nuestro primer tribunal es la conciencia) y de las agrupaciones

⁹⁶⁷ *Ibid.*, pp. 39-40.

⁹⁶⁸ Gracia, D. (1998c), p. 175.

privadas de individuos (familias, comunidades, agrupaciones sociales, etc.). Sólo a partir de esas agrupaciones surge el espacio de lo público, es decir, el Estado. El Estado se convierte, por la vía de la voluntad general de los ciudadanos, en sujeto de derechos y obligaciones específicas. Además de las obligaciones privadas, individuales y colectivas, el ser humano tiene obligaciones públicas. Son distintas; tanto, que en el orden privado cada uno tiene el derecho y la obligación de gestionar su vida conforme a su particular idea del bien, de tal modo que en ese plano todos somos distintos y debemos actuar como tales, en tanto que en el orden de lo público todos debemos ser tratados como iguales. Para garantizar esta igualdad básica y el cumplimiento de los deberes públicos, el Estado puede hacer uso de la fuerza, sin que ello pueda considerarse inmoral; más bien sería inmoral no hacerlo. Por el contrario, los deberes privados debe gestionarlos cada individuo y cada grupo social autónomamente, sin que nadie pueda utilizar la fuerza para imponer su propia idea del bien a los demás.⁹⁶⁹

Todo esto nos lleva de nuevo a la distinción entre los *deberes perfectos o de justicia* y los *deberes imperfectos o de beneficencia* que ya fueron tratados con anterioridad.⁹⁷⁰ Mientras que los primeros se corresponderían con los deberes públicos, los segundos se identificarían con los privados. La perfección o imperfección de tales deberes dependerá entonces de su carácter vinculante a «la institución que detenta el deber».⁹⁷¹ De acuerdo con Gracia, el Estado «fija el quién, cómo, dónde y cuándo del cumplimiento del deber»,⁹⁷² por lo que los deberes perfectos vendrían a ser aquellos que contraemos con él, mientras que los deberes imperfectos serían aquellos que adquirimos con otras instituciones consideradas como imperfectas, ya que pertenecen al ámbito privado del individuo, como son la familia o las agrupaciones sociales.

Los deberes públicos o perfectos suelen denominarse también «deberes de justicia». Ello se debe a que el principio rector en ese nivel es necesariamente el de justicia, que exige cuando menos buscar la imparcialidad y guardar estrictamente las condiciones de simetría entre todos los implicados. La justicia obliga al Estado a tutelar imparcialmente las libertades básicas y los bienes sociales primarios de todos los ciudadanos. Esas obligaciones son prioritarias, y para exigir su cumplimiento el Estado puede utilizar hasta la fuerza. Ello le exige promulgar esos deberes en forma de leyes públicas, que puedan ser conocidas por todos y exigidas a todos sin excepción. [...]

Los deberes perfectos se convierten, por la vía de la voluntad general, en derecho público. Este derecho tiene por objeto el respeto y la protección de la dignidad y la vida

⁹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 175-176.

⁹⁷⁰ Recordemos que Gracia se ocupa de esta distinción en otro capítulo de su *Ética de los confines de la vida*, titulado «Ética de la sexualidad», en el que estos deberes se ponen en relación con el tema de la sexualidad (véase: capítulo I, apartado 1.3., p. 46 y ss.). Dice en otro lugar: «La diferencia es importante, porque la ética viene manejando desde hace siglos la distinción entre dos tipos de deberes, los perfectos y los imperfectos. Los primeros son de gestión pública y han de ser cumplidos por todos por igual, razón por la que deben convertirse en norma jurídica, en tanto que los segundos se consideran de gestión privada, de acuerdo con las creencias y situaciones particulares de cada uno», en Gracia, D. (2004a), p. 387. En otro sitio afirma: «Hay deberes que generan derechos correlativos. No todos lo hacen. Hay deberes que no generan derechos. Son los llamados deberes imperfectos o de beneficencia. Los deberes que generan derechos se llaman, por eso mismo, perfectos o de justicia», en Gracia, D. (2006b). La Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos. Algunas claves para su lectura. En Gros, H. y Gómez, Y. [Coords.]. *La Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO*. Granada: Comares, pp. 14-15.

⁹⁷¹ Gracia, D. (1998c), p. 176.

⁹⁷² *Ibid.*

de las personas en dos espacios específicos, el de la vida biológica (éste es el objeto propio del Derecho penal) y el de la vida social o de relación (Derecho político, Derecho social, etc.). Puede suceder, ciertamente, que algunas personas no sólo no se consideren moralmente obligadas por las leyes públicas, por ejemplo penales, sino que más bien crean que su obligación moral es exactamente la contraria. Cuando esto sucede es claro que la obligación moral de esa persona concreta no coincide con la jurídica. Lo cual demuestra que los deberes perfectos tienen siempre dos dimensiones, una moral y otra jurídica. Como es obvio, esta segunda surge de la primera. Porque los seres humanos son morales, pueden generar deberes perfectos, que por la vía de la voluntad general convierten en leyes. Los deberes perfectos primarios son siempre los morales.⁹⁷³

Estos deberes perfectos son los que tienen que ver con los principios de no-maleficencia y de justicia: mientras que con el principio de no-maleficencia nos referiremos a todos aquellos deberes perfectos que tienen que ver con la vida biológica de las personas, con el principio de justicia nos referiremos a todos aquellos que cubren el orden de la vida social. ¿Y qué ocurre con los deberes imperfectos? En cuanto a los deberes imperfectos, «aquí el Estado no tiene otra función que la de garante del juego limpio, sin intervenir como parte en el proceso de toma de decisiones».⁹⁷⁴ La gestión de estos deberes es privada, reservada a los propios individuos y grupos sociales. Es en el terreno de lo privado donde cada individuo toma decisiones para procurar alcanzar el ideal de vida al que voluntariamente decide encaminar su proyecto vital. Este será el terreno en el que surgirán los principios de autonomía y de beneficencia.

[...] la cuestión está en saber cómo situar nuestras responsabilidades para con los embriones dentro de este marco de deberes morales y de principios éticos. Y lo primero que cabe decir es que una vez conseguida la suficiencia constitucional han de ser considerados seres humanos como todos los demás, con el mismo nivel de protección, y que por tanto su vida y su integridad física deben ser protegidas no sólo privada sino también públicamente, con todas las armas propias del Derecho penal. Actuar de otro modo sería de todo punto maleficente, un atentado contra el principio ético de no-maleficencia.

También cabe hablar de deberes perfectos o públicos a propósito de los embriones en periodo constituyente. Si hemos dicho que los embriones tienen unos derechos genéricos, y que hay un deber genérico con los embriones en conjunto, aunque no necesariamente con cada uno, es obvio que el Estado puede y debe protegerlos, penalizando las conductas que atenten contra ellos, sobre todo cuando pasa el tiempo y aumenta su nivel organizativo. En este sentido, las leyes penalizadoras de la interrupción del embarazo en fases avanzadas del proceso de gestación parece que tienen una evidente justificación moral. Aun en el caso de que la suficiencia constitucional se alcance más tarde, la prohibición de los abortos tardíos y, con mayor razón aún, de cualquier tipo de infanticidio, adquiere aquí su legitimidad moral y jurídica.⁹⁷⁵

No obstante, y a pesar de todo, a juicio de Gracia existe un espacio «en la gestación y gestión de los embriones en fase constituyente que no puede ni debe ser encomendado al Estado».⁹⁷⁶ ¿Qué espacio es ese y por qué no se le debe confiar al Estado?

⁹⁷³ *Ibid.*, pp. 176-177.

⁹⁷⁴ *Ibid.*, p. 177.

⁹⁷⁵ *Ibid.*

⁹⁷⁶ *Ibid.*

En el proceso de gestación y en las primeras fases constituyentes es lógico que cuestiones tan privadas como éstas queden a la gestión privada de los individuos y de las parejas. Esto no es degradar en absoluto el tema, ni rebajar su condición moral. Todo lo contrario. El problema del aborto no ha conseguido controlarse nunca, ni antes de la despenalización de ciertos supuestos, ni después, con medidas penales. En cuestiones tan privadas como éstas más eficaces que las medidas penales son los procedimientos de promoción de la responsabilidad moral. Todos tenemos que ser conscientes de que los actos de nuestra vida son el origen de vínculos que obligan moralmente. Estos vínculos [son] de muy diverso tipo, el propio de la filiación, el de la amistad, el del compañerismo, o el de la simple convivencia. El pasar por una calle por la que también camina otra persona nos vincula con ella hasta el punto de ser fuente de obligaciones morales específicas. Si esto es así, es lógico que también haya vínculos, y vínculos muy profundos, con la pareja, y que por tanto las relaciones sexuales vinculen. Vinculan con la pareja, y vinculan con el fruto de la relación. Este es el origen de la llamada «paternidad responsable». El cumplimiento de las obligaciones para con el embrión es, ciertamente, de gestión privada, pero eso no disminuye en un ápice su condición moral.

Y éste es, quizá, el resultado de todo este proceso analítico. Que el problema del aborto no se puede manejar adecuadamente ni silenciando los datos científicos o filosóficos, ni penalizando este tipo de conductas, sino promoviendo la responsabilidad moral de todos los ciudadanos. Frente al clásico binomio penalización total o liberalización total, ética de la responsabilidad.⁹⁷⁷

Por lo tanto, existe un espacio que solo pertenece al ámbito privado de las personas y son ellas las que libremente deberán gestionarlo, no pudiendo delegar las decisiones ante los posibles problemas que en él puedan surgir a instancias externas de su entorno. Sin embargo, afirmar que la gestión debe quedar en manos de los individuos y de las parejas no conlleva defender el principio del *todo vale* en la toma de decisiones, puesto que esta deberá quedar siempre circunscrita a un contexto responsable.

4.1. La utilización de células madre embrionarias desde la ética de la responsabilidad

En uno de los trabajos fundamentales de los que nos servimos para desarrollar la cuestión del estatuto científico del embrión humano, Gracia concluía el tema dirigiéndose al ámbito de la ética, puesto que es sencillamente impensable, además de irresponsable, el no atender dicho terreno cuando estamos hablando de algo tan crucial como es la propia vida. Y es que debe tenerse claro que, para abordar correctamente los problemas que sobre la vida humana pueden derivarse, es primordial que sean planteados desde argumentos racionales y no meramente emocionales, algo que, contrariamente a lo que pudiera parecer, ha acontecido de forma contraria a lo largo de los siglos.

En el tema del estatuto del embrión parecen haber primado, sobre todo en ciertos medios, las éticas de la emoción y la convicción sobre las éticas de la responsabilidad. Lo cual no resulta fácil de justificar con criterios estrictamente racionales. Parece difícil que las emociones, e incluso las creencias, puedan oponerse y anular los fueros de la razón. Una ética de la convicción no controlada reflexivamente conduce siempre al irracionalismo.⁹⁷⁸

⁹⁷⁷ *Ibid.*, pp. 177-178.

⁹⁷⁸ *Ibid.*, p. 179.

De este modo, Gracia apuesta por un enfoque del tema del estatuto del embrión desde la ética de la responsabilidad, porque todos los problemas que surgen a propósito de la vida no pueden ser tratados a la ligera, sino que exigen ser afrontados de manera responsable; no cabe otra forma de hacerlo. Así se mostrará cuando dirijamos exclusivamente nuestra atención hacia los problemas éticos que se desprenden del confín del inicio de la vida humana, de los que daremos buena cuenta en la tercera parte de nuestra investigación. Asimismo, una de las cuestiones que cabe ahora hacerse aquí es la siguiente:

[...] ¿es correcto utilizar células embrionarias totipotentes o pluripotentes procedentes de fetos humanos abortados o de embriones sobrantes de técnicas de reproducción asistida para diferenciarlas a voluntad y convertirlas en tejidos u órganos que puedan reparar o, en su caso, sustituir a otros defectuosos o enfermos?⁹⁷⁹

Lo que con esta pregunta nuestro autor se plantea es si todo lo técnicamente posible es éticamente correcto o, por el contrario, resulta imprescindible el establecer algún límite a la práctica científica, y es que hoy día no puede dejarse únicamente en manos de la ciencia la respuesta a tales cuestiones.⁹⁸⁰ En un interesante documental llevado a cabo por la UNED, opina Gracia al respecto:

[...] una cosa que es absolutamente fundamental, y esto desde la Segunda Guerra Mundial [...] yo creo que lo asume todo el mundo, es que el control de estas técnicas no puede quedar en manos de los científicos, tiene que ser la sociedad.⁹⁸¹

Para aclarar el asunto del que seguidamente vamos a ocuparnos, Carlos Alonso Bedate y Juan Ramón Lacadena realizan una serie de precisiones en este mismo documental. De acuerdo con Alonso Bedate, las células madre o células troncales

Son todas aquellas agrupaciones celulares que, mediante unas manipulaciones determinadas en el laboratorio, con señalizaciones bioquímicas que nosotros llamamos, pueden dar lugar a muchos tejidos. Por ejemplo, una célula troncal es aquella que puede dar lugar a una célula nerviosa o puede dar lugar a una célula del páncreas, o puede dar lugar a una célula del hígado o una célula del hueso, etc., etc. Eso es lo que se llama una célula troncal, es decir, una célula tronco de la cual surgen otras muchas células posteriormente.⁹⁸²

⁹⁷⁹ Gracia, D. (2004a), p. 386.

⁹⁸⁰ Afirma Gracia en una entrevista: «[...] el hecho de que los seres humanos podamos ahora manipular la vida, cosa que nunca había sido posible, es un arma tremenda de doble filo que inmediatamente plantea el problema de si eso que ahora técnicamente se puede hacer, se debe hacer, y en qué condiciones. Sería la relación entre lo que se puede hacer y lo que se debe hacer: No todo lo que es técnicamente posible es éticamente correcto. Pero eso no solo para los médicos, sino también para los ingenieros, los políticos, los investigadores, los ecólogos», en Menjívar, É. L. (2008).

⁹⁸¹ UNED (2002, 2 junio). *La vida en una célula* [Video]. CANAL UNED, minutos 02:05 – 02:20. Disponible en: <https://canal.uned.es/video/5a6f912bb111f3a0f8b4736> [consulta: 21 de abril de 2020]. En la mente del bioeticista seguramente están presentes las atrocidades realizadas en los campos de concentración nazis, donde los prisioneros eran utilizados como cobayas humanas para realizar toda clase de experimentos. Buen ejemplo de ello son las «investigaciones» realizadas por el médico alemán Josef Mengele, concretamente, en el campo de concentración de Auschwitz.

⁹⁸² *Ibid.*, minutos 03:40 – 04:09.

A todo esto, añade Juan Ramón Lacadena:

Porque todas ellas son capaces, si reciben las órdenes adecuadas, en transformarse en cualquier tipo de los doscientos, aproximadamente, tipos de células distintas que compone un organismo adulto. Entonces de ahí ya yo creo que se deriva o se deduce la importancia de manejar esas células, porque si se tiene aisladas esas células troncales pluripotentes, se pretende transformarlas en laboratorio en cultivos reservóreos de células capaces de transformarse en el tejido de corazón, o en el tejido muscular, o en tejido hepático, en cualquiera de los tejidos que van a formar el organismo adulto.

Las células troncales o células madre pueden ser las embrionarias [...] o también hay de otra procedencia, que puede ser tejidos u órganos adultos, y puede ser desde el propio cordón umbilical, puede ser de un tejido sanguíneo, [...] o también puede ser a partir de células germinales embrionarias, de tal manera que se ha visto que, por ejemplo, en fetos abortados, muertos en el proceso de desarrollo, en su línea germinal existen este mismo tipo de células con capacidad pluripotente.⁹⁸³

Alonso Bedate completa la argumentación afirmando que

En teoría, las células madre podrían ser aplicadas para reparar el daño que ha ocurrido en cualquier tejido. Supongamos, por ejemplo, que tenemos un daño que ha ocurrido en el páncreas [...]. Si nosotros pudiésemos con esas células madre y señalizaciones bioquímicas hacer que esas células madre generen los tejidos dañados del páncreas, entonces estaríamos en disposición de haber reparado el daño que ha ocurrido en el páncreas.⁹⁸⁴

Ahora bien, ¿es lícito llevar a cabo este tipo de prácticas? No preguntamos si son ellas posibles, porque como podemos comprobar lo son, el problema que aquí subyace es ético, no técnico o científico, esto es, ¿es ético que se lleven a cabo este tipo de prácticas? Admite Diego Gracia:

Yo creo que hay criterios de manejo que son razonables y donde el consenso es muy fácil de llegar a él. Por ejemplo, si se utilizan, si se extraen las células madre de embriones debe ser de embriones sobrantes, nunca debe producirse, por ejemplo, un aborto para extraer células madre. El aborto se habrá producido por la causa que sea, natural, debida a las indicaciones de la interrupción legal del embarazo, [...] será la que sea, y el problema es esos embriones sobrantes que ya no se utilizan para otra cosa para qué se pueden utilizar. Yo creo que es un criterio más o menos sensato. Y luego otro criterio sensato, en el que yo creo que el consenso es muy sencillo, [...] es que la clonación se puede utilizar con fines terapéuticos pero no con fines reproductivos.⁹⁸⁵

En otro documental también realizado por la UNED un año después, vuelve Diego Gracia a retomar esta idea:

Las células troncales tienen un futuro que, por lo que llevamos visto en los pocos años que se conocen y se vienen manejando, pues es muy importante, puede revolucionar la medicina. Claro, son células no diferenciadas y que además lo que se está viendo es que se pueden diferenciar en diferentes tejidos, pues de acuerdo con inductores específicos. Esto permitiría elaborar tejidos específicos para poderlos trasplantar a un ser humano,

⁹⁸³ *Ibid.*, minutos 04:17 – 05:56.

⁹⁸⁴ *Ibid.*, minutos 07:21 – 08:02.

⁹⁸⁵ *Ibid.*, minutos 10:35 – 11:45.

tejidos que mediante clonación tuvieran exactamente la misma información genética y, por tanto, el mismo sistema HLA, el mismo sistema de identificación de cuerpos extraños que tienen las propias células del organismo, con lo cual esos tejidos no los rechazaría el propio organismo. Se podrían elaborar tejidos, y puede ser que hasta pudieran acabar elaborándose órganos, con lo cual, en fin, toda la cirugía actual de trasplantes pues sería simplemente la prehistoria de lo que nos vendría en un futuro que no tiene por qué ser muy lejano.⁹⁸⁶

Por otro lado,

La clonación se suele dividir en dos tipos: clonación reproductiva y clonación terapéutica. La clonación terapéutica tiene por objeto [...] producir tejidos u órganos que mediante clonación sean idénticos o el organismo los identifique como propios y, por tanto, no originen ningún tipo de rechazo y puedan ser un método para curar infinitas enfermedades o, al menos, mejorar la condición biológica de los seres humanos. Pero luego hay otra clonación que es la clonación reproductiva que tiene por objeto producir seres humanos idénticos, porque tendrán la misma información genética nuclear que uno de sus predecesores, que aquel del que proceda el núcleo diploide de cromosomas o de genes que se va a introducir en la célula que se va a desarrollar y que va a dar lugar al nuevo ser. Hay un consenso muy general, que la clonación reproductiva debe estar prohibida, pero desde luego el consenso en la clonación terapéutica no existe, y ahí es donde se produce la gran división de la sociedad.⁹⁸⁷

Poco después añade:

Las células troncales que se suelen utilizar más, porque son más adecuadas, por lo menos hasta ahora, son las células troncales que se encuentran en los embriones en una fase de su desarrollo. Es decir, en la masa celular interna del blastocisto hay unas células que son troncales, y entonces esas son las que suelen utilizarse. Esto plantea un problema y es que, evidentemente, para extraer esas células es necesario [...] utilizar embriones. A nadie se le ocurriría producir embriones humanos con el objeto de tener células troncales, eso sería absolutamente impropio. Pero lo que sí sucede es que, como consecuencia de otras técnicas médicas, por ejemplo, las técnicas de reproducción asistida o las propias leyes del aborto, aunque esto es más difícil, pues en este momento hay miles, decenas de miles de ovocitos fecundados, por tanto, de óvulos de la mujer fecundados, si se quiere, de embriones, que están guardados.⁹⁸⁸

Teniendo presente que este documental data del año 2003, en él se expone que en los centros de reproducción asistida de nuestro país se estimaba por aquella fecha que, desde la década de los años 80 del pasado siglo, debían de acumularse unos 35 000 embriones congelados. Si acudimos a fechas recientes, el 11 de febrero del año 2020 el periódico *La Vanguardia* publicó un artículo en el que el número estimado actual estaría en torno a los 500 000. Así puede leerse en el mismo:

Según los datos más recientes de la Sociedad Española de Fertilidad, el 31 de diciembre de 2017 había en España 545.333 embriones criopreservados. El número de embriones que se congelan (unos 87.000 al año en 2016 y 2017) supera ampliamente al de los que se

⁹⁸⁶ UNED (2003, 9 noviembre). *Células madre. Claves jurídicas de la dialéctica científico-ética* [Vídeo]. CANAL UNED, minutos 01:31 – 02:36. Disponible en: <https://canal.uned.es/video/5a6fa13db1111fc0698b456f> [consulta: 21 de abril de 2020].

⁹⁸⁷ *Ibid.*, minutos 03:00 – 04:10.

⁹⁸⁸ *Ibid.*, minutos 04:27 – 05:36.

descongelan (4.500 al año), por lo que el número total de embriones almacenados debe situarse actualmente en torno a los 700.000.⁹⁸⁹

De acuerdo con este hecho, ¿qué opciones existen sobre qué hacer con estos embriones que se encuentran congelados o crioconservados?

Una de ellas, pues, es la destrucción. Otra de ellas es lo que se llama adopción prenatal, es decir, que alguien, que no sea la pareja de la que proceden, pueda utilizar esos embriones. La opción prenatal no ha funcionado ni ha tenido éxito en ninguna parte porque lo que se adopta es un embrión pero sin unas características morfológicas claras. Cuando una persona adopta un niño generalmente ve un niño; aquí no se ve nada. Y como consecuencia de ello no suele funcionar la adopción prenatal, no ha funcionado en ninguna parte del mundo. Y entonces la otra posibilidad es la de investigar con esos embriones una vez que se ve que la pareja no los va a utilizar y que nadie más los va a utilizar. La ley española esto no lo permitía y lo que se ha hecho ahora es modificar dos artículos de la Ley de Reproducción Asistida, de la llamada Ley Palacios en España, para poder utilizar para la investigación los embriones que hasta el momento de la aparición de la ley pues están congelados en los diferentes centros que hacen técnicas de reproducción asistida, que son muchos miles.⁹⁹⁰

Desde el año 2006 España cuenta con la Ley 14/2006, de 26 de mayo, sobre técnicas de reproducción asistida.⁹⁹¹ En la fecha de la que data este documental, la citada ley aún estaba siendo debatida en el Congreso de los Diputados como Proyecto de Ley. Actualmente en su artículo 11.4 dice:

4. Los diferentes destinos posibles que podrán darse a los preembriones crioconservados, así como, en los casos que proceda, al semen, ovocitos y tejido ovárico crioconservados, son:

- a) Su utilización por la propia mujer o su cónyuge.
- b) La donación con fines reproductivos.
- c) La donación con fines de investigación.
- d) El cese de su conservación sin otra utilización. En el caso de los preembriones y los ovocitos crioconservados, esta última opción sólo será aplicable una vez finalizado el plazo máximo de conservación establecido en esta Ley sin que se haya optado por alguno de los destinos mencionados en los apartados anteriores.⁹⁹²

Por tanto, las consideraciones realizadas por Diego Gracia no andaban de ningún modo desencaminadas, teniendo también en cuenta que el bioeticista fue miembro de la Comisión de Reproducción Asistida, como así admite en una entrevista al responder por la opinión que le merecía la citada ley:

⁹⁸⁹ Corbella, J. (2020, 11 febrero). En España hay más de medio millón de embriones humanos congelados. *La Vanguardia*. Disponible en: <https://www.lavanguardia.com/ciencia/20200211/473429546045/embriones-congelados-espana-medio-millon.html> [consulta: 24 de julio de 2020].

⁹⁹⁰ UNED (2003, 9 noviembre), minutos 06:05 – 07:18.

⁹⁹¹ España. Ley 14/2006, de 26 de mayo, sobre técnicas de reproducción asistida. *Boletín Oficial del Estado*, núm. 126, de 27 de mayo de 2006, páginas 19947 a 19956. Disponible en: <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-2006-9292> [consulta: 24 de julio de 2020].

⁹⁹² *Ibid.*, p. 19951.

[PREGUNTA:] ¿Qué opina de la Ley de Reproducción Asistida?

[RESPUESTA:] Yo he sido miembro de la Comisión Nacional de Reproducción Asistida durante muchos años, pero creo que se trata de una ley que refleja la escala de valores de la sociedad española.

No creo que un embrión constituya un ser humano con todos los derechos desde el primer momento, pero hay una cosa de la que estoy convencido: no se puede impedir que haya libertad religiosa. La legislación debería dejarse para aquello en lo que existiese un amplio consenso, pero legislar intentando imponer el punto de vista de quien gobierna no me parece bien. Eso lleva a una mala práctica. Los gobiernos suelen hacer las leyes a su imagen, y esto es muy malo. Pero es lo que se hace en España.⁹⁹³

Ahora bien, ¿qué papel debería entonces cumplir la sociedad al respecto de esta problemática?

La sociedad española, como casi todas las sociedades, al menos, las sociedades occidentales, pues está muy dividida, porque el problema, el juicio que se haga sobre la utilización de células troncales para curar enfermedades o producir tejidos y órganos, el juicio moral es muy parecido al juicio sobre cualquier manipulación que se realice de las primeras fases de los embriones humanos. Y entonces esto depende del modo como se conciba o se piense, de la categoría que se piense que tiene el embrión humano en las primeras fases. En esto las sociedades occidentales están profundamente divididas y, además, yo diría que cada parte tiene sus argumentos y que son argumentos, a mi modo de ver, respetables. Es un tema al que le he dedicado mucho tiempo y la verdad es que creo que son argumentos respetables por las dos partes.

En estas situaciones yo lo que creo que debería hacer la sociedad es respetar las posturas y, cuando está tan dividida como está en este caso, yo creo que una cosa que debería hacer el Estado es no legislar prohibiendo este tipo de técnicas, puesto que gran parte de la sociedad las considera correctas, y por tanto, dejándolo a la conciencia individual de los ciudadanos, que todos aquellos que consideren que las técnicas no son correctas pues no hagan uso de ellas, pero desde luego no parece que sea muy correcto el que una parte imponga a la otra su punto de vista.⁹⁹⁴

⁹⁹³ Vera, P. (2008, 25 mayo). Entrevista a Diego Gracia. *Revista Campus Digital*. Murcia: Universidad de Murcia. Disponible en: <https://edit.um.es/campusdigital/diego-gracia-experto-internacional-en-bioetica/> [consulta: 2 de abril de 2020].

⁹⁹⁴ UNED (2003, 9 noviembre), minutos 20:07 – 21:42. En una entrevista concedida al periódico *El País*, Gracia mantiene esta misma idea: «Sostener que el embrión es un ser humano con todos los derechos desde el primer momento me parece bastante inverosímil. Un ser humano no es un genotipo, es un fenotipo, una realidad biológica estable, y esa realidad no la tienen ni los genes ni las primeras fases del desarrollo embrionario. Pero más allá de lo que yo opine sobre esto, lo que me parece fundamental es que en aquellas cuestiones en que la sociedad está dividida, se deje libertad de conciencia y se legisle sólo sobre aquello en lo que haya un amplio consenso. No debería imponerse el punto de vista del grupo político que gobierna, porque eso es inmoral y lleva a que cuando el adversario llega al poder legisle en sentido contrario. Eso es lo que ahora están haciendo en España unos y otros. Mi opinión es que se debería legislar muchísimo menos. Hace apenas dos años se actualizó la ley de Reproducción Asistida, pero se hizo sin el consenso necesario, y ahora se anuncia una nueva modificación. Legislar de esta forma hace que se pierda el respeto a las leyes», en Pérez Oliva, M. (2006, 29 enero).

Al modo de ver del autor, la sociedad no debe ni puede tener un papel secundario a la hora de decidir sobre este tipo de técnicas, dejando de esta forma todas las decisiones exclusivamente al Estado. La sociedad debe tener un papel protagonista, siendo los mismos ciudadanos quienes deben decidir qué prácticas son éticamente correctas. Es aquí donde todos debemos hacernos responsables y no dejar los cursos de acción a los otros, y con mucha más razón cuando ello se encuentra referido a todo aquello que directamente afecta a nuestras propias vidas.

Responsable se es siempre del futuro, y por tanto la responsabilidad nos obliga a tener en cuenta las consecuencias concretas de nuestras acciones. Ni que decir tiene que el hecho de destruir embriones conlleva una grave responsabilidad, precisamente porque se priva de futuro a unas realidades biológicas determinadas, los cigotos que se destruyen.

De todos modos, la responsabilidad es claramente distinta según se trate de realidades biológicas ya humanas o de proyectos de serlo. En el primer caso habrá de ser mucho mayor que en el segundo. En el primero debería poderse exigir su más estricto respeto, en tanto que en el segundo caso esto no tiene por qué ser necesariamente así.⁹⁹⁵

Como ya hemos apuntado en varias ocasiones, sobre el estatuto del embrión humano existen, al menos, dos posturas diferenciadas, hecho que demuestra la pluralidad que acontece por fortuna hoy día en nuestras sociedades occidentales. En consecuencia, aquí deberá prevalecer el principio del respeto mutuo entre ellas, impidiendo la simple imposición por la fuerza de uno de los puntos de vista al resto de la ciudadanía.

Si hay razones de peso por las dos partes y es un tema en el que la sociedad está claramente dividida, es muy difícil que algo pueda elevarse a la categoría de deber perfecto y de precepto penal. De ahí que en este tema no parezca razonable el establecimiento de prohibiciones absolutas, sino la búsqueda de criterios de gestión prudencial.⁹⁹⁶

Para ilustrar este hecho, Gracia hace referencia a un artículo de Adela Cortina publicado en *El País*, donde sostiene la autora que

Ante las diversas posiciones, las sociedades éticamente pluralistas se encuentran en una situación distinta a la de las sociedades éticamente homogéneas. Tienen que tomar decisiones compartidas, ya que es un problema de la sociedad en su conjunto, pero no existe un “Parlamento ético”, legitimado para sancionar leyes éticas. Los Parlamentos son políticos y se ocupan de “leyes legales”, no de “leyes éticas”. Tampoco existe una “Iglesia ética”, es decir, una Iglesia que ejerza un magisterio para la sociedad en su conjunto. Evidentemente, existen diversas confesiones religiosas y diversos grupos políticos, que pueden y deben expresar sus convicciones en la vida pública y aportar argumentos que ayuden a tomar decisiones. Por supuesto. Pero en una sociedad plural no hay una sola instancia ética a la que atiendan todos los ciudadanos, aunque todas puedan hacerse presentes en el debate público. Y éstos son los mimbres con los que tenemos que tejer nuestra vida en común desde las diferencias.⁹⁹⁷

⁹⁹⁵ Gracia, D. (2004a), p. 387.

⁹⁹⁶ *Ibid.*, pp. 387-388.

⁹⁹⁷ Cortina, A. (2003, 19 marzo). Pluralismo moral y células troncales. *El País*. Disponible en: https://elpais.com/diario/2003/03/19/opinion/1048028409_850215.html#:~:text=%22Pluralismo

El problema surge cuando los partidarios de una y otra postura están plenamente convencidos de hallarse en posesión de la verdad sobre el debate del estatuto del embrión humano, no permitiendo ningún tipo de concesión al bando opositor en detrimento del suyo.

Habría que decir que se creen más seguros de lo que probablemente están, lo cual demuestra que en su postura intervienen razones, pero intervienen otros factores además de las razones. Esas otras cosas son emociones, sentimientos, valores y, muy especialmente, creencias. Las creencias son por definición ciertas, pero no resultan demostrables de modo apodíctico, ni por tanto son estrictamente racionales. No hace falta mucha perspicacia para sospechar que las creencias dan en este tema la apodicticidad que las propias razones no tienen.⁹⁹⁸

Las creencias no pueden convertirse en decisivas a la hora de esgrimir unos u otros argumentos, porque como creencias que son, no pueden universalizarse. Dentro del contexto del pluralismo en el que se mueven nuestras sociedades, es imposible el que estas puedan ser impuestas por la fuerza: serán los ciudadanos quienes decidan libremente adscribirse a ellas.⁹⁹⁹ De todo ello se desprende la idea de que cada uno de nosotros deba respetar a los demás, independientemente de las creencias que cada uno pueda sostener.

[%20moral%22%20significa%20que%20hay,en%20valores%20b%C3%A1sicos%20de%20justicia](#) [consulta: 23 de julio de 2020].

⁹⁹⁸ Gracia, D. (2004a), p. 389. Esta es la misma idea que desarrollábamos en otra parte de nuestra investigación cuando hacíamos referencia a las posturas de Natalia López Moratalla y Mónica López Barahona respecto al estatuto científico del embrión. Véase: capítulo III, subapartado 2.2.1., p. 148 y ss.).

⁹⁹⁹ Dice Gracia: «No hay una idea de bien o de felicidad sino muchas; tantas como seres humanos. Cada uno tiene la suya. La idea de bien depende de muchas cosas: de la capacidad intelectual, de las condiciones físicas, de la educación, de las creencias que se asuman como propias, etc. No es lo mismo la idea de bien propia de un indio Tehuelche que de un Yupi neoyorkino, ni la de un testigo de Jehová que la de un católico, etc. En el proyecto de vida y la idea de felicidad convergen muchísimos factores, y es el resultado de todos ellos. Eso explica que no haya dos proyectos de felicidad ni dos ideas de bien exactamente iguales. Éste es el origen del “pluralismo”, y de la necesidad de respetar la “diferencia”. Nuestra sociedad ha elevado este principio a la categoría de derecho humano, bajo el nombre de derecho a la “libertad de conciencia”. Se suele entender por tal la libertad religiosa, que fue la que históricamente se conquistó primero. Pero la libertad de conciencia no se identifica con la libertad religiosa. Es también libertad política. Y junto a ambas, libertad cultural y moral. El derecho a la libertad de conciencia protege el proyecto de vida y la idea de bien propio de cada persona. En principio, todo ser humano tiene derecho a conducir su vida de acuerdo con su propia idea de bien, por más que ésta no coincida con las demás. Esta es, quizá, una de las más duras lecciones que todos tenemos que aprender de nuestros hijos: el respeto de los proyectos de vida y las ideas de bien distintas a la nuestra, por más que las consideremos incorrectas, desviadas o erróneas. Y lo que se dice del ámbito familiar puede afirmarse, *mutatis mutandis*, del social y comunitario», en Gracia, D. (1998b), pp. 133-134.

De ahí que haya acabado elevándose a la categoría de principio moral y derecho humano personalísimo el respeto a la llamada «libertad de conciencia». Las creencias se proponen pero no se imponen.¹⁰⁰⁰

En cuanto a las consecuencias que de este planteamiento pueden deducirse, la primera y fundamental es la de respetar la postura del contrario, aunque de ningún modo pueda esta compartirse.¹⁰⁰¹

[...] por eso mismo hay muchas razones para pensar que el respeto a los embriones durante sus primeras fases de desarrollo debe quedar a la gestión privada de los individuos, de acuerdo con sus propias creencias y razones, al menos mientras la sociedad siga tan dividida en este tema como parece estarlo en este momento. Urge, eso sí, fomentar el respeto y la responsabilidad para con los embriones en general, y para con los embriones humanos en particular. En este campo es tan necesario o más que en otros la promoción de la responsabilidad individual y colectiva, frente a los dos extremos de la trivialización y la criminalización.¹⁰⁰²

Estos extremos vendrían representados por dos actitudes antitéticas: mientras que el extremo de la trivialización sería el propio de la actitud *tolerante* o neutral –también denominada *pro-choice*–, el de la criminalización sería el correspondiente a la actitud *beligerante* o guerrera –también llamada *pro-life*–.

¹⁰⁰⁰ Gracia, D. (2004a), p. 389. Respecto a la libertad de conciencia, responde Gracia en una entrevista: «[PREGUNTA:] Usted ha sido religioso, ¿piensa que la religión puede imponer determinados criterios a la ciencia?

[RESPUESTA:] La fe religiosa es un don, pero no todo el mundo la profesa. La religión no puede imponer nada a todos. Sin embargo, me parece indispensable que, en aquellas cuestiones en las que la sociedad está dividida, haya libertad de conciencia.

La legislación no puede entrar en todos los territorios. No se puede legislar todo. Las leyes no pueden tener en cuenta todas las situaciones posibles. Además, no creo que sea bueno imponer el punto de vista del que gobierna, pues cuando deja de hacerlo, el adversario obra al contrario. Actuar así no es moral», en Vera, P. (2008, 25 mayo).

¹⁰⁰¹ Véase: capítulo II, nota 277, p. 105.

¹⁰⁰² Gracia, D. (2004a), p. 389. Sobre el respeto a los embriones en sus primeras fases de desarrollo, dice Juan Masiá: «Hoy se conocen mejor los pasos de formación del embrión y de desarrollo y crecimiento del feto. En las primerísimas fases aún no hay en ese embrión preimplantatorio toda la información que se requiere para que pueda completar el proceso posterior de desarrollo. Hacer esta observación no equivale a negar toda exigencia de respeto a los preembriones. Tan extremado es decir que desde el primer día un cigoto es persona, como presumir que, por no serlo, cualquier manejo irresponsable sea permisible. Hay grados en la exigencia de respeto. Respetamos las rosas y no destruimos por capricho el rosal, ni pisoteamos sus flores por gusto. Respetamos las rosas, aunque no sean personas ni animales. Pero cortamos las rosas para llevar un ramo como obsequio de cumpleaños o para visitar a una persona enferma. El respeto a los bosques es compatible con cortar la leña. Respetamos incluso a los animales que se usan para experimentación en los laboratorios y las experimentaciones están sometidas a condiciones éticas cada vez más estrictas.

En el caso de las personas no permitimos que sean objeto de experimentación sin su libre consentimiento. Aquí el grado de exigencia de respeto es mayor. Manejamos responsablemente los embriones sobrantes de fecundación *in vitro*, ya sea para indagar sobre procreación o con finalidad de investigación terapéutica. Pero no admitiríamos experimentar con fármacos en un feto de tres meses con la intención de abortarlo después para comprobar los resultados», en Masiá Clavel, J. (2007).

[La actitud «beligerante» o guerrera] considera que en este tema no cabe la tolerancia y que por tanto hay que imponer el respeto a la vida desde el primer momento incluso por la fuerza. Quienes no ven algo que a los defensores de esta postura les parece por completo evidente (que la vida humana comienza desde el mismo momento de la concepción) ha de ser bien por ignorancia o error intelectual, bien por mala voluntad, y en ninguno de los dos casos sus ideas merecen respeto. La verdad objetiva debe imponerse incluso contra el parecer de quienes no lo vean así. [...]

[La actitud «tolerante» o neutral] es antitética de la anterior. La revolución liberal moderna consagró el principio de libertad de conciencia y, por tanto, el derecho de todo ser humano a gestionar su vida de acuerdo con sus propios valores y creencias. Esto es lo que ha hecho posible la coexistencia de diferentes credos religiosos o de distintas ideologías políticas y modelos culturales en nuestras sociedades, que por ello mismo se denominan pluralistas. El pluralismo lo es siempre de valores, religiosos, políticos, ideológicos, culturales, etc. En estos campos debe imperar un respeto escrupuloso, hasta el punto de que en las sociedades liberales avanzadas se considera poco correcto el preguntar a los demás por sus opciones religiosas o políticas, o iniciar discusiones acaloradas sobre ellas. La tesis imperante es que esas cuestiones son privadas, pertenecen al ámbito íntimo de cada persona y nadie tiene derecho a inmiscuirse en ellas. Se impone, pues, la más estricta neutralidad axiológica, rayana casi en la indiferencia. Esta indiferencia es la que explica por qué sobre este tema del estatuto del embrión se discute poco en la literatura procedente del mundo liberal, y por qué la mayor parte de la bibliografía proviene de los partidarios de esa otra actitud que hemos llamado beligerante.¹⁰⁰³

Esto es, mientras que los partidarios de la primera postura defienden que la vida humana comienza desde el mismo momento de la concepción, los seguidores de la segunda defienden el derecho de todo ser humano a gestionar su vida de acuerdo con sus propios valores y creencias. Está claro que ambas posiciones deben entenderse como extremistas y es aquí donde el enfrentamiento se hace patente, debiendo ser las dos tachadas de incorrectas por resultar unilaterales.¹⁰⁰⁴ «Hoy las cosas se ven de otro

¹⁰⁰³ *Ibid.*, p. 390.

¹⁰⁰⁴ Admite Gracia: «Todo el mundo considera que la vida humana tiene un valor especial, distinto al de cualquier otro animal. Ahora bien, ¿desde cuándo? Es una pregunta que nadie puede responder. Dentro de los valores hay un nivel que es el de la vida biológica y otro que es el de la vida personal humana. Si [...] el deber es la realización de valores, se trata de ver qué valores realizar en caso de conflicto. Porque si la vida biológica es un valor y la vida biográfica otro, incluso superior, el primer deber sería proteger la vida biográfica y después la biológica. Se trata de ver cómo se puede definir el deber en caso de conflicto de valores. Cuando dos valores chocan entre sí, uno ha de tener prioridad.

Ahora bien, la ética no trata de los que es “bueno” simplemente, sino de lo “óptimo”. Tal es la obligación moral: la solución óptima. En el caso del embrión, la vida puede entrar en conflicto con otros valores, sean cuales sean. [...]

Entre los cursos de acción a seguir hay unos que son extremos, porque optan por un valor lesionando totalmente el otro. No suelen ser los óptimos, porque lesionan demasiado uno de los valores en conflicto. Por eso Aristóteles introdujo el concepto de “término medio”, porque el curso óptimo suele ser el intermedio. Se trata de buscar si hay alguna salida que lesione menos los distintos valores. Esto puede verse claramente en uno de los temas más conflictivos como es el del aborto, en el que la sociedad aparece claramente dividida entre dos actitudes: la *pro-life* (pro-vida) y la *pro-choice* (prodecisión).

La primera afirma que el ser humano lo es desde el primer momento, por lo que habría que condenar el aborto utilizando el Código Penal, para proteger el embrión desde el principio. La segunda, en cambio, piensa que cada mujer es dueña de su cuerpo y es ella la que decide. Todo

modo, aunque sólo sea por la esterilidad de las dos actitudes extremas, y se busca con urgencia una vía que pueda aportar algo nuevo a este interminable debate».¹⁰⁰⁵ En cuanto a la actitud *pro-choice*, «por más que las mujeres tengan derecho a decidir sobre su propio cuerpo, no hay duda de que deberán hacerlo racionalmente, es decir, con argumentos apropiados».¹⁰⁰⁶ Respecto a la actitud *pro-life*, ya sabemos que esta entiende que, desde el primer momento, el cigoto debe ser respetado, aunque aún no haya logrado la suficiencia constitucional. Pero, de acuerdo con Gracia,

[...] esto no es cierto. Sólo las personas ya constituidas son sujetos morales, y por tanto deben ser tratados como fines y no como medios, con total consideración y respeto. Esto es evidente, y debe ser afirmado sin ningún tipo de restricciones. Lo cual no significa que no tengamos obligaciones morales con el embrión, con el cigoto y con las mismas células sexuales. Tenemos sin duda ninguna obligaciones morales con todas esas realidades biológicas, pero esas obligaciones no pueden ser, no son obligaciones de no-maleficencia. Como he expuesto ampliamente en otros lugares,¹⁰⁰⁷ las obligaciones de no-maleficencia son siempre correlativas a las condiciones biológicas de los sujetos humanos vivos; así, por ejemplo, nuestras obligaciones de no-maleficencia no son iguales en el caso de las personas que padecen enfermedades agudas o crónicas convencionales, que con las que se hallan en estado vegetativo permanente. En todos esos casos se trata de personas vivas, sobre las que tenemos obligaciones morales, y concretamente obligaciones de no-maleficencia; y se trata de personas en condiciones biológicas muy distintas, que definen también obligaciones distintas de no-maleficencia. El principio ético de no-maleficencia se refiere siempre a personas vivas, y depende de la condición biológica de éstas. Con el cadáver, o con las personas en muerte cerebral, por ejemplo, no tenemos obligaciones de no-maleficencia, sino obligaciones de respeto, de piedad, etc., que tienen un carácter distinto.

Estos conceptos pueden y deben aplicarse también a la ética del desarrollo embrionario. Y lo primero que cabe decir es que no puede hablarse de obligaciones éticas de no-maleficencia respecto del embrión hasta que éste no adquiere la suficiencia constitucional. Lo cual no significa que no tengamos obligaciones morales de otro tipo para con ellos, lo mismo que tenemos obligaciones morales con los espermatozoides o con los óvulos. Lo que sucede es que éstas no son de las llamadas obligaciones «perfectas» o de justicia, sino «imperfectas» o de beneficencia.¹⁰⁰⁸

Recordemos que, mientras que las primeras corresponden al nivel 1 y deben serle exigidas a todas las personas por igual, las segundas pertenecen al nivel 2 y solo pueden

el mundo tiene claro que hay que proteger los valores, pero analizando las posturas se ve que están polarizadas, optando por los extremos, que casi siempre son los menos aconsejables. En España los *pro-vida* afirman que el ser humano lo es desde el primer momento y exigen condenar el aborto y que se le considere delito penal, en tanto que los *pro-elección* piensan que la mujer es dueña de su cuerpo y es ella quien debe decidir.

Sin embargo, en este caso la vía intermedia es que hay una actitud más importante: la “gestión responsable de la sexualidad y de la reproducción”. Probablemente, lo mejor sería no criminalizar ni trivializar nada, sino hacerse responsables, es decir, promover la responsabilidad social con la vida y con los embriones humanos», en Gracia, D. (2007e), pp. 262-263.

¹⁰⁰⁵ Gracia, D. (1998c), p. 134.

¹⁰⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁰⁷ Cfr. Gracia, D. (1990c). *Primum non nocere: El principio de no-maleficencia como fundamento de la ética médica*. Madrid: Real Academia Nacional de Medicina.

¹⁰⁰⁸ Gracia, D. (1998c), pp. 134-135.

ser exigidas por cada uno hacia sí mismo. Por tanto, una vez que la nueva realidad humana logre la suficiencia constitucional tendremos

[...] obligaciones de nivel 1 con el feto, es decir, obligaciones de no-maleficencia y de justicia; en tanto que los períodos anteriores del desarrollo embrionario deben ser respetados, pero la obligatoriedad de ese respeto debe ser considerada sólo de nivel 2, razón por la cual ha de ser establecida por cada sujeto moral de modo autónomo y de acuerdo a su propio proyecto de vida y a su ideal de perfección y felicidad.

En ética es siempre necesario distinguir dos niveles. Los extremismos surgen cuando se confunden ambos, reduciendo toda la vida moral, bien al nivel 1 (compuesto por los principios de no-maleficencia y de justicia), bien al nivel 2 (integrado por los de autonomía y beneficencia). Tanto la actitud *pro-life* como la *pro-choice* se empeñan en negar la dualidad de niveles. La primera reduce todo al nivel 1, y la segunda a nivel 2. Como siempre sucede, las cosas son más ricas, y por ello mismo también más complejas. La vida moral exige tener siempre ambos niveles en cuenta. La ética de la vida embrionaria es, como no podía ser menos, tan compleja como la vida misma.¹⁰⁰⁹

Por consiguiente, se hace estrictamente necesario el hacer frente a estas dos actitudes extremas y unilaterales, que se niegan a reconocer que siempre algo de valioso existe en la postura opuesta, rechazando desde un principio la posibilidad del diálogo y del entendimiento entre ellas. Por esta razón, se hace imprescindible optar por una nueva y tercera alternativa que

[...] frente a la beligerancia guerrera y a la tolerancia indiferente defienda la deliberación participativa. No es verdad que sobre las creencias y los valores no pueda ni deba razonarse. Se puede y se debe. Lo cual exige aceptar a todos como interlocutores válidos, tratar de entender sus puntos de vista, escuchar sus razones, ofrecerles las propias y de ese modo enriquecer las distintas perspectivas. La deliberación no es un método de consenso, ni tiene por objeto la unificación de todas las posturas. Se trata de un procedimiento intelectual que busca incrementar o enriquecer nuestro conocimiento de los problemas, a fin de tomar decisiones más razonables y prudentes. Lo que se pretende es que todos y cada uno progresen en el conocimiento de sí mismos, de sus valores y creencias y, por tanto, de sus opciones de vida, y que de ese modo tomen decisiones más prudentes. Esas decisiones serán, quizá, distintas en cada persona, pero si el proceso deliberativo ha funcionado bien, todas habrán mejorado en su calidad. La experiencia demuestra que a lo largo del proceso de deliberación las posturas de los distintos participantes se van modificando y que al final se produce una convergencia de la mayoría de los participantes hacia posiciones intermedias, por más que sigan situándose algunos en los extremos. Al término del proceso deliberativo se reproduce la distribución normal propia de la campana de Gauss, de modo que hay un claro fenómeno de concentración de las opiniones en torno a las posturas intermedias. Ese es el rendimiento del proceso deliberativo.¹⁰¹⁰

Al modo de ver del autor, la actitud deliberativa es la única que puede arrojar luz a la cuestión sobre el estatuto del embrión humano. Nuestras sociedades están representadas principalmente por el pluralismo, pero la mayoría de las veces ese pluralismo se muestra a través de una inmensidad de compartimentos estancos entre los cuales no existe conexión alguna. Es por ello por lo que debemos educar en la deliberación, respetando al otro que no soy yo aunque no opine igual, simplemente

¹⁰⁰⁹ *Ibid.*, p. 135.

¹⁰¹⁰ Gracia, D. (2004a), p. 391.

porque es uno más como nosotros. Debemos aprender a escuchar para comprender y no para responder, como tan acostumbrados estamos al visionar algún debate televisivo, en el que los invitados cruzan sus argumentos sin prestar atención alguna a los del resto. En la introducción a nuestra investigación hacíamos referencia al aforismo de Rebecca West con el que expresaba que el diálogo no existe, estando únicamente formado por monólogos que se entrecruzan. Pero la cuestión es que, solo escuchando al otro que está frente a nosotros, seremos capaces de enriquecer nuestro propio punto de vista, que no deja de ser una simple perspectiva de las infinitamente existentes: es así como la deliberación se convierte para Gracia en el gran método de la ética.

Un ejercicio práctico de deliberación es el que un Comité de expertos intentó llevar a cabo hace algunos años, entre enero de 1998 y junio de 1999. El tema que nos propusimos abordar fue el de la clonación, y el Comité que constituimos estuvo compuesto por genetistas, biólogos moleculares, bioquímicos, especialistas en reproducción, filósofos, sociólogos, bioeticistas, juristas y teólogos. Se procuró que estuvieran representadas las mentalidades de mayor vigencia en nuestro medio, aunque ello pudiera provocar en el seno del Comité el mismo conflicto que hoy existe en la sociedad a propósito de estos temas. De lo que se trataba era, precisamente, de dar espacio a las diferentes posturas, a fin de que pudieran hacer explícitos sus argumentos, escucharan los de los demás y se sometieran a un proceso recíproco de contrastación. Todo esto exige una gran madurez psicológica y humana. No es fácil de dar razones de los propios puntos de vista, y menos de los valores y las creencias que por lo general se hallan en su base. Sólo cuanto tenemos que explicar a los demás por qué pensamos de un cierto modo o mantenemos unos determinados valores o unas u otras creencias, nos damos cuenta de la dificultad de justificar nuestros propios puntos de vista y, por tanto, de su relativa fragilidad. El hecho de tener que explicar a los demás nuestras propias opciones, nos obliga a conocernos mejor a nosotros mismos. La deliberación nos hace madurar psicológica y humanamente. Y al hacer explícita la consistencia, pero también la fragilidad de nuestras propias opciones, nos hace mucho más receptivos a los argumentos de los demás y más respetuosos con sus propias opciones, aun en el caso de que no las compartamos.¹⁰¹¹

La dinámica del mencionado Comité condujo a que los participantes fueran enriqueciendo sus propios puntos de vista, distanciándose de las posturas extremas y aproximándose a otras intermedias en consecuencia. El resultado fue que el Comité desaconsejó el uso de la clonación con fines terapéuticos, aunque no por ello se inclinó por su prohibición.¹⁰¹² El gran logro, dejando aparte las decisiones concretas, fue el fomento de la prudencia en las opiniones de los participantes, alejándose estos de respuestas extremas.

Tal como están las cosas [...], no parece razonable prohibir completamente el uso de células embrionarias procedentes de embriones abortados o de embriones sobrantes congelados procedentes de técnicas de reproducción asistida. Hay situaciones que pueden hacer razonable su uso para experimentación. ¿Cuáles? Por lo pronto, el intento de elaborar tejidos que puedan ser injertados en personas que los necesitan (células de los islotes de Langerhans, en el caso de la diabetes, o tejido epidérmico para grandes quemados, o células neuronales que puedan trasplantarse a la sustancia negra de parkinsonianos, etc.). Esto es lo que se conoce con el nombre de «clonación terapéutica». Yo no tengo duda de que esto, poco a poco, irá permitiéndose, después de los crispados

¹⁰¹¹ *Ibid.*, p. 392.

¹⁰¹² Comité de Expertos sobre Bioética y Clonación (1999). *Informe sobre clonación*. Madrid: Fundación de Ciencias de la Salud.

debates de estos primeros momentos. Y me parece que tampoco se puede cerrar completamente la puerta a la llamada clonación reproductiva, si bien esa técnica no debería utilizarse, de utilizarse alguna vez, más que en casos muy extremos, como el de esterilidades que no pueden ser evitadas de ninguna otra forma; es decir, la clonación reproductiva debería quedar para situaciones de auténtica excepción, que la sociedad tendría que definir.¹⁰¹³

5. Conclusión

Lejos Diego Gracia de ofrecer una solución apodíctica al problema, rechazando así de lleno cualquier tipo de diálogo, el bioeticista lo que realiza es una invitación a la reflexión que pueda conducir a todos los participantes, como interlocutores válidos que son, a la deliberación. Para ello, se hace imprescindible plantear puntos de vista diversos, dudas, interrogantes, que amplíen nuestra visión parcial del problema, «a fin de promover actitudes responsables y prudentes».¹⁰¹⁴

En el tema del embrión las emociones pueden con frecuencia a las razones. Esto es lo que hace tan difícil el debate sobre estas cuestiones. Los debates tienden a convertirse inmediatamente en guerras.¹⁰¹⁵ [...] Por eso es tan difícil en este tema la deliberación. La deliberación es incompatible con el dogmatismo. Y en este campo parece que éste ha abundado desde antiguo. De ahí que sea tan importante describir las dificultades con las que se enfrentan muchos conceptos tenidos por evidentes. No es mucho, pero sí algo. Saber que no se sabe es ya algo positivo. Según Sócrates, en ello está el principio de la sabiduría. De la sabiduría humana, claro, que es siempre, por definición, imperfecta. Por eso Sócrates no se consideró nunca sabio, prerrogativa a la postre divina, sino sólo amigo de la sabiduría, filo-sofo. Lo cual no está exento de riesgos. Poner en duda las ideas recibidas y someter a examen conceptos que se consideran intocables, es cuando menos arriesgado. A Sócrates, de hecho, le costó la vida.¹⁰¹⁶

Una vez planteado todo esto, ¿cuál sería esa visión responsable hacia el estatuto del embrión que perseguíamos desde un comienzo? ¿Es esto todo lo que podemos decir respecto a su perspectiva ética? No, de ningún modo, esto no es nada más que el principio. Presentada ya la teoría deberemos ahora dirigir nuestra atención hacia la práctica, haciendo así una exposición sobre los problemas que acontecen en el confín del inicio de la vida humana:

Si el origen de la vida humana siempre ha planteado problemas éticos, hoy lo hace en mayor número, no solo por los cambios culturales y religiosos acaecidos, sino también por el crecimiento exponencial del saber científico y las consiguientes posibilidades de manipulación técnica.¹⁰¹⁷

¹⁰¹³ Gracia, D. (2004a), p. 393.

¹⁰¹⁴ *Ibid.*, p. 394.

¹⁰¹⁵ Dice Gracia en una nota a pie de página: «Ronald Dworkin ha comparado los actuales debates sobre el aborto con las guerras de religión de los siglos XVI y XVII. Cf. Ronald Dworkin, *El dominio de la vida: Una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual*, Barcelona, Ariel, 1994, p. 10», en *ibid.*

¹⁰¹⁶ *Ibid.*

¹⁰¹⁷ Gracia, D. (2019a), p. 121.

Este será, pues, el objetivo de la tercera parte de nuestra investigación, una vez asentado el campamento base sobre la cuestión del estatuto del embrión humano. Por lo tanto, a continuación deberá repararse en los problemas que se suscitan a partir de los argumentos expuestos en los capítulos precedentes, así como también en dilucidar la forma óptima de enfrentarse a ellos.

TERCERA PARTE

Problemas éticos en torno al confín del inicio de la vida humana

Introducción

La segunda parte de nuestra investigación versaba sobre el estatuto del embrión humano desde tres perspectivas diferentes y, a la vez, complementarias: la científica, la filosófica y la ética. Partiendo de los planteamientos presentes en ellas, en esta tercera parte nos serviremos de ellos para poder aplicarlos a algunos de los problemas éticos que en torno al confín del inicio de la vida humana se hallan presentes en el conjunto de la obra bioética de Diego Gracia, entre los cuales se encuentra incluido de forma inexcusable el que mayor tipo de controversias y enfrentamientos provoca en nuestras sociedades pluralistas: el del aborto. De acuerdo con nuestro bioeticista,

Los avances de la biología molecular, la genética y la biología del desarrollo han permitido conocer como nunca antes las fases iniciales de la vida, hasta hacer posible su manipulación. Así sucede con las técnicas de reproducción asistida, la transferencia de embriones, los diagnósticos preimplantatorio y prenatal, la ingeniería genética, la clonación, etc. Por otra parte, sexualidad y reproducción se han disociado como nunca antes, a consecuencia del uso general de los métodos anticonceptivos. A esto puede añadirse que nuestras sociedades han establecido plazos e indicaciones para la interrupción voluntaria del embarazo. Finalmente, los progresos de la neonatología han hecho viable la vida de fetos muy prematuros. El panorama puede completarse con los progresos en la llamada medicina fetal.¹⁰¹⁸

Escribe también en otro lugar:

Se trata aquí de subrayar cómo los avances tecnológicos aplicados a la medicina han revolucionado de modo insospechado la gestión de los llamados confines de la vida, esto es, el origen y el fin de la vida, hasta el punto de hacer muy difícil la toma de decisiones por parte de los profesionales de la salud. En cuanto al origen de la vida, tanto los descubrimientos de la biología molecular como la capacidad humana de intervenir y modificar el propio proceso generador de la vida con técnicas de ingeniería genética, clonación, etc., han supuesto un nuevo enfoque de todo lo que rodea esa primera fase de la vida. El médico tiene un nuevo papel respecto del origen de la vida. Ya no es un mero espectador de ella, sino que su capacidad técnica de intervenir en el proceso vital le hace responsable del mismo. Y no se trata sólo de intervenciones de profundo calado como las mencionadas, que todavía son de uso muy limitado o prohibitivo en seres humanos, sino de otras técnicas como la reproducción asistida, el diagnóstico prenatal, el aborto, la anticoncepción, etc. Todas ellas son técnicas cada más demandadas por la sociedad, pero ninguna de ellas está exenta de riesgos. El médico no siempre sabe cómo actuar, o actúa sin tener una conciencia muy clara de cuáles pueden ser las consecuencias de su intervención.¹⁰¹⁹

¹⁰¹⁸ Gracia, D. (2016a), p. 37.

¹⁰¹⁹ Gracia, D. (2007b). Origen, fundamentación y método de la bioética. En Martínez Martínez, J. A. [Coord.]. *La bioética en la educación secundaria*. Madrid: Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, p. 16.

De los dos capítulos que componen esta tercera parte, el primero de ellos estará formado por tres asuntos fundamentales. En primer lugar, realizaremos un recorrido histórico por las distintas actitudes que ante el fenómeno de la eugenesia se han mantenido a lo largo de los tiempos, planteándonos qué clase de problemas éticos pueden derivarse del mismo. Un segundo epígrafe estará dedicado a la ingeniería genética, centrándonos ante todo en la diferencia presente entre la terapia génica realizada en células somáticas y en la llevada a cabo en células germinales, dilucidando si ambos tipos pueden ser o no éticamente aceptables. Otros asuntos que también abordaremos al hilo de la argumentación tendrán que ver con el trasplante de órganos, el uso de la sangre del cordón umbilical y con la confidencialidad que debería o no guardarse respecto a los datos genéticos. Finalmente, en un último epígrafe atenderemos a la libertad de investigación, donde nos preguntaremos si tal libertad debe ser total o, por el contrario, únicamente parcial, cuestionándonos una vez más si todo lo técnicamente posible es éticamente razonable.

El segundo de los capítulos estará reservado al tratamiento del problema más acuciante y controvertido de cuantos existen respecto al inicio de la vida humana: el problema del aborto. Partiendo de un recorrido histórico que dé cuenta de cómo ha sido entendido por las diferentes épocas, haremos una breve parada en la forma como ha sido legislado en España, aunque señalando que no es este un asunto del que Gracia se ocupe de manera pormenorizada al no entenderlo como fundamental, puesto que si es el derecho un epifenómeno causado por los valores presentes en la sociedad, deberá atenderse primariamente a estos. Presentado el asunto, el bioeticista propondrá la deliberación como método para abordar las diferentes dimensiones que abarca el problema del aborto, por lo que deberán ser analizados los hechos y valores implicados para así poder derivar los deberes, dilucidando los cursos de acción posibles para procurar resolver las diferentes situaciones en las que tal problemática pueda manifestarse. Como corolario a todo esto, se atenderá también a la perspectiva del profesional sanitario a quien puede serle encomendada su práctica y donde la objeción de conciencia cobrará un innegable protagonismo, siendo tratados algunos casos particulares, así como el tratamiento que cabría disponer ante los mismos.

CAPÍTULO VI

Eugenesia, ingeniería genética y libertad de investigación

Tal y como ya sabemos desde el comienzo de nuestra investigación, para Diego Gracia no hay mejor forma de plantear los problemas que haciendo previamente arqueología, rastreando los orígenes de aquellos fenómenos que pretendemos estudiar para así ser conscientes de la evolución que han tenido a lo largo de la historia. Por tal razón, y como ya apuntábamos en la introducción a esta tercera parte, iniciaremos nuestro estudio con la crónica que sobre la eugenesia elabora el bioeticista, con el objetivo de comprender qué problema realmente nos plantea y de qué modo debe ser hoy día enfocado el asunto. Posteriormente pasaremos a examinar algunos de los problemas éticos que la ingeniería genética puede llegar a sugerirnos, centrándonos ante todo en la diferencia manifiesta entre la terapia génica realizada en células somáticas y en la desarrollada en células germinales. Por último, concluiremos con la actitud presente en la obra del bioeticista ante la libertad de investigación, preguntándonos si debe estar todo permitido o si, por el contrario, resulta imprescindible la imposición de ciertos límites a los proyectos de investigación que puedan llegar a llevarse a cabo.

1. La cuestión de la eugenesia

Una vez más debemos acudir al tercer volumen de su gran obra recopilatoria, concretamente al capítulo 1 titulado «Historia de la eugenesia».¹⁰²⁰ Siguiendo la definición realizada por Sir Francis Galton, por *eugenesia* puede entenderse «el estudio de los factores socialmente controlables que pueden mejorar las cualidades raciales de las generaciones futuras, tanto físicas como mentales».¹⁰²¹ Aunque podamos pensar que esta práctica es relativamente reciente,

[...] las prácticas eugenésicas son muy anteriores a la teoría genética [...]. Probablemente, son tan antiguas como la propia Humanidad. Ésta siempre ha tenido la experiencia, de que hay una cierta transmisión de caracteres de padres a hijos. Este es el llamado problema de la herencia. Otra idea que parece haber sido muy frecuente en la antigüedad, es la de la teleología de la naturaleza: la creencia, presente en la práctica totalidad de las culturas, de que la naturaleza tiene un orden, y que los defectos congénitos son un desorden difícil de explicar.

Desde estos dos presupuestos, el de la *herencia*, por una parte, y el de la *teleología*, por otra, los pueblos han pensado siempre que la aparición de malformaciones congénitas era algo negativo, que debía ser prevenido y por tanto evitado. Cabe concluir, por ello,

¹⁰²⁰ Gracia, D. (1998c), pp. 11-28; cfr. Gracia, D. (1994a). Historia de la eugenesia. En Gafo, J. [Ed.]. *Consejo Genético: Aspectos Biomédicos e Implicaciones Éticas. Dilemas Éticos de la Medicina actual-8* (pp. 13-34). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

¹⁰²¹ *Ibid.*, p. 11.

que la eugenesia, en un sentido amplio, es antiquísima, y se remonta a los mismos orígenes de la cultura humana.¹⁰²²

Desde muy antiguo encontramos la idea de que todos los acontecimientos están determinados, de que existe un plan o proyecto hacia el cual todo se encamina, puesto que, tal y como decía Aristóteles, «la naturaleza no hace nada en vano»¹⁰²³ y todo lo que en ella acontece es necesario.

[...] la cultura occidental, al igual que todas las demás, ha sido profundamente teleológica; es decir, ha creído que el cosmos tiene un sentido interno, una racionalidad, un *lógos*, una lógica. El modo más frecuente de interpretar este hecho en las culturas ha sido atribuirlo a la acción de Dios o de dioses, que son los responsables del orden interno de la naturaleza, porque son sus dueños y gobernantes.¹⁰²⁴

El fenómeno de la herencia también ha de ser entendido bajo estos parámetros, esto es, el hecho de que todos los seres «procedan unos de otros con una enorme lógica interna».¹⁰²⁵ Decíamos antes que la naturaleza no hace nada en vano, nada de ilógico o de irracional hay en ella, todos sus designios están detalladamente marcados, todo está encaminado hacia un fin perfectamente trazado. Al igual que ya hiciera al tratar el estatuto científico del embrión humano, el bioeticista va a pasar revista a las distintas respuestas que se han ofrecido al fenómeno de la herencia. En cuanto a la *generación unívoca*, ya sabemos que, mientras que los animales pertenecientes a órdenes inferiores surgen por generación espontánea o equívoca, los seres pertenecientes a los órdenes superiores, entre ellas la humana, surgen por generación unívoca.¹⁰²⁶

Ese *télos* se expresa, primera y principalmente, en forma de *generatio univoca*, que es la que realmente explica el hecho de las semejanzas entre los ascendientes y los descendientes, y por tanto el fenómeno de la herencia. Esto explica que toda la tradición haya sido masivamente partidaria de la *generatio univoca*.

[...]

No afirmar la generación unívoca sería ir contra una evidencia indiscutible. Todos los pueblos han aceptado esto, que los hijos se parecen a sus padres. Esto es lo evidente, lo obvio, la norma, el canon. Lo cual no quiere decir que no haya algunas situaciones en las que ese canon no se cumple. Esas situaciones son dos: la «generación equívoca» y las «monstruosidades».¹⁰²⁷

En cuanto a la generación equívoca, hemos dicho anteriormente que está reservada para los seres de órdenes inferiores. Este tipo de generación sería la que acontece al surgir organismos formes de una materia que no lo es, tal y como ocurre cuando aparecen gusanos en la carne que se encuentra en estado de putrefacción. Si esto ocurre así, es porque la naturaleza lo ha hecho posible y, por tanto, ha querido que de este modo sea. No es producto del azar, sino de ese orden interno o *télos* presente en la naturaleza: algo ha querido que de lo informe surja lo forme.

¹⁰²² *Ibid.*, pp. 11-12.

¹⁰²³ Aristóteles (1951), Libro I, cap. 2, 1253a, 8-9, p. 4.

¹⁰²⁴ Gracia, D. (1998c), p. 12.

¹⁰²⁵ *Ibid.*

¹⁰²⁶ Cfr. *ibid.*, p. 153.

¹⁰²⁷ *Ibid.*, p. 13.

La generación equívoca no planteó ningún gran problema a la mentalidad antigua. Más bien todo lo contrario. Era un ejemplo maravilloso del poder de Dios. No deja de ser asombroso que de lo informe o de lo menos forme salga algo más forme.¹⁰²⁸

Respecto al hecho de la generación unívoca, para Aristóteles es el modo normal de explicar que los descendientes se parecen a sus progenitores; en cuanto a la generación equívoca, el estagirita admite que no hay razón para suponer que esta deba resultar azarosa, aunque los individuos generados a partir de ella no procedan de sus semejantes.

Para Aristóteles, la generación espontánea o equívoca nunca fue una generación azarosa; todo lo contrario, se considera que tal generación se produce como consecuencia de una fuerza interna existente en el interior de la naturaleza (*télos*).¹⁰²⁹

Podemos comprobar cómo, según la generación equívoca o espontánea, de lo informe puede surgir algo que es forme. Ahora bien, ¿puede ocurrir lo contrario? Esto es, ¿puede suceder que de lo forme surja por generación unívoca algo que es informe? La respuesta es que sí, siendo lo que ha venido en llamarse el fenómeno de las *monstruosidades*.¹⁰³⁰ Mientras que para los griegos esto constituía algo extraordinario y completamente antinatural, para la tradición judeocristiana era, sin embargo, consecuencia del pecado.

Sólo desde la teoría de la monstruosidad se entiende bien la idea de que los monstruos son seres de algún modo malditos, que deben ser evitados y hasta exterminados. Así se explican las actitudes eugenésicas en toda la antigüedad.¹⁰³¹

Al respecto, dice Gracia en otro lugar:

El tema de las monstruosidades preocupó mucho en todas las culturas tradicionales. La deformidad fue siempre vista como un signo de alejamiento de Dios, por tanto, como una «des-gracia» o una «deuda» para con Dios. Las generaciones unívoca y equívoca tienen un carácter positivo, y en última instancia son expresiones de la propia divinidad. Por el contrario, la monstruosidad es expresión de las fuerzas negativas, demoníacas en el mundo. Los monstruos son la expresión y la consecuencia de un «desorden» (*káos*). Las generaciones, tanto unívoca como equívoca, son expresiones de «orden» (*kósmos*), en tanto que las monstruosidades son expresiones de desorden.

El desorden es por definición antinatural, malo, feo, enfermo, y nunca puede ser querido por Dios. Más aún, se considera que las malformaciones congénitas son castigos de Dios por faltas conocidas.

[...]

¹⁰²⁸ *Ibid.*, p. 14.

¹⁰²⁹ *Ibid.*

¹⁰³⁰ Dice el autor en otro sitio: «Los problemas en torno al inicio de la vida han existido siempre. Las que hoy denominamos *malformaciones congénitas* fueron conocidas en la Antigüedad como *monstruosidades*. Se consideraba que los monstruos eran el resultado del cruce de mujeres de la especie humana con machos de especies animales o con demonios. En cualquiera de los casos, el producto de la concepción no era por completo humano, sino que se hallaba en un lugar intermedio entre las especies de los dos progenitores», en Gracia, D. (2016a), p. 37.

¹⁰³¹ Gracia, D. (1998c), p. 15.

Por eso en la cultura antigua hay una gran tendencia a excluir de la comunidad sagrada a los deformes.¹⁰³²

De este modo, por ejemplo, en Esparta arrojaban al abismo a aquellas criaturas que nacían con deformaciones o se encontraban enfermizos, mientras que en Roma se optaba por su ahogamiento.

Los monstruos son consecuencia de pecados. De ahí que haya tipos de relaciones sexuales prohibidos, porque son antinaturales y producirán monstruos. Hay dos tipos fundamentales, la bestialidad o comercio con bestias, del que proceden seres transespecíficos, y el acceso carnal a personas indebidas, lo que se convierte en un tabú. El más importante ha sido, sin duda, el tabú del incesto.¹⁰³³

A los niños que nacían con estas características no podían considerárseles humanos, por lo que el bautismo les estaba vedado.¹⁰³⁴

Naturalmente, a los niños que se suponía que no eran humanos, o que no pertenecían completamente a la especie humana, no se les podía bautizar, pues la elevación al estado sobrenatural no parece que se haya hecho más que a los humanos. Esto explica hechos curiosos, como el que hubiera muchas dudas sobre si se podía bautizar a los monstruos. El nombre de «cretino», como es bien sabido, viene de ahí. Surgió, según parece, en el Valle de Arán hacia el año 1000 d. C., y se aplicaba a los hipotiroideos congénitos, que en aquella zona eran muchos. Los padres intentaban que los bautizaran, y cuando lo conseguían quedaban cristianizados. Como los hipotiroideos parece que lo conseguían siempre, se les llamaba «cretinos». A lo que parece, hay otros muchos que no lo conseguían.¹⁰³⁵

¹⁰³² *Ibid.*, pp. 208-209.

¹⁰³³ *Ibid.* Añade Gracia en otro texto: «La teoría de que las monstruosidades eran debidas, bien al comercio de ser humano con bestia, bien al comercio con demonio, tenía en su base la creencia de que la mujer podía concebir seres no humanos, o simplemente animales. Esta idea fue común a todo lo largo de los siglos antiguos y medievales», en Gracia, Diego (1998c), p. 213. Dos páginas antes dice: «Dado que algunas malformaciones congénitas asemejan a los pacientes a determinados tipos de animales, se pensó que la causa debía ser el comercio carnal de un ser de la especie humana con un animal. Este era un pecado nefando, que, por ejemplo, Moisés castiga con la muerte. Los seres resultantes no eran, lógicamente, sujetos de la especie humana de modo completo, sino sólo en parte. [...]

Pero también cabía otra posibilidad, que era el comercio de mujer con un ser no inferior al hombre, sino superior a él, concretamente con un demonio. En estos casos, el individuo resultante tenía el cuerpo de ser humano pero carecía de alma, ya que su lugar lo ocupaba el espíritu maligno. Se trataba, pues, de endemoniados congénitos, algo absolutamente aceptado en el mundo antiguo, y sin lo cual resultan incomprensibles muchos pasajes de los propios Evangelios», en *ibid.*, p. 211; cfr. *ibid.*, pp. 318-319.

¹⁰³⁴ Dice Gracia en el capítulo sobre el retraso mental en la historia: «Quien no es ser humano, no tiene capacidad para ser elevado al orden sobrenatural, no es sujeto adecuado de la vida sobrenatural. Pues bien, la tesis de los canonistas medievales es que los idiotas no son sujetos adecuados de vida sobrenatural. Por eso no pueden recibir el bautismo», en Gracia, D. (1998c), p. 216.

¹⁰³⁵ *Ibid.*, pp. 15-16. Puede leerse en otro lugar: «[...] ciertas enfermedades, como el hipotiroidismo congénito, endémico en amplias zonas de Europa durante la Edad Media, causaban tales trastornos corporales y un retraso mental tan profundo que los sacerdotes se resistían a bautizar a esos niños. Cuando, presionados por los padres, los bautizaban, estos exhibían a sus hijos como *cristianos*. De ahí viene el nombre *cretinismo* con que se conoció tal

1.1. Un caso particular de *monstruosidad*: el del retrasado mental

En *Ética de los confines de la vida* se ocupa Gracia de tratar el problema del retraso mental en la historia, siendo este considerado un tipo particular de monstruosidad.

En una primera fase, que duró prácticamente hasta el siglo XVIII, al retrasado mental severo se le consideró como una especie de monstruo que era necesario excluir de la sociedad de los seres humanos. A finales del siglo XVIII comienza una segunda actitud, en la que el retraso mental se medicaliza y es visto como una enfermedad que es necesario tratar mediante procedimientos especiales. Finalmente, en las últimas décadas ha surgido una nueva actitud, presidida no ya por la consigna de la exclusión o de la educación especial, sino de la normalización e integración.¹⁰³⁶

La categorización de retrasado mental no ha permanecido invariable con el paso del tiempo, sino que ha pasado por tres fases claramente diferenciadas: una primera fase de *exclusión*, una segunda de *reclusión* y una tercera de *integración*. Ha de advertirse de que, cuando Gracia habla de retraso mental, se refiere «a los tipos de retraso mental que tienen una base genética o congénita, y que por tanto han acompañado al sujeto desde épocas muy tempranas de su vida, por lo general desde el nacimiento».¹⁰³⁷ Las

enfermedad. En cierto modo, los *bárbaros* tenían un estatuto similar y, en otro sentido, los *esclavos*», en Gracia D. (2016a), p. 37.

Respecto a esto último, afirma en otra obra: «[...] con la definición clásica de los seres humanos como animales racionales, se planteó pronto el problema de si los que no tienen un *lógos*, es decir, un uso de razón como el nuestro, pertenecen o no a la clase. Esto les pasó a los griegos con los asirios, que obviamente no hablaban griego, que por tanto no tenían el *lógos* griego, y que para ellos más que hablar mascullaban palabras ininteligibles. De ahí procede el término onomatopéyico “bárbaro”, que los griegos interpretaron como persona carente de “palabra”, y por tanto de “razón”; no era animal racional, a pesar de que lo pareciera.

Pero el de los bárbaros no fue el único caso. Sucedió lo mismo con los esclavos. Y en algunos casos incluso con las mujeres. Conviene recordar que aún en el siglo XVI, cuando los españoles entraron en contacto con las culturas indígenas de América, surgió de nuevo el problema de si los indios eran seres humanos, racionales, o no. Quienes se lo plantearon no fueron unos sujetos desalmados, deseosos de exterminarlos, sino cultos clérigos, que tenían dudas, precisamente, porque conocían bien la doctrina aristotélica. [...]

Pero las dudas no surgieron solo a propósito del choque de la cultura occidental con otras extrañas y, por lo general, menos desarrolladas. En el interior de la propia cultura occidental se plantearon problemas, sobre todo en relación con enfermedades que afectaban al psiquismo. Esto sucedió en la Edad Media con una enfermedad entonces endémica en ciertas regiones europeas, como las altiplanicies alpina y pirenaica. La incomunicación de estas poblaciones durante buena parte del año, la endogamia crónica, el consumo de agua de nieve, desprovista de yodo, y no en último lugar el pauperismo y la deficiente alimentación, hicieron que en esas regiones el hipotiroidismo congénito fuera muy frecuente. Al ser congénito, los niños hipotiroideos nacían de madres también hipotiroideas, con lo cual sus efectos devastadores aparecían desde el nacimiento. Uno de ellos es la llamada bradipsiquia, que acaba convirtiéndose en retraso mental muy profundo; tanto, que los sacerdotes tenían dudas de que esos neonatos pudieran ser sujetos adecuados del bautismo. Los padres presionaban para conseguirlo, y cuando el cura al final les bautizaba, lo exhibían por el pueblo como *chrétien*, “cristiano” o “cristianado”, es decir, como ser humano. De ahí viene el nombre de “cretino”, que está datado en la zona pirenaica francesa en torno al año 1000», en Gracia, D. (2019a), pp. 110-111; cfr. Gracia, D. (1998c), pp. 216-217.

¹⁰³⁶ Gracia, D. (1998c), p. 207.

¹⁰³⁷ *Ibid.*, p. 208.

deficiencias mentales caracterizadas como graves han sido catalogadas como otro tipo de monstruosidad desde antiguo: «los retrasados mentales profundos son, pues, monstruos, pero monstruos espirituales, que de algún modo son malditos de Dios y poseídos del demonio».¹⁰³⁸ De este modo, la actitud que se adoptará en el mundo clásico ante el retrasado mental profundo se caracterizará

[...] por la supresión o exclusión, bien mediante su desaparición física, a través del infanticidio, bien apartándoles de la vida social. A los retrasados profundos se les va a tratar, pues como a animales.

El infanticidio parece haber sido una práctica muy común con estos pacientes, que se ha dado en la mayoría de los pueblos primitivos. Los sujetos más deficitarios biológicamente, no hay duda de que morirían tras el alumbramiento.¹⁰³⁹

Será a partir de la Edad Media cuando comenzará a desaparecer la práctica del infanticidio, aumentando el abandono de los niños retrasados mentalmente, dando lugar a asilos y orfanatos regidos por la Iglesia: mientras que los retrasados mentales leves eran convertidos en mano de obra barata, los graves eran tratados como animales salvajes.

El trato de estos pacientes no era muy distinto al que se utilizaba con los animales salvajes. Eso han sido las cárceles tradicionales (en muy buena medida pobladas por enfermos mentales), y eso también los manicomios tradicionales. Es la fase del manicomio como cárcel, cuya única función era recluir el paciente y evitar los efectos incontrolables e impredecibles de su salvajismo.¹⁰⁴⁰

De una primera fase de exclusión y de tratamiento del retrasado mental como animal salvaje, se pasa a una fase de reclusión y de tratamiento como animal doméstico. Es a finales del siglo XVIII cuando la actitud se torna en *domesticadora*, y el paradigma científico a través del cual realizarlo será el de la psiquiatría, cuyo espacio principal no será ya el del manicomio clásico, sino el del hospital psiquiátrico. En esta fase de reclusión, y a diferencia de la de exclusión,

Ya no se va a hablar más de monstruos. La amencia comienza a interpretarse como un trastorno psiquiátrico, como una especie de cuadros morbosos que tienen su lugar en las nosografías psiquiátricas. De este modo, la ciencia psiquiátrica se va a convertir en la gran disciplina domesticadora del deficiente mental. Esta domesticación va a ser de dos tipos, diagnóstica o nosográfica y terapéutica o moral. Poco a poco, el deficiente mental deja de ser excluido del mundo de los seres humanos, para adquirir la categoría de ser humano, pero loco. Si la primera idea puso en marcha la estrategia de la exclusión, esta segunda va a conducir a otra muy distinta, la de reclusión. Esta reclusión o domesticación es, repito, diagnóstica y terapéutica.¹⁰⁴¹

A los retrasados mentales cabía concederles dos posibilidades: o educarlos en instituciones especiales, o ser ingresados en manicomios y darlos como irrecuperables. De la fase de exclusión en la que se trata al retrasado mental como animal salvaje y, por tanto, como no humano, se pasa a la fase de reclusión en la que paulatinamente se le va

¹⁰³⁸ *Ibid.*, p. 212.

¹⁰³⁹ *Ibid.*, p. 217-218.

¹⁰⁴⁰ *Ibid.*, p. 220.

¹⁰⁴¹ *Ibid.*, p. 225.

tratando como humano, pero con la condición de demente. Con ello se llega a una tercera fase, que es de integración y normalización, donde ya el tratamiento que se le otorga es plenamente el de humano. Como puede observarse, a lo largo de las diferentes fases de la historia se le ha ido concediendo al retrasado mental la condición de humanidad, al igual que también ya sucedió con los bárbaros, con los esclavos o con las mujeres.¹⁰⁴²

Es frecuente que los esquemas entren en crisis precisamente cuando llegan a su máxima perfección. Eso es lo que pasó con el proceso de domesticación del enfermo mental. Sólo cuando ésta fue un hecho perfectamente logrado, empezaron a verse sus limitaciones y sus riesgos. En los años 60 [del pasado] siglo surgieron un conjunto de movimientos en pro de los derechos civiles. Se denominaron generalmente movimientos de liberación: liberación de los habitantes de color, de las mujeres, de los animales, de los enfermos mentales. Todos estos movimientos esgrimieron las tablas de derechos humanos. Es también la época de nacimiento de los códigos de derechos de los enfermos. Debe acabarse con el paternalismo, y respetar el derecho de los pacientes a la información y a disponer sobre su propio cuerpo. Es el descubrimiento del famoso derecho al «consentimiento informado», base de todo el movimiento de derechos de los pacientes.

Pronto se vio que uno de los campos de la medicina donde más incidencia había tenido el paternalismo era la psiquiatría. De hecho, la liberación del enfermo mental debía comenzar por la liberación del hospital psiquiátrico. [...] Era preciso, pues, abrir los hospitales psiquiátricos e integrar el enfermo mental en la sociedad, como único modo de no marginarlo ni, por tanto, conculcar sus derechos inalienables como ciudadano. [...]

Esto mismo es lo que ha sucedido con el retrasado mental. La desinstitucionalización de la psiquiatría ha hecho que de una parte se haya producido una mayor integración del retrasado en la sociedad, y en segundo lugar una normalización de los servicios. Integración y normalización son los términos claves en esta fase. Esta integración y normalización sociales no han consistido sólo en la salida de los manicomios, sino también, y principalmente, la integración escolar, incluyendo a los retrasados mentales en las escuelas de niños normales, compartiendo la formación con éstos, y en la ocupación de puestos laborales, de acuerdo con las leyes que obligan a las empresas a tener un cierto número de disminuidos y discapacitados, tanto físicos como mentales.¹⁰⁴³

A esta nueva actitud subyace la idea de entender a la inteligencia, no ya como una facultad para producir ideas, sino como una facultad que propicia una adaptación *del* medio por parte del ser humano, tal y como ya vimos en el capítulo anterior.¹⁰⁴⁴

La inteligencia tiene una función estrictamente biológica, como los biólogos han venido diciendo desde hace más de un siglo, y Zubiri ha elevado a categoría filosófica. La inteligencia no es otra cosa que la capacidad de aprehender las cosas como cosas, es decir, como realidades. Quien tiene esa capacidad es un ser humano, y quien no la tiene, no. Un niño de dos años no tiene uso de razón, pero sin duda aprehende las cosas como realidades, y por tanto es un ser humano. Pero un ente que no aprehendiera ni pudiera aprehender las cosas como realidades, no sería un ser humano. Esto les pasa a las personas que están en muerte cerebral,¹⁰⁴⁵ y a quienes se hallan en estado vegetativo

¹⁰⁴² Véase: capítulo IV, apartado 4.1., p. 287 y ss.

¹⁰⁴³ Gracia, D. (1998c), pp. 229-230.

¹⁰⁴⁴ Véase: capítulo V, subapartado 2.3.1., p. 307 y ss.

¹⁰⁴⁵ Teniendo presentes los planteamientos vistos hasta el momento, puede aquí apreciarse un error por parte de Gracia al decir «personas que están en muerte cerebral», y ello por dos

permanente, tanto adulto como infantil. No hay duda de que algunos de los llamados paráliticos cerebrales se hallan en esta situación. Cuando tal sucede, pienso [...] que un individuo no puede ser considerado un ser humano.¹⁰⁴⁶

Esta cita es tremendamente reveladora, puesto que como ya hemos visto de acuerdo con los capítulos precedentes, Gracia se inclina a considerar como ser humano –o como *persona*– a toda aquella realidad que sea capaz de aprehender las cosas como realidades, que es lo que en consecuencia hace la inteligencia. Si esto es así, aquí parece vislumbrarse un serio problema, ya que difícilmente podrá entonces catalogarse como ser humano no únicamente al embrión, sino que tampoco podrá hacerse con un feto o con un niño recién nacido. Por tanto, la adquisición de *personidad* no es que se adquiera en un momento impreciso de la organogénesis, sino que incluso irá más allá del mismo alumbramiento. Ahora bien, una cosa es poseer inteligencia y otra bien distinta hacer un uso completo de ella. Está más que claro que un feto de siete meses tiene piernas, pero del hecho de tenerlas no se deriva que pueda salir corriendo nada más salir del vientre de su madre. En el cuarto capítulo pudimos ver que la inteligencia brota desde las estructuras materiales en un momento dado del desarrollo ontogenético, muy posterior al de la misma concepción, pero del hecho de que brote no significa que ese feto pueda inmediatamente resolver ecuaciones de segundo y tercer grado. No podemos ser tan ingenuos, o tan malintencionados, porque Gracia no nos está queriendo decir esto. Está claro que un recién nacido no puede aún aprehender las cosas como realidades, pero ese *aún* no es una imposibilidad esencial, sino temporal. Así lo especifica claramente en la cita que hemos reproducido anteriormente: «un ente que no aprehendiera *ni pudiera aprehender* las cosas como realidades, no sería un ser humano».

No hay duda que los retrasados mentales poseen la capacidad de actualizar las cosas como realidades (salvo los casos de verdadera amencia neurológica, de estado vegetativo total por pérdida irreversible del soma de todas las neuronas corticales), y que por tanto son inteligentes. La inteligencia no consiste en el uso de la razón, ni en la realización de juicios, sino en la aprehensión de las cosas como reales.

Pero es que además esa aprehensión tiene un objetivo primariamente biológico, hacer viable una especie que en caso contrario no podía subsistir en el medio. La inteligencia, pues, hay que ponerla siempre en relación al medio. De hecho, el retraso mental no es un concepto absoluto sino relativo. Son retrasadas aquellas personas que no poseen las mismas capacidades intelectuales que los demás miembros de su grupo o de la sociedad. El medio, en el caso del ser humano, no es nunca puramente natural, sino social y cultural. El medio humano es construido. Y es además enormemente complejo. Hay muchos medios humanos, unos más simples, otros más complejos. Uno puede aparecer como retrasado en relación a un medio, y no serlo en otro.¹⁰⁴⁷

razones: 1) porque llama *personas* a individuos en los que se ha extinguido la característica fundamental para la posesión de humanidad, esto es, la inteligencia; 2) porque con esta consideración se da a entender que el estado de muerte cerebral no es irreversible, con lo que el individuo podría salir de dicha situación, cuando realmente dicho estado supone su irreversibilidad. Para este asunto, véase: Redondo García, A. (en prensa). El confín del final de la vida humana en el pensamiento bioético de Diego Gracia. *Éndoxa*.

¹⁰⁴⁶ Gracia, D. (1998c), p. 230.

¹⁰⁴⁷ *Ibid.*, pp. 230-231. Dice al respecto Javier Gafo: «Hay que notar también que el concepto de enfermedad es parcialmente relativo y cultural. No es fácil la distinción entre corrección de una

No obstante, a juicio de Gracia, el medio que el ser humano crea es irremediablemente incompatible con su supervivencia a largo plazo, por lo que la inteligencia humana, más que adaptarnos al medio, estaría llevando a cabo su desadaptación.

De hecho, los temores y terrores sobre una desadaptación definitiva son cada vez más frecuentes. El deterioro del medio ambiente, las radiaciones, la energía atómica, tantas cosas más, pueden acabar con la humanidad sobre la tierra. Si esto sucediera, habría que pensar que la inteligencia no ha sido capaz de adaptar al ser humano al medio. De hecho, llevamos sobre la tierra no más de 100.000 años, mucho menos que el Australopiteco, que consiguió sobrevivir más de un millón de años, y desapareció, sin duda por su incapacidad de adaptarse al medio. Y aunque esto no fuera así, parece claro que la especie humana tiene problemas de adaptación al medio mucho mayores que otras muchas especies animales.

Si el hombre desapareciera de la Tierra, habría sido por su incapacidad para adaptarse al medio. Lo cual demostraría que estábamos utilizando mal la inteligencia. El adverbio mal tiene aquí un sentido estrictamente ético. La maldad es posible en el modo humano de relacionarse con el medio, y esa maldad pone en cuestión todo el sistema de equilibrios. Y aquí viene el gran tema: el sistema de adaptación del ser humano al medio pasa por la moral, es decir, por el proceso de «justificación» de sus actos, precisamente porque éstos se hallan naturalmente ajustados. Hay un desajustamiento natural, que el hombre tiene que suplir con la justificación moral. Lo cual supone tanto como afirmar que la moral es también un mecanismo de adaptación. Conductas morales son las que adaptan al ser humano a su medio, y conductas inmorales las contrarias, las desadaptativas. La inteligencia humana se puede utilizar para ambas cosas, de modo adaptativo y del modo contrario. Por ejemplo, la técnica tiene por objeto adaptar al hombre al medio, pero puede desadaptarlo. Y lo tremendo es que ningún acto ni ninguna técnica tiene sólo uno de esos efectos; por lo general tienen los dos, y entonces el problema es ponderar los efectos positivos sobre los negativos.¹⁰⁴⁸

La obligación moral que el ser humano tiene como ser humano es la de ayudar a aquellos que tienen dificultades en adaptarse al medio. Tal y como expusimos en el capítulo V, el animal carece de ética ya que se encuentra ajustado a su medio y las respuestas que debe elegir para sobrevivir en el mismo ya están en él seleccionadas. La ética solo surge cuando el organismo biológico debe realizar su propio ajustamiento inteligentemente: mientras que el animal vive en justeza natural, el ser humano lo hace en justicia moral.¹⁰⁴⁹ De ahí que Gracia sostenga que la ética siempre actúa de forma

enfermedad específica y la eugenesia fundada en la preferencia social por ciertos caracteres. Un cierto carácter puede ser negativo en una sociedad, mientras que en otras es neutro o positivo: por ejemplo, la calvicie, el pelo rojo, etc. Guillaumin se pregunta si se deben sanar o suprimir a los homosexuales o a los zurdos», en Gafo, J. (1992), p. 220.

¹⁰⁴⁸ *Ibid.*, pp. 231-232. Afirma el autor en otro lugar: «Zubiri dijo que el animal se caracteriza por “estar ajustado” a su medio, en tanto que el hombre “tiene que hacer su propio ajustamiento”. El animal vive en “justeza”, decía Zubiri, en tanto que el hombre tiene que “justificarse”. La ciencia y la técnica pueden servirnos a este propósito. Pero pueden servir también al contrario, acabando con la especie humana, al desajustarla a su medio. Si es así, el hombre habrá fracasado. El fracaso del hombre es siempre, a la postre, una cuestión moral», en Gracia, D. (1998d), p. 76.

¹⁰⁴⁹ Dice Gracia: «Zubiri dijo muchas veces que la ética tiene la función biológica de “ajustar” el hombre a su medio. Cabe concluir que la falta de ética puede “desajustarnos” definitivamente.

antievolutiva, hecho que se muestra de forma fehaciente en la protección que como realidades humanas procuramos a los más débiles. Esto es contrario al principio de la evolución, ya que este se basa en el triunfo del mejor dotado, mientras que el principio de la ética está basado en el triunfo del que lo está peor. En el reino animal los individuos peor dotados son sacrificados en beneficio del resto, mientras que la ética humana obra de modo contrario, ya que considera que todos sus miembros son iguales y, por tanto, son merecedores de igual consideración y respeto.¹⁰⁵⁰

[...] la obligación moral es ayudar a esa adaptación a quienes no pueden hacerlo, o no pueden hacerlo del todo. La moral es también una facultad biológica de adaptación. El retrasado mental puede adaptarse hasta un cierto punto, y puede y debe ser ayudado por los demás en el margen de desadaptación. Estas son las bases de cualquier proyecto coherente de integración y normalización.¹⁰⁵¹

1.2. Dos tipos de eugenesia

Anteriormente se mostró cómo desde la Antigüedad las prácticas eugenésicas estaban ya presentes, siendo rechazados aquellos individuos que no cumplieran con la máxima de que *los hijos se parecen a los padres*. Recordemos que la causa era tachada de antinatural y, por tanto, era necesario erradicarla, extirparla. Pero así como se pretendía el eliminar a los monstruos, también existía otro tipo de prácticas o técnicas cuya pretensión era generar seres perfectos: es la llamada *euteknia*, esto es, «cómo conseguir una descendencia bella y sana».¹⁰⁵² La pretensión era conseguir «el bien de la especie, no el del individuo».¹⁰⁵³ Pone Gracia varios ejemplos, como son los casos de Platón y Aristóteles que defendían,¹⁰⁵⁴ cada uno a su modo, cuál era la edad ideal que

[...] Zubiri afirmó que la función primaria de la inteligencia es biológica, y que tiene por objeto hacer viable una especie biológica que de otro modo no lo sería. El animal, decía, “está ajustado” al medio, vive en “justeza” natural, ya que en caso contrario desaparece. El hombre, por el contrario, “tiene que hacer su propio ajustamiento”, es decir, tiene que “justi-ficarse”; no vive en justeza natural sino en “justicia” moral. Pues bien, nuestro actual reto, que sin duda es el mayor que ha tenido la Humanidad a todo lo largo de su historia, es el de si la inteligencia y la ética son mecanismos suficientemente potentes como para superar este conflicto, o si van a fallar en él, en cuyo caso la especie puede acabar desapareciendo. En definitiva, la cuestión está en saber si éste es un problema “ético”, o si por el contrario debemos considerarlo “metaético”. De lo que no cabe duda es de su carácter “hiper-ético”: es el mayor problema ético con que nunca se haya enfrentado la Humanidad», en Gracia, D. (1998d), pp. 149-150; cfr. Gracia, D. (1993c), pp. 191-192.

¹⁰⁵⁰ Cfr. Gracia, D. (1991a), pp. 88-90; cfr. Gracia, D. (1998c), pp. 69-71.

¹⁰⁵¹ Gracia Diego (1998c), p. 232.

¹⁰⁵² Gracia, D. (1998c), p. 17.

¹⁰⁵³ *Ibid.*, p. 16.

¹⁰⁵⁴ Expone Gracia: «Platón, como buen griego, consideró siempre que los *polítai* por antonomasia eran los griegos, y que todos los otros pueblos quedaban incluidos en la categoría de *bárbaroi*. No debemos olvidar que el término griego *bárbaros* significó originariamente el que no sabía hablar griego, el extranjero. Todos eran bárbaros, todos eran rudos, y tenían un dominio pobre y deficiente del *lógos*. *Lógos* significa en griego, como es bien sabido, palabra, pero significa también razón. Los bárbaros son deficientes en ambos sentidos de la palabra *lógos*.

debían tener tanto la mujer como el hombre para contraer matrimonio o para procrear.¹⁰⁵⁵ Otros autores trataron aspectos tales como de qué debían abstenerse las mujeres, la defensa de la práctica de deporte, si procrear antes o después de la menstruación, etc.

En conclusión, pues, podemos decir que en toda la época en que ha imperado la creencia en que la naturaleza tiene un orden interno, y que por tanto nada en las cosas obedece al azar, se ha considerado que las cosas de malformaciones congénitas han sido considerados como «errores de la naturaleza» (*lusus naturae*), que han de deberse a una falta moral y religiosa. Eso explica tres cosas: en primer lugar, la exclusión de la comunidad de este tipo de sujetos, su exterminio a veces, y la puesta a punto de procedimientos para mejorar la raza: la *eutechnia*.¹⁰⁵⁶

Es a partir del siglo XVII cuando la actitud naturalista presente desde la Antigüedad se abandona, pasando a rechazar la finalidad interna de la naturaleza, puesto que, aunque haya sido Dios el autor de la misma, una vez creada la dejó a su libre albedrío. Por ello, ni las catástrofes naturales ni tampoco las enfermedades son antinaturales, como así tampoco lo son las monstruosidades. De ahí la idea de que «la naturaleza no es perfecta, ni ordenada, ni sana, ni buena, ni bella»,¹⁰⁵⁷ no atendiendo a ningún plan preconcebido.

El siglo XIX, va a deducir algunas de las consecuencias implícitas en el principio de ausencia de finalidad en la naturaleza, o que su única finalidad es el azar. La naturaleza parece acabar encontrando su equilibrio, su finalidad, pero a ciegas. No es lo mismo salir

Aristóteles creyó posible dar una definición esencial de las especies, por tanto construida según el género próximo y la diferencia específica. Y como es bien sabido, esa definición fue la de *zoon lógon ekhon*. [...]

La especie humana se define, pues, por un género próximo, la animalidad, y una diferencia específica, que es el *lógos*, por tanto el lenguaje y la razón. Cuando se carece de estas características, no se pertenece a la especie humana, ni por tanto, como dice Aristóteles, puede formarse parte de la casa, *oikía*, y de la ciudad, *pólis*. Con los seres que no sean racionales no se puede tener comunidad, *koinonía*. Para Aristóteles, como para Platón, esto no les sucede sólo a los monstruos, sino a todos los bárbaros», en Gracia, D. (1998c), pp. 213-214; cfr. *ibid.*, pp. 239-241; cfr. *ibid.*, p. 323; Gracia, D. y De la Calle, Á. (2002c). Trasplante hepática. Consideraciones éticas. En Ferrer, J. J. y Martínez, J. L. [Eds.]. *Bioética: un diálogo plural: homenaje a Javier Gafo Fernández, S. J.* Madrid: Universidad Pontificia Comillas, pp. 394-395.

¹⁰⁵⁵ Dice Platón en las *Leyes*: «El período para contraer matrimonio sea para la joven desde los dieciséis a los veinte años, el límite de tiempo más amplio; para el joven, desde los treinta hasta los treinta y cinco», en Platón (1982b). *Leyes*, trad. de Francisco Lisi (ed. 2007). Barcelona, Gredos, Libro IV, 721b, p. 385; cfr. *ibid.*, Libro VI, 785b, p. 71. En cambio, en otro lugar defiende Platón la edad de los varones «entre los veinticinco y los treinta y cinco años», en *ibid.*, Libro VI, 772d-e, pp. 46-47. Por otro lado, en cuanto a la mejor edad para procrear, Platón establece para la mujer desde los veinte a los cuarenta años, mientras que para el hombre sería desde los treinta hasta los cincuenta y cinco años. Véase: Platón (1941). *La República o el Estado*, trad. de Patricio de Azcárate (35ª ed. 2004). Madrid: Espasa Calpe, 460d-e, p. 233.

En el caso de Aristóteles, este considera que «[...] las mujeres deben iniciar la vida conyugal hacia los dieciocho años, y los hombres hacia los treinta y siete; de este modo la unión tendrá lugar cuando los cuerpos están en la plenitud de sus facultades, y coincidirá oportunamente el tiempo del cese de la procreación en ambos», en Aristóteles (1951), Libro IV (VII), cap. 16, 1335a, 56-57, p. 144.

¹⁰⁵⁶ Gracia, D. (1998c), pp. 17-18.

¹⁰⁵⁷ *Ibid.*, p. 18.

de un laberinto de modo prefijado e ir directamente a la salida, que tener que ir dando vueltas al azar hasta encontrar una de las posibles salidas y salir del laberinto. La naturaleza parece actuar de este último modo, es decir, mediante ensayo y error, no directamente. Sólo así se explica el enorme derroche y despilfarro de que hace gala: tantos animales y especies extinguidos, tanto polen desparramado sin fecundar ninguna planta, tantos espermatozoides inútiles, tantos abortos espontáneos, etc. La naturaleza parece no conocer las leyes de la racionalidad económica.¹⁰⁵⁸

Con todo ello, llegamos poco a poco a una nueva forma de entender la generación unívoca que quedará inaugurada con el inicio de la genética, una vez que Georg Mendel publicara sus leyes de la herencia. Los genes serán ahora los responsables de la herencia, los garantes de que determinados rasgos y no otros sean transmitidos a los descendientes, donde no existe ningún plan preestablecido, ningún proyecto prefijado con anterioridad al que la especie deba encaminarse, sino que estarán gobernados por el azar, donde la selección natural irá optando por aquellos individuos que mejor se adaptan al medio siendo los que finalmente sobrevivan y puedan así reproducirse, transmitiendo a su prole los rasgos más aptos para su supervivencia. Es en este contexto donde surge la idea de *eugenesia* formulada por Galton. Si diferenciamos entre dos tipos de caracteres, tendremos unos que serán físicos o somáticos y otros que serán psíquicos o mentales. Para Galton, igual que los descendientes heredan los rasgos físicos de los padres, de la misma forma también heredarán los psíquicos: «lo mismo que la lucha por la existencia de Darwin sirve para purificar los caracteres físicos, la eugenesia debe purificar los caracteres morales».¹⁰⁵⁹

Galton se afanó en demostrar que para evitar la degeneración de la especie debía intervenir en el control de los matrimonios, por lo que era partidario de facilitar todos aquellos enlaces que fueran convenientes, promoviéndolos desde el punto de vista social y económico. Por el contrario, deberían ser rechazados aquellos que fueran inconvenientes, ya fuera por el estado de salud de los contrayentes o por la presencia de rasgos *negativos* en las historias familiares. El primer tipo, los llamados *matrimonios eugenésicos*, serían una forma *positiva* de eugenesia, mientras que los del segundo tipo corresponderían a una forma *negativa*.¹⁰⁶⁰ De la misma manera, el matrimonio debería quedar vedado a los individuos que pudieran resultar negativos para la especie, tales como criminales, vagos, enfermos mentales, epilépticos, etc.

¹⁰⁵⁸ *Ibid.*

¹⁰⁵⁹ *Ibid.*, p. 20.

¹⁰⁶⁰ Al hablar de la manipulación genética, dice Lacadena: «La mediatización del hombre sobre la estructura genética y, en definitiva, evolución de las poblaciones humanas puede realizarse actuando sobre los genotipos (*Eugenesia*) o modificando el ambiente de acuerdo con sus predisposiciones genéticas (*Eufenesia*).

GALTON (1883) utilizó el término Eugenesia para referirse a la totalidad del “estudio de los factores bajo control social que pueden mejorar o perjudicar las cualidades raciales de las generaciones humanas futuras, tanto desde el punto de vista físico como mental”. El propio GALTON apuntaba dos modos esencialmente distintos de llevar a cabo la eugenesia: favoreciendo al máximo las constituciones genéticas óptimas (*eugenesia positiva*) o eliminando los defectos genéticos de las poblaciones humanas (*eugenesia negativa*). [...]

En cualquier caso, el que el hombre actúe en las poblaciones humanas con prácticas eugenésicas o eufenésicas no permite decir –como ocurre muchas veces en los medios de comunicación social– que el hombre “dirige” su propia evolución, puesto que realmente no sabe ni puede controlar la dirección del proceso; otra cosa es el decir, y ello es cierto, que el hombre está mediatizando su evolución», en Lacadena, J. R. (1993), pp. 108-109.

Aquí se ve muy bien cómo la eugenesia iba poco a poco convirtiéndose en un procedimiento de eliminación social y de control de la reproducción. En vez de influir sobre los factores ambientales causantes de los defectos y las taras, se ponía todo el interés en el control de los factores hereditarios, y la eliminación de los hereditariamente tarados. Esta es la vía que condujo a la Alemania nazi.¹⁰⁶¹

La doctrina de Galton casa de modo perfecto con la teoría evolucionista. A juicio de Darwin, un animal con alguna tara física se encontrará en una gran situación de desventaja respecto a los demás miembros sanos, por lo que es probable que finalmente perezca, con lo que se penaliza a aquellos individuos que están peor dotados. En el caso del ser humano, nuestra moral hace que protejamos al más débil o menos capacitado, algo que Galton tacharía de antievolutivo.

En el mundo de la biología y de la medicina, y por extensión también en el de la bioética, es frecuente contraponer los términos “curación” y “mejora”. La primera tendría por objeto restaurar una cualidad o condición perdida, que por eso mismo se considera deficitaria o deficiente, en tanto que la segunda no intenta restablecer el orden perdido sino mejorar algún tipo de cualidad o función. Cuando, hace ahora algunas décadas, se pusieron a punto las técnicas de ingeniería genética, se distinguieron inmediatamente dos tipos de aplicaciones, unas llamadas “negativas”, cuyo objetivo era curar enfermedades (conviene recordar que sólo de errores congénitos del metabolismo se conocen más de trescientos tipos), y otras positivas, que intentan mejorar o perfeccionar la naturaleza de un ser vivo, sea este animal o humano. Ingeniería genética negativa es, por ejemplo, la que se viene llevando a cabo en los llamados “niños burbuja”, que son inmunodeficientes congénitos por ausencia de un enzima, la adenosindeaminasa. Hoy puede introducirse el gen que codifica ese encima en cultivos de linfocitos extraídos del propio paciente, que al ser reintroducidos en el torrente sanguíneo generan los anticuerpos de que son deficitarios. Un ejemplo de ingeniería genética positiva es, por ejemplo, la que tiene por objetivo seleccionar el sexo del embrión, mediante las técnicas de diagnóstico preimplantatorio.¹⁰⁶²

Cabe ahora preguntarse dónde se encuentra el límite entre curación y mejora. Si entendemos la ingeniería genética negativa como aquella que tiene como objetivo curar enfermedades, ¿no podría entenderse también como positiva, al pretender perfeccionar el sistema inmunológico del organismo humano? Si esta técnica está aquí permitida, ¿por qué no otro tipo de intervenciones que tengan como fin el perfeccionar la naturaleza humana?

[...] ¿cuál es la estatura normal? A un bajito se le puede dar hormona de crecimiento para que crezca. ¿Por qué no dársela a uno normal para que pueda convertirse en un potencial jugador de baloncesto? Nadie ignora que hay todo un comercio clandestino de hormona del crecimiento. Y los ejemplos podían multiplicarse. Piénsese en la utilización de sustancias para aumentar el rendimiento deportivo, o la potencia sexual. ¿Qué es lo normal y qué lo anormal o patológico? ¿Qué es curar un defecto y qué mejorar una cualidad?¹⁰⁶³

¹⁰⁶¹ Gracia, D. (1998c), p. 22.

¹⁰⁶² Gracia, D. (2015a), p. 20.

¹⁰⁶³ *Ibid.*, p. 21. Dice Feito al respecto: «[...] la cuestión de la mejora encierra una enorme complejidad porque nos obliga a plantearnos, en primer lugar, qué es lo “normal” o no patológico, respecto del cual establecemos un índice de mejora. Es claro que, en buena medida, la mejora y la terapia sólo tienen una diferencia de tipo cuantitativo, de grado, siendo un

Gracia dirige su atención hacia la tiranía de valores presente en nuestras sociedades, y decimos tiranía porque «cualquier valor, llevado hasta el límite, acaba lesionando todos los demás. Esto hay que tenerlo muy en cuenta, pues en el tema del mejoramiento humano esa tiranía se manifiesta de distintas formas».¹⁰⁶⁴ Por un lado, existe una actitud que es la de sacralizar el medio, tomando como inmoral cualquier pretensión de modificarlo:

La selección natural es el resultado de un juego de miles de millones de años. Quiere decirse con ello que, si bien es un proceso que dista de haber acabado, hoy resulta sumamente difícil mejorar la naturaleza, porque encierra en sí la sabiduría de mucho tiempo. Un ejemplo fantástico de selección natural es, por ejemplo, el sistema inmunitario. Tan sabia es la naturaleza, que la postura lógica, sobre todo en las culturas creacionistas, ha sido la de respeto reverencial, dado que se la consideraba perfecta o, al menos, obra de un ser superior al que se atribuye su orden. [...] Es la famosa metáfora, tantas veces utilizada en este tema de la mejora de la naturaleza, del *playing God*. Hoy se expresa con frecuencia a través del “principio de precaución”, al menos en sus versiones más extremas, para las que nadie debe iniciar algo de cuyas consecuencias no esté cierto. Ni que decir tiene que esto lleva al total inmovilismo [...].¹⁰⁶⁵

Por otro lado, una segunda actitud es la de quienes defienden que nuestra obligación no es la de perpetuar ese supuesto orden que encontramos en la naturaleza, sino que nuestro deber es el de perfeccionarlo:

Es la metáfora del *eight day of Creation*, tan ubicua o más que la anterior. En su forma extrema, considera que todo está al servicio del ser humano, que puede hacer con ello lo que le plazca. [...] Lo que es técnicamente posible, debe llevarse a cabo. Se da una especie de falacia naturalista, en que se pasa directamente del “es” al “debe”. Ya no se trata de la forma clásica de esa falacia, donde el “es” se entendía en términos ontológicos. Ahora el “es” son los “hechos” científico-técnicos. Todo lo que sea posible hacer, debe hacerse.¹⁰⁶⁶

Está claro que ambas actitudes han de considerarse extremas, porque una defiende el respeto casi religioso por el orden natural, donde no cabría ningún tipo de intervención por parte del ser humano sobre él, y la otra estaría a favor de la transformación del orden natural a través de la acción total y sin cortapisas del ingenio humano sobre la naturaleza. Ambas actitudes, a fuer de extremas, también son

continuo que enlaza ambas intervenciones. Esto, a su vez, origina una reflexión sobre la idoneidad ética de introducir la posibilidad de la mejora, cuando puede ser una fuente más de discriminación, segregación y distancia entre grupos poderosos y otros más pobres. En segundo lugar, el tema de la mejora también abre la cuestión de la eugenesia y del temor que produce el ideal del perfeccionamiento de la especie humana, al que, sin embargo, todos aspiramos en cuanto individuos», en Feito Grande, L. (2007b). La investigación biotecnológica: ingeniería genética y clonación. En Martínez Martínez, J. A. [Coord.]. *La bioética en la educación secundaria*. Madrid: Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, p. 138.

¹⁰⁶⁴ *Ibid.*, p. 25.

¹⁰⁶⁵ *Ibid.*, pp. 25-26. Dice Javier Gafo: «En la reflexión tradicional cristiana predominó la concepción de la creación como un dato fijo e inmutable; de ahí que la actitud humana consistiera frecuentemente en una sumisión incondicionada a ella. Todo intento de modificar el cosmos y el hombre suscitaba la sospecha de una intromisión indebida en un espacio prohibido por la voluntad del Creador», en Gafo, J. (1992), p. 267.

¹⁰⁶⁶ *Ibid.*, p. 26.

unilaterales y poco o nada responsables. Una tercera actitud preconizada por el propio autor sería aquella que debe construirse a partir de la búsqueda de

[...] cursos intermedios sensatos, prudentes o responsables. Uno, fundamental, es que no todo lo técnicamente posible es éticamente correcto, y que cada proyecto de transformación y mejora necesita ser justificado éticamente. Frente a la prohibición o condena total y la total aceptación, el curso prudente es el de buscar la línea más razonable en un intento por promover todos los valores en juego, lesionándolos lo menos posible.¹⁰⁶⁷

Ha de tenerse en cuenta que, aunque las técnicas de mejoramiento biológico realizadas en el mundo animal hayan dado buenos resultados, el aplicarlas del mismo modo al ser humano necesariamente no ha de tener, por ende, las mismas consecuencias, y ello simplemente

[...] porque en el ser humano todo intento de mejoramiento biológico es siempre y necesariamente un problema no sólo biológico sino antes de nada y después de todo, un problema moral. Lo cual quiere decir que los cambios hay que introducirlos con extremada prudencia y exquisito sentido de la responsabilidad, habida cuenta de que no sabemos generar cambios positivos que a la vez no tengan consecuencias negativas, y de que nuestra capacidad para hacer juicios de futuro es excepcionalmente limitada.¹⁰⁶⁸

1.3. Bioconservadores versus transhumanistas

En línea con lo expuesto hasta el momento y como conclusión a este epígrafe, Lydia Feito realiza un análisis de esas actitudes extremas a las que nuestro bioeticista hizo anteriormente referencia y que hoy día son predominantes en los debates sobre la eugenesia. La primera de ellas estaría representada por aquellos que han venido a denominarse como *bioconservadores*, mientras que la actitud antagonista estaría protagonizada por los denominados *transhumanistas*. En palabras de Feito,

¹⁰⁶⁷ *Ibid.*, p. 27. Dice Gracia en otro lugar: «La ética de la manipulación genética no se va a desarrollar de la misma manera en el primero de los escenarios descritos que en el segundo. El primero, tenderá al respeto y a la no manipulación; en tanto que el segundo considerará que toda intervención es justificable siempre y cuando vaya en beneficio del ser humano.

Es interesante resaltar que hoy está surgiendo una tercera actitud, distinta de las dos descritas. Esta tercera actitud ha nacido como reacción ante la moderna o puramente instrumental. Hoy empieza a ser evidente que no se puede instrumentalizar completamente la naturaleza. La naturaleza no es un mero medio. Y ello no sólo por razones consecuencialistas, porque en caso contrario acabaremos con ella y dejará de ser un medio adecuado para la vida; es decir, perderá la mera consideración de medio. Se trata de eso, pero no sólo de eso. La tesis que se va imponiendo es que se ha perdido en exceso el respeto a la naturaleza. La naturaleza merece un cierto respeto, que quizá no puede ser ya igual al que propugnó la actitud clásica o antigua, pero que en cualquier caso, tampoco puede identificarse con la moderna.
[...]

Esto significa que la técnica ha de tener unos límites en su aplicación, y que por tanto, no todo lo técnicamente posible ha de ser éticamente correcto, aun en el caso de que beneficie a los seres humanos. Este horizonte de abordaje, distinto del antiguo pero también del moderno, es el que habremos de utilizar en el enfoque de los problemas éticos de la ingeniería genética», en Gracia, D. (1998h), pp. 72-73; cfr. Gracia, D. (2008a), pp. 153-155.

¹⁰⁶⁸ Gracia, D. (2015a), p. 30.

Los debates respecto a la validez ética de las intervenciones en el ser humano, que aparentemente se van haciendo posibles con los avances científico-tecnológicos, no sólo se plantea desde un análisis de consecuencias ante las que se reclama prudencia y responsabilidad. En muchos casos se apela a la preservación de la naturaleza humana, indicando que resulta inmoral cualquier intento de modificación que pudiera alterar o amenazar dicha naturaleza.¹⁰⁶⁹

En cuanto a esta actitud, nuestra autora destaca las figuras de Francis Fukuyama, Leon Kass y Jeremy Rifkin,¹⁰⁷⁰ quienes se oponen a cualquier tipo de intervención tecnológica que pueda atentarse contra la naturaleza del ser humano, siendo estrictamente necesario el preservarla.

En este tipo de planteamientos éticos se insiste en la maldad intrínseca de las acciones tecnológicas orientadas a la mejora. Así se plantea, por ejemplo, la inmoralidad de un exceso de poder humano, que significaría una intromisión en áreas que no le competen, o la ilegitimidad de la modificación por alterar algo natural y por tanto necesariamente bueno, o, lo que es más frecuente, la necesidad de proteger la dignidad de las personas. No se hace, por tanto, un análisis de lo que se derivaría de las acciones, sus consecuencias o sus implicaciones, sino que se establece *a priori* el valor intrínseco que tienen y, desde ahí, se catalogan las acciones. Así, por ejemplo, la apelación a la dignidad humana es uno de los argumentos más habituales. Rara vez, sin embargo, se analiza en profundidad por qué determinadas acciones se consideran contrarias al respeto debido a la dignidad.

Además, algunas de estas posiciones suponen y asumen planteamientos de corte «naturalista», es decir, afirman la existencia de un orden interno a la naturaleza, que es bueno y no debe ser modificado. Según esta perspectiva, es preferible asumir el azar mutacional, es decir, los cambios que impone la naturaleza a través de las mutaciones, antes que aceptar la intervención humana para modificar la naturaleza conforme a criterios racionales, lo que podríamos denominar «diseño racional».¹⁰⁷¹

En el polo opuesto estaría la postura transhumanista, la cual propugna la mejora del ser humano para así conducirlo hacia un estado considerado como superior o posthumano, posición representada, entre otros, por Julian Savulescu.¹⁰⁷²

¹⁰⁶⁹ Feito Grande, L. (2010). Hacia una mejor comprensión del papel de la naturaleza en los debates bioéticos. *Veritas. Revista de Filosofía y Teología*, 23, p. 122. Disponible en: <https://revistaveritas.cl/2010/09/15/veritas-n%c2%ba-23/> [consulta: 29 de diciembre de 2020].

¹⁰⁷⁰ Javier Gafo se ocupa de algunas consideraciones respecto a la ingeniería genética humana según Rifkin, para ello véase: Gafo, J. (1992), pp. 222-225. Para una exposición sobre el pleito interpuesto por Jeremy Rifkin ante la concesión de un permiso de introducción de genes extraños en un organismo humano, véase: Abel i Fabre, F. (1995-1996). Ingeniería genética y Bioética. *Natura Medicatrix: Revista médica para el estudio y difusión de las medicinas alternativas*, 42, pp. 22-23. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/390218> [consulta: 2 de enero de 2021]; cfr. Abel i Fabre, F. (2012), pp. 203-204; cfr. Abel i Fabre, F. (1989b). Ingeniería genética y bioética. *Labor hospitalaria*, 21 (214), 250-254.

¹⁰⁷¹ Feito Grande, L. (2010), p. 124.

¹⁰⁷² Muy interesante y reveladora resulta la entrevista realizada a Julian Savulescu con motivo de su participación en el Congreso Internacional «El transhumanismo. Retos tecnológicos, antropológicos, jurídicos, éticos y teológicos» celebrado en Madrid los días 29 a 31 de mayo de 2019, y organizado de forma conjunta por la Fundación Tatiana Pérez de Guzmán el Bueno y la Cátedra Francisco José Ayala de Ciencia Tecnología y Religión de la Universidad de Comillas. Por ejemplo, una de sus respuestas fue la siguiente: «[...] Evitar enfermedades es lo primero. Pero cuando el mejoramiento sea seguro también lo usaremos en nuestro beneficio. Es que

Los transhumanistas defienden la capacidad de tomar decisiones sobre la propia vida y el propio cuerpo, conforme al concepto de «*selfownership*». Afirman que cada uno de nosotros es el dueño de su propia vida, lo cual enlaza con la idea de autonomía que ha venido defendiéndose en terrenos como la bioética, o en la reivindicación de derechos de los ciudadanos. Puesto que las tecnologías de mejora deberían estar disponibles para todo el mundo, cada individuo debería poder decidir cuáles de esas tecnologías desea aplicarse a sí mismo (libertad morfológica), y también los padres deberían decidir qué tecnologías reproductivas utilizar para tener hijos (libertad reproductiva).¹⁰⁷³

Como ya apuntábamos anteriormente, tanto la postura bioconservadora como la transhumanista han de ser consideradas como extremas. La primera porque niega la capacidad transformadora del ser humano, abogando por el abandono ciego al discurrir de la naturaleza; la segunda porque respalda cualquier tipo de intervención tecnológica apelando a que cada uno de nosotros es el dueño de su propia vida y tiene derecho a decidir plenamente sobre ella. Respecto a la actitud bioconservadora, se hace difícil pensar que teniendo la posibilidad de poder intervenir en el genoma para así poder erradicar cualquier tipo de enfermedad que nuestro organismo pueda desarrollar en un futuro, debemos permanecer en suspenso respetando aquello que de algún modo ya está escrito en nuestros genes. En cuanto a la actitud transhumanista, es complicado pensar *a priori* qué tipo de intervención puede conducirnos a un estado superior, porque es difícil prever con suficiente antelación qué consecuencias pueden llegar a derivarse de algo que aún nos es completamente desconocido, debiéndonos también plantear antes qué es realmente lo que hace a un estado ser superior a otro.¹⁰⁷⁴ Por tanto, tal y como más arriba defendía nuestro bioeticista, hemos de optar por cursos intermedios que sean prudentes y responsables, sin rechazar la capacidad transformadora del ser humano, pero siempre con la vista puesta en que todo aquello que es técnicamente posible no tiene por qué ser éticamente correcto, procurando promover todos los valores que entran en juego, y en el caso irremediable de que algunos tengan que ser lesionados, que sea el menor número posible de ellos.

debemos hacerlo. Cuando hablo de obligación moral me refiero a razón moral. Entre dos embriones, debemos elegir el que tenga más posibilidades de una buena vida. Y no solo cuenta la salud, también la inteligencia y otras capacidades», en De Jorge, J. (2019, 5 junio). Julian Savulescu, bioeticista: «Claro que debemos jugar a ser Dios». *ABC*. Disponible en: https://www.abc.es/ciencia/abci-julian-savulescu-bioeticista-claro-debemos-jugar-dios-201906030223_noticia.html [consulta: 29 de diciembre de 2020].

¹⁰⁷³ Feito Grande, L. (2010), p. 125.

¹⁰⁷⁴ En otro artículo se pregunta Lydia Feito: «¿Por qué un “yo mejorado” es menos yo que el “natural”? ¿Existe realmente un “yo natural” no modificado, teniendo en cuenta que somos realidades dinámicas en permanente cambio, influidos por factores de muy diversa índole? ¿Un yo que pudiera desarrollar al máximo sus capacidades, actualizar sus potencialidades, no sería “más yo”?», en Feito Grande, L. (2018). La neuroética y la posibilidad de una mejora humana. *Revista Folia Humanística*, 9, p. 13. Disponible en: <https://revista.proeditio.com/foliahumanistica/issue/view/95> [consulta: 29 de diciembre de 2020].

1.4. El tránsito hacia la manipulación genética

Volviendo al comienzo del presente epígrafe y finalizando ya con el mismo, hoy día el sentir mayoritario de nuestras sociedades pluralistas es el de rechazar los métodos eugenésicos propuestos por Sir Francis Galton allá por el siglo XIX, aunque hemos de ser conscientes de que actualmente existen métodos mucho más refinados que, por el contrario, sí permiten la aquiescencia social, como son los realizados por la biología molecular a través de la llamada *manipulación genética* o *ingeniería genética*. Tal y como expone Gracia, es en la década de los años 80 del pasado siglo cuando comenzaron a utilizarse las técnicas de ADN recombinante,¹⁰⁷⁵ para una década después pasar a aplicarse al ser humano. De este modo,

Esto está permitiendo ya, por una parte, el diagnóstico genético de muchas enfermedades congénitas y su tratamiento radical. Y por otra, está planteando sobre nuevas bases el tema de la moralidad y los límites de la eugenesia.¹⁰⁷⁶

Pasemos ahora, por tanto, a ocuparnos de este sugerente tema.

2. Problemas de la ingeniería genética

Gracia establece el año 1973 como la fecha en la que la técnica del ADN recombinante se hace realidad, «y con ella la posibilidad de cambiar secuencias en la información genética de las células».¹⁰⁷⁷ Este desarrollo de la genética supuso el nacimiento de la *ingeniería genética* –o *manipulación genética*– en la década de los años 80 del siglo XX, iniciándose su andadura tanto en los mamíferos como en el propio ser humano.¹⁰⁷⁸ La principal conclusión que de este periodo histórico se deriva fue el de la prohibición de la ingeniería genética positiva, aunque no así el de la negativa o

¹⁰⁷⁵ Dice la doctora Fikri-Benbrahim: «El ADN recombinante [–o ADN recombinado–] es una molécula como resultado de la unión artificial de dos fragmentos de ADN. Así, la tecnología de ADN recombinante consiste [en] un conjunto de técnicas que permiten aislar un gen de un organismo, para su posterior manipulación e inserción en otro diferente. Cuando se introduce un ADN recombinado en algún organismo, ocurre una modificación genética que se traduce en un cambio de rasgos ya existentes o en la expresión de rasgos nuevos», en Fikri-Benbrahim, N. (2019, 19 noviembre). *Tecnología del ADN recombinante: aplicaciones y riesgos*. Revista Digital INESEM. Disponible en: <https://revistadigital.inesem.es/biosanitario/adn-recombinante/> [consulta: 24 de agosto de 2020].

¹⁰⁷⁶ Gracia, D. (1998c), p. 27.

¹⁰⁷⁷ Gracia, D. (1988), p. 58; cfr. Gracia, D. (1991a), pp. 92-97.

¹⁰⁷⁸ Gracia, D. (2020b), p. 5.

curativa, debiéndose entender la *biotecnología*¹⁰⁷⁹ como un procedimiento meramente *terapéutico*.¹⁰⁸⁰

Esto puede verse analizando tres casos concretos. Primero, el de las llamadas técnicas de reproducción asistida. En segundo lugar, la puesta a punto de productos biotecnológicos de carácter diagnóstico y terapéutico. Y en tercero, la aparición de los llamados mamíferos transgénicos.¹⁰⁸¹

En cuanto a las *técnicas de reproducción asistida*, Gracia apunta que su fin debe ser el de solucionar los defectos presentes en la generación. Este tipo de técnicas trabaja «con» los genes, pero no «en» los genes, por lo que no puede ser entendida como manipulación genética en sentido riguroso. No obstante, de este tipo de técnicas pueden derivarse consecuencias éticas significativas:

Piénsese que mediante ellas puede actuarse de modo completamente antievolutivo, evitando la diversificación genética, o controlando el sexo de las personas, lo cual puede tener consecuencias biológicas y sociales gravísimas. De ahí que en este campo se hayan establecido legislaciones nacionales que permiten su uso “negativo”, pero no el “positivo”, por ejemplo, seleccionando el sexo. Aquí se ve muy bien cuál ha sido la táctica ética de los años 80: diferenciar entre la manipulación genética negativa y la positiva, aceptar la primera y rechazar la segunda.¹⁰⁸²

¹⁰⁷⁹ Define Gracia el término *biotecnología* del siguiente modo: «Técnicas que permiten manipular la vida. Ésas son las únicas que, en el rigor de los términos, cabe llamar biotecnologías. Sin embargo hoy suele darse a ese término un sentido más restrictivo, de modo que no se refiere más que a los cambios operados en el código genético de los individuos o las especies a través de las técnicas de biología molecular», en Gracia, D. (2007d). *Biotecnología: un desafío a la ética*. *Éxodo*, 90, p. 4. Disponible en: <http://www.exodo.org/biotecnologia-un-desafio-a-la-2/> [consulta: 23 de agosto de 2020].

¹⁰⁸⁰ Dice Gracia en otro lugar: «Para que algo pueda ser considerado terapéutico, es preciso que haya demostrado, a través de procedimientos estandarizados, el más estricto de los cuales es el ensayo clínico, su seguridad y su eficacia. Sólo pueden denominarse terapéuticos los procedimientos que han pasado una amplia fase previa, en la que, de acuerdo con la metáfora utilizada por Karl R. Popper, “han demostrado su temple” [...]. Mientras se encuentran en esa fase, que puede durar muchos años, los procedimientos no pueden calificarse de diagnósticos o de terapéuticos, sino de “experimentales”. Están en fase de experimentación. Hay procedimientos ya experimentados o “clínicos” y procedimientos en fase de contrastación de su temple, o “experimentales”. Y hay, finalmente, otros que ni han demostrado su temple ni están en proceso de hacerlo, y para ellos debe reservarse el calificativo de “empíricos” (creencias populares sobre pretendidos fármacos curativos, remedios milagrosos, etc.)», en Gracia, D. (2017c). *Las enfermedades raras y la ética*. *Eidon*, 47, p. 60. Disponible en: https://www.revistaeidon.es/public/journals/pdfs/2017/47_junio.pdf [consulta: 2 de abril de 2020]; cfr. Gracia, D. (1998c), pp. 321-322; cfr. Gracia, D. y De la Calle, Á. (2002c), pp. 393-394.

¹⁰⁸¹ Gracia, D. (1991a), p. 97.

¹⁰⁸² *Ibid.* Otros autores ponen en cuestión, no ya el uso positivo o negativo de las técnicas de reproducción asistida, sino las mismas técnicas de reproducción asistida. Ello puede comprobarse, por ejemplo, en Natalia López Moratalla cuando dice: «[...] el engendrar un hijo en la unión de los cuerpos personales de un hombre y una mujer es sustituido por una mera reproducción en que ese hombre y esa mujer no son más que donantes de gametos para la confección en el laboratorio de una criatura humana, biológicamente hijo de ambos. Se pierde así la visión de que la *una caro*, la una sola carne de los cuerpos personales de los padres que engendran es el único espacio humano digno de ser origen de la vida de la persona hijo [...].

Respecto a los *productos biotecnológicos*, estos deben tener carácter diagnóstico –como los anticuerpos monoclonales–, terapéutico –fármacos como las insulinas humanas o la hormona del crecimiento– y preventivo –como las vacunas–.¹⁰⁸³ Ahora bien, esta serie de productos biotecnológicos plantean un grave problema:

El tema es el siguiente: ¿qué se entiende por ingeniería genética negativa? ¿La meramente curativa? ¿La preventiva? La ingeniería genética preventiva no es en el rigor de los casos negativa, sino positiva, ya que intenta perfeccionar el sistema inmunológico humano, haciéndole refractario a una enfermedad. Ahora bien, si esto está permitido, ¿por qué no otro gran número de posibles intervenciones, que tengan por objeto la perfección de la naturaleza humana?¹⁰⁸⁴

El tercer y último caso concreto sería el de los *mamíferos transgénicos*.¹⁰⁸⁵ Gracia expone un experimento realizado en ratones consistente en inyectarles el gen de la hormona del crecimiento, obteniendo de este modo individuos *gigantes*. A partir de este experimento, de forma análoga se intentó aplicar en otros animales como podía ser en vacas, con el fin de conseguir ejemplares de los que poder obtener más carne y leche.

[...] Pocos científicos han visto necesario hacer objeción de conciencia ante la aplicación de esta tecnología, a pesar de que destruye vidas humanas en fase embrionaria y reduce la procreación a mera reproducción. La piedad ante el sufrimiento de parejas estériles o fecundas se ha abierto paso en la cultura de la producción del hijo, sin prácticamente oposición.

El factor esencial ha sido la difusión de la idea –que se iniciara en los años 60 del siglo pasado con la anticoncepción y el disenso de la encíclica *Humanae vitae* de Pablo VI– de que en los primeros pasos tras la fecundación no está aún constituido como individuo el ser humano resultante del proceso», en López Moratalla, N. (2014). La ética y la bioética de la programación de la humanidad. *Revista Lasallista de Investigación*, 11 (1), pp. 45-46. Disponible en: <http://repository.lasallista.edu.co:8080/ojs/index.php/rldi/article/view/560> [consulta: 29 de diciembre de 2020].

¹⁰⁸³ Al respecto, dice el bioeticista: «[...] junto a los fármacos tradicionales, producto de la química de síntesis, aparecen otros nuevos, denominados fármacos biológicos. En ellos la farmacología se ha aliado con la otra gran novedad, la biología molecular y la manipulación genética. Esta última técnica puede utilizarse, además, con fines preventivos, sustituyendo los genes defectuosos de las células somáticas o germinales de los seres vivos. En este último caso, su función no será meramente curativa sino preventiva, al evitar la transmisión de ese defecto y la enfermedad consiguiente a la descendencia. A la prevención clásica a través de las vacunas, se añade ahora este nuevo procedimiento preventivo, la llamada terapia génica. [...]

Por terapia génica se entiende la corrección de los llamados defectos genéticos mediante técnicas de biología molecular, a fin de evitar las enfermedades generadas por ellos. Esto comenzó a ser posible en los años setenta del pasado siglo, al ponerse a punto la técnica del ADN recombinante. Al procedimiento resultante se le dieron los títulos de “manipulación genética” en unos casos, o en otros, habida cuenta del sentido peyorativo del término manipulación, “ingeniería genética”.

Hoy ambos términos han caído en desuso, ante el auge de un tercero, al parecer más adecuado, el de “terapia génica”. Lo que se pretende con estas técnicas, no siempre pero sí las más de las veces, es curar o prevenir la aparición de enfermedades», en Gracia, D. (2017c), pp. 59-60.

¹⁰⁸⁴ Gracia, D. (1991a), p. 98.

¹⁰⁸⁵ Para el tratamiento de este tema, véase, por ejemplo: Velayos Castelo, C. (2008). Animales genéticamente modificados, primates no humanos. (La visión europea). *Arbor*, 730, 293-304. Disponible en: <http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/180/181> [consulta: 17 de febrero de 2021].

Esto plantea otro grave problema ético, el de la “manipulación negativa o deletérea” del proceso evolutivo. La biotecnología puede servir para orientar la evolución, pero también para desorientarla, y en cualquier caso para alterarla muy profundamente. No olvidemos que los animales que produce no sólo son transgénicos, sino en alguna medida también transespecíficos. Por supuesto, con esto no quiero decir que debemos considerar el orden de la naturaleza como intocable, sino que debemos estar muy seguros de que ese tipo de intervenciones no producen consecuencias negativas peores que las positivas directamente buscadas. [...]

Los criterios éticos hasta aquí esgrimidos son todos de carácter teleológico, y se basan en la mera ponderación de las consecuencias previsibles. Ello se debe a que hasta ahora nos hemos referido a los animales y no al hombre. Ahora bien, el hombre es también un mamífero, y por tanto puede ser sujeto de técnicas similares a las utilizadas con los ratones u otros mamíferos. De hecho, hoy resulta técnicamente posible transferir genes extraños a embriones humanos mediante vectores retrovéricos. En principio, pues, parece que pueden conseguirse hombres transgénicos. El problema es si esto que empieza a ser técnicamente posible, resulta éticamente permisible.¹⁰⁸⁶

Este problema que empezó a preocupar hace ya casi cincuenta años, hoy día continúa estando de actualidad, ya que las consecuencias éticas que de este hecho se derivan pueden llegar a ser extremadamente graves y peligrosas, y todo dependiendo de qué modo pueda llegar a manipularse el material genético.

El material genético de los seres vivos puede manipularse de formas muy distintas. Una primera consiste en trabajar *con* él pero sin modificarlo. Todas las técnicas de inseminación artificial y de fertilización *in vitro* conllevan, de alguna manera, la manipulación del material genético, sin alterarlo, es decir, sin modificar la información contenida en sus secuencias de bases pirimídicas y púricas. A este primer grupo pertenecen las técnicas de elección del sexo de los embriones y, sobre todo, el método conocido con el nombre de *cloning*, clonado, clonación o clonaje. Consiste este método en la extracción del núcleo de un óvulo fecundado o cigoto, de modo que éste pierda toda la información contenida en el conjunto diploide de sus cromosomas. Acto seguido se le dota de nueva información, introduciéndole el núcleo de una célula somática del individuo cuyas características biológicas se desea reproducir.¹⁰⁸⁷

Como puede comprobarse, estas técnicas respetan el contenido del material genético, trabajando con él sin modificarlo. El problema es que la ingeniería o manipulación genética tiene como objetivo trabajar *en* el material genético y no simplemente *con* él, haciéndose necesaria la modificación de su estructura interna.

Si comparamos la información biológica contenida en los genes de los cromosomas de la especie humana a las páginas de una enciclopedia de cuarenta y seis volúmenes, habría que decir que la manipulación *con* el material genético se limita a cambiar los volúmenes de estantería, en tanto que la ingeniería genética propiamente dicha o manipulación *en* el material genético lo que hace es borrar unas ciertas páginas de la enciclopedia, sustituyéndolas por otras nuevas.¹⁰⁸⁸

¹⁰⁸⁶ Gracia, D. (1991a), p. 100.

¹⁰⁸⁷ Gracia, D. (1988), p. 58.

¹⁰⁸⁸ *Ibid.*, pp. 58-59.

¿Y por qué motivos se querría borrar parte de ese material genético para sustituirlo por otro? Nuestro autor señala que única y exclusivamente por dos motivos. Uno se basaría en subsanar aquellos errores presentes en dicho material, puesto que

Hay genes mal escritos, con errores que se expresan luego en forma de enfermedades. Todo el amplísimo campo de los llamados errores congénitos del metabolismo, de los que se conocen ya varios miles, se halla en esta situación. La manipulación en los genes tiene por objeto, en este caso, corregir lo que se considera un error. Como a veces más que de un error positivo se trata de un defecto, de una falta (continuando con el símil de la enciclopedia habría que decir que falta una página, o que la tinta se ha corrido y es prácticamente ilegible), en esos casos el método será muy sencillo, ya que no hará falta extraer un gen y sustituirlo por otro nuevo, sino simplemente introducir el gen de que carece la célula. Así, por ejemplo, una enfermedad, la galactosemia, debida a un defecto genético, la falta de un gen indispensable en el metabolismo de la galactosa, puede corregirse mediante la simple introducción del gen que produce el enzima de que carecen los afectos de tal enfermedad.¹⁰⁸⁹

En cuanto al segundo de los motivos, este tendría como objeto

[...] perfeccionar la información genética de un individuo o de una especie; es decir, con objeto de crear nuevas unidades de información, nuevos genes, bien en un individuo particular, bien en toda una especie. Este perfeccionamiento del material genético de un individuo o de una especie tiene un nombre propio, «eugenesia». Hay una eugenesia «clásica» que procura mejorar la especie procurando que los cruzamientos se realicen conforme a los principios mendelianos, y una eugenesia «molecular». Es frecuente llamar a la primera eugenesia «indirecta» y a la segunda «directa». Mediante esta última es posible cambiar el gen responsable de la hormona del crecimiento del cerdo sustituyéndolo por el del hombre, con lo que se consiguen cerdos gigantes, que producen más carne, etc. Técnicas similares serían, al menos en principio, aplicables al genoma humano.¹⁰⁹⁰

A juicio de Gracia es esta última, la manipulación «en» los genes, la que es la propia de la ingeniería genética, de la cual se desprenden multitud de cuestiones que pueden llegar a resultar alarmantes.

¿Tiene derecho el hombre a alterar el patrimonio genético de un individuo concreto o de toda una especie? ¿Está permitido alterar el orden de la naturaleza? ¿Y de las especies? ¿No es o puede ser la manipulación genética un fabuloso atentado ecológico? ¿Sería posible hablar de un nuevo derecho fundamental de los seres humanos, el de los hombres presentes y futuros, a la conservación de su patrimonio genético?¹⁰⁹¹

2.1. Los conceptos de *especie* y de *esencia quidditativa*

Para dar cuenta de los anteriores interrogantes, pone Gracia una vez más su vista en la historia, y comienza haciendo referencia a la invención del término *phýsis* por parte de los griegos. Sabemos ya que la concepción que por parte de estos se tenía de la naturaleza era determinista, en la que todo estaba perfectamente trazado, acompañada

¹⁰⁸⁹ *Ibid.*, p. 59.

¹⁰⁹⁰ *Ibid.*, pp. 59-60.

¹⁰⁹¹ *Ibid.*, p. 60.

de un fuerte carácter mecanicista de todos los elementos que podían adscribirse a ella, entendidos como piezas que formaban parte de una gran maquinaria perfecta, encaminada hacia un fin previamente establecido. Esta idea determinística de la naturaleza llegó hasta la física de Newton, quien intentaría concretar en forma de leyes cómo de hecho la naturaleza se comporta, basándose en la relación de tipo causal existente entre los diferentes cuerpos.

Es a partir del siglo XIX cuando esta imagen determinista de la naturaleza comenzará a ser reemplazada. Si la mecánica clásica entendía las cosas como sustancias —como *cuerpos*—, como realidades autónomas que interactúan unas con otras a través de relaciones causales, la termodinámica y la teoría de los gases defenderán la idea de *campo*, donde el todo tiene prioridad sobre cada una de sus partes. En el caso de las moléculas aisladas, es imposible determinar con absoluta precisión los estados de cada una de ellas, por lo que el principio de incertidumbre o de indeterminación de Heisenberg se convertirá en el representante idóneo para dar cuenta de esta nueva imagen de la física.¹⁰⁹²

La diferencia [entre la física clásica y la nueva física] es abismal. La física clásica entiende la naturaleza de modo mecánico y determinista, en tanto que la nueva física la conceptúa en términos campales e indeterministas. «Es una primacía del conjunto sobre cada uno de sus elementos», dice Zubiri (NHD 307). Por eso en ella domina la idea de «campo» sobre la de «cuerpo» (NHD 310-11). «De la estructura del campo electromagnético no puede *obtenerse* el electrón como singularidad suya» (NHD 313). En vez de «cuerpos» ahora hay «campos».¹⁰⁹³

Añade Gracia más adelante:

[...] en la realidad no hay sustancias sino «campos», y [...] las cosas que forman parte del campo establecen entre sí relaciones que no son de tipo causal, sino «funcional». Estos campos que no son sustancias es lo que Zubiri ha llamado «sustantividades». Y lo que forma parte del campo, eso que antes hemos denominado cosa, es lo que Zubiri llama «nota» o «momento». Sustantividad es la estructura campal con suficiencia constitucional; o también, la estructura clausurada de notas o momentos, en unidad coherencial primaria (SE 170-1). [...]

Sustancialidad y sustantividad no son sólo cosas distintas, sino opuestas. Para Aristóteles todas las cosas de la naturaleza son sustancias, en tanto que para Zubiri sólo la naturaleza en su conjunto posee sustantividad. Si se exceptúan los seres humanos, que por definición no forman parte de la naturaleza, ya que son personas, todos los demás seres, es decir, toda la naturaleza forma una sola sustantividad.¹⁰⁹⁴

Siguiendo a Zubiri, no podemos entender la naturaleza al modo como lo hacían los griegos, para quienes las cosas eran sustancias, sino que hemos de entenderlas como sustantividades, donde cada uno de sus elementos se convierten en notas o momentos que pasan a formar parte de un sistema clausurado. Añade Zubiri que estas notas o momentos, elementos que constituyen a la sustantividad, no tienen suficiencia constitucional, porque suficiencia constitucional solo puede tenerla la sustantividad, en este caso, la naturaleza. Y decimos que en este caso, porque como hemos podido

¹⁰⁹² Véase: capítulo III, apartado 2.2., pp. 137-138.

¹⁰⁹³ Gracia, D. (1988), pp. 66-67.

¹⁰⁹⁴ *Ibid.*, p. 73.

comprobar, Zubiri entiende que las personas también constituyen cada una de ellas una sustantividad individual:

«Sólo en el hombre –y eso por su inteligencia– asistimos a la constitución plenaria y formal de una estricta sustantividad individual; es la “*inteligización*” de la animalidad. Por la inteligencia, el hombre se enfrenta con el medio y consigo mismo como “realidades” –en esto consiste formalmente la inteligencia– y en su virtud se posee a sí mismo como realidad formalmente “propia” (SE 173)».

De lo dicho se desprende que sólo el hombre posee una independencia del medio suficiente como para poder atribuirle una sustantividad propia. O, dicho de otro modo, que sólo el hombre tiene, entre las realidades terrestres, una sustantividad distinta a la sustantividad una y única de la naturaleza. Esto quiere decir que el hombre es la única realidad verdaderamente distinta de la realidad natural. El hombre no es naturaleza.¹⁰⁹⁵

Aquí es donde debemos incidir en un aspecto que, de ningún modo, ha de pasarnos desapercibido, porque en su argumentación Zubiri hace de la inteligencia una nota psíquica que convierte al ser humano en una realidad que posee sustantividad al igual que la naturaleza. Tenemos ya claro que la naturaleza es una sustantividad o campo donde todos los elementos que se circunscriben a ella forman un sistema clausurado, por lo que ninguno de esos elementos tiene suficiencia constitucional, que solo puede tener ella. Cada uno de esos elementos, notas o momentos del sistema tienen un grado diferente de unidad o individualidad. Si en primer lugar están los átomos y las moléculas, en un nivel superior están los seres vivos, pues «son más que mera singularidad y menos que estricta singularidad».¹⁰⁹⁶ ¿Dónde estaría entonces situado el ser humano? En un nivel ulterior gracias a esa nota psíquica que es la inteligencia, la cual dota al ser humano de una sustantividad propia que lo diferencia de la sustantividad de la naturaleza. Teniendo esto presente, insiste Gracia unas páginas después:

Los seres vivos son productos estrictamente naturales, y por tanto no poseen otra sustantividad que la del universo entero. [...] «el ser vivo es, en medio de todo, puramente material y, por tanto, continúa siendo mero fragmento de la realidad material toda» (SE 172). Los seres vivos carecen, pues, de sustantividad y de individualidad. Sólo el hombre posee verdadera sustantividad y auténtica individualidad. Por eso el hombre, repito una vez más, está por encima de la naturaleza.¹⁰⁹⁷

Repitémoslo una vez más: por encima de la naturaleza.¹⁰⁹⁸ Ahora bien, para ser exactos, recordemos que en el cuarto capítulo vimos que para Zubiri sustantividad, en sentido estricto, únicamente la tiene el Cosmos, mientras que el resto de *sustantividades* realmente tendrían un carácter cuasi-sustantivo, de ahí que el ser humano deba ser entendido de modo riguroso como una sustantividad cuasi-sustantiva que forma parte de esa gran y única sustantividad que es el Cosmos.¹⁰⁹⁹ Enlazando con lo anterior, el ser humano, por tanto, no es naturaleza, sino que se constituye como una sustantividad más

¹⁰⁹⁵ *Ibid.*, p. 74.

¹⁰⁹⁶ *Ibid.*

¹⁰⁹⁷ *Ibid.*, p. 80-81.

¹⁰⁹⁸ Aquí se insiste una vez más en la superioridad ontológica del ser humano respecto del conjunto de los demás seres de la naturaleza, hecho que refleja una consideración claramente especista sobre el ser humano y que criticamos en otra parte de nuestra investigación. Para ello, véase: capítulo V, epígrafe 3, p. 319 y ss.

¹⁰⁹⁹ Véase: capítulo IV, subapartado 2.7.1., p. 241 y ss.

que posee suficiencia constitucional y a esta sustantividad se le concede una nota psíquica que no está presente en el resto de la naturaleza, no siendo esta otra nada más que la inteligencia. Teniendo esto en cuenta, ¿cuándo se considera que la sustantividad humana logra la suficiencia constitucional? Ya nos ocupamos en el tercer capítulo de nuestra tesis que

Probablemente la sustantividad –y por tanto la esencia constitutiva– no existe hasta pasadas las primeras fases de la embriogénesis, más concretamente, hasta que no finaliza el proceso de diferenciación celular y comienza el de crecimiento. Es más, resulta probable que en esas primeras fases no sea tampoco válida la distinción entre «notas de tipo formal» y «notas de tipo causal» (SE 136). Tal distinción sólo tiene sentido una vez constituida la sustantividad, y lo que en estos primeros estadios sucede es que aún no se halla ésta constituida. Lo único que entonces parece existir es un «campo» funcional, eso que Zubiri denomina «plasma germinal», y que en el rigor de los términos incluye no sólo el cigoto sino también el medio materno. Sólo al final del proceso de diferenciación puede hablarse de una «constitución individual», y por tanto de auténtica «sustantividad». Zubiri se dio cuenta de esto en los últimos meses de su vida, y dejó expresada la cuestión en esta nota: «La célula germinal, ¿es un hombre?» (SH 474). Y a propósito del brotar de la psique desde la célula germinal: «Pero ¿cuándo?» (SH 464). No sabemos exactamente el momento en que acontece ese proceso, es decir, la constitución formal de la sustantividad humana. Pensemos que sucede al final del proceso de diferenciación celular. Entonces sí tendríamos un individuo estricto, y a partir de ese momento sí puede decirse que las notas constitutivas son el genotipo y las constitucionales el fenotipo. El hecho de que los genes puedan a su vez ser el resultado de ciertas estructuras bioquímicas, como por ejemplo los tripletes de bases pirimídicas y púricas, no es objeción, ya que a pesar de ello los genes siguen siendo las unidades básicas de información de los seres vivos. Constitución es, pues, fenotipo, y esencia constitutiva, genotipo.¹¹⁰⁰

Como ya sabemos, a juicio de Gracia, y siguiendo los trabajos de Byrne y de Alonso Bedate, este *cuándo* acontecería en torno a la octava semana del desarrollo del embrión.¹¹⁰¹ Ahora bien, esto quedaría referido a la realidad humana como realidad individual, pero ¿qué tratamiento cabría darle como especie?

Habíamos dicho que los seres vivos eran constitutivamente individuales, y que esa constitución individual es la sustantividad. Sustantividad es suficiencia constitucional. El subsistema de notas infundadas de una sustantividad individual constituyen su esencia. La esencia no es, pues, quiddidad sino subsistema constitutivo. La esencia física es siempre individual. Pero es claro que además de esencia individual hay esencia específica, aquello que permite decir que todos los hombres somos realmente iguales en tanto que hombres, aunque no en tanto que individuos. ¿Cómo explicar este hecho? No hay más que un modo de hacerlo, que por otra parte es perfectamente obvio. En la esencia física individual cabe una cierta coincidencia interindividual. No sólo cabe, sino que es físicamente necesario que suceda así. En la esencia individual de los organismos biológicos que se han convertido en especie, está la propia información que posibilita la reproducción, y por tanto la especiación. Bien puede decirse que la especie está de una forma física en la esencia del individuo. Pues bien, a lo especiable o específico de la esencia constituya o individual es a lo que Zubiri llama «esencia quidditativa».¹¹⁰²

¹¹⁰⁰ Gracia, D. (1988), pp. 83-84. Esta cita es prácticamente idéntica a la que aparece en Gracia, D. (1998c), p. 130.

¹¹⁰¹ Véase: capítulo III, apartado 2.3., p. 158 y ss.

¹¹⁰² Gracia, D. (1988), pp. 86-87.

Tal y como puede observarse, para Zubiri la esencia quidditativa formaría parte de la esencia constitutiva,

[...] aquella que es común a todos los seres humanos y los hace pertenecer a la misma especie, a pesar de sus características distintas. Cabe por ello pensar, también, que la esencia quidditativa es una parte del genoma total, aquella que es común a todos los seres de la especie humana.¹¹⁰³

El genoma habría que entenderlo como «el código de información incluido en los cromosomas de cualquier especie»,¹¹⁰⁴ mientras que la esencia constitutiva habría que identificarla con el denominado *apogenoma*, que vendría a ser la parte del genoma que resultaría *activado* o *actualizado*.¹¹⁰⁵ Por tanto, solo el apogenoma

[...] es esencia constitutiva, porque sólo éste funda la sustantividad. La sustantividad es, por ello, «fenoma». Esto es algo que hubiera resultado inconcebible para la genética clásica, sustancialista y mecanicista, en vez de campal y estructural. [...] En consecuencia, pues, podemos decir que lo único que tiene suficiencia constitucional (no constitutiva) es el fenoma.¹¹⁰⁶

En este punto Gracia nos advierte que

Así definida la especie, parecería que es un mero apéndice del individuo, casi un accidente. Y sin embargo esto no es verdad. La especie es algo esencial a los organismos vivos, tan esencial como la propia individualidad. Por eso hay esencia quidditativa. ¿Y qué es lo esencial de la quiddidad, de la especie? De una parte la «unidad» esencial de unos caracteres, los propiamente quidditativos; y de otra su realización «diferenciada». La especie es unidad y diversidad esenciales. En cada individuo la esencia quidditativa se realiza de forma diferente, diferenciada. Y esto es esencial a la especie.¹¹⁰⁷

A lo que Gracia se refiere con lo anterior es que toda realidad humana tiene diferencias *en* su quiddidad que le hace ser quien es y no otra realidad, aunque no así diferencias *de* quiddidad, porque tener diferencias *de* quiddidad equivaldría a decir que esa realidad humana es diferente de la quiddidad a la que pertenece, lo cual resultaría incongruente. No obstante, Gracia señala que esto podría ocurrir, aunque de suceder lo que se produciría sería el surgimiento de una nueva especie: «He aquí, pues, la índole del *phylum* o especie: “el mínimo de notas constitutivas transmisibles genéticamente y perdurable por interfecundidad” (SE 244)».¹¹⁰⁸

2.2. La inteligencia como posibilitadora de la ingeniería genética

Aclarados los términos de individuo y especie, debemos ahora tratar de dilucidar una vez más qué es lo que diferencia a la realidad humana del resto de las realidades vivas, qué es lo que esta tiene que le hace ser la única realidad que es diferente de la

¹¹⁰³ Gracia, D. (1998c), p. 105.

¹¹⁰⁴ *Ibid.*

¹¹⁰⁵ Cfr. *ibid.*

¹¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 105-106.

¹¹⁰⁷ Gracia, D. (1988), p. 88.

¹¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 90.

natural. Anteriormente reproducíamos en una cita que el ser humano «posee una independencia del medio suficiente como para poder atribuirle una sustantividad propia»,¹¹⁰⁹ y es gracias a la inteligencia por la que el ser humano puede independizarse del medio y tener un considerable control sobre él.

Para Zubiri [la inteligencia] es, por definición, una nota irreductible a todas las demás notas materiales que forman parte de la sustantividad humana. Pero eso no significa que la inteligencia esté al margen de la evolución o frente a ella. Todo lo contrario. Apareciendo en un organismo biológico, la inteligencia se convierte *eo ipso* en un nuevo y sorprendente factor biológico (o hiperbiológico) de adaptación y evolución. Como tantas veces ha dicho Zubiri, «la primera función de la inteligencia es estrictamente biológica» (SH 29). Su objeto es «hacerse cargo de la situación para poder vivir» (SH 338).¹¹¹⁰

De esta manera, la inteligencia dota al ser humano de una nota o de un momento tal que le concede una sustantividad propia, única y exclusiva semejante a la poseída por la naturaleza, y a la que cualquier otro elemento de la misma le está vedada. Estamos, pues, ante la realidad humana que, ontológicamente, ha de situarse por encima de la realidad natural.

Si la inteligencia tiene una función estrictamente biológica, la de independizar al hombre de su medio y permitirle un elevado control sobre él, entonces no se ve por qué no puede «dirigir» ese proceso evolutivo que hasta ahora ha sido más o menos azaroso. Esto, dirigir la evolución, es lo que hoy empieza a hacer posible esa sorprendente creación de la inteligencia humana que es la ingeniería genética. Mediante ella parece posible dirigir tanto los procesos de adaptación como los de mutación. Con el hombre, pues, parece que la «teleonomía» se transforma pura y simplemente en «teleología». La evolución obedecerá, por fin, a un plan determinado, el que trace el hombre. Tal es el gran poder de la inteligencia. Tal, también, su enorme responsabilidad. Es posible que de ella dependa no sólo la viabilidad futura del hombre, sino también la de las demás especies biológicas. Aquí ya no bastan el azaroso juego de dados ni el teleonómico juego de ajedrez. Ha entrado en juego un nuevo factor, la inteligencia, que abre un área también nueva, la de las posibilidades humanas.¹¹¹¹

Decíamos en el capítulo anterior que el ser humano es el gran desajustado, el gran desvalido, el gran desadaptado biológico que habría perecido hace muchísimo tiempo si no hubiera sido por ese «singular y potentísimo mecanismo de adaptación al medio y de supervivencia: la inteligencia, algo de lo que carecen los animales»,¹¹¹² mecanismo que lo eleva a un nivel ulterior respecto al conjunto de la naturaleza.

¹¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 74.

¹¹¹⁰ *Ibid.*, p. 90.

¹¹¹¹ *Ibid.*, pp. 90-91.

¹¹¹² *Ibid.*, p. 92. Dice Gracia en otro lugar: «El ser humano es un animal sometido, en principio, a las mismas leyes que todos los demás. Y los biólogos tienen claro que, caso de que se le hubieran aplicado en toda su puridad, su especie, la especie humana, habría desaparecido hace ya mucho tiempo. Las cualidades biológicas de los seres humanos son tan pobres, que hubiera sido difícil su supervivencia en cualquiera de los medios conocidos. Si ha conseguido un relativo éxito, al menos hasta ahora, es porque tiene una cualidad o propiedad que le diferencia drásticamente de todas las especies anteriores. Esa cualidad suele llamarse inteligencia, pero sin poner excesivo énfasis en el término. Se trata de una capacidad que le permite adaptarse al medio, pero por una vía nueva y distinta a la anterior. Si el animal se rige por el principio de

A fin de «humanizar» el medio, haciendo en él posible la convivencia de sus semejantes, los seres humanos han creado posibilidades absolutamente insólitas, como son la ética y la política. [...]

Las posibilidades pueden ser más o menos adecuadas a la vida del hombre como individuo y como especie, pueden ser buenas y malas, humanas e inhumanas. La enorme libertad de actuación de la inteligencia permite al hombre la máxima adecuación, pero también la máxima inadecuación. No toda posibilidad es de suyo adecuada ni humana.¹¹¹³

Y es que en un tema como es el de la manipulación o ingeniería genética, las posibilidades de acción son inabarcables, y por esta razón no todas podrán ser consideradas como éticamente correctas.¹¹¹⁴ Esto no deja de sonar a ese *imperativo tecnológico* del que Hans Jonas nos habla al comienzo del prólogo de su obra *El principio de responsabilidad*, en el que puede leerse que «la promesa de la técnica moderna se ha convertido en una amenaza, o que la amenaza ha quedado indisolublemente asociada a la promesa».¹¹¹⁵ Siguiendo a Juan Ramón Lacadena, este imperativo podría formularse diciendo que «“todo lo que se pueda hacer, se hará” o, de forma más decisiva, “todo lo que se pueda hacer, hay que hacerlo”».¹¹¹⁶

[...] la ingeniería genética tiene mucho que ver con el orden moral y político. De hecho, es un poder tan fabuloso o aún mayor que el de la energía nuclear, de cuyas repercusiones políticas tan triste experiencia tenemos. Además de «manipulación genética» hay o puede haber «dominación genética». Y esta es la gran incógnita política y moral, saber si este poder va a utilizarse en el primero de los sentidos antes señalados de la política, es decir, para la «dominación» de los ciudadanos, o si por el contrario va a ponerse al servicio de su «liberación». Si sucede esto segundo, servirá para ampliar el ámbito de las libertades y derechos de los hombres; en caso contrario, los hará aún más serviles y esclavos.¹¹¹⁷

“adaptación *al* medio” (de tal modo que es el medio el que selecciona quién está adaptado y quién no), en el ser humano rige otro sensiblemente distinto, el de “adaptación *del* medio”. Ahora no es el medio quien selecciona, sino el hombre. Más aún, no sólo selecciona el medio, sino que lo “elige”. Y esa selección y elección se realizan mediante la “transformación” del medio en beneficio de la especie humana, es decir, “adaptándole”. Lo que ahora se adapta no es el ser vivo sino el medio. Es un cambio de ciento ochenta grados. Todo lo que hace el hombre sobre la tierra, por pura necesidad biológica, es transformar el medio natural. El resultado de esa transformación es lo que llamamos “cultura”. De ahí que el ser humano no viva nunca en pura naturaleza. Él no puede vivir sin transformar la naturaleza, y esa transformación hace del “medio” “natural” algo muy distinto, un “mundo”, el mundo de la “cultura”. Comenzando por la más básica, la “agri-cultura”», en Gracia, D. (2007d), p. 9; cfr. Gracia, D. (2015a), pp. 23-24.

¹¹¹³ Gracia, D. (1988), pp. 92-93.

¹¹¹⁴ En otro texto afirma Gracia: «Hoy sabemos que todo lo técnicamente incorrecto es por definición malo, pero que no por ello todo lo técnicamente correcto es sin más éticamente bueno, como se ha pensado durante muchos siglos. Dicho en otros términos, técnica y ética son dos dimensiones distintas y autónomas, y cualquier intento de reducción de una a la otra estará siempre condenado al fracaso.

No todo lo técnicamente correcto puede ser considerado éticamente bueno. Esta es una lección que hemos aprendido los hombres en las últimas décadas, y por cierto que con mucho dolor, pero para la que el hombre europeo no ha sido sensible durante muchos siglos», en Gracia, D. (1998d), p. 66.

¹¹¹⁵ Jonas, H. (1994).

¹¹¹⁶ Redondo García, A. (2020), p. 25.

¹¹¹⁷ Gracia, D. (1988), p. 94.

Pone nuestro autor un ejemplo muy ilustrativo del poder que tendría la ingeniería genética en la configuración de la sociedad tal y como Platón la expone en su *República*.

Si, como Platón dice, los guerreros y guardianes han de ser por naturaleza robustos, fuertes y sanos, cabe pensar el alborozo con que nuestro filósofo hubiera recibido la noticia de que por ingeniería genética es posible cambiar el gen de la hormona del crecimiento de ratones y cerdos, consiguiendo ejemplares gigantes. Probablemente este es el método ideal para lograr, como Platón quería, guardianes perfectos «por naturaleza».

Nadie duda, se me dirá, que éste es un atentado fabuloso contra los derechos humanos básicos. Por ese camino la genética conducirá, no al enriquecimiento de los derechos y libertades de los hombres, sino a su depauperación hasta límites vergonzosos e indignos de toda persona humana. No puede discriminarse a los seres humanos desde su nacimiento, haciéndoles a unos artesanos, a otros guardianes y a unos terceros filósofos. Esto va contra la más elemental tabla de derechos humanos. He aquí, pues, planteado el problema: ingeniería genética y derechos humanos.¹¹¹⁸

2.3. Tipos de ingeniería genética

Al comienzo del presente capítulo reparábamos en el fenómeno de la eugenesia, diferenciando entre dos tipos, una denominada *eugenesia positiva* y otra llamada *eugenesia negativa*, tipología que, de igual modo, puede ser utilizada en el caso de la ingeniería genética.

Es tópico distinguir dos tipos de ingeniería genética, una negativa, que tiene por objeto curar las llamadas enfermedades genéticas,¹¹¹⁹ y otra positiva, cuyo objetivo es mejorar la naturaleza humana. Ambos tipos de manipulaciones pueden realizarse tanto en las células somáticas como en las sexuales. Por tanto, cabe distinguir cuatro tipos de ingeniería genética, la negativa y la positiva, de una parte, y la individual y específica, de otra.¹¹²⁰

Gracia señala que la respuesta que se dé al problema de la manipulación genética dependerá de la idea que se tenga sobre la propiedad del cuerpo humano, y más concretamente, sobre el propio genoma. Mientras que para el naturalismo antiguo «el dueño de la información genética es sólo Dios, y el hombre no puede manipularla más que para restaurar el “orden natural” perdido»,¹¹²¹ para la ética liberal el cuerpo «es patrimonio único y exclusivo del individuo humano, y por tanto su genoma también»,¹¹²² por lo que nadie podrá manipular su información genética sin su previo consentimiento. Ha de suponerse que el naturalismo antiguo podría llegar a permitir la ingeniería genética negativa, aunque no así la positiva. En el caso de la ética liberal, la distinción entre una y otra resultaría innecesaria, ya que ambas deben remitir en última instancia al proyecto singular de vida del propio individuo, siendo «aplicable también a

¹¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 94-95.

¹¹¹⁹ Puede leerse en otro sitio: «[...] las propias leyes evolutivas justifican lo que podemos llamar “manipulación genética negativa” (es decir, aquella que tiene por objeto evitar los defectos genéticos y curar las enfermedades)», en Gracia, D. (1991a), p. 91.

¹¹²⁰ Gracia, D. (1998b), p. 51.

¹¹²¹ *Ibid.*

¹¹²² *Ibid.*

la manipulación de las células sexuales, siempre y cuando los padres busquen con ello el mayor bien de sus hijos». ¹¹²³

Muy distinto sería el resultado desde la perspectiva de una ética comunitarista. Ésta admitiría la ingeniería genética negativa de las células somáticas, dado que intenta perfeccionar al individuo humano, evitando sus enfermedades, y admitiría también la ingeniería genética positiva de las células somáticas, toda vez que se propone mejorar las capacidades de un ser humano concreto. Naturalmente, esas manipulaciones serían aún más beneficiosas realizadas en las células sexuales, ya que de este modo se transmitirían los caracteres perfeccionados a todos los descendientes. La eugenesia, pues, no sólo es éticamente permisible, sino que puede llegar a ser éticamente obligatoria. Ésta es quizá la característica más definitoria de este tipo de enfoques. Para ellos el genoma es patrimonio común de la especie humana, y por tanto debe ser gestionado por y para la colectividad. La eugenesia puede imponerse a los individuos [...]. ¹¹²⁴

Referidos estos tres enfoques, cabe decir que aún somos incapaces de diferenciar claramente cuándo estamos ante una cuestión de ingeniería genética negativa y cuándo ante una positiva. Si entendemos la negativa como aquella que tiene como función el corregir errores genéticos, ¿qué debemos entender entonces por *error* genético?

Generalmente, las enfermedades genéticas se definen como anomalías del ADN que provocan la producción de proteínas aberrantes. Pero esto no es correcto, dado que no existen proteínas aberrantes per se. Nosotros consideramos que una proteína es anormal cuando no resulta compatible con la adecuada adaptación del organismo a su medio.

Ahora, por tanto, podemos definir lo que realmente es un error genético. No hay una información genética correcta per se. La información genética sólo es correcta o incorrecta en vista de las posibilidades de una adecuada o inadecuada adaptación al medio, y por tanto a la vista de las posibilidades de desarrollar una vida plena. Lo que denominados errores genéticos o enfermedades genéticas son sólo posibilidades negativas de vida. ¹¹²⁵

¹¹²³ *Ibid.*

¹¹²⁴ *Ibid.*, pp. 51-52.

¹¹²⁵ Gracia, D. (1998h), p. 68; cfr. Gracia, D. (2008a), p. 147. En otro lugar dice el bioeticista: «Hablamos de terapia génica, de corrección de rasgos biológicos alterados o defectuosos, desviados. Parece, pues, que hay genes correctos, normales, y otros que deben considerarse incorrectos, anormales o erróneos. Hay errores genéticos, que el ser humano debe corregir. Esa corrección consistirá en hacerles volver a la “normalidad” de la que no debieron salir. Por tanto, hay genes buenos y malos, correctos e incorrectos, normales y anormales, sanos y patológicos, y la función de la terapia génica es acabar con los genes desviados, volviéndoles a la normalidad.

¿Pero es esto realmente así? ¿Tiene sentido hablar de “errores” genéticos o de genes “correctos” o “sanos”? ¿No será todo esto un inmenso antropomorfismo? ¿Tiene sentido aplicar los términos bueno o malo a las cosas de la naturaleza, como si éstas fueran buenas o malas “en sí”? ¿No sucederá más bien que las cosas son buenas o malas en tanto que acondicionan bien o mal la vida de los seres humanos? Y si esto es así, ¿no sucederá lo mismo con la salud y la enfermedad? ¿Son la salud y la enfermedad propiedades “reales” de las cosas, de modo que podamos decir que hay cosas en sí sanas y cosas en sí enfermas? ¿No habrá que decir que son sanas las cosas que acondicionan bien la vida del ser humano, que le permiten vivir con bienestar y realizar sus proyectos, y enfermas las contrarias? Pero en este caso ya no podemos decir que un rasgo biológico sea sano o enfermo en sí, sino sólo en relación a la vida de los seres humanos y al modo como posibilitan o dificultan la realización

Además de todo esto, cabría preguntarse:

¿Acaso una información que obedece a las leyes del azar puede tener errores? Y aunque así fuera, ¿cómo puede establecerse una frontera clara entre lo «normal» y lo «patológico»? Suponiendo que el humor «normal» es el que puntúa 100 o más en una escala de depresión, es probable que nos consideráramos éticamente legitimados a elevar mediante ingeniería genética el humor de un depresivo que lo tiene en 30 hasta 100. ¿Pero por qué no podremos elevar hasta 110 ó 120 a quienes lo tienen en 80 o en 90? Nadie puede establecer una línea divisoria clara entre lo normal y lo patológico, y por tanto tampoco puede diferenciarse con precisión la ingeniería genética negativa y positiva. Esa línea divisoria no existe.¹¹²⁶

Por tanto, y de acuerdo con todo esto, no sería correcto hablar de errores genéticos o enfermedades genéticas, sino más bien de posibilidades negativas de vida biológica.

Éste es el caso de las enfermedades puramente biológicas, por ejemplo las enfermedades animales, como los tumores o las infecciones. Estas enfermedades se hallan también presentes en la especie humana, y cuando están genéticamente determinadas, como en el caso de la anemia de células falciformes o en la corea de Huntington, todos pensamos que deberían ser corregidas, en el momento en que ello sea posible, por la terapia génica. La medicina tradicional ofrece sólo tratamientos paliativos de los efectos periféricos de tales enfermedades en el organismo. Sólo existen dos posibilidades radicales de tratamiento de este tipo de enfermedades: primero, proveer de la proteína natural al organismo, en forma de fármaco; segundo, reemplazar el gen deficitario o deficiente con otro normal.¹¹²⁷

No obstante, aunque existan esas posibilidades negativas de vida, en el caso del ser humano estas no vienen únicamente determinadas por la propia biología humana, sino también por la biografía, y ello por una razón que no acaece en modo alguno en el animal. El ser humano, al no poseer una naturaleza ajustada al medio, debe adaptar el medio a él, y en esa adaptación debe emplear, como ya sabemos, una función biológica específicamente humana que es la de la inteligencia.¹¹²⁸ Por tanto, el ajustamiento que

de sus actividades. Enfermo es todo lo que impide la realización de los proyectos humanos. Por tanto, no hay genes enfermos en sí, y todo depende de los fines que nos proponamos en la vida», en Gracia, D. (1999f). Prólogo. En Feito Grande, L. El sueño de lo posible. Bioética y terapia génica. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, p. 23.

¹¹²⁶ Gracia, D. (1998b), p. 52; cfr. Gracia, D. (2015a), p. 21.

¹¹²⁷ Gracia, D. (1998h), p. 68; cfr. Gracia, D. (2008a), p. 146-147.

¹¹²⁸ Escribe Gracia: «La inteligencia, como tantas veces ha repetido Zubiri, es primariamente una facultad de adaptación biológica o de supervivencia. El ser humano no tiene cualidades biológicas que le puedan permitir una fácil supervivencia en el medio. No corre mucho, ni tiene gran fuerza muscular, ni sentidos muy aguzados, etc. No hay duda de que, sin inteligencia, el ser humano habría desaparecido de la faz de la tierra, no habría sido viable. La inteligencia le ha permitido adaptarse al medio. Pero lo ha hecho de una manera absolutamente singular, distinta de las hasta entonces conocidas. La inteligencia es la capacidad de modificar el medio en beneficio del ser vivo, y más en concreto, del ser humano. No se trata de una cualidad biológica que adapte el ser vivo al medio, sino de una propiedad particularísima, que consiste en la capacidad de transformar el medio, adaptándolo a las necesidades del ser vivo, y más concretamente del ser humano. La inteligencia no adapta el ser vivo al medio sino el medio al ser vivo.

Esa adaptación del medio al ser vivo es lo que se llama *cultura*. Cuando es el medio el que selecciona a los seres vivos, estamos en el orden de la pura *naturaleza*. Por el contrario, cuando es el ser vivo el que transforma el medio, entonces nos hallamos en el mundo de la cultura. Ésa

acontece en el ser humano no es estrictamente natural como de hecho ocurre en el animal, sino que es antinatural o moral.

Los animales se hallan adaptados o desaparecen. Los seres humanos, por el contrario, deben hacer su propio proceso de adaptación. El proceso de adaptación humana no es meramente natural sino que tiene carácter moral. De ahí que los seres humanos tengan la capacidad y la necesidad de crear nuevas posibilidades. La creación de posibilidades es una tarea moral. Esto significa que la ingeniería genética puede y debe ser usada no sólo para curar las denominadas enfermedades genéticas o errores genéticos, sino también para perfeccionar la naturaleza humana. Este tipo de ingeniería genética es denominada positiva, y en general, se considera como moralmente injustificable. Pero su prohibición completa es simplemente imposible. Si la ingeniería genética pudiera realmente perfeccionar la naturaleza humana, y ese perfeccionamiento fuera compatible con la libertad y la equidad, es obvio que resultaría moralmente aceptable.¹¹²⁹

2.4. Terapia génica en células somáticas y en células germinales

Este planteamiento también puede enfocarse desde la distinción existente entre las células somáticas y las células sexuales. Si consideramos al ser humano como el propietario de su propio genoma, entonces tendrá «derecho a la libre manipulación tanto positiva como negativa de sus células somáticas, de acuerdo con su propio proyecto de vida y su ideal de perfección y felicidad».¹¹³⁰ Pero claro, esto que puede quedar claro para el caso de las células somáticas, no resulta tan obvio para el caso de las células sexuales, puesto que lo que aquí está entrando ahora en juego es el futuro de otras realidades humanas a las que no se está prestando la debida atención ni tampoco solicitando su previo consentimiento. Este hecho es el que denuncia Habermas cuando dice que

Las intervenciones eugenésicas perfeccionadoras menoscaban la libertad ética en la medida que fijan a la persona afectada a intenciones de terceros que rechaza pero que, al ser irreversibles, le impiden comprenderse espontáneamente como el autor indiviso de la propia vida. Puede que sea más fácil identificarse con capacidades y destrezas que con disposiciones o propiedades, pero para la resonancia psíquica en el afectado cuenta únicamente la intención de la programación. Sólo en el caso negativo de la evitación de males muy generalmente considerados extremos, existen buenas razones para aceptar que el afectado asentiría al objetivo de la eugenesia

Una eugenesia liberal no concerniría sólo al poder ser sí mismo sin trabas de la persona programada. Una praxis tal generaría a la vez una relación interpersonal para la que no existe precedente. Con la decisión irreversible que una persona toma sobre la composición deseada del genoma de otra persona, surge un tipo de relación entre ambas que cuestiona la suposición hasta ahora obvia de autocomprensión moral en personas que actúan y juzgan autónomamente. Una comprensión universalista del derecho y la moral

es la función de la inteligencia, transformar la naturaleza en cultura, modificar humanamente la naturaleza», en Gracia, D. (1998h), p. 69; cfr. Gracia, D. (2008a), p. 149.

¹¹²⁹ Gracia, D. (1998h), pp. 68-69; cfr. Gracia, D. (2008a), p. 148.

¹¹³⁰ Gracia, D. (1998b), p. 52.

parte de que no hay ningún impedimento principal al orden igualitario de las relaciones interpersonales.¹¹³¹

Ante este hecho, las decisiones quedarían a merced de los padres, menoscabando la libertad ética de los hijos, por lo que la presunta relación de igualdad existente entre todos los individuos de la especie humana quedaría irremediabilmente resentida al depender la identidad de unos de la libertad eugenésica de otros. No obstante, a Habermas no se le debe entender por ello adscrito a la postura bioconservadora, tal y como tratamos en el primer epígrafe del presente capítulo. En palabras de Adela Cortina,

[...] de aquí no se desprende la abstención de cualquier forma de eugenesia, sino sólo de la positiva, de la eugenesia perfeccionadora. Porque [...] la gran pregunta de la manipulación genética humana no es si es posible éticamente intervenir, sino si es posible en las intervenciones genéticas ir más allá de la eugenesia negativa, es decir, más allá de la eugenesia terapéutica, entrando en el ambiguo terreno de la eugenesia positiva, la eugenesia de perfeccionamiento. [...] Dónde está el límite es siempre la gran cuestión.¹¹³²

Otra de las posturas que cabe mencionar aquí es la contenida en la Instrucción *Donum Vitae* a la que ya hicimos referencia en otra parte de nuestra investigación.¹¹³³ En palabras de Javier Gafo,

1. La *Donum Vitae* considera legítimas las *intervenciones genéticas terapéuticas* sobre el embrión humano, “siempre que respeten la vida y la integridad del embrión, que no le expongan a riesgos desproporcionados, que tengan como fin su curación, la mejora de sus condiciones de salud o su supervivencia individual”. Siguiendo –y citando expresamente– el pensamiento de Juan Pablo II, admite la terapia de las diversas enfermedades del embrión, “como las originadas por defectos cromosómicos”, supuesto que “tienda a promover verdaderamente el bienestar personal del individuo, sin causar daño a su integridad y sin deteriorar sus condiciones de vida” (I, 3). Como ejemplo de este legítimo tratamiento genético cita, en concreto, la curación de la *anemia falciforme*.

¹¹³¹ Habermas, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós, pp. 87-88.

¹¹³² Cortina, A. (2002). Ética de las biotecnologías. *Isegoría*, 27, p. 87. Disponible en: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/issue/view/35> [consulta: 30 de diciembre de 2020]. Para esta idea en Habermas, véase también: Feito Grande, L. (2010), p. 127.

Por otro lado, según Adela Cortina, la respuesta que Habermas ofrece desde la ética del discurso es que «[...] hay una *idea regulativa* que permite trazar la frontera entre la eugenesia negativa y la positiva, la *idea de un consenso con el posible afectado, supuesto al menos contrafácticamente*.

En efecto, según Habermas, para trazar una frontera entre las eugenesias negativa y positiva es preciso tomar como modelo la frontera que existe entre dos actitudes: la del terapeuta, que actúa en virtud de un consenso futuro, presupuesto de forma contrafáctica, y la del diseñador, que adopta frente al embrión una actitud instrumentalizadora y optimizadora», en Cortina, A. (2002), p. 87 y ss. No obstante, Cortina responde que, ante las consideraciones de Habermas, cabe dudar de varias cuestiones, como puede ser «[...] de que la persona que, llegada a la edad adulta, toma conciencia de que se ha intervenido humanamente en su dotación genética, se crea por ello menos apta para llevar adelante su vida de forma autónoma y menos apta para ser autora de su propia biografía, y se sienta instrumentalizada y objetivada de tal modo que no se reconozca como persona desde el reconocimiento intersubjetivo de sujetos que así le reconocen y a los que así reconoce», en *ibid.*, p. 88.

¹¹³³ Véase: capítulo I, apartado 1.4., p. 59 y ss.

2. La *Instrucción* condena la posible aplicación futura de la manipulación genética en el ser humano con *finés eugenésicos*: “Algunos intentos de intervenir sobre el patrimonio cromosómico y genético no son terapéuticos, sino que miran a la producción de seres humanos seleccionados en cuanto al sexo o a otras cualidades prefijadas. Estas manipulaciones son contrarias a la dignidad personal del ser humano, a su integridad y a su identidad. No pueden justificarse de modo alguno a causa de posibles consecuencias beneficiosas para la humanidad futura”, ya que “cada persona merece respeto por sí misma” (I, 6).¹¹³⁴

Si dirigimos de nuevo nuestra mirada a la exposición de Gracia, a primera vista «parece fácil decir que la manipulación genética de las células somáticas que se realiza con fines terapéuticos es permisible, pero no la de las células sexuales»,¹¹³⁵ porque

Aunque el hombre sea el propietario de su propio genoma, no hay duda de que éste encierra una información que no es sólo individual sino también específica, y que en tanto que tal es patrimonio común de todos los hombres.¹¹³⁶

Cuando más arriba indicábamos los tipos de ingeniería genética que cabe tener en cuenta, hacíamos referencia, por un lado, a la ingeniería genética negativa, la cual tiene como objetivo curar las enfermedades genéticas, y por otro lado, a la ingeniería genética positiva, cuya pretensión es mejorar la naturaleza humana. Asimismo, ambos tipos pueden ser realizados tanto en las células somáticas como en las células sexuales, de ahí que quepa distinguir, por simple combinación, entre cuatro tipos de ingeniería genética: «la negativa y la positiva, de una parte, y la individual y específica, de otra»,¹¹³⁷ esto es,

¹¹³⁴ Gafo, J. (2003a), p. 399; cfr. Gafo, J. (1992), pp. 168-169.

¹¹³⁵ Gracia, Diego (1991a), pp. 102-103. En otro texto señala: «Hay al menos dos tipos de terapia génica, según que se realice en células somáticas o en células germinales, y es fácil colegir que la gravedad ética del procedimiento es muy distinta en un caso y en el otro, ya que en el primero los rasgos modificados no pasarán a la descendencia, en tanto que en el segundo, sí. La intervención, pues, es mucho más duradera en el segundo caso que en el primero, y por tanto las cautelas y precauciones a tomar habrán de ser también mayores. De cualquier modo, no parece fácil prohibir de raíz la terapia génica en células germinales, como varias veces se ha intentado, ya que el beneficio potencial de ese procedimiento es también mayor. Si lo que intentamos es corregir una enfermedad, curarla, ¿por qué no hacerlo definitivamente, actuando en la célula germinal en vez de en las células somáticas?», en Gracia, D. (1999f), pp. 22-23.

Al respecto, escribe Carlos Alonso Bedate: «El mayor problema de carácter científico y ético que existe con respecto a la Terapia Genética, es que existen dos tipos de intervención. Uno es el tipo somático y el otro es el fetal y germinal. Esta distinción está en función del tipo de células sobre las que se realiza la terapia. Si la terapia se realiza sobre unas células que pertenecen a un tejido adulto se llama somática. Si la terapia se realiza sobre las células embrionarias se llama germinal. En la terapia germinal el objetivo sería eliminar definitivamente las enfermedades que son producidas por defectos en algún gen mediante la sustitución del gen dañado en el individuo y en su descendencia. Los genes introducidos en los gametos o en el embrión pasarían a todas las células del futuro individuo, incluyendo las germinales. Ese individuo y toda la descendencia quedaría afectada por la terapia, y como consecuencia curada. Obviamente éste es un ideal terapéutico y ético», Alonso Bedate, C. (2003b). Una medicina reparativa: Terapia Genética y Celular. Ciencia y ética. *Iglesia Viva*, 215, p. 35. Disponible en: <https://iviva.org/revistas/215/IV%20215.pdf> [consulta: 20 de agosto de 2020].

¹¹³⁶ Gracia, D. (1998b), 52.

¹¹³⁷ *Ibid.*, p. 51.

la primera referida al individuo particular y la segunda referida al ser humano como especie.

Los comienzos de la ingeniería genética en células somáticas dieron lugar a un debate ético que ahora se reproduce, con todas las diferencias del caso, respecto a las células germinales. Entonces se pusieron a punto dos distinciones que han orientado el debate sobre estos problemas durante las últimas décadas [...]. La primera distinción es entre dos tipos de manipulación genética, llamados, respectivamente, “positiva” y “negativa”. La segunda distinción tiene que ver con el tipo de células manipuladas, que en un caso son las somáticas o diploides, con lo que la modificación génica afecta al individuo pero no a su descendencia, y en el otro a las células germinales o haploides, con lo que la modificación se transmitirá no sólo al individuo sino también a su descendencia.¹¹³⁸

De esta manera, el autor señala cuatro tipos de manipulación genética, partiendo del considerado éticamente menos grave hasta arribar al mayor:

[...] la manipulación negativa realizada en células somáticas, la positiva en células somáticas, la negativa en células germinales y la positiva en células germinales. Los convenios internacionales y las legislaciones nacionales optaron por no considerar prudente más que la manipulación genética negativa realizada en células somáticas, es decir, con la intención de curar enfermedades, por lo general errores congénitos del metabolismo. Los tipos de terapia génica que tienen por objeto mejorar o perfeccionar la condición humana, como por ejemplo el cambio de sexo (algo que en cualquier caso resulta más fácil de hacer mediante la selección de sexo a través del diagnóstico prenatal o preimplantatorio) [...] fueron fuertemente criticados desde la ética [...] y siguen prohibidos en la práctica generalidad de los países del mundo.¹¹³⁹

Hoy día se ha puesto el foco de atención en la terapia génica negativa realizada en células germinales con fines terapéuticos. No obstante, a juicio de Gracia, el emplear aquí el término *terapia* no sería correcto, ya que

[...] no se trata de un producto clínico validado. Estamos ante un producto meramente experimental. Más que de terapia génica, debería hablarse, pues, de experimentación génica en células germinales con el objetivo de corregir errores o defectos genéticos y, en consecuencia, prevenir enfermedades.¹¹⁴⁰

¹¹³⁸ Gracia, D. (2017c), p. 70; cfr. Gracia, D. y Bueren, J. A. (2016d). Terapia génica en línea germinal: Aspectos científicos y éticos. En Ayuso, C.; Dal-Ré, R. y Palau, F. *Ética en la investigación de las enfermedades raras*. Madrid: Ergon, p. 157. Disponible en: <https://www.ciberer.es/media/602599/%C3%A9tica-en-la-investigacion-de-las-enfermedades-raras.pdf> [consulta: 3 de septiembre de 2020].

En un artículo publicado dos años antes, afirma Gracia: «Además de los tipos de ingeniería genética referidos [...], la ingeniería genética negativa y la positiva, hay otros dos tipos, generalmente conocidos con los nombres de “ingeniería genética en células somáticas” e “ingeniería genética en células germinales”. La diferencia está en que las primeras células tienen un número diploide de cromosomas que no se transmiten a la descendencia, en tanto que las segundas sí, de modo que sus cromosomas pasan a la descendencia y pueden mantenerse por generaciones y generaciones, o por siempre. Ni que decir tiene que manejar prudentemente este último tipo de ingeniería genética es muy complicado, y que si no se está muy seguro, y por lo general no se está, lo mejor es no hacer algo de ese tipo», en Gracia, D. (2015a), p. 27.

¹¹³⁹ Gracia, D. (2017c), p. 70; cfr. Gracia, D. y Bueren, J. A. (2016d), p. 157.

¹¹⁴⁰ Gracia, D. (2017c), pp. 70-71; cfr. Gracia, D. y Bueren, J. A. (2016d), p. 158.

En la ética de la investigación es preciso distinguir entre dos ramas, una aplicada a la investigación básica y otra a la investigación clínica. La investigación básica se lleva a cabo prácticamente en animales, mientras que la clínica tiene por sujetos a las realidades humanas, ya estén estas sanas o enfermas,¹¹⁴¹ de tal forma que antes de realizarse la investigación clínica, debe llevarse a cabo la básica o preclínica, la cual arrojará datos sobre la pertinencia o no de la misma en humanos.

Investigando en animales se han puesto a punto las técnicas de edición génica con nucleasas de diseño, en especial el sistema CRISPR/Cas9, que ha revolucionado la edición de genes en células somáticas y está empezando a revolucionar también la edición en las germinales. Las expectativas puestas en esta técnica son tales, que el debate actual se centra en si debe autorizarse su utilización en embriones humanos, o no.¹¹⁴²

Actualmente se ha llevado a cabo el empleo de esta técnica en embriones humanos no viables, esto es, en aquellos que no pueden dar lugar a un embarazo. No obstante, el empleo o no de tales técnicas depende en buena medida de la normativa imperante en los diferentes países.

Las regulaciones actuales tienden a ser restrictivas, habida cuenta de que los embriones humanos, incluso los no viables, merecen especial consideración y respeto. Como sucede en los embriones sobrantes de las técnicas de reproducción asistida que se utilizan con fines de investigación, es preciso asegurarse de que no han sido producidos con tal objetivo, y que caso de no utilizarse para fines de investigación serían desechados o destruidos. Cumplidos tales requisitos, no hay razones para prohibir el uso de embriones humanos inviables para la investigación en terapia génica.¹¹⁴³

¹¹⁴¹ Dice Gracia en otro lugar: «Se llama clínica toda acción realizada sobre el cuerpo de seres humanos, bien enfermos, bien sanos pero con la vista puesta en el mejor conocimiento y manejo de sus enfermedades», en Gracia, D. (1999e). *Investigación en seres humanos: implicancias lógicas, históricas y éticas*. En Pellegrini, A. y Macklin, R. [Eds.]. *Investigación en sujetos humanos: experiencia internacional*. Santiago de Chile: Programa Regional de Bioética OPS/OMS, Serie Publicaciones, p. 64. Disponible en: <http://repositorio.conicyt.cl/handle/10533/171486#> [consulta: 26 de agosto de 2020]; cfr. Gracia, D. (2003c). *Investigación en sujetos humanos: implicancias lógicas, históricas y éticas*. En Lolas, F. y Quezada, Á. [Eds.]. *Pautas éticas de investigación en sujetos humanos: nuevas perspectivas*. Santiago de Chile: Programa Regional de Bioética OPS/OMS, p. 112. Disponible en: https://www.paho.org/chi/index.php?option=com_docman&view=download&alias=82-pautas-eticas-de-investigacion-en-sujetos-humanos-nuevas-perspectivas&category_slug=documentos-tecnicos&Itemid=1145 [consulta: 26 de agosto de 2020].

¹¹⁴² Gracia, D. (2017c), p. 71; cfr. Gracia, D. y Bueren, J. A. (2016d), p. 158.

¹¹⁴³ Afirma Lydia Feito respecto a los *embriones sobrantes*: «El uso, en investigación, de embriones “sobrantes” se justifica por considerarla un “mal menor” ante su posible destrucción. Sin embargo, se plantea el interrogante acerca de la existencia de una cierta “complicidad” moral en el uso de embriones si la acción trata de obtener un bien a partir de un mal. [...]

[...] si asumimos que la investigación en embriones es legítima porque no son personas y porque el beneficio esperado compensa el posible daño a un bien, entonces no parece que exista un compromiso moral con la vida del embrión (entendido como asumir la obligación de contribuir a su vida) y podría justificarse la producción de embriones *ad hoc* para investigar.

Sin embargo, resulta evidente que la producción de embriones cuyo fin no ha de ser otro que la investigación suele producir repugnancia moral, ya que, a pesar de la posible coherencia del argumento que lo justifica, esta posición no parece acorde con la obligación moral que tenemos

Lo dicho es de aplicación en el caso de los estudios básicos o preclínicos. Sólo cuando la seguridad y eficacia de las técnicas sea suficiente, podrá darse el salto a la investigación “clínica”. Cuando la manipulación se lleve a cabo en la línea germinal, deberá contarse con la aprobación no sólo de las personas directamente implicadas sino también de algún comité de amplia base social y del propio Estado, habida cuenta de la repercusión que ello habrá de tener en todas las generaciones de descendientes.¹¹⁴⁴

De tal hecho parece de nuevo resurgir con fuerza el fenómeno de la eugenesia, la cual utiliza ahora las técnicas de la biología molecular aplicadas a las células embrionarias:

Las posturas éticas respecto a ellas se encuentran polarmente enfrentadas, entre quienes consideran inmoral cualquier tipo de manipulación embrionaria y aquellos otros que no ven razones para establecer ningún tipo de prohibición. Acabará imponiéndose la opinión más matizada de quienes no ven razones para la prohibición absoluta, pero sí exigen que los seres humanos, incluso en la fase embrionaria, sean tratados con la máxima consideración y respeto, exigiendo por ello que se extreme la prudencia, asegurando al máximo la seguridad y eficacia de los procedimientos.¹¹⁴⁵

hacia el embrión, ya sea ésta una obligación de respeto a su dignidad, si se considera que es una persona, o una obligación de protección ante su valor como bien con un estatuto único, si se defiende [que el embrión tiene un estatuto especial, propio de su posibilidad de ser persona]. Sólo podría ser defendida por quienes consideran que el embrión es un conjunto de células sin mayor valor que cualquier otro grupo celular. Por otro lado, es una posición simbólicamente difícil de aceptar para nuestra sociedad. De ahí que la opción prudente sea asumir ese compromiso e investigar exclusivamente con embriones sobrantes, no produciéndolos específicamente para tal fin», en Feito Grande, L. (2007b), p. 146.

¹¹⁴⁴ Gracia, D. (2017c), p. 72; cfr. Gracia, D. y Bueren, J. A. (2016d), p. 159.

¹¹⁴⁵ Lydia Feito señala que estas posturas están protagonizadas por «[...] quienes afirman que el embrión es una persona desde el momento de la fecundación, por lo que reclama respeto y derechos iguales o equivalentes al de cualquier persona, y [por] quienes consideran que el embrión adquiere progresivamente cualidades sustanciales que le confieren su condición de persona en un momento posterior. Dentro de este segundo grupo se distinguen, a su vez, dos posiciones: la de quienes otorgan un valor especial al embrión, en tanto que portador de la posibilidad de ser persona; y la de quienes consideran que el embrión, en las etapas iniciales, es un mero conjunto de células que no exige un trato moral especial.

[...]

Desde la posición de quienes afirman que el embrión es una persona desde el momento de la fecundación, no podría justificarse la utilización de embriones con fines de investigación, ni siquiera si lo anima un objetivo terapéutico, ya que ello supondría sacrificar una vida en interés de otra, con igualdad de derechos. No se podría, pues investigar con los embriones ya que esto comporta su destrucción, lo que equivaldría a un asesinato. La utilización de los embriones supondría además una inaceptable instrumentalización, porque la vida humana se utilizaría al servicio de otro fin. [...]

Muy diferente es la opinión de quienes consideran que el embrión tiene un estatuto especial, propio de su posibilidad de ser persona, que va adquiriendo dicha dimensión en la medida en que se van produciendo cambios sustanciales hasta el momento en que aparece la suficiencia constitucional y puede hablarse de persona. Desde esta perspectiva se considera que no es posible reclamar respeto a la dignidad del embrión, porque esta obligación es exclusiva de las personas. Sin embargo, el estatuto único y especial del embrión genera una obligación de protección del bien y el valor que comporta. De ahí que se exija máxima prudencia y cautela en su utilización, aunque no se podría considerar que el uso de embriones en la investigación fuera inmoral porque se trata de una realidad valiosa que cede ante el derecho de las personas a buscar

[...]

Los espléndidos y extraordinarios descubrimientos de los últimos años en relación a la terapia génica en células germinales abren un nuevo horizonte a la medicina, en orden a la prevención de las enfermedades genéticas en la especie humana. Esta es la parte positiva de la situación, que debe llenarnos de esperanza respecto a los posibles desarrollos futuros. Pero esa esperanza debe quedar atemperada en el momento presente, habida cuenta de que nos hallamos en fases muy tempranas de la investigación de estos complejos procesos, y que no se ve claro que en el próximo futuro vaya a ser posible asegurar la seguridad y eficacia de estos procedimientos, de modo que puedan pasar a convertirse en parte de nuestro arsenal preventivo y terapéutico. Más que de terapia génica en células germinales, en la actualidad sólo nos es posible hablar de investigación génica en células germinales. Que no es poco.¹¹⁴⁶

Como puede observarse, Gracia finalmente distingue entre terapia génica, consistente en la introducción de genes específicos en las células del sujeto, e investigación génica, como paso previo a toda terapia: es la diferencia patente entre práctica clínica e investigación clínica.

La actividad clínica puede ser de al menos dos tipos, la práctica clínica y la investigación clínica. Se entiende por práctica clínica todo acto realizado en el cuerpo de un paciente con el objetivo de diagnosticar y tratar sus enfermedades. Por el contrario, se denomina investigación clínica aquella actividad encaminada a conocer el posible carácter diagnóstico o terapéutico de una intervención o un producto.¹¹⁴⁷

Entre ambas han existido dos formas diferentes de relacionarse: 1) la forma clásica diferenciaba la práctica clínica de la investigación clínica por la mera *intención*: mientras que en la práctica clínica se actuaba en el cuerpo del paciente con una intención benéfica, es decir, con la intención de ayudarle, en la investigación clínica la intención era simplemente cognoscitiva; 2) en cuanto a la segunda forma, ambas ya no se diferencian por un factor meramente subjetivo como es el de la intención, sino por un factor objetivo, a saber, el de la *validación*.

Según este segundo criterio, nada puede considerarse diagnóstico o terapéutico si en el proceso de investigación no ha probado su condición de tal, y que por tanto nada puede pertenecer a la práctica clínica que antes no haya pasado por la investigación clínica.

La investigación clínica tiene por objeto validar las prácticas clínicas, tanto diagnósticas como terapéuticas. Lo cual quiere decir que hay dos tipos de prácticas: unas que debemos denominar prácticas validadas o clínicas, y otras que no tienen la condición de tales y por tanto son prácticas no validadas. Éstas, a su vez, pueden ser de dos tipos, las prácticas en proceso de validación o experimentales, y las prácticas no en proceso de validación o empíricas.¹¹⁴⁸

su salud (objetivo terapéutico de la investigación), que es una forma de respeto a su dignidad. Si bien exclusivamente este fin terapéutico (que se sustenta en el principio de no maleficencia) justificaría privar de protección al embrión. No ocurriría lo mismo [con] fines de otro tipo: comerciales, estéticos, u otros», en Feito Grande, L. (2007b), pp. 144-145; cfr. Feito Grande, L. (2007a), pp. 113-115.

¹¹⁴⁶ Gracia, D. (2017c), pp. 72-73; cfr. Gracia, D. y Bueren, J. A. (2016d), pp. 159-160.

¹¹⁴⁷ Gracia, D. (1999e), p. 64; cfr. Gracia, D. (2003c), p. 112.

¹¹⁴⁸ Gracia, D. (1999e), pp. 64-65; cfr. Gracia, D. (2003c), pp. 112-113.

Nada podrá ser catalogado como clínico si previamente no se encuentra validado, esto es, si antes no ha sido sometido a un proceso de validación donde haya sido demostrado su *temple*, en términos de Popper.¹¹⁴⁹

Mientras se encuentran en esa fase, que puede durar muchos años, los procedimientos no pueden calificarse de diagnósticos o de terapéuticos, sino de “experimentales”. Están en fase de experimentación. Hay procedimientos ya experimentados o “clínicos” y procedimientos en fase de contrastación de su temple, o “experimentales”. Y hay, finalmente, otros que ni han demostrado su temple ni están en proceso de hacerlo, y para ellos debe reservarse el calificativo de “empíricos” (creencias populares sobre pretendidos fármacos curativos, remedios milagrosos, etc.).¹¹⁵⁰

Finalizando con este asunto y con el presente apartado, Gracia nos indica que desde siempre las relaciones entre la práctica clínica y la investigación clínica han resultado hartamente complicadas:

El clínico no ha visto con buenos ojos al investigador. Esto explica algo tan llamativo como que durante siglos, incluso más, durante milenios, la investigación clínica sufriera el interdicto de la medicina. Esa es la explicación del nulo o casi nulo progreso científico y clínico durante todo ese dilatadísimo periodo de tiempo. La ética médica estuvo regida por el llamado principio de “beneficencia”, que obligaba al médico a buscar en su actuación todo y solo el beneficio del paciente, sin atender a ningún otro motivo. Y como la investigación biomédica busca antes que nada aumentar el conocimiento, incluso con perjuicio del paciente, siempre se consideró éticamente injustificable. La obligación moral del médico es tratar al paciente como un padre trata a su hijo pequeño, buscando su máximo beneficio, incluso contra su voluntad. Todo para el paciente, pero sin el paciente. Tal fue la consigna que dominó toda la época del paternalismo.

Las cosas comenzaron a cambiar en los albores del siglo XX. Entonces fue cobrando fuerza la idea de que la investigación en seres humanos resultaba absolutamente necesaria, porque sin ella nunca podríamos saber con un mínimo de plausibilidad si una intervención o un producto eran eficaces y seguros, y si por tanto podían considerarse beneficiosos. Por otra parte, el progreso de la mentalidad liberal en los países occidentales, hizo pensar que las personas pueden someterse a riesgos, siempre y cuando estén bien informadas de ellos y los asuman libremente. Frente a la antigua ética de la beneficencia, pasó ahora a primer término la ética de la autonomía. De la era de la beneficencia se pasó a la de la autonomía. Autonomía de los sujetos en quienes se experimentaba, y autonomía también de los investigadores. Esto es lo que fue ganando

¹¹⁴⁹ Popper, K. R. (1962). *Lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos, p. 247; cfr. *ibid.*, p. 262.

¹¹⁵⁰ Gracia, D. (2017c), p. 60. Respecto al saber empírico, dice el bioeticista: «La medicina había sido durante siglos, milenios, “empírica”, pero no “experimental”. [...] El saber meramente empírico no es fiable, ni hace adelantar el conocimiento. Con él resulta imposible conocer con certeza lo que es beneficioso para los pacientes y lo que merece el calificativo de perjudicial. Y si nada puede establecerse como verdadero, tampoco como falso o erróneo. No es un azar que sea en los tiempos de la medicina basada en evidencias cuando ha comenzado a hablarse con verdadero fundamento de fraude científico. En las etapas anteriores cabe calificar todo como fraude, o decir que nada lo era en absoluto», en Gracia, D. (2017b). Las enfermedades raras, un reto histórico. *Eidon*, 47, p. 1. Disponible en: https://www.revistaeidon.es/public/journals/pdfs/2017/47_junio.pdf [consulta: 2 de abril de 2020].

cuerpo durante la primera mitad del siglo XX, en el periodo entre las dos guerras mundiales.¹¹⁵¹

2.5. Sobre el trasplante de órganos

Otro de los problemas que señala Diego Gracia respecto al desarrollo de la ingeniería genética es el del trasplante de órganos, cuestión de la que se ocupa en varias ocasiones a lo largo de su obra.¹¹⁵² En el capítulo 17 de su *Ética de los confines de la vida* elabora una historia de los trasplantes, indicando en ella la existencia de tres tipos distintos: los *autotransplantes* –realizados con componentes del propio individuo, por lo que los autoinjertos no sufren rechazo–, los *alotransplantes* –también denominados «homotransplantes», realizados entre individuos de la misma especie, donde los aloinjertos u homoinjertos sufren rechazo si no se realizan los debidos esfuerzos por evitarlo– y los *heterotransplantes* –o «xenotransplantes», realizados entre sujetos de diferentes especies, cuyos heteroinjertos son mayoritariamente rechazados por quien los recibe–. En cuanto a la actitud moral mantenida ante los mismos, esta ha pasado por distintas fases a lo largo de los tiempos, sobre todo respecto a los heterotransplantes, siendo estos mayormente rechazados al considerarlos abominables, a causa de contravenir el orden natural por pretender actuar como dioses.

En el caso de los autotransplantes, nos indica el autor que estos son los más antiguos, viniendo realizándose desde hace «no menos de veinticinco siglos»,¹¹⁵³ mientras que los alotransplantes tendrían una fecha mucho más reciente, no teniendo más de cincuenta años. El problema surge al reparar en los heterotransplantes, y es que desde tiempos antiquísimos se ha pensado que no es lícito crear realidades intermedias sirviéndose de individuos de diferentes especies, y con mucha más razón cuando uno de los sujetos corresponde a la especie humana: el único concepto que cabría concederle a esta nueva realidad generada sería el de *monstruo*.

El mito griego más directamente relacionado con el transplante de órganos es la Quimera, un monstruo con cabeza de león, cuerpo de cabra y cola de dragón que escupía llamas. [...] Este mito ha sido recordado frecuentemente en los últimos años, dado que ahora los órganos transplantados no son sólo de seres humanos sino también de animales. La cirugía de transplantes está haciendo real el mito de la quimera.¹¹⁵⁴

Otro mito complementario del anterior es el de Quirón, representado «con cabeza y cuerpo de hombre, y cuerpo y patas de caballo adosadas a la pelvis del cuerpo

¹¹⁵¹ Gracia, D. (2014b). Investigación clínica: balance y perspectivas. *Eidon*, 42, pp. 81-82. Disponible en: https://www.revistaeidon.es/public/journals/pdfs/2014/42_diciembre.pdf [consulta: 23 de agosto de 2020]; cfr. Gracia, D. (2016b). Investigación clínica: balance y perspectivas. *Revista Iberoamericana de Bioética*, 1, p. 3. Disponible en: <https://doi.org/10.14422/rib.i01.y2016.003> [consulta: 23 de agosto de 2020].

¹¹⁵² Véase, por ejemplo: Gracia, D. (1998c), pp. 313-330; Gracia, D. (2004a), pp. 433-462; Gracia, D. y De la Calle, Á. (2002c).

¹¹⁵³ Gracia, D. (1998c), p. 314; cfr. Gracia, D. y De la Calle, Á. (2002c), p. 387.

¹¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 319.

humano». ¹¹⁵⁵ Es más que curioso que la representación clásica de la cirugía tenga a Quirón como protagonista.

Los dos mitos de la Quimera y de Quirón son en buena medida complementarios. Un ser formado con órganos de animales diferentes es un monstruo, una realidad no natural o antinatural, y por tanto algo negativo, como en el mito de la Quimera. Sólo con Quirón, es decir, con la cirugía, el transplante de órganos comienza a ser un regalo de los dioses. ¹¹⁵⁶

Sabemos ya que, desde los comienzos de nuestra civilización, se ha entendido lo natural como lo bueno, lo bello, lo sano, lo correcto, mientras que lo antinatural se ha juzgado como lo malo, lo feo, lo enfermo, lo incorrecto. Por esta razón, la «mezcla de dos especies distintas fue considerada en la antigüedad como perversa. Es ir contra el orden natural». ¹¹⁵⁷ Empero, el primer xenotransplante del que tenemos constancia data del año 1682, cuando fue reparado «un orificio de trepanación en el cráneo de un soldado ruso con hueso proveniente de un cráneo de perro». ¹¹⁵⁸ Pues bien, dicha «implantación fue motivo de excomunión, que sólo se levantó al volver a extirpar el injerto». ¹¹⁵⁹

Las fusiones transespecíficas, hasta el momento solo realizadas en plantas y animales, han dado hoy día un gran salto hasta llegar al ser humano, habiendo sido abandonada de forma paulatina la actitud imperante de rechazo hacia ellas acontecida durante siglos.

Es la ingeniería genética la que nos está permitiendo, en este caso como en todos los demás, pasar de la mera contemplación del modo como las especies evolucionan, a la intervención activa. El hombre puede ahora trasladar caracteres de una especie a otra, y en concreto está comenzando a introducir en un animal los genes del sistema HLA de un ser humano, con lo cual los órganos de ese animal serían histocompatibles con los del receptor. [...] La clonación de estos genes de un ser humano en un animal permitiría tener órganos disponibles para cada paciente, sin el problema del rechazo. ¹¹⁶⁰

Añade Gracia en otro lugar:

Para los xenotrasplantes parece posible, con el empleo de métodos de ingeniería genética, crear variedades de animales cuyos tejidos y órganos sean mejor tolerados por presentar caracteres antigénicos desarrollados a partir de genes humanos. Si los experimentos en curso evidencian resultados favorables, la creación de animales transgénicos [...] conseguiría la obtención de órganos para trasplantar y solucionar, por una parte la demanda, y por otra el rechazo. ¹¹⁶¹

Con el nuevo milenio ha venido a inaugurarse una época en la que ya no pueden rechazarse sin más las fusiones transespecíficas por considerarlas como meramente antinaturales y moralmente malas, puesto que estas pueden llegar a resultar realmente

¹¹⁵⁵ *Ibid.*

¹¹⁵⁶ *Ibid.*; cfr. Gracia, D. y De la Calle, Á. (2002c), p. 390.

¹¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 320.

¹¹⁵⁸ Gracia, D. (2002c), p. 390.

¹¹⁵⁹ *Ibid.*

¹¹⁶⁰ Gracia, D. (1998c), p. 320.

¹¹⁶¹ Gracia, D. y De la Calle, Á. (2002c), p. 392.

beneficiosas para el ser humano. Sin embargo, estas técnicas aún se encuentran en una fase inicial, por lo que dichas prácticas están indefectiblemente sujetas a controles rigurosos. Así dice al respecto la Organización Mundial de la Salud:

El trasplante de órganos, células vivas y tejidos animales a seres humanos se denomina xenotrasplante. Experimentos recientes han puesto de manifiesto que el trasplante de órganos de cerdos transgénicos a babuinos da resultados entre moderados y buenos, lo que mejora las perspectivas de futuro de los trasplantes de órganos de cerdos a seres humanos.

No obstante, estos experimentos y otros usos en tratamientos para la diabetes o trastornos neurodegenerativos como la enfermedad de Parkinson siguen estando en una fase muy incipiente. Aparte de algunas sencillas intervenciones bien conocidas, como el tratamiento de quemaduras graves con células cutáneas humanas cultivadas con células de ratón, en la actualidad la terapia xenogénica únicamente es aceptable en ensayos humanos sujetos a controles muy estrictos.¹¹⁶²

Por último, ha de indicarse que, aunque Gracia considere como éticamente admisible la utilización de órganos procedentes de animales para llevar a cabo xenotrasplantes en el ser humano, piensa que tal «alternativa sería mejor aceptada si se tratase de animales que se crían y se sacrifican en grandes números»,¹¹⁶³ debiendo reunir dicha práctica

[...] condiciones de respeto hacia ellos, de tal forma que no se les cause daño innecesario ni desproporcionado al beneficio esperado. Son comprensibles socialmente las actitudes instintivas de un mayor rechazo hacia la utilización de primates, no humanos, pero consideramos que también pueden utilizarse con fines de trasplante.¹¹⁶⁴

¹¹⁶² Organización Mundial de la Salud (2005, 2 mayo). *Trasplantes animales en seres humanos: posibilidades futuras, riesgos presentes*. Organización Mundial de la Salud. Disponible en: <https://www.who.int/mediacentre/news/notes/2005/np08/es/> [consulta: 25 de agosto de 2020]. Debe destacarse que la utilización de xenotrasplantes también entraña ciertos riesgos: «[...] la creación de transgénicos, con modificaciones genéticas inducidas en relación al sistema inmunológico, puede abrir una puerta a la esperanza. No se debe de olvidar el riesgo de transmisión de enfermedades y la posibilidad de que agentes víricos de otras especies pueden trasladarse a la nuestra», en Gracia, D. y De la Calle, Á. (2002c), p. 400. Y así también lo señala la OMS en la dirección web anteriormente referenciada: «El riesgo más importante de los xenotrasplantes es la transmisión de enfermedades. Es importante recordar que muchas enfermedades infecciosas graves que ha sufrido la humanidad a lo largo de su historia han tenido su origen en los animales. Una vez que un nuevo agente patógeno se introduce en el organismo de un individuo, éste puede propagarse al resto de la población». No hace falta señalar la pandemia que desde el año 2020 viene aconteciendo a nivel mundial, la cual ha diezmado a una parte importante de la población, además de producir una de las mayores crisis económicas. La hipótesis que desde un principio se manejaba era que los posibles transmisores del patógeno que causan la COVID-19 eran el pangolín y el murciélago, aunque aún no se han encontrado evidencias contundentes que lo demuestren. Véase: RTVE.es (2021, 9 febrero). *La OMS concluye que el coronavirus tiene origen animal y no circulaba en Wuhan antes de diciembre de 2019*. RTVE.es. Disponible en: <https://www.rtve.es/noticias/20210209/oms-certifica-origen-animal-del-coronavirus/2074230.shtml> [consulta: 4 de marzo de 2021].

¹¹⁶³ Gracia, D. y De la Calle, Á. (2002c), p. 400.

¹¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 401.

2.6. Sobre el uso de la sangre del cordón umbilical

Otro de los problemas éticos que deben señalarse respecto al confín del inicio de la vida humana es el de la licitud o ilicitud de la utilización de la sangre del cordón umbilical, y en el caso de que esta sea éticamente aceptable, qué condiciones deben ser establecidas para que dicha donación pueda ser posible.

El debate en torno a la propiedad de los tejidos humanos y particularmente de la sangre del cordón umbilical parte, desde nuestro punto de vista, de una concepción sesgada y discutible de la persona. En el rigor de los términos, el ser humano no es propietario de su corporeidad como lo es, por ejemplo, de una propiedad inmobiliaria y por ello resulta, en sí mismo, discutible la posibilidad de usar, distribuir o comercializar piezas de la corporeidad humana. [...] El término *propiedad* no es adecuado para referirse a la condición humana y tampoco lo es para referirse a su corporeidad, pues la persona humana está dotada de una dignidad intrínseca por el mero hecho de ser persona.¹¹⁶⁵

Podría defenderse que lo único que tiene el ser humano es el «uso» de su cuerpo, pero ello plantea la dificultad de explicar por qué razón sí puede realizar la donación de sus órganos. Si solo le es lícito el usarlos, ¿cómo es posible que pueda donarlos y no pueda, del mismo modo, venderlos? ¿Qué derecho tiene a ello? Por tanto, ha de suponerse que el ser humano tiene algo más de su cuerpo que el mero uso de este.

En cualquier caso, la donación de órganos es un hecho en nuestras sociedades, y un hecho que resulta no sólo correcto moral y jurídicamente sino encomiable y meritorio, si cumple ciertas condiciones. Se debe pensar, a priori, qué condiciones requiere este uso para poder ser calificado de legítimo desde el punto de vista ético. Es esencial pensar, cuanto menos, en el buen uso de dicha corporeidad o al menos en el uso menos perjudicial.¹¹⁶⁶

Si nos centramos en la donación de la sangre del cordón umbilical, ha de entenderse que esta

[...] pertenece, de hecho, al neonato y en este sentido él es su “propietario”, aunque este término [...] resulta inadecuado para describir la relación de uno mismo con su corporeidad. Dado que el niño resulta incapaz de llevar a cabo su autonomía, porque no tiene todavía las facultades para poder decidir qué debe hacer con la sangre, lo más lógico es prestar esta autonomía a sus inmediatos responsables que, en este caso, son sus padres.

En el mejor de los casos es ideal que ambos responsables puedan expresar sus razones en torno a la citada donación o no donación, pero el agente directamente implicado en la donación física de la sangre del cordón umbilical es la madre. Desde este punto de vista, consideramos que debe ser ella la que, al fin y al cabo, decida si quiere o no quiere hacer la donación de la sangre del cordón umbilical. Aunque el padre biológico es corresponsable en la fecundación del *nasciturus*,¹¹⁶⁷ desde el punto de vista de la

¹¹⁶⁵ Gracia, D.; Abel, F. y Torralba, F. (2001b). Consideraciones éticas en torno al uso de la sangre del cordón umbilical. En VV.AA. *Donación y utilización de la sangre de cordón umbilical: aspectos clínicos, éticos y jurídicos*. Barcelona: Fundación Internacional Josep Carreras, p. 39.

¹¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 40.

¹¹⁶⁷ Según el *Diccionario panhispánico del español jurídico*, el término *nasciturus* se define del siguiente modo: «Concebido pero no nacido, como fase de la vida humana interna o en formación», en Real Academia Española. *Diccionario panhispánico del español jurídico*. Disponible en: <https://dpej.rae.es/lema/nasciturus> [consulta: 26 de agosto de 2020].

intervención, la madre es el principal sujeto afectado, puesto que ella es el sujeto de intervención y por ello debe también tener una capacidad de decisión superior, especialmente en casos de conflicto de intereses entre los progenitores.¹¹⁶⁸

A ello se le suma la dificultad que a veces reviste el averiguar quién sea el padre biológico, así como también puede suceder que este no se encuentre en el momento de la correspondiente intervención, no pudiendo decidir en consecuencia sobre el curso de acción a seguir.

En el debate ético en torno a la finalidad de la donación, el donante o, en este caso, su representante en el conjunto de la sociedad, la madre biológica, debe estar bien informado del modo como se producirá dicha donación y de los usos que va a hacerse de la sangre del cordón umbilical. Preguntarse si es ético o no es ético concebir a un ser humano con la finalidad de conseguir células de cordón umbilical para otro familiar ya existente es una cuestión que afecta directamente a la ética familiar, al sentido de la paternidad y de la maternidad.¹¹⁶⁹

Podría concebirse este tipo de gestación como una instrumentalización de esa nueva realidad humana, la cual serviría como un simple medio para procurar salvar la vida de otro individuo gracias a la sangre de su cordón umbilical, negándole por tanto la consideración de ser fin en sí mismo.

[...] aunque la razón de la gestación de un ser humano fuera el hecho de conseguir sangre de su cordón umbilical, esto no significa necesariamente que sus responsables inmediatos, es decir, sus padres, no velen por su desarrollo integral, por su educación y cuidado, y por la protección de sus derechos elementales. De hecho, la persona humana, que es fin en sí mismo, es también medio, y lo inmoral no es utilizarla como medio, sino, como Kant dijo con toda claridad, utilizarla “sólo” como medio. Todos somos medios para todos. El problema no es ser medio sino ser “sólo” medio. Esto último es lo que atenta contra la dignidad del ser humano, no lo primero, que llevaría a una concepción de la ética irreal y angélica. De hecho, los seres humanos han sido siempre concebidos por motivos que han ido desde el placer hasta el incremento del poder familiar a través de nuevos miembros que pudieran trabajar en las propiedades familiares. Eso no es moralmente incorrecto, siempre y cuando esos motivos resulten compatibles con el trato digno de tales personas.¹¹⁷⁰

Por lo tanto, aunque esa nueva realidad humana haya sido engendrada con el objetivo de salvar una vida, ello no significa que sea empleada únicamente como un mero instrumento, por lo que también habrá de ser considerada como fin en sí mismo.

El hecho de que un ser humano sea gestado con el fin de salvar la vida de otro familiar a través del trasplante de algún tejido u órgano, no excluye otros fines en la gestación y tampoco tiene por qué poner en entredicho una práctica adecuada de la paternidad y de la maternidad. Como reza la clásica expresión de I. Kant: debe tratarse al otro siempre y en cualquier lugar como un fin y uno *únicamente* como un instrumento. Aunque el niño fuere engendrado para este fin, ello no significa necesariamente que sea utilizado sólo

¹¹⁶⁸ Gracia, D.; Abel, F. y Torralba, F. (2001b), p. 41.

¹¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 42.

¹¹⁷⁰ *Ibid.*, pp. 42-43.

como un instrumento. Esta decisión, sin embargo, afecta directamente a los progenitores y a su sentido de la responsabilidad familiar.¹¹⁷¹

Otra cuestión importante que merece nuestra atención es el de si la donación debe tener un carácter meramente altruista o si, por el contrario, debe ser exigida inexcusablemente desde el Estado.

Uno puede sentir el deber moral de donar, pero eso no permite a nadie exigirle el cumplimiento de ese deber. Por tanto, se trata de un deber que no genera un derecho correlativo en los demás. Esto es sobremanera claro en el caso de donaciones de órganos procedentes de individuos vivos. En el caso de los órganos procedentes de cadáveres, la cuestión es más discutible, dado que aquí el propio individuo ya no tiene capacidad de disposición, y por tanto parece que debe primar el bien común sobre cualquier otra consideración. Eso es lo que ha dado lugar a la figura legal del “consentimiento presunto”, en el caso de la donación de órganos de cadáver. En principio, el bien común parece primar en este caso sobre la voluntad individual, ya inexistente, y por tanto se considera que quien no haya expresado con antelación su voluntad en contrario, debe ser tenido por donante.¹¹⁷²

En el caso de la sangre del cordón umbilical, nada nos impide aplicarle los mismos criterios que a los órganos procedentes de cadáveres, ya que, aunque procedente de un organismo vivo, se considera un producto de desecho una vez cumplida su función biológica. De ahí que, de la misma manera, se le deba aplicar la figura del consentimiento presunto.

La consecuencia de este punto de vista sería que la sangre de cordón podría ser recolectada, almacenada y utilizada sin permiso ni consentimiento informado directo de los progenitores, y que sólo ante la negativa explícita de éstos se respetaría su voluntad.

Por más que esa pudiera ser la doctrina más coherente desde el punto de vista teórico, en la práctica [...] acabará aceptándose e imponiéndose la petición de un consentimiento explícito a las madres. Es una norma precautoria que, si bien parece superflua, puede

¹¹⁷¹ *Ibid.*, p. 43. En otro orden de cosas, nos gustaría señalar la consideración que realiza Francesc Abel respecto a «la utilización de fetos anencéfalos como fuente de órganos para el trasplante. Tanto en los casos en que una mujer gestante desea llevar a término la gestación de un feto anencéfalo, con la condición que se utilicen sus órganos para salvar otras vidas de niños, como en todo caso que nace un feto anencéfalo y los padres piden información para la donación de sus órganos, surgen serios interrogantes, que cuestionan las seguridades de los que aceptarían plenamente la interrupción de la gestación: ¿Podemos mantener vivos a estos fetos con ayudas de máximo apoyo vital para extraerles los órganos cuando técnicamente sea posible?, ¿hemos de esperar necesariamente la muerte por fallo cardiorrespiratorio espontáneo? No es infrecuente la respuesta negativa a la primera cuestión y positiva a la segunda, incluso en aquellos que aceptarían la interrupción de la gestación. Parece como si se atribuyera al feto anencéfalo extraútero una dignidad que no se le reconocería intraútero...», en Abel i Fabre, F. (2012), p. 395. Este asunto es tratado en otra parte de nuestra investigación, para ello véase: capítulo III, apartado 2.2., p. 142 y ss.

¹¹⁷² *Ibid.*; cfr. Gracia, D. (2013g). Práctica clínica e investigación clínica. Del conflicto a la convergencia. En Dal-Ré, R.; Carné, X. y Gracia, D. [Dirs.]. *Luces y sombras en la investigación clínica*. Madrid: Triacastela, pp. 48-49.

resultar en la práctica muy prudente, dado que mejorará la calidad humana de la relación entre los sanitarios y la madre y evitará cualquier tipo de conflicto.¹¹⁷³

Concluyendo con este asunto, hemos de resaltar la idea de que el cuerpo humano no puede ser tratado como simple mercancía, puesto que debe concedérsele el estar provisto de una dignidad intrínseca.

Desde este punto de vista, es necesario velar para que la sangre donada del cordón umbilical sea gestionada con fines objetivamente positivos para el bien común y sin ningún ánimo de lucro por parte de las entidades que gestionan la sangre del cordón umbilical. Si la donación es altruista, su gestión también debe serlo. Esto significa que las instituciones implicadas en el proceso de almacenamiento y gestión deberían no tener ánimo de lucro, evitando cualquier móvil económico que pueda empañar la transparencia de todo el proceso. De lo contrario, se iniciará un proceso en el que acabarán comercializándose todos los pasos. El hecho de que haya muchas instituciones interesadas en esto último, es razón suficiente para intentar lo contrario.

Igualmente deberá conservarse, cuando sea posible, el anonimato del donante y del receptor para evitar posibles chantajes emocionales o económicos. Desde un punto de vista global, deberá velarse muy seriamente por el control de la distribución de la sangre del cordón umbilical a través de las nuevas redes telemáticas y de ese modo controlar el posible mercado que podría crearse alrededor no sólo de la sangre del cordón umbilical, sino de cualquier tipo de tejido humano.

Respecto a si la sangre del cordón umbilical que no cumpla el control de calidad puede ser utilizada para la investigación científica, debe responderse que sí siempre y cuando el donante esté de acuerdo con este uso y lo exprese por escrito. Además debe justificarse la necesidad de utilizar dicha sangre para la investigación y debe asegurarse que el objetivo de la investigación es de interés general y no particularista. Lo que no puede aceptarse éticamente, de ningún modo, es un uso de la sangre del cordón umbilical sin el conocimiento de la persona que la ha donado.¹¹⁷⁴

2.7. Sobre la confidencialidad de los datos genéticos

Los progresos alcanzados en el campo de la biología molecular durante las últimas décadas han supuesto el replanteamiento de un tema tan controvertido como es el de la confidencialidad de los datos genéticos.¹¹⁷⁵

¹¹⁷³ Gracia, D.; Abel, F. y Torralba, F. (2001b), pp. 43-44.

¹¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 45. Sobre el uso de la sangre del cordón umbilical dice Mónica López Barahona: «Baste decir que las células troncales procedentes de cordón umbilical son una fuente prometedora de células troncales de fácil obtención y con garantía de inmunocompatibilidad. De hecho, en los últimos años la sangre de cordón se viene utilizando cada vez más tanto por su fácil accesibilidad y disponibilidad como por su menor riesgo de rechazo agudo y crónico. La utilización de este material biológico permitiría ofertar una alternativa terapéutica real perfectamente compatible con el respeto al embrión humano», en López Barahona, M. (2007), p. 356.

¹¹⁷⁵ Para el tratamiento de este tema desde el punto de vista jurídico, véase: Gómez Sánchez, Y. (2008). La protección de los datos genéticos: el derecho a la autodeterminación informativa.

A partir del siglo XVIII, y sobre todo en el XIX, empieza a configurarse el secreto como un derecho subjetivo de todo ser humano. Esto es algo que se hallaba implícito desde sus comienzos en el siglo XVII en la tabla de derechos subjetivos, especialmente en el llamado «derecho a la libertad de conciencia». Este derecho debía entenderse no sólo como libertad religiosa o libertad política, sino también como respeto a la intimidad de la persona y no divulgación de los datos que sólo a ella pertenecen. Pero la aplicación de estos derechos a la intimidad y privacidad al área de la gestión del cuerpo tardó aún más en aparecer. La gestión del cuerpo siguieron realizándola los médicos más que los propios ciudadanos. Y los médicos se consideraron no sólo en el derecho sino en la obligación de revelar esos secretos cuando entraban en conflicto con derechos de terceros. [...]

En cualquier caso, el secreto profesional en general ya no se conceptúa como un deber del profesional, sino un derecho del ciudadano. Por tanto se trata de uno de los llamados derechos-deberes, ya que es un derecho que genera en los profesionales un deber específico. Hay un deber general de respeto a la intimidad de todos los seres humanos. Y hay otro específico y cualificado de los profesionales, abogados, procuradores, médicos, etc. Todos ellos tienen una obligación específica y cualificada de guarda del secreto.¹¹⁷⁶

Realmente, el problema que aquí subyace es que actualmente

[...] la documentación médica es la que contiene más datos sobre la vida privada e íntima de una persona. Con el tiempo esta razón no ha hecho más que afianzarse más y más, debido a que los progresos de las ciencias biomédicas han sido tales, que hoy la medicina tiene en sus manos el poder de predecir aspectos fundamentales del comportamiento futuro de las personas. Su saber puede tener consecuencias fundamentales en la vida social, familiar, laboral, etc., de las personas. A esto han contribuido enormemente los progresos en el campo de la biología molecular. La medicina predictiva permite, mediante la utilización de sondas genéticas, conocer con décadas de antelación si una persona va a padecer ciertas enfermedades incapacitantes, como la enfermedad de Huntington o la fibrosis quística.¹¹⁷⁷ Esto plantea sobre nuevas bases el tema del secreto profesional, hace que la información biomédica reciba el calificativo de «información sensible», y exige reconsiderar si no es necesario «blindarla» de alguna manera, exigiendo el secreto con mayor severidad y restringiendo al máximo el ámbito de las excepciones que permiten su ruptura.¹¹⁷⁸

Imaginemos si dicha información cayera en manos, por ejemplo, de las empresas aseguradoras, ocurriría que muchas personas no podrían acceder a un seguro de vida, o supongamos que esos datos fueran previamente conocidos a obtener un puesto de trabajo, cuántas personas no serían descartadas de modo inmediato.¹¹⁷⁹ Por ello, señala

Derecho y salud, 16 (1), 59-78. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2570406> [consulta: 23 de octubre de 2020].

¹¹⁷⁶ Gracia, D. (1998c), p. 141.

¹¹⁷⁷ Véase: capítulo VII, apartado 5.4., p. 459 y ss.

¹¹⁷⁸ Gracia, D. (1998c), pp. 145-146; cfr. Gracia, D. (2004a), p. 312.

¹¹⁷⁹ José Antonio Seoane señala una serie de peligros y perjuicios que puede generar un uso inadecuado de la información genética: «1. El *reduccionismo*, o interpretación de la realidad humana únicamente con base en la información genética. Este intento de explicar al ser humano a partir de una de sus propiedades o dimensiones simplifica y reduce la pluridimensionalidad y complejidad de la identidad y la vida humanas al factor genético.

La identidad de una persona no se limita a la identidad genética; a ella hay que añadirle los factores ambientales, sociales, culturales, que pueden ser más determinantes que aquélla. Somos resultado de la relación e interacción entre causas internas o genéticas y externas o ambientales.

Gracia dos posiciones ante el tipo de blindaje que debe concedérsele a la información biomédica. Por un lado, estaría la hipótesis o teoría del *blindaje débil* del secreto médico, la cual

[...] afirma que éste debe ceder en caso de conflicto con otros derechos fundamentales, y que ha de ser el juez quien determine en qué situaciones el médico debe revelar sus datos a los tribunales de justicia. [...]

La teoría del blindaje débil considera que la información sanitaria en general, y la genética en particular, es sensible y debe ser protegida especialmente. Por tanto, está completamente de acuerdo con los principios establecidos por los organismos internacionales sobre protección de los datos genéticos. Pero considera que todos esos principios ceden excepcionalmente ante las exigencias de la administración de justicia. [...]

La teoría del blindaje débil también admite las excepciones debidas a motivos sanitarios, como es el caso de riesgo genético para otros miembros de la familia o para la sociedad.¹¹⁸⁰

2. Estrechamente relacionado con el reduccionismo surge el *determinismo*, que implica aceptar que la naturaleza y el comportamiento humanos están determinados por los genes, convirtiendo en certeza científica -y en su caso en política social y regulación jurídica- lo que no es sino un conocimiento parcial y probabilístico. Las decisiones a partir de los datos genéticos, basadas en la probabilidad, apuntan una predisposición genética que no tienen necesariamente que manifestarse y menos aún incidir en el funcionamiento de la persona.

El determinismo genético, en el que late una mentalidad codificadora del ser humano, origina la preterición de la dimensión de libertad y responsabilidad en la configuración de la identidad y la personalidad, y la renuncia al carácter deliberativo y prudencial propio del actuar y desenvolverse humanos.

El reduccionismo de la pluralidad causal de los seres humanos a una única causa genética, y el determinismo que convierte dicho conocimiento probable en una verdad apodíctica dan lugar a la que se podría denominar *falacia genética*: del cómo somos genéticamente se determina cómo seremos y cómo debemos ser o actuar, cómo debemos ser tratados en atención a ello; se reemplaza “persona” por “gen”.

3. Consecuencia del determinismo y del reduccionismo es el riesgo de *estigmatización* y *discriminación* por las condiciones genéticas. Tal riesgo se ve agravado por no basarse en hechos ciertos sino en conjeturas -e incluso prejuicios-. No existe certeza científica sino una aproximación probabilística respecto de la información genética y sus repercusiones. Este riesgo, patente entre otros en el ámbito laboral o en el ámbito de los seguros, podría dar lugar a una sociedad que marginase a ciertos grupos de ciudadanos en atención a su dotación genética.

4. Consecuencias ulteriores de los rasgos mencionados son la *pérdida o minoración de la capacidad de autodeterminación*, merced a la intromisión y el acceso no autorizados a esferas y conocimientos reservados que escapan a nuestro control y debilitan nuestra posibilidad de desarrollo en condiciones de libertad e igualdad, y la *disolución de la identidad humana*, despojada de ciertos atributos que la singularizan -temporalidad, libertad, razón práctica o prudencial-, cuya configuración resulta imposible merced a los obstáculos que se lo impiden», en Seoane Rodríguez, J. A. (2002). De la intimidad genética al derecho a la protección de datos genéticos. La protección iusfundamental de los datos genéticos en el Derecho español (A propósito de las SSTC 290/2000 y 292/2000, de 30 de Noviembre) (Parte II). *Revista de derecho y genoma humano*, 17, pp. 152-153. Disponible en: <https://bioderecho.wordpress.com/numero-17/> [consulta: 25 de agosto de 2020].

¹¹⁸⁰ Gracia, D. (1998c), pp. 148-149.

Por otro lado, estaría la hipótesis o teoría del *blindaje fuerte*, cuya diferencia con la anterior está en que, para sus seguidores,

[...] las excepciones de un secreto profesional no pueden ser de otro tipo que las propiamente profesionales; por tanto, aquellas relacionadas con la salud de terceros. En todos los demás casos, el profesional sanitario no tiene razones válidas para la ruptura de la confidencialidad.¹¹⁸¹

De ahí que se sobreentienda que ni siquiera las exigencias de la administración de justicia sean suficientes para revelar el secreto médico: única y exclusivamente las excepciones han de circunscribirse al terreno profesional sanitario.

Esta tesis suelen defenderla más los médicos que los juristas, y más los códigos deontológicos profesionales que las legislaciones nacionales. Por eso tiene hoy por hoy un carácter más ético que jurídico. De hecho, no hay ninguna legislación nacional que la acepte, por más que todas tengan conciencia de la necesidad de reducir al mínimo las rupturas del secreto profesional.¹¹⁸²

De esta manera, no existe duda de que todos los problemas que se generan a causa de los progresos en la ingeniería genética hayan obligado a replantearse todas aquellas cuestiones referentes al secreto médico.

Hoy todos consideran que la información sanitaria en general, y la genética en particular, debe ser considerada como «sensible» y ser sometida a una protección especial. En principio, pues, el secreto no puede violarse. También tienen todos claro que ese principio ha de tener algunas excepciones. Los códigos internacionales no suelen definir éstas, sino dejarlas al arbitrio de las legislaciones nacionales. Éstas suelen optar por el blindaje débil, y por tanto permitir y hasta exigir la ruptura del secreto no sólo para proteger la salud de otras personas, sino también por necesidades de la administración de justicia. Pero en cualquier caso, todas consideran que esta ruptura tiene que hacerse de modo excepcional, y por tanto sólo por mandato del juez, y de modo que revele el menor número de datos posibles y al menor número posible de personas.¹¹⁸³

Respecto a este asunto, Lydia Feito señala la controversia suscitada en cuanto a la divulgación de los datos privados, preguntándose si en ella debe prevalecer y protegerse la privacidad del sujeto o, en cambio, debe preservarse la del interés común.¹¹⁸⁴ A este hecho se le suma la posibilidad de que sea la propia persona la que no desee conocer sus propios datos. Hoy día se pone a nuestra disposición

[...] pruebas que permiten detectar la predisposición a padecer determinadas enfermedades. Lo cual genera varios problemas: en primer lugar, la disponibilidad de estas pruebas hace necesaria la garantía de poder ofrecer una cura. Actualmente esto no ocurre así, de modo que un individuo –e incluso sus familiares, puesto que se detectan líneas hereditarias, lo cual abre otro panorama de problemas referentes a la confidencialidad y necesidad de divulgación de datos por razones preventivas– puede conocer su potencial enfermedad, aún antes de que se manifiesten los síntomas, sabiendo que no hay esperanzas de curación. Ésta es, así, una práctica beneficiosa, pues ofrece un diagnóstico que puede ser útil para la prevención o para aplicar los medios que minimicen

¹¹⁸¹ *Ibid.*, p. 149.

¹¹⁸² *Ibid.*

¹¹⁸³ *Ibid.*, pp. 149-150.

¹¹⁸⁴ Cfr. Feito Grande, L. (2007b), p. 134.

el riesgo o la manifestación posterior, pero es también perniciosa porque puede generar una tremenda angustia.¹¹⁸⁵

También ha de tenerse en cuenta que descubrir la predisposición a padecer determinada enfermedad no significa que se esté determinado a sufrirla.¹¹⁸⁶ Un buen ejemplo del hecho que Feito nos señala podemos verlo en la película *Siempre Alice*, dirigida por Wash Westmoreland y Richard Glatzer.¹¹⁸⁷ En esta película Julianne Moore da vida a una prestigiosa profesora universitaria a quien se le diagnostica la enfermedad de Alzheimer de inicio precoz. La película va recorriendo las diferentes fases por las que va pasando la protagonista, hasta que en un momento dado Alice decide revelar a sus tres hijos el diagnóstico, además de explicarles que ellos mismos pueden ser también portadores de dicha enfermedad.¹¹⁸⁸ El padre es quien les informa de que pueden realizarse la prueba predictiva, siendo solo ellos quienes deben decidir si desean o no conocer su resultado. Poco después, Alice recibe la llamada de su hija Anna,¹¹⁸⁹ quien le comunica que el diagnóstico de su prueba ha dado positivo, mientras que el de su hermano Tom es negativo. En el caso de la otra hermana, Lydia, esta decide que no desea saberlo. Al caso de Anna además se le añade el encontrarse inmersa en un proceso de inseminación artificial, siendo informada de la posibilidad de que dicha prueba pueda serle también realizada previamente a sus embriones,¹¹⁹⁰ de tal modo que podría decidir interrumpir la intervención con el fin de evitarle al futuro bebé padecer tan fatídica enfermedad. Tal y como puede comprobarse, en esta película quedan claramente reflejadas las diferentes alternativas por las que una persona puede optar, esto es, por saber o por no saber: quien opte por saber, quizá persiga anular la incertidumbre para así ser plenamente consciente a qué poder atenerse en un futuro; quien opte por no saber, su razón quizá resida en no procurarse inútiles sufrimientos que podrán o no acaecer en un mañana, con lo que su calidad de vida actual podría verse afectada por algo que aún no ha acontecido.

3. Sobre la libertad de investigación

Contrariamente a lo que defiende el bioconservadurismo, no podemos dejar sin más de lado la investigación simplemente porque esta pueda entrañar ciertos peligros. Rechazarla sería un regreso al naturalismo antiguo, en el que habría que dejar a la naturaleza seguir su curso siendo el ser humano un mero espectador del mismo.¹¹⁹¹ Decíamos en el capítulo anterior que el animal, a diferencia del ser humano, se ajusta de

¹¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 135. Para este tema, véase: capítulo VII, apartado 5.4., p. 459 y ss.

¹¹⁸⁶ Cfr. *ibid.*

¹¹⁸⁷ Brown, J., Koffler, P. y Lutzus, L. [Prods.]; Glatzer, R. y Westmoreland, W. [Dirs.] (2014). *Still Alice*. Canadá: Killer Films, Backup Media, Big Indie Pictures y BSM Studio.

¹¹⁸⁸ *Ibid.*, minutos 27:00 – 28:50.

¹¹⁸⁹ *Ibid.*, minutos 30:15 – 31:40.

¹¹⁹⁰ *Ibid.*, minutos 30:56 – 31:04.

¹¹⁹¹ Admite Lydia Feito: «La alternativa del miedo paraliza la sociedad y es inaceptable porque obliga a renunciar a los beneficios terapéuticos. La investigación y sus aplicaciones han de estar controladas y deben seguir criterios de precaución y prudencia. La responsabilidad con las generaciones presentes y futuras exige diseñar racionalmente los fines de nuestra intervención: se trata de definir qué clase de mundo queremos construir. Por ello es necesaria una reflexión racional, prudente y deliberativa», en Feito Grande, L. (2007b), p. 147.

forma irremediable *al* medio, mientras que lo que el ser humano realiza es una adaptación *del* medio a él: en esa adaptación del medio es donde debemos incluir la libertad de investigación. Cabría entonces preguntarse por cuál es realmente el objetivo de la investigación clínica, entendiendo por tal aquella que tiene por objeto exclusivo a la realidad que es humana.¹¹⁹²

El objetivo de la investigación clínica no es, como falsamente se supone por muchos pacientes y por no pocos profesionales, producir un bien en el sujeto de investigación. El objetivo primero y principal de la investigación clínica no es hacer bien a aquel en quien se investiga, sino aumentar nuestro conocimiento sobre algo o alguien. Cuando se conozca si el producto en estudio es eficaz y seguro, podrá sin duda resultar beneficioso para muchos futuros pacientes, pero en la persona que se investiga no puede asegurarse que el producto vaya a producirle un beneficio y no un perjuicio, que en casos extremos puede llegar a la muerte.

Basta lo dicho para comprender que la humanidad haya tenido siempre graves reparos éticos a la investigación en seres humanos.¹¹⁹³

Teniendo esto presente, a juicio del bioeticista

[...] la libertad de investigación es un derecho humano fundamental, que debe ser respetado también en el campo de la ingeniería genética, por muy problemático que éste pueda llegar a ser.¹¹⁹⁴

A lo largo de la historia han existido casos en los que el dogmatismo ha impuesto sus criterios, llevando a cabo grandes esfuerzos por impedir todo aquello que contraviniera sus teorías. Un buen ejemplo de ello fue el conflicto mantenido entre ciencia y religión representado por la figura de Galileo Galilei, que bien podría ser acompañado del caso acontecido hace poco más de diez años por el científico y sacerdote jesuita, Carlos Alonso Bedate, el cual tuvo que retractarse de su voto favorable emitido al Proyecto de Ley Orgánica de Salud Sexual y Reproductiva y de la Interrupción Voluntaria del Embarazo del año 2009, mientras que ostentaba el cargo de

¹¹⁹² Escribe Gracia: «La ética de la investigación tiene dos ramas fundamentales, la que se aplica a la investigación básica, y la propia de la investigación clínica. La primera suele llevarse a cabo en especímenes animales, bien enteros, bien en partes de ellos, cultivos celulares, modelos de ordenador, etc. Ni que decir tiene que los cultivos celulares y los productos biológicos de la etapa básica o preclínica incluyen también, en principio, los procedentes de la especie humana. La segunda tiene por sujetos a los seres humanos, sanos o enfermos. Es obvio que no puede pasarse a la fase clínica hasta que la investigación preclínica o básica no ha ofrecido datos esperanzadores sobre su posible seguridad y eficacia en humanos», en Gracia, D. (2017c), p. 71.

¹¹⁹³ Gracia, D. (2017c), p. 61; cfr. Gracia, D. (2016c). *Ética de investigación en enfermedades raras*. En Ayuso, C.; Dal-Ré, R. y Palau, F. *Ética en la investigación de las enfermedades raras*. Madrid: Ergon, p. 12. Disponible en: <https://www.ciberer.es/media/602599/%C3%A9tica-en-la-investigacion-de-las-enfermedades-raras.pdf> [consulta: 3 de septiembre de 2020]. Para un interesante recorrido histórico sobre la investigación biomédica, véase: Gracia, D. (2011b). *Investigación biomédica: ¿Dónde estamos? ¿Hacia dónde debemos ir?* En *V Jornadas de Ética de la Investigación Biomédica*, 17 junio, (paper). Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?reload=9&v=-v58wkmAm1Y> [consulta: 22 de agosto de 2020].

¹¹⁹⁴ Gracia, D. (1998d), p. 119; cfr. Gracia, D. (1993b). *Libertad de investigación y biotecnología*. En Gafo, J. [Ed.]. *Ética y biotecnología* (pp. 13-29). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

vicepresidente del Comité de Bioética de España.¹¹⁹⁵ Y es que, de acuerdo con Gracia, en la libertad de investigación debe primar el principio de tolerancia, en la que ningún tipo de credo ni religión imponga su parecer sobre cuestiones que inevitablemente le son ajenas.

El principio de tolerancia dice que las creencias de todos los hombres son en principio respetables, y que ninguna Iglesia puede imponer sus convicciones por la fuerza o castigar a los que no aceptan su credo. Las Iglesias, por tanto, no están legitimadas para imponer la verdad a los hombres, ni para controlar el saber y la información.¹¹⁹⁶

Por consiguiente, nuestro bioeticista establece varios principios que deben ser aplicados a la libertad de investigación. El primero de ellos es el que considera que «*es un derecho humano básico, que debe ser respetado también en el campo concreto de la biotecnología*»,¹¹⁹⁷ defendiéndose la libertad que debe concedérsele al investigador sin más impedimento que el de su autocontrol, siempre y cuando se tenga como límite el respeto a los derechos humanos. De aquí se deriva un segundo principio, a saber, que

[...] *Cuando el investigador o el promotor de la investigación consideren que ésta puede lesionar los derechos de otras personas, y por tanto resultar maleficente o injusta para los demás, deben renunciar por imperativo moral a ella.*

Ésta es una *renuncia privada y voluntaria*, no impuesta por la ley o el Estado (salvo en el caso en que el Estado sea el promotor). Nadie puede estar moralmente legitimado para hacer cosas maleficentes o injustas para los demás. Otra cosa es que considere los beneficios potenciales tan superiores a los riesgos, tanto en cantidad como en gravedad, que tenga el balance por positivo, y por tanto el riesgo como justificable.¹¹⁹⁸

Ahora bien, este principio no significa dar completa carta blanca a la acción del investigador, por lo que se precisa de un tercer principio que sirva de control a la mala praxis que pueda emplearse, atendiendo esta única y exclusivamente al éxito de la propia investigación.¹¹⁹⁹

¹¹⁹⁵ Véase: capítulo IV, subapartado 2.7.2., p. 248 y ss. Para un estudio detallado, véase: Redondo García, A. (en prensa). ¿Ciencia o religión? La postura de Carlos Alonso Bedate a la cuestión sobre el estatuto del embrión humano. *Eidon*.

¹¹⁹⁶ Gracia, D. (1998d), p. 120.

¹¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 123.

¹¹⁹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹⁹ Admite Gracia al respecto: «De hecho, si los técnicos fueran los únicos decisores, siempre podría suceder que decidieran en beneficio propio, aunque ello fuera en perjuicio de todos los demás. Los técnicos son poco fiables en las cuestiones en que se ventilan graves problemas de bien común. Esta es la razón de que no puedan sustituir a los políticos. Los políticos son los representantes del bien común, y en condición de tales deben tomar sus decisiones. Naturalmente, a los políticos les puede suceder lo mismo que a los técnicos, que acaben buscando más su propio provecho que el interés general o común. Esto no puede evitarse más que mediante los procesos de participación de todos los ciudadanos en la vida política. Con todos sus defectos, tal es lo que se propone el sistema democrático. En vez de endosar las decisiones éticas a un pequeño grupo de ciudadanos, los técnicos, la democracia parte del principio de que si todos somos agentes morales autónomos, podemos, debemos y tenemos que participar en las tomas de decisiones que nos competan a todos», en Gracia, D. (1998d), pp. 144-145; cfr. Gracia, D. (1993c), pp. 185-186.

*Tercer principio: Cuando hay evidencia de que una investigación puede atentar contra los derechos humanos de los demás o contra el bien común, el Estado tiene la obligación de prohibirla.*¹²⁰⁰

Cuando centramos la atención en la investigación genética, esta no puede dejarse en las manos de unos pocos, porque

[...] es «patrimonio de la Humanidad», y [...] por tanto debe ser decidido por el conjunto de los afectados, que somos todos. Esto obliga a plantear los problemas éticos de la ingeniería genética en un orden escalar distinto al que estamos habituados, el de la Humanidad entera, presente y futura.¹²⁰¹

Hablábamos en otro lugar de la importancia de las generaciones futuras, así como de que estaba en nuestras manos el procurarles una vida digna, siendo esta nuestra principal responsabilidad, y es que

Una de las características por las que nuestra época es absolutamente singular y sin parangón en toda la historia de la Humanidad, es porque por vez primera tiene en sus manos el futuro de la vida sobre el planeta, es decir, que haya vida, y el tipo de vida que pueda haber. Esto es tan grave y tiene tales consecuencias, que replantea una enorme cantidad de temas vitales.¹²⁰²

De ahí que surja la pregunta de si puede ser considerado como éticamente censurable o no la manipulación del genoma humano por parte de los científicos.

Y la primera respuesta que se nos ocurre es siempre decisionista. Según ella, deben ser los técnicos los que decidan si una intervención es beneficiosa para el ser humano (o para la especie humana), y por tanto si es buena o no. La primera respuesta es, pues, ésta: que decidan los técnicos.¹²⁰³

Respuesta esta que atiende a los principios primero y segundo a los que hicimos referencia anteriormente. No obstante,

[...] cuando se pregunta a los técnicos, se ve que las cosas están bastante oscuras, a pesar de las apariencias. Empecemos por éstas, por las apariencias. La medicina conoce hoy unas cuatro mil enfermedades de causa genética, que producen graves trastornos físicos y psíquicos en quienes las padecen, algunos incompatibles con la vida. Partiendo de este hecho, parece fácil distinguir entre dos tipos de ingeniería genética, de calidad moral muy distinta: una sería la ingeniería genética llamada negativa, que no pretende otra cosa que corregir los denominados, con expresión ciertamente curiosa, “errores congénitos”, y otra sería la ingeniería genética “positiva”, cuyo objetivo no sería otro que el de mejorar la naturaleza humana (del mismo modo que hoy se mejora la raza de animales y plantas). Una vez establecida esta distinción, al parecer tan claramente apoyada en los hechos, resulta fácil enjuiciar éticamente esas dos situaciones, y decir que la ingeniería genética negativa es obviamente buena (como lo es cualquier otra intervención médica que se hace

¹²⁰⁰ *Ibid.*, p. 124.

¹²⁰¹ *Ibid.*, pp. 124-125.

¹²⁰² Gracia, D. (1991a), pp. 45-46; cfr. Gracia, D. (1990a). Hechos biológicos y derechos humanos. En torno a las responsabilidades con las futuras generaciones. En VV.AA. *Los derechos de las nuevas generaciones: Conversaciones de Monte Príncipe* (pp. 25-45). Madrid: Fundación Universitaria San Pablo.

¹²⁰³ *Ibid.*, p. 49.

en beneficio del paciente), en tanto que la ingeniería genética positiva es mala, o al menos mucho más difícil de justificar moralmente.

Distinciones como la citada suelen dejarnos muy satisfechos, a pesar de su pobre consistencia. Cabe preguntarse por el límite entre la ingeniería genética negativa y la positiva. Y entonces se ve que la línea divisoria dista mucho de estar clara.¹²⁰⁴

Es esta una de las conclusiones a las que llegamos en el epígrafe anterior, la de la imposibilidad de establecer cuándo estamos ante una ingeniería genética negativa y cuándo ante una positiva, porque

No hay un límite claro entre [ellas], y por tanto ambas deben ser consideradas buenas o malas. Parece difícil condenarlas globalmente como malas, pero a la vez también parece difícil aceptar sin reparos su bondad. Todos pensamos que es preciso poner un coto a la manipulación del genoma humano, sobre todo cuando lo que se manipula son las células sexuales, ya que en ese caso lo manipulado se transmitirá a la descendencia. Pero a estas alturas del razonamiento es probable que ya no confiemos en el experto en ingeniería genética. Si el control ha de venir de algún sitio, será de la ética, no de la genética. La pregunta es: ¿Hay algún criterio ético que nos permita discernir cuándo la manipulación es buena o cuándo es mala?¹²⁰⁵

Y es aquí cuando debemos recurrir al tercer principio: ante un posible atentado a los derechos humanos o contra el bien común, debe acudir a un criterio extrínseco a la propia investigación.

Es un error creer que los científicos y los expertos pueden resolver los problemas morales. Es el nuevo rostro de la clásica “falacia naturalista”. Hoy habría que denominarla, probablemente, “falacia científicista”, y consiste en suponer que el científico es el que puede resolver los problemas morales. No es así. Los problemas morales no puede resolverlos más que la moral. La biología no resuelve problemas morales; sólo los plantea.¹²⁰⁶

En última instancia, y de acuerdo con el tercer principio, será el Estado quien tendrá la obligación de prohibir toda aquella investigación que pueda atentar contra el bien común, y es que ese bien común es el de toda la humanidad, tanto presente como futura, y no así el de una sociedad o Estado concretos.

[...] la definición de «bien común» hoy exige tener en cuenta a todos los seres humanos, tanto presentes como futuros. Esto es particularmente claro en temas como la energía atómica y la ingeniería genética. Todo investigador, también el que trabaja en estos

¹²⁰⁴ *Ibid.*, p. 49; cfr. Gracia, D. (1999a), p. 21.

¹²⁰⁵ *Ibid.*, p. 50. Puede leerse en otro capítulo de esta misma obra: «[...] no hay modo de establecer una diferencia tajante entre lo que es “curar”, lo que es “prevenir” y lo que es “mejorar” la condición humana. [...] la distinción entre lo “curativo”, lo “preventivo” y lo “perfectivo” no es natural sino cultural. Por eso no resulta posible establecer una línea tajante entre ellos. Pensemos en la propia definición de salud establecida por la Organización Mundial de la Salud: “Salud es un estado de perfecto bienestar físico, mental y social, y no sólo la ausencia de enfermedad”. Si todo lo que no es “perfecto bienestar físico, mental y social” no es salud, ¿cómo prohibir su manipulación? ¿No entraría todo ello en el ámbito de la ingeniería genética negativa, y por tanto de lo permitido? ¿Qué quedaría entonces para la ingeniería genética positiva? Evidentemente, nada», en *ibid.*, p. 103.

¹²⁰⁶ *Ibid.*

ámbitos, debe gozar de libertad de investigación. Pero esa libertad ha de tener por límite la lesión de los derechos fundamentales de las demás personas, que en temas como los citados pueden llegar a ser todos los seres humanos, tanto presentes como futuros. Lo cual es de todo punto evidente desde el punto de vista ético, pero sigue sin ser fácil de operativizar jurídica y políticamente. Ésta es, sin duda, una de las mayores paradojas de nuestro tiempo.¹²⁰⁷

De ahí que,

Lo mismo que los físicos nucleares fueron expulsados del paraíso cuando estallaron las bombas nucleares en Iroshima y Nagasaki, los biólogos moleculares saben que tienen en sus manos instrumentos de excepcional poder constructor y destructor. Su trabajo tiene que tener una legitimación extracientífica, y ésta no puede venir más que del campo de la ética.¹²⁰⁸

Dicho lo anterior, acudamos a una situación real referenciada por el propio autor. En los años 80 del pasado siglo, el Gobierno de Estados Unidos creó la Comisión Presidencial para el Estudio de los Problemas Éticos en Medicina y en la Investigación en Biomedicina y en las Ciencias del Comportamiento.¹²⁰⁹ En el año 1982 dicha Comisión elaboró el informe *Splicing Life*,¹²¹⁰ en el cual trató el tema de la ingeniería genética.¹²¹¹ En dicho informe, la Comisión Presidencial

[...] no [vio] ninguna dificultad en el uso de la Técnica del ADN recombinante para la curación de defectos genéticos, como el mongolismo, la corea de Huntington, la fenilcetonuria, la enfermedad de Tay-Sachs, la drepanocitosis o anemia de células falciformes, la talasemia beta, etc. Esto es lo que suele denominarse «ingeniería genética negativa»: corregir errores y curar enfermedades. Se denomina, por el contrario, «ingeniería genética positiva» a la que actúa sobre sujetos normales, no con la finalidad de curar defectos genéticos, sino con la de «mejorar» o «perfeccionar» la naturaleza humana. Ni que decir tiene que las razones éticas para justificar este tipo de ingeniería genética no son tan claras como las de la negativa. Cabría, pues, pensar que la solución moral del caso sería permitir esta última, la negativa, y prohibir la positiva. La Comisión, sin embargo, no se [atrevió] a tanto. Se [limitó] a decir que las intervenciones de ingeniería genética positiva son «problemáticas», razón por la cual deben realizarse «con gran cuidado», y bajo vigilancia de un Comité de «amplia base» social. Tal actitud puede parecer descomprometida o en exceso permisiva, pero obedece a una profunda racionalidad, dado que la distinción entre ingeniería genética «negativa» y positiva dista mucho de ser clara. En realidad es tan oscura como la distinción entre «enfermedad» y «salud». Todos convenimos en que un mongólico está enfermo, pero tenemos mayores dudas sobre si hay alguien sano. La Organización Mundial de la Salud se atrevió a definir la salud como «un estado de perfecto bienestar físico, mental y social, y no sólo la ausencia de enfermedad». ¿Quién podrá, de acuerdo con esta definición, decir que está sano? En ella se distingue «salud» de «ausencia de enfermedad», de forma que alguien

¹²⁰⁷ Gracia, D. (1998d), p. 128.

¹²⁰⁸ Gracia, D. (1991a), p. 105.

¹²⁰⁹ Cfr. Gracia, D. (1988), p. 104.

¹²¹⁰ President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research (1982). *Splicing Life: A Report on the Social and Ethical Issues of Genetic Engineering with Human Beings*. Washington, DC: Author. Disponible en: <https://bioethics.georgetown.edu/documents/pccmr/splicinglife.pdf> [consulta: 1 de agosto de 2020]; cfr. Feito Grande, L. (2007b), pp. 125-126.

¹²¹¹ Gracia señala en su trabajo que el informe data del año 1983, aunque la fecha exacta es la de noviembre del año 1982.

puede no estar enfermo y a la vez no estar sano. Quizá pudiera hacerse coincidir ese doble escalón con los dos tipos de ingeniería genética, y decir que la «negativa» tiene por objeto lograr la «ausencia de enfermedad», en tanto que la «positiva» busca la plena «salud». Pero a poco que se piense podrá advertirse la relatividad de todos estos conceptos.¹²¹²

Vemos de este modo cómo hace ya más de tres décadas, la Comisión referida no aprobaba explícitamente en su informe la ingeniería genética negativa ni tampoco condenaba de forma categórica la positiva, aunque, no obstante, se solicitaran reservas ante esta última. A la luz del año 1988, admitía Gracia

[...] lo difícil que resulta todo intento de definición del derecho humano al patrimonio genético. Tal derecho no permite sólo la manipulación genética negativa, sino de algún modo también la positiva; y tampoco deja la decisión sólo en manos del individuo, sino que éste ha de compartirla con la sociedad y el Estado. Estas dificultades, empero, no sólo no rebajan en absoluto su contenido, sino que realzan aún más su importancia. La formulación y aprobación de este nuevo derecho humano debe verse como un triunfo que abre un nuevo horizonte o, como dicen los juristas, una nueva generación de derechos humanos, la tercera. Constituyeron la primera generación los llamados «derechos civiles y políticos»: a la vida, a la integridad, a la intimidad, a la propiedad, a la libertad de pensamiento, de palabra, etc. La segunda generación de derechos humanos estuvo formada por los denominados «derechos económicos, sociales y culturales»: derecho al trabajo, a la vivienda, a los seguros sociales, a la asistencia sanitaria, etc. Pues bien, en estos últimos años estamos descubriendo los derechos humanos de tercera generación, también llamados «derechos ecológicos». Son los derechos de las generaciones futuras a una naturaleza no degradada, a una evolución no distorsionada y a un patrimonio genético no manipulado. Este último, el único que aquí nos interesa, es un derecho «humano», no un derecho «natural». [...] la naturaleza no permite fundamentar ninguna tabla de derechos. Esto quiere decir que con la afirmación de la inviolabilidad del patrimonio genético no se está intentando sacralizar la naturaleza ni el orden (como hacen muchos grupos ecologistas). Si no hubiera hombres, ese orden podría ser completamente manipulado. Pero los hombres, todos los hombres, son seres autónomos y tienen derecho al respeto de su autonomía; es decir, a su intimidad, y concretamente a la intimidad genética.¹²¹³

El 11 de noviembre de 1997, nueve años después de la publicación del trabajo que estamos tratando, se aprobó la *Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los*

¹²¹² Gracia, D. (1988), pp. 108-109. Al respecto, Lydia Feito expresa del siguiente modo el sentir de dicho documento: «[...] la terapia génica en células somáticas no parecía ofrecer problemas éticos radicalmente diferentes de los presentados por otras formas de terapia ya existentes (postura que logró un amplio consenso posteriormente). En cuanto a la terapia génica en células germinales, se destacaba la necesidad de un debate público previo a su adopción —en el caso de que llegara a ser técnicamente posible—. Finalmente, se recomendaba el establecimiento de una comisión federal permanente para asuntos de bioética», en Feito Grande, L. (2007b), p. 126. Añade la autora más adelante: «La terapia génica en células somáticas [...] suele ser valorada como equivalente a los trasplantes, pues en realidad se trata de una transferencia de información genética cuyo resultado es el mismo: que la nueva información cumpla la función que estaba dañada o perdida anteriormente. Por ello suele considerarse como uno más de los métodos que se van desarrollando para la curación y tratamiento de enfermedades, por tanto, como expresión del ideal terapéutico de la búsqueda del beneficio del paciente», en *ibid.*, p. 137.

¹²¹³ *Ibid.*, pp. 114-115.

Derechos Humanos en la Conferencia General de la UNESCO en su 29º sesión.¹²¹⁴ Su artículo 1 dice lo siguiente:

El genoma humano es la base de la unidad fundamental de todos los miembros de la familia humana y del reconocimiento de su dignidad intrínseca y su diversidad. En sentido simbólico, el genoma humano es el patrimonio de la humanidad.¹²¹⁵

No queda duda alguna, según la citada Declaración, de que el genoma humano es «patrimonio de la humanidad», debiéndose tomar todas las medidas oportunas para protegerlo y preservarlo.

Podemos imaginarnos lo que sucederá si las cosas no se hacen así. La manipulación genética puede convertirse en un fabuloso método de dominación política y social. Si no hay «respeto genético», habrá «dominación genética», y las utopías totalitarias, desde la *República* de Platón al *Brave New World* de Huxley se convertirán en una triste realidad.

Pero «respeto» no es «beatería». Los beatos en el tema de la manipulación genética acaban haciendo ascos a cualquier tipo de intervención genética. No podemos permitirnos ese lujo. Todos los biólogos tienen muy clara conciencia de que la cultura humana, que protege a los más débiles y suaviza el mecanismo de lucha por la vida propia de la selección natural, es un peligroso método de degradación genética. De este modo, la máxima creación de la mente humana, la cultura, la ética, la compasión por los más débiles, parece reñida con las leyes de la genética.¹²¹⁶

De este hecho se deduce que las posturas éticas y las posturas genéticas se encuentren enfrentadas y que sus partidarios se adscriban a unas o a otras de manera unilateral, sin valorar qué de conveniente y qué de perjudicial hay en cada una de ellas. Ni podemos rechazar cualquier tipo de intervención genética y dejarle el control absoluto a la misma evolución ni tampoco permitir cualquier tipo de técnica, porque entraríamos en el peligrosísimo campo del imperativo tecnológico. Esta paradoja

[...] podría solucionarse si la ingeniería genética acabara siendo capaz de solucionar los problemas génicos, las enfermedades genéticas. De este modo podemos concluir que sólo mediante la manipulación inteligente del genoma podrán coexistir en el futuro la genética y la ética. De ello podría depender el éxito del ser humano como especie biológica, y por tanto su futuro sobre la faz de la tierra.¹²¹⁷

Lo que sí debe quedar claro es que en modo alguno podemos rechazar de forma categórica el logro que la ingeniería genética ha supuesto para la ciencia y la tecnología, porque

La evolución no progresa sólo mediante la “selección negativa” (condenando a los defectuosos) sino también mediante la “selección positiva” (primando a los más fuertes, a los mejor dotados). Esto quiere decir que la biotecnología, si quiere evitar el efecto antievolutivo de la ética, no puede conformarse con la mera ingeniería genética negativa,

¹²¹⁴ UNESCO (1997, 11 noviembre). Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos. Disponible en: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13177&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html [consulta: 2 de agosto de 2020].

¹²¹⁵ *Ibid.*

¹²¹⁶ Gracia, D. (1988), p. 115.

¹²¹⁷ *Ibid.*, p. 116.

sino que debe también promover positivamente el perfeccionamiento biológico del ser humano. Si esto es así, cabe decir que sólo cuando el hombre sea capaz de realizar de un modo inteligente y razonable la llamada “ingeniería genética positiva”, será posible la convergencia total de genética y ética. Hasta entonces, el divorcio continuará inalterado.¹²¹⁸

Decíamos más arriba que la ética obra de modo visiblemente antievolucionista, lo cual significa que atiende a la protección de aquellos considerados más débiles e inadaptados, con lo que estaría contraviniendo las leyes de la selección natural. Según el planteamiento de Gracia,

[...] la divergencia cada vez mayor entre biología y ética sólo podrá ser evitada cuando el hombre sea capaz de dirigir racionalmente la evolución, mediante las técnicas de manipulación genética.¹²¹⁹

Recordemos que, desde el punto de vista del naturalismo antiguo, *bueno* era considerado todo aquello que respetaba el orden natural y *malo* aquello que lo contravenía, sirviendo «como el gran criterio de moralidad»,¹²²⁰ de ahí que la ingeniería genética hubiera de tacharse de inmoral. Pero

Las cosas no son buenas o malas en sí por su naturaleza, sino en relación al hombre. El hombre es la fuente de moralidad de las cosas. Por eso el hombre no es naturaleza sino persona. Desde aquí es desde donde hay que enfocar el tema de la moralidad de la ingeniería genética.¹²²¹ Será buena toda manipulación del genoma que vaya en beneficio del propio individuo (si lo que se manipula es el genoma de las células somáticas) o de él y de todos sus descendientes, y en consecuencia de toda la sociedad (si lo que se manipula son las células sexuales).¹²²² Esto es lo que hace moralmente aceptable la llamada «ingeniería genética negativa», que intenta corregir defectos y enfermedades, y levanta un sinnúmero de cautelas y precauciones ante la «ingeniería genética positiva».

¹²¹⁸ Gracia, D. (1991a), p. 92.

¹²¹⁹ *Ibid.*, pp. 87-88.

¹²²⁰ Gracia, D. (1988), p. 117.

¹²²¹ Siguiendo esta misma línea, dice Feito: «[...] el orden de la naturaleza, en el supuesto de que existiera y pudiera conocerse, no necesariamente es bueno. La naturaleza no es pauta de moralidad. Afirmar lo contrario supone pensar que existen ciertos valores absolutos y objetivos, contenidos en la realidad, que se nos imponen y que, como consecuencia, no admiten discrepancia ni pluralidad. Tal cosa no parece aceptable.

Además, sólo la razón humana puede determinar fines legítimos. El conocimiento de la naturaleza permite y exige su modificación. Pero son precisas pautas y justificaciones para ese orden elegido. Por eso, la intervención humana es el modo responsable de actuar conforme al conocimiento adquirido. El problema está en determinar fines y medios. Esta tarea es específicamente humana, y los valores a perseguir no están predeterminados por una naturaleza bondadosa, sino por una razón moral», en Feito Grande, L. (2007b), pp. 143-144.

¹²²² El artículo 24 de la *Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos* de la UNESCO dice así: «El Comité Internacional de Bioética de la UNESCO contribuirá a difundir los principios enunciados en la presente Declaración y a profundizar el examen de las cuestiones planteadas por su aplicación y por la evolución de las tecnologías en cuestión. Deberá organizar consultas apropiadas con las partes interesadas, como por ejemplo los grupos vulnerables. Presentará, de conformidad con los procedimientos reglamentarios de la UNESCO, recomendaciones a la Conferencia General y prestará asesoramiento en lo referente al seguimiento de la presente Declaración, *en particular por lo que se refiere a la identificación de prácticas que pueden ir en contra de la dignidad humana, como las intervenciones en la línea germinal*», en UNESCO (1997, 11 noviembre). La cursiva es nuestra.

No es que pueda considerársela sin más inmoral, pero es, ciertamente, de justificación mucho más difícil. Parece, por ello, que tales experimentos deberían estar controlados por un comité de amplia base social, en el que no hubiera mayoría de políticos ni de biólogos. Es la sociedad la que debe decidir sobre su futuro y el de sus descendientes.¹²²³ Y en cualquier caso debe quedar claro que en cuestiones tan delicadas como estas, nunca puede actuarse sin el consentimiento explícito de los sujetos en quienes se intervenga. Lo demás sería una flagrante violación de los derechos humanos. Y cuando el genoma que se manipula es de la rama germinal y puede transmitirse a los descendientes, se requiere el consentimiento de toda la sociedad. No puede ser el Estado el que decida sobre tales cuestiones, pues ello le daría un poder absoluto, totalitario, violador de la intimidad de las personas. Quizá la máxima conquista de estos últimos años ha sido definir el patrimonio genético como un derecho humano, que no puede conculcar ni el propio Estado. Aquí también la democracia se demuestra no sólo como buena elección política, sino también ineludible actitud moral.¹²²⁴

¹²²³ Véase: UNESCO (1997, 12 noviembre). Declaración sobre las Responsabilidades de las Generaciones Actuales para con las Generaciones Futuras. Disponible en: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13178&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html#:~:text=Art%C3%ADculo%209%20Paz-1.,humanos%20y%20las%20libertades%20fundamentales [consulta: 2 de agosto de 2020].

¹²²⁴ Gracia, D. (1988), pp. 118-119. En el año 1997 los Estados miembros del Consejo de Europa, los demás Estados y la Comunidad Europea firmaron el que ha venido a llamarse el Convenio de Oviedo. El Capítulo IV del mismo está dedicado al genoma humano, cuyos artículos dicen así:

«Artículo 11. No discriminación.

Se prohíbe toda forma de discriminación de una persona a causa de su patrimonio genético.

Artículo 12. Pruebas genéticas predictivas.

Sólo podrán hacerse pruebas predictivas de enfermedades genéticas o que permitan identificar al sujeto como portador de un gen responsable de una enfermedad, o detectar una predisposición o una susceptibilidad genética a una enfermedad, con fines médicos o de investigación médica y con un asesoramiento genético apropiado.

Artículo 13. Intervenciones sobre el genoma humano.

Únicamente podrá efectuarse una intervención que tenga por objeto modificar el genoma humano por razones preventivas, diagnósticas o terapéuticas y sólo cuando no tenga por finalidad la introducción de una modificación en el genoma de la descendencia.

Artículo 14. No selección de sexo.

No se admitirá la utilización de técnicas de asistencia médica a la procreación para elegir el sexo de la persona que va a nacer, salvo en los casos en que sea preciso para evitar una enfermedad hereditaria grave vinculada a sexo», en España. Instrumento de Ratificación del Convenio para la protección de los derechos humanos y la dignidad del ser humano con respecto a las aplicaciones de la Biología y la Medicina (Convenio relativo a los derechos humanos y la biomedicina), hecho en Oviedo el 4 de abril de 1997. *Boletín Oficial del Estado*, núm. 251, de 20 de octubre de 1999, p. 36826. Disponible en: <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1999-20638> [consulta: 2 de agosto de 2020].

Por otra parte, el Capítulo V está dedicado a la investigación científica, donde en su artículo 18 se habla de la experimentación con embriones *in vitro*:

«1. Cuando la experimentación con embriones “in vitro” esté admitida por la ley, ésta deberá garantizar una protección adecuada del embrión.

2. Se prohíbe la constitución de embriones humanos con fines de experimentación», en *ibid.*, p. 36827.

4. Conclusión

Sin lugar a dudas, de todo lo visto en los epígrafes y apartados precedentes, podemos afirmar una vez más que precisamos de una sociedad responsable que no quede al margen de las decisiones que a sí misma le competen. Los ciudadanos, como interlocutores válidos, deben responsabilizarse de sus vidas y decidir libremente qué es lo que desean hacer con las mismas, tanto desde el punto de vista individual como colectivo. Para poder llevar esto a cabo, tal y como desarrollaremos en el próximo capítulo, el método idóneo que propugnaremos será el deliberativo, incardinado desde el contexto de la ética de la responsabilidad.

La vida moral es primariamente una deliberación sobre los fines de la vida humana. No es un análisis de los medios sino de los fines. Esto es algo que se suele olvidar, y cuyas consecuencias pueden llegar a ser trágicas. Las técnicas de manipulación genética son meros medios, que pueden ponerse al servicio de diferentes fines. Es frecuente que los análisis éticos de estas nuevas técnicas se focalicen sólo en el estudio de ellas como medios, su moralidad en tanto que medios. Es la dimensión menos importante del problema, y lleva fácilmente a un tipo de razonamiento sólo estratégico. Es preciso ir más allá, y plantearse el problema de los fines. La vida moral es el análisis racional y deliberativo de los fines de la vida humana. Y la actitud que tomemos ante las técnicas de ingeniería genética dependerá no de su carácter de medios sino de los fines para los que decidamos utilizarlas.¹²²⁵

Hoy día nuestras sociedades han establecido como fin único y último el valor del bienestar. Todo aquello que nos aproxime hasta él será catalogado como bueno, y todo aquello que nos aleje, como malo. La definición que la Organización Mundial de la Salud concede al concepto de *salud* resulta aquí paradigmática, debido al protagonismo que otorga al término *bienestar*, recordémosla ahora: «La salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades». De acuerdo con tal definición,

Bueno es lo que provoca o incrementa el bienestar, y malo lo contrario. Si esto es así, es obvio que la ingeniería genética deberá considerarse como un medio que será bueno cuando permita incrementar el bienestar individual o colectivo, y malo en sentido contrario. Es lo que suelen decir casi todos los informes elaborados al respecto.

[...] Parece necesario, pues, plantearse el problema de la racionalidad del bienestar como fin de la vida humana y no sólo el de la ingeniería genética como medio adecuado para la consecución de ese fin. De lo que se trata es de saber si el bienestar es un fin racional de la vida humana o, por el contrario, resulta paradójico e incluso contradictorio. Esto es algo sobre lo que no se suele reflexionar, a pesar de que resulta tópico en la historia de la filosofía, al menos desde los tiempos del epicureísmo. El bienestar sensible es un fin peligroso y hasta perverso, que necesita ser manejado con mucho cuidado, ya que la prosecución irracional del bienestar genera, paradójicamente, malestar. La búsqueda irracional de la felicidad crea, ella misma, infelicidad, ya que ese bienestar total o completo de que nos habla la OMS o esa felicidad plena son inalcanzables y producen en quien los busca irracionalmente siempre una profunda frustración.¹²²⁶

Somos nosotros quienes debemos deliberar qué entendemos por bienestar. Dependiendo de qué idea tengamos de bienestar, las técnicas de ingeniería genética se

¹²²⁵ Gracia, D. (1998h), p. 83; cfr. Gracia, D. (2008a), p. 169.

¹²²⁶ Gracia, D. (1998h), pp. 83-84; cfr. Gracia, D. (2008a), pp. 169-170.

encaminarán, como medios que son, a conseguirlo. De hecho, no son las técnicas las que deben catalogarse como éticamente o no aceptables, puesto que la deliberación se realiza sobre los fines y no sobre los medios.

No hay duda de que si el ser humano identifica la felicidad con el bienestar y el placer físico, las técnicas de ingeniería genética acabarán utilizándose para conseguir esto. Es lógico que así sea. El problema es si ese objetivo es el más sensato o, por el contrario, deberían buscarse otros fines para la vida humana. En caso de que aceptemos esto último, se plantearía el problema de cómo realizar esa búsqueda. Y la respuesta no puede ser otra que mediante la deliberación racional y participativa. Pues bien, a mi entender, la bioética no puede ser más que eso, un lugar privilegiado para la deliberación racional y participativa sobre el uso sabio y prudente del cuerpo y de la vida y, por tanto, para el establecimiento de unos fines sabios y prudentes para la vida humana, individual y colectiva. Desde Sócrates hasta nuestros días, éste ha sido el primer y último objetivo de la filosofía. Ésta no tiene por objeto el debate estratégico sobre los medios, sino la discusión racional y participativa sobre los fines. Y éste es hoy en día el gran problema de nuestra sociedad. El bienestar es hoy el máximo fin de la vida humana. La cuestión es si éste es un fin prudente, sabio y, por tanto, moralmente correcto para la vida humana. Y si es un fin racional para la medicina. El problema, más concretamente, es el de los fines a los que debe servir la ingeniería genética. Éstos son los problemas que cada uno, individual y colectivamente, debe deliberar y responder. Y la bioética debe ser capaz de acompañar y ayudar a cada uno en este empeño.¹²²⁷

Es cierto que la ingeniería genética lleva implícita ciertos peligros, pero no por ello debe ser rechazada sin más. La ingeniería genética conlleva fuertes impactos, tanto positivos como negativos: ¿cuáles serán los predominantes en un futuro? Eso no está en la mano de nadie el saberlo, pero sí está en manos de la ciudadanía el deliberar y decidir qué acciones elegir para llevar a cabo sus diferentes proyectos de vida: nadie, hoy día, puede desentenderse del asunto y quedar al margen, delegando sus acciones en el criterio de los otros.

¹²²⁷ Gracia, D. (1998h), p. 84; cfr. Gracia, D. (2008a), p. 170-171.

CAPÍTULO VII

El problema del aborto y la objeción de conciencia

La problemática sobre el tema del aborto merece un tratamiento más detallado y exhaustivo que el resto de las cuestiones anteriormente referidas sobre el inicio de la vida, y ello especialmente por dos razones: la primera porque es sobre este asunto por el que Diego Gracia muestra una mayor preocupación a lo largo de toda su obra bioética, llevando a cabo un importante desarrollo de su temática, y la segunda por la trascendencia que entraña la interrupción de una vida ya iniciada. Asimismo, y dependiendo del concepto de *persona* que cada uno maneje, un aborto puede llegar a suponer un crimen premeditado para aquella persona a quien se le encomienda su práctica, por lo que también será examinado el derecho a la objeción de conciencia por parte del profesional sanitario responsable de realizarlo, en el caso de que existiera algún supuesto en el que la interrupción del embarazo fuera lícita llevarla a cabo. Simultáneamente atenderemos al método de la deliberación como el idóneo para resolver las cuestiones planteadas desde el contexto de la ética de la responsabilidad, considerándose a Gracia como su máximo exponente.

1. Historia del aborto

La despenalización y legalización del aborto es un fenómeno que comienza a acontecer en la primera mitad del siglo XX. La tesis que nuestro autor defiende es que su triunfo no se debe

[...] a razones teológicas, filosóficas o biológicas, siempre discutidas y nunca aceptadas por todos. Pienso que la verdadera razón es histórica, estructural y, en consecuencia, opino que este debatido tema sólo se sitúa en sus coordenadas reales cuando se le analiza desde la historia. [...] las actitudes ante el aborto no son ajenas a las opciones económicas, sociales y culturales básicas; más aún, [...] se hallan en muy buena medida condicionadas y determinadas por ellas. [...] El aborto es un «signo de los tiempos», una sensibilísima caja de resonancia de todo el sistema sociohistórico.¹²²⁸

Gracia distingue cinco actitudes que ante el tema del aborto se han tenido a lo largo de su historia: «primero, el aborto casual o fortuito; segundo, el aborto intencional o provocado; tercero, el aborto contestado y condenado; cuarto, el aborto justificado, y quinto, el aborto legalizado».¹²²⁹ En cuanto al *aborto fortuito o accidental*, el bioeticista analiza el Código de Hammurabi, donde vienen recogidos algunos artículos que versan sobre este. De su lectura puede comprobarse que solo es entendido como aborto aquel que resulta accidental, generalmente motivado por disputas o peleas, donde el precio que habrá de pagarse por haberlo producido dependerá de la condición social de los damnificados. Otro texto legislativo que imita en cierta forma al de Hammurabi es el

¹²²⁸ Gracia, D. (1998c), p. 181.

¹²²⁹ *Ibid.*, p. 182.

Código de la Alianza, en el que también se hace referencia al aborto accidental en el caso de peleas: si se daña a una mujer embarazada y el feto muere, el marido exigirá una multa pecuniaria al responsable, mientras que si la mujer muere, el agresor deberá pagar con su vida. De esto último se deduce que la vida del feto, la del individuo aún no nacido, no es entendida tan valiosa como es la de la persona adulta.

Si, como parece, el daño a que se refiere el texto es el de la madre y no el del feto, resulta que la muerte del feto no es considerada como la de un ser humano adulto, y que sólo en el caso de que la madre muera habrá que entregar «vida por vida». Pero hay otras interpretaciones posibles. Así, la versión griega de los Setenta optó por atribuir el daño al infante y, quizá por influencia griega, supuso que la ley del talión se aplicaba en los casos en que el embrión estuviera ya «formado». No sabemos exactamente qué debe entenderse por tal, si bien otros textos, como el de *Levítico*, 12, 1-5, permiten sospechar que los varones reciben la forma a los cuarenta días y las mujeres a los ochenta.¹²³⁰ Vemos, pues, que a la altura del siglo II a. C. se evidencia una voluntad explícita de considerar al feto como humano, al menos a partir de cierto número de días.¹²³¹

Como puede observarse, ya en la antigüedad no se le suponía el mismo valor desde su inicio a la nueva realidad concebida aún no nacida, por lo que dicha valoración dependería del momento de su desarrollo, de su cronología. En el caso del *aborto provocado*, hemos de retrotraernos hasta la Grecia de Platón, más concretamente hasta su obra la *República*, en la que encontramos «uno de los primeros proyectos políticos de la historia».¹²³² En ella Platón expone cuál sería el número ideal de ciudadanos que debe tener el Estado, por lo que surgiría la necesidad de fijar un férreo control demográfico que vigilara cuándo este no se alcanza o, por el contrario, se sobrepasa. En el supuesto de que una familia superara el número máximo de hijos permitido, el Estado debería apercibirle de tal hecho y actuar en caso de desobedecimiento.¹²³³ Así también lo refleja Aristóteles, quien en su *Política* habla abiertamente de practicar el aborto en aquellas

¹²³⁰ En la referencia que hace Gracia del Levítico no se habla realmente de cuándo el embrión recibe la forma de varón o mujer, sino de cuántos días permanecerá la madre impura *una vez alumbrada la criatura*. En el caso de que fuera varón dice el texto: «Cuando una mujer conciba y tenga un hijo varón, quedará impura durante siete días [...]. Al octavo día será circuncidado el niño en la carne de su prepucio; pero ella permanecerá todavía treinta y tres días purificándose de su sangre», de ahí los cuarenta días a los que hace referencia el bioeticista. En el caso de que fuera mujer puede leerse: «Mas si da a luz una niña, durante dos semanas será impura [...], y permanecerá sesenta y seis días más purificándose de su sangre», por tanto, de su suma se obtendrían los ochenta días.

¹²³¹ Gracia, D. (1998c), p. 183.

¹²³² *Ibid.*

¹²³³ Dice Platón en las *Leyes*: «En el caso de los restantes hijos, para los que tuvieran más de uno, las mujeres han de darse en matrimonio según la ley que se prescribirá; los varones deben repartirse como hijos entre los ciudadanos que carecieran de descendencia, en lo posible por amistad, pero si algunos carecen de amigos o llega a haber más descendientes mujeres o varones de cada uno, o, contrariamente, cuando son menos, porque no han nacido hijos, la magistratura, que habremos establecido como la más importante y suprema, una vez que haya analizado qué hay que hacer para los que sobran o los que faltan, debe escogitar en lo posible un medio para todos estos problemas para que haya siempre sólo cinco mil cuarenta casas. Hay muchos medios. En efecto, está la interrupción de la reproducción para los que tienen numerosa prole, y, en el caso contrario, el celoso cuidado para que las familias tengan un número abundante de criaturas. Ambos métodos, operando con honras, deshonoras y advertencias de los ancianos a los jóvenes a través de amonestaciones, podrán realizar lo que decimos», en Platón (1982b), Libro V, 740c-e, p. 421.

familias donde se exceda el límite de hijos permitido. No obstante, el estagirita establece unos momentos concretos de cuándo sería lícito practicarlo, diferenciando así entre el aborto legal del ilegal.¹²³⁴

¹²³⁴ Dice Aristóteles en su *Política*: «En cuanto a la exposición o crianza de los hijos, debe ordenarse que no se críe a ninguno defectuoso, pero que no se exponga a ninguno por causa de los muchos hijos, en el caso de que la norma de las costumbres prohíba rebasar cierto límite; la procreación, en efecto, debe limitarse, pero si algunos tienen hijos por continuar las relaciones más allá del término establecido, deberá practicarse el aborto antes de que se produzcan en el embrión la sensación y la vida, pues la licitud o ilicitud de aquél se definirá por la sensación y la vida», en Aristóteles (1951), Libro IV (VII), cap. 16, 1335b, 56-57, p. 145. De las palabras del estagirita se desprende que existe un momento previo en el que el embrión no puede ser considerado como ser humano, y es ahí cuando sería lícito practicar el aborto. Dice Gracia respecto a esto: «La gravedad moral de los actos contra la vida es tanto mayor cuanto más avanzado esté el proceso de formación y maduración del embrión. Por eso Aristóteles distingue la gravedad del aborto en las primeras fases del desarrollo embrionario de la propia del aborto en aquellas otras en que ya está presente la sensación y la vida. La gravedad del infanticidio es aun mayor. Sin embargo, Aristóteles considera, con otros muchos pensadores griegos, que hay razón proporcionada para realizar éste en el caso de recién nacidos enfermizos y deformes. Matarles es un beneficio para ellos y para la sociedad. Se trata de una muerte por piedad, es decir, de una especie de eutanasia», en Gracia, D. (1998c), p. 271; cfr. Gracia, D. (1990d). Historia de la eutanasia. En Gafo, J. [Ed.]. *La eutanasia y el arte de morir* (pp. 13-32). Madrid: Universidad Pontificia Comillas; cfr. Gracia, D. (1996c). Historia de la eutanasia. En Urraca, S. [Ed.]. *Eutanasia hoy: un debate abierto* (pp. 67-91). Madrid: Noesis; Gracia, D. (1996d). Eutanasia: el estado de la cuestión. En Urraca, S. [Ed.]. *Eutanasia hoy: un debate abierto* (pp. 273-292). Madrid: Noesis.

Prosiguiendo con estas consideraciones, expone Gracia que en una de las obras del estagirita se establece el momento en el que puede ser fijado la licitud o no del aborto: «En otra de sus obras, la *Historia de los animales*, Aristóteles establece con toda precisión esta línea divisoria, que es de 40 días en los fetos varones y de 80 en los femeninos, ya que entonces es cuando el cuerpo empieza a estar animado por un alma sensitiva», en Gracia, D. (1998c), p. 184. Dice también en otro lugar: «[...] en la *Historia de los animales* considera Aristóteles que el límite entre los abortos legales o ilegales hay que fijarlo en el momento en que el feto comienza a tener vida sensitiva, que él sitúa en los 40 días en los varones y en los 80 en las mujeres. Defiende, por tanto, un criterio «epigenetista», habida cuenta de que considera que las formas del ser humano no están dadas desde un principio (esta es la tesis que se conoce con el nombre de «preformacionismo») sino que van apareciendo progresivamente», en Gracia, D. (2019a), pp. 123-124. Como podemos observar, estos días coinciden con los que Gracia señala a propósito de la referencia realizada al Levítico al comienzo del presente capítulo (véase: nota 1230). No obstante, si acudimos al texto griego de Aristóteles, este dice lo siguiente: «Ἐπὶ μὲν οὖν τῶν ἀρρένων ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐν τῷ δεξίῳ μᾶλλον περὶ τὰς τετταράκοντα γίνεται ἡ κίνησις, τῶν δὲ θηλειῶν ἐν τῷ ἀριστερῷ περὶ ἐνεήκονθ' ἡμέρας», en Libro VII, capítulo 3, 583b. Disponible en: https://es.wikipedia.org/wiki/Historia_de_los_animales. Como puede comprobarse, en el texto puede leerse «ἐνεήκονθ'» que puede traducirse por «noventa», no por «ochenta». Si atendemos a la traducción que realiza Julio Pallí Bonet, este texto es traducido del siguiente modo: «Ahora bien, en los embriones de sexo masculino, su movimiento se nota de ordinario más hacia la derecha alrededor de los cuarenta días. Y cuando se trata de embrión femenino, a la izquierda y en torno a los noventa días», en Aristóteles (1992). *Investigación sobre los animales*, trad. de Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos, Libro VII, capítulo 3, 583b, pp. 391-392.

Por otro lado, en cuanto al planteamiento de Platón, para este el aborto podría realizarse en cualquier momento del embarazo, ya que «Platón sostenía que la vida humana comenzaba en el momento de nacer. [...] La escuela platónica en general, corrobora esta afirmación, negando que el feto posea alma cuando aún se encuentra dentro del útero materno. El alma se asocia con el

En Grecia comienzan a tomar cuerpo las «razones políticas» en pro del aborto. No puede extrañar, por ello, que su práctica fuera muy frecuente en la vida real, como lo eran también el infanticidio de los recién nacidos débiles o tarados y el abandono o exposición de los niños no deseados. Quizá por ello, es frecuente encontrar en los textos médicos descripciones muy desarrolladas de prácticas abortivas. [...] ni la legislación griega ni la romana protegieron, salvo casos muy particulares, la vida del niño no nacido. El aborto llegó a estar bien visto, como lo estuvo también el poner fin voluntariamente a la propia vida. El argumento de que el embrión tiene una alma inmortal de la que habrá que dar cuenta al creador no comienza a utilizarse [...] hasta la época cristiana.¹²³⁵

La siguiente actitud ante el hecho del aborto vendría representada, pues, por el cristianismo,¹²³⁶ actitud a la que Gracia denomina *aborto contestado*, a partir de la cual comienza a pasarse de las razones políticas a las morales, aunque en el *Juramento hipocrático* datado en el siglo V a. C. tal tipo de razones ya pueden rastrearse:

No daré a nadie, aunque me lo pida, ningún fármaco letal, ni haré semejante sugerencia. Igualmente tampoco proporcionaré a mujer alguna un pesario abortivo. En pureza y santidad mantendré mi vida y mi arte.¹²³⁷

En estas pocas líneas se rechaza de forma rotunda tanto la muerte de forma voluntaria como el acabar con la vida del feto, aunque tales prácticas estuvieran permitidas en la cultura greco-romana.

Quizá por eso el *Juramento hipocrático* no adquirió auténtica vigencia como código ético de la profesión médica hasta la aparición del cristianismo. Los cristianos vieron pronto en él un magnífico ejemplo de moral exigente y elevada y le dieron una difusión enorme, sacándole de los reducidísimos círculos en que hasta entonces había estado vigente. Es incuestionable que la moral cristiana estuvo presidida desde sus orígenes por el principio de la «defensa de la vida». A mediados del siglo II, Justino escribía: «Profesamos (los cristianos) la doctrina de que abandonar a los recién nacidos es obra de malvados» (*Apol.* 1, 27). Medio siglo más tarde, Tertuliano afirmaba que el abandono de los niños a las bestias, el ahogamiento de los recién nacidos y todo tipo de infanticidio eran prácticas corrientes entre los paganos (*A los paganos* 1, 15) y que a los cristianos les estaba prohibido no sólo eso, sino también el destruir un feto, por tratarse de «un hombre que está en camino de serlo» (*Apol.* 9, 8). Más de medio siglo después, Lactancio hace el mismo reproche a los paganos. «Estrangulan a sus propios hijos y, si son excesivamente piadosos para hacerlo, los abandonan» (*Inst. div.* 5, 9, 15).¹²³⁸

Pone el autor multitud de ejemplos que muestran la reprobación que el cristianismo manifiesta ante el aborto, siendo considerado este como un acto homicida, debiendo ser

cuerpo al momento de nacer», en Da Costa Leiva, M. (2011). El problema del aborto y el infanticidio en los filósofos griegos. *Revista Latinoamericana de Bioética*, 11 (20), p. 97. Disponible en: <https://doi.org/10.18359/rlbi.1048> [consulta: 5 de septiembre de 2020]. Para un estudio histórico del problema de la animación del feto durante el desarrollo embrionario, véase: Gafo, J. (1979), pp. 57-126; cfr. De la Torre, J. (2009). Una perspectiva cristiana sobre el aborto. *Éxodo*, 98, 44-52.

¹²³⁵ Gracia, D. (1998c), pp. 184-185.

¹²³⁶ Para un estudio del aborto en la Biblia, en la tradición y en el magisterio de la Iglesia Católica, véase: Gafo, J. (2003a), pp. 184-193.

¹²³⁷ Hipócrates (1982). *Tratados*, trad. de María Dolores Lara Nava (ed. 2007). Barcelona, Gredos, p. 38. Para un análisis exhaustivo del *Juramento*, véase: Gracia, D. (1989), pp. 45-71.

¹²³⁸ Gracia, D. (1998c), p. 185.

por ello castigada aquella persona que lo cometa. No obstante, y siguiendo el comentario de san Agustín a un texto del *Éxodo*, si el embrión aún no está formado, no se le puede suponer que tenga todavía alma, por lo que no podría entenderse como un homicidio si alguien atentara contra el mismo:

Si no hay alma, no se destruye vida ni por tanto se comete homicidio. Se interrumpe, eso sí, el proceso que conduce a la vida. Y esto también le está prohibido al cristiano, sea o no homicidio. Antes de la formación no lo será en acto, pero sí en potencia, lo cual también es inmoral, ya que altera el orden natural. En consecuencia, el aborto está siempre prohibido. De este modo, [...] el resultado acaba siendo el mismo: el embrión, tras su concepción, es un hombre que evoluciona hacia su forma definitiva.¹²³⁹

Esta misma idea es la esgrimida por los partidarios de la actitud *pro-life*, concretamente, la de que el embrión ya es persona desde el momento de la concepción. A esta actitud originaria del cristianismo le seguirá una cuarta, la del *aborto justificado*, originada a partir de la modernidad, época en la que comienza un proceso de secularización representado por la progresiva separación de la política del poder de la Iglesia: Estado e Iglesia comienzan a transitar por caminos separados, siendo gobernados ambos por ordenamientos diferentes. Las razones políticas vuelven a tenerse en consideración en detrimento de las morales, hecho que directamente repercutirá en la nueva idea que se tenga sobre el aborto, donde comienza a fomentarse la utilización de medios anticonceptivos y se descartan las prácticas abortivas como remedio.

Si a ello se añade el terror que invade la Europa moderna como consecuencia de la difusión epidémica e incontrolada de la sífilis, no puede extrañar que aparezca en el escenario de las relaciones sexuales un nuevo elemento de importancia cada vez mayor y que desplaza al aborto del primer plano de las preocupaciones. Se trata del preservativo, preconizado por el cirujano Gabriel Falopio y ampliamente difundido a partir del siglo XVIII, primero entre prostitutas y libertinos, después entre los sectores más avanzados de la burguesía.¹²⁴⁰

A las razones políticas se le unirán las razones demográficas, debido a la llamada *explosión demográfica* acontecida a partir del año 1750. Los autores de aquella época tenían claro que este crecimiento no debía continuar de forma indefinida, debiendo ser establecidos unos límites a través de políticas sobre el control de la población.¹²⁴¹

Todo esto provoca una feroz «lucha por la existencia». [...] Como no pueden vivir todos los hombres, la naturaleza ha establecido un criterio de selección. ¿Quiénes han de morir? ¿Los que ordene la naturaleza? El principio es válido en las especies animales, pero en la especie humana la naturaleza se halla modulada por la sociedad y la cultura. De hecho, el rango económico y social protege del exterminio a seres biológicamente inferiores que en condiciones naturales estarían llamados a desaparecer, en tanto que condena a la enfermedad y a la muerte a hombres magníficos por el mero hecho de ser pobres. ¿Quién tiene derecho a la vida? ¿Acaso pueden exhibir mayores derechos los embriones aún no nacidos que las personas adultas que todos los días mueren de hambre?¹²⁴²

Surgirán así movimientos partidarios de llevar a cabo un duro control de la natalidad entre la población, todo ello basado tanto en razones demográficas como económicas. No

¹²³⁹ *Ibid.*, p. 187.

¹²⁴⁰ *Ibid.*, pp. 187-188.

¹²⁴¹ Véase: capítulo II, apartado 2, p. 109 y ss.

¹²⁴² Gracia, D. (1998c), p. 189.

obstante, en esta época seguirá siendo rechazado el aborto libre, siendo únicamente contemplado el hecho del aborto terapéutico. Para la quinta actitud denominada como *aborto legalizado* deberemos esperar hasta la década de los años veinte del pasado siglo, donde el aborto comenzará un lento camino hacia su despenalización y legalización. Tres son las concepciones de la vida representativas de esta actitud. La primera de ellas será la ley rusa, en la que

[...] las razones que se aducen en pro del aborto son primariamente sociales, son «razones sociales», en especial la necesidad de una planificación demográfica. Por motivos demográficos se derogó esa ley entre 1936 y 1955, es decir, en los años anteriores y posteriores a la Segunda Guerra Mundial. A partir de esa fecha el aborto puede efectuarse, salvo casos muy excepcionales, ante la simple petición de la madre. Este modelo lo aceptaron casi todos los países socialistas, Checoslovaquia, Yugoslavia, Alemania Oriental, Rumania, Bulgaria, etc. China es sin duda el ejemplo más significativo de planificación demográfica desde una filosofía socialista.¹²⁴³

Una segunda concepción estará protagonizada por la ley nazi de 1933, donde las razones sociales dejarán paso a las «razones eugenésicas», cuyo objetivo será el perfeccionamiento de la raza a través del aborto y de la esterilización:

El camino comenzó a prepararse bastantes años antes de que Hitler se hiciera con el poder. En 1920 el famoso psiquiatra Alfred Hoche publicó en colaboración con el jurista Karl Binding un libro titulado *La posibilidad de la destrucción de la vida sin valor*.¹²⁴⁴

En un artículo titulado «Historia de la eutanasia»¹²⁴⁵ escribe Gracia al respecto:

Por «vidas sin valor vital» entienden los autores no sólo las de los enfermos incurables sino también las de la mayor parte de los enfermos mentales, los retrasados psíquicos y los niños retardados y deformes. Además, los autores profesionalizan y medicalizan completamente el concepto, dándole un contenido estrictamente «terapéutico»: destruir la vida sin valor vital es, dicen, «sólo un tratamiento sanador» y una «obra higiénica».

[...]

Hoche [...] insiste en que esa política de matar es compasiva y acorde con la ética médica. En favor de esto recuerda situaciones en las que el médico está obligado a destruir la vida (como cuando ha de matar a un niño vivo en el momento del parto, o interrumpir el embarazo para salvar a la madre).¹²⁴⁶

La tercera de las actitudes corresponderá a la propia de los países occidentales, cuyos orígenes pueden rastrearse en la década de los años 30 del siglo XX, concretamente en el ordenamiento jurídico islandés, el cual promulgó

[...] una ley que permitía al médico provocar el aborto para proteger la vida o la salud de la mujer encinta. Se trataba, pues, del clásico «aborto terapéutico», pero muy ampliado, ya

¹²⁴³ *Ibid.*, p. 190.

¹²⁴⁴ *Ibid.*

¹²⁴⁵ Este artículo fue publicado por vez primera en el año 1990, cuya redacción el autor iría completando en trabajos posteriores hasta que finalmente fuera reeditado en su *Ética de los confines de la vida*, pp. 267-285.

¹²⁴⁶ *Ibid.*, p. 279.

que se consideraban razones válidas todas las que alteran no sólo la vida física, sino también la psíquica y la social de la madre.¹²⁴⁷

De este modo, en esta ley se contemplaba la licitud del aborto no solo en los casos que fueran perjudiciales para la salud física de la madre, sino también para su salud psíquica, así como cuando las condiciones sociales y económicas resultaran adversas para la misma.

Esta es la vía por la que van a discurrir todas las leyes occidentales: el aborto puede realizarse siempre que lo aconseje la salud de la madre, entendida de modo amplio como «bienestar físico, mental o social».¹²⁴⁸

De ahí que los orígenes de la definición de *salud* que realizara la Organización Mundial de la Salud en el año 1946 recogiera dichas apreciaciones, donde el concepto de salud sería equiparado al de *bienestar*. No es por ello de extrañar que el concepto de bienestar se haya convertido hoy día en el criterio fundamental desde el que organizar la vida civil, a partir del cual se diferencie «lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto, lo deseable de lo indeseable».¹²⁴⁹ En poco más de setenta años,

[...] ha surgido toda una cultura y una ética del bienestar, con el Estado como árbitro supremo y el médico como juez. La definición de la OMS [...] identifica bienestar con salud y pone en manos del médico el arma que durante siglos estuvo, primero en manos de los sacerdotes y después en las de los juristas, la de normalizar conductas, la de diagnosticar entre lo normal y lo anormal, lo bueno y lo malo. La cultura del bienestar se halla profundamente medicalizada, lo cual, lejos de engendrar salud, ha producido enfermedad, malestar y muerte. [...] Nunca como en nuestro siglo se ha hecho tanto por la salud y por la vida, pero nunca tampoco se ha matado tanto. La ideología del bienestar y de la salud es inseparable de un sistema económico y político estructuralmente ordenado al malestar y a la muerte. La peculiaridad del aborto, su valor sintomático estriba en que en él convergen las dos dimensiones de ese fenómeno histórico que acabamos de analizar, la vida y el bienestar por un lado y la muerte y el malestar por otro. Y por eso también todo juicio crítico del aborto ha de suponer, si se pretende que goce de coherencia, la crítica del sistema económico, social, político e ideológico en que vivimos. Esta es, quizá, la moraleja de toda esta historia: que no puede emitirse un juicio de valor sobre el aborto sin globalizar el problema e integrarlo en el juicio general sobre nuestra estructura histórica; y que las soluciones al aborto serán tan poco definidas y tan complejas como las que puedan proponerse al enorme problema de nuestra situación.¹²⁵⁰

Quizá la complejidad del momento histórico que nos ha tocado vivir, donde el pluralismo moral y las distintas concepciones del bien que cada uno de los ciudadanos abraza son las protagonistas, nos dé la clave para comprender la confrontación entre dos posturas enfrentadas y antagónicas como son la actitud *pro-life* y la actitud *pro-choice*, las primeras como defensoras de la vida sin excepción y las segundas como adalides del poder de decidir.¹²⁵¹ Como ya sabemos, ambas posturas se han convertido en dos bandos

¹²⁴⁷ *Ibid.*, p. 190.

¹²⁴⁸ *Ibid.*, pp. 190-191.

¹²⁴⁹ *Ibid.*, p. 191.

¹²⁵⁰ *Ibid.*, pp. 191-192.

¹²⁵¹ Cfr. Gracia, D. (2015b), minutos 1:18:50 – 1:22:15. Dice Alfredo Benavides al respecto: «Las posiciones a favor que defienden el aborto, sostienen que debe priorizarse el derecho de la madre a la intimidad de su propio cuerpo, libre maternidad frente a la ineficacia de las leyes que dan lugar a abortos clandestinos, que ponen en riesgo y son discriminatorios para la salud de millones

terriblemente beligerantes, llegando a protagonizar, en palabras del autor, las nuevas guerras de religión: «Esta confrontación es hoy en día muy aguda, y para muchos es la nueva forma que han adquirido las viejas guerras de religión».¹²⁵²

2. Sobre la legislación del aborto en España

Antes de comenzar con este epígrafe, hemos de señalar que la pretensión de Gracia no es la de realizar un análisis jurídico sobre el hecho del aborto, sino un análisis encarecidamente ético. El análisis ético es previo al jurídico, con lo que, una vez realizado, será entonces cuando estemos en disposición de preguntarnos por la ley que pueda ser catalogada como éticamente razonable. De este modo,

El derecho [...] es un epifenómeno de los valores de una sociedad, siempre. Las leyes no están escritas en el cielo, las leyes las construyen los seres humanos. Dime qué valores tiene una sociedad y te diré qué leyes hay. Nosotros venimos de una tradición en la cual la actitud era totalmente *pro-life*, que eran unos valores y unas leyes correlativas a esos valores. Se ha producido [...] un cambio de 180° [...], que es exactamente la postura opuesta. Y esa postura opuesta es la que ha dado lugar a todo esto del derecho al aborto [...]. De valores [ya] no se habla, se habla de derechos, y yo cuando creo que tengo un derecho lo reivindico y exijo que se me respete. Entonces el proceso de deliberación con el lenguaje de los derechos resulta imposible. Yo cuando tengo un derecho no delibero, exijo. [...]

de mujeres y la legalización para mejorar las condiciones sanitarias de las mujeres de menos recursos económicos y evitar el riesgo de la clandestinidad. Los opositores al aborto consideran que la vida nace con la concepción y debe ser protegida, el aborto sería equiparable al homicidio de una persona indefensa y temen la utilización del aborto como método de control de natalidad indiscriminado», en Benavides Zúñiga, A. (2017), p. 571.

Por otra parte, dice Priscilla Cohn: «Quienes disputan en torno al aborto concuerdan en muy pocas cosas. Ello se debe a la existencia de un conflicto básico. No un conflicto entre lo justo y lo injusto, lo moral y lo inmoral, o entre no matar y matar –si bien ésta es la manera simplista en que se presentan los respectivos argumentos–, sino más bien un conflicto entre los valores positivos: el de la santidad de vida y el de la libertad», en Ferrater Mora, J. y Cohn, P. (1981), p. 41.

¹²⁵² Gracia, D. (2019a), p. 118; cfr. Gracia, D. (2016a), p. 38. Admite Gracia en una entrevista: «Todo esto es crucial en el tema del aborto. La sociedad está dividida en este tema porque no solo influyen razones científicas, sino creencias también, y todo eso es respetable. Pero desde luego, lo que está claro es que en este momento no es posible pensar como mucha gente piensa: “Todo señor que no acepta que desde el primer momento el embrión es persona o un ser humano, o es tonto, o es un malvado”. Eso no es verdad. La sociedad está dividida y cuando eso pasa y cada uno cree que tiene razones de peso para defender la postura que defiende, lo que hay que hacer es respetar las posturas y no tratar de criminalizar a ninguna. A nadie le obligan a abortar pero tampoco está claro que los antiabortistas puedan obligar a los demás a no abortar.

[...] el debate fundamental no es un debate dentro de las ciencias, es un debate entre ciencia y religión. [...] El debate del aborto es entre la gente que se dedica a este tema en el orden científico y la Iglesia, o las iglesias, que toman posturas muy numantinas, muy a la defensiva. Hay un autor norteamericano, (Richard) Rorty (1931), que dice que las guerras del aborto son las nuevas guerras de religión. No se puede ver el tema del aborto como una guerra científica, sino como una guerra de religión», en Menjívar, É. L. (2008).

A mí lo que me preocupa es la promoción de la responsabilidad que es la función de la ética, y si promueves la responsabilidad saldrán leyes razonables.¹²⁵³

2.1. Reacciones a la Ley Orgánica 9/1985

Es a partir de la década de los años 70 del pasado siglo cuando comienza en los países occidentales la progresiva despenalización del aborto en determinados supuestos, a la cual se unió España en el año 1985 con la Ley Orgánica 9/1985, de 5 de julio, de reforma del artículo 417 bis del Código Penal, en la cual se legisla en un artículo único la interrupción del embarazo de acuerdo con tres supuestos, a saber:

«1. No será punible el aborto practicado por un médico, o bajo su dirección, en centro o establecimiento sanitario, público o privado, acreditado y con consentimiento expreso de la mujer embarazada, cuando concurra alguna de las circunstancias siguientes:

1.^a Que sea necesario para evitar un grave peligro para la vida o la salud física o psíquica de la embarazada y así conste en un dictamen emitido con anterioridad a la intervención por un médico de la especialidad correspondiente, distinto de aquel por quien o bajo cuya dirección se practique el aborto.

En caso de urgencia por riesgo vital para la gestante, podrá prescindirse del dictamen y del consentimiento expreso.

¹²⁵³ Gracia, D. (2015b), minutos 1:36:40 – 1:39:35. En otro lugar afirma: «Cuando la moral pública no surge por imposición de algo y alguien, es siempre el resultado de las morales privadas de los individuos y los grupos sociales. Dime qué sociedad tienes y te diré las leyes que acabará elaborando. No nos engañemos, las leyes son sólo el mínimo común denominador moral, que una sociedad establece mediante consenso. No debemos obcecarnos pensando sólo en las leyes. Los pueblos se salvan o se hunden por algo anterior a las leyes y que constituye su fundamento, los usos y costumbres, los hábitos morales, los ideales de vida, las tradiciones. Este es el punto fundamental. Y a este es al que prioritariamente debe atenderse. Sólo una ética basada en el respeto a las tradiciones, y por tanto a las particularidades de los seres humanos y los grupos sociales, podrá dar razón suficiente del hecho moral», en Gracia, D. (1998c), p. 312. Al respecto, añade en una entrevista:

«PREGUNTA: [...] ¿Cree que en España todavía se tienden a confundir ética y religión?

RESPUESTA: Sí, y también es frecuente confundir la ética con el derecho, de modo que, cuando surge algún conflicto, se corre a ver qué dicen las leyes. Estas, sin duda, son importantes, pero no se debe mezclar deberes morales y jurídicos.

PREGUNTA: Hablando de leyes, la del aborto vuelve a estar en el centro de la polémica, tras la nueva reforma anunciada por el Gobierno. ¿Qué opina respecto al endurecimiento de esa norma?

RESPUESTA: Cómo debe estar formulada la ley, en ética no es un tema que interese mucho, porque la función de la ética es promover la formación y el respeto de los valores. El hecho de que se penalice o no, o se pongan unos plazos u otros, no creo que vaya a evitar que se produzcan abortos. En España, estuvieron prohibidos durante muchos años, pero la ley solo se cebaba con las mujeres más pobres e indefensas. Para resolver esta cuestión hay que promover la responsabilidad. Sin una labor educativa distinta y necesaria, cualquier ley va a servir de poco», en De la Huerta, M. (2012, 8 mayo). Diego Gracia Guillén: “Endurecer la ley no evita los abortos; hay que promover la responsabilidad”. *La Opinión A Coruña*. Disponible en: <https://www.laopinioncoruna.es/sociedad/2012/05/08/diego-gracia-guillen-endurecer-ley-evita-abortos-hay-promover-responsabilidad/606505.html> [consulta: 5 de noviembre de 2020].

2.^a Que el embarazo sea consecuencia de un hecho constitutivo de delito de violación del artículo 429, siempre que el aborto se practique dentro de las doce primeras semanas de gestación y que el mencionado hecho hubiese sido denunciado.

3.^a Que se presuma que el feto habrá de nacer con graves taras físicas o psíquicas, siempre que el aborto se practique dentro de las veintidós primeras semanas de gestación y que el dictamen, expresado con anterioridad a la práctica del aborto, sea emitido por dos especialistas de centro o establecimiento sanitario, público o privado, acreditado al efecto, y distintos de aquel por quien o bajo cuya dirección se practique el aborto.

2. En los casos previstos en el número anterior, no será punible la conducta de la embarazada aún cuando la práctica del aborto no se realice en un centro o establecimiento público o privado acreditado o no se hayan emitido los dictámenes médicos exigidos». ¹²⁵⁴

En el capítulo II tratábamos la idea de una posible ética racional sobre la reproducción humana. A propósito de esta, uno de los problemas expuestos era el del aborto, donde Gracia defendía cinco tipos de excepciones al principio de la inviolabilidad de la vida humana. ¹²⁵⁵ De acuerdo con tales excepciones, aplicadas estas a la ley de 1985, podríamos entender el primer supuesto que en ella se refleja como *indicación médica*, ¹²⁵⁶

¹²⁵⁴ España. Ley Orgánica 9/1985, de 5 de julio, de reforma del artículo 417 bis del Código Penal. *Boletín Oficial del Estado*, núm. 166, de 12 de julio de 1985, p. 22041. Disponible en: <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1985-14138> [consulta: 22 de octubre de 2020]; cfr. Feito Grande, Lydia (2007a), p. 110.

¹²⁵⁵ Véase: Gracia, D. (1990b), minutos 01:08:40 y ss.

¹²⁵⁶ Defiende Gracia en una entrevista: «Las leyes del aborto son de dos tipos. Hay unas leyes que se llaman de plazos, y otras que se llaman de indicación. Las leyes de indicación admiten tres o cuatro indicaciones. Una indicación que admite todo derecho es la indicación de grave daño para la salud física de la madre, es decir, en caso de incompatibilidad entre la vida de la madre y la vida del niño, en general se admite la posibilidad del aborto, eso es tradicional, es antes de las leyes del aborto, se ha admitido en muchas legislaciones. Esa es la indicación médica», en Menjívar, É. L. (2008).

el segundo como *indicación moral*¹²⁵⁷ y el tercero como *indicación eugenésica*.¹²⁵⁸ En cuanto al primer supuesto –o indicación médica–, en dicha ley se establece que la

¹²⁵⁷ Dice Gracia al respecto en la misma entrevista: «La ley española, por ejemplo, admite dos indicaciones más. Una de ellas es la que se llama indicación moral: en caso de violación. Cuando a una persona la han violado tiene un periodo, que es de muy pocas semanas, porque uno se da cuenta de que lo han violado en seguida y no hay que esperar mucho, se admite el aborto en esas semanas. Esas semanas son un periodo absolutamente temprano, que no hay ni anidación, y en esa etapa es muy difícil hablar de aborto. En obstetricia y ginecología se entiende por aborto cuando se trata de un feto implantado, lo que sucede a las dos semanas. Últimamente se habla de aborto indiscriminadamente, pero médicamente no tiene sentido antes de las dos semanas», en Menjívar, É. L. (2008). En el caso de que el motivo del aborto sea la violación, Javier Gafo le concede el nombre de *aborto ético*: «es el provocado cuando el embarazo es consecuencia de una acción violenta delictiva: en casos de incesto o violación. Por ello, nos parece más correcto calificarlo como aborto *por indicación criminológica*, para no prejuzgar además su valoración moral», en Gafo, J. (2003a), p. 183. En cuanto a la licitud o no del mismo, admite Gafo: «[...] es difícil no aceptar que el derecho absolutamente cierto de la madre no deba prevalecer sobre el derecho más dudoso del embrión. Consideramos este derecho como dudoso, en primer lugar, porque existen serios motivos para dudar que el concepto, con anterioridad a la anidación, pueda ser considerado un ser humano en sentido pleno y, en segundo lugar, porque la elevada mortalidad espontánea intrauterina, previa a la anidación, cuestiona profundamente cuál es el valor y la inviolabilidad del concepto en estas dos primeras semanas.

En el caso [...] de violación de una mujer, ¿no existen motivos para preguntarse si el derecho *absolutamente* cierto de la madre no deba prevalecer sobre el derecho a la vida del embrión antes de su anidación? Ciertamente, en una escala objetiva de valores el derecho a la vida es más importante que el derecho de la mujer a no quedar embarazada violentamente. Pero ¿existe realmente aquel primer derecho? Para responder afirmativamente, habría que poder decir que el embrión, antes de la anidación, es una persona humana. [...] ¿Puede calificarse como ser humano, en sentido pleno, una realidad que no está aún definitivamente individualizada? No ponemos en duda el valor del derecho a la vida del embrión, sino que cuestionamos si ese derecho existe *realmente*; si se ha realizado *de hecho* la hominización del feto en esas dos primeras semanas», en Gafo, J. (1979), p. 253. Sobre esta última cuestión, se pregunta Laín Entralgo: «[...] ¿cuándo es efectivamente real la condición humana de un cuerpo, de una viviente masa material?

Para algunos, desde que la fecundación del óvulo ha tenido lugar. Otros, entre los que me cuento, se atienen a otra respuesta, más acorde con lo que sobre el tema enseña hoy la ciencia, e integrada por dos tesis: 1.^a Hasta las etapas de su desarrollo inmediatamente posteriores a la gastrulación, el germen no tiene una realidad específicamente humana, no es realmente un hombre, ni siquiera en potencia, porque sometido a otras condiciones podría dar lugar a un “viviente no humano”. 2.^a Pasada esa etapa de relativa inespecificidad, el embrión, aunque no sea “hombre en acto”, sí es “hombre en potencia”, porque su ulterior desarrollo se halla sometido a este dilema: llegar a ser un hombre en acto o sucumbir. [...]

Para mí, en consecuencia, destruir un germen antes de las etapas de su desarrollo inmediatamente anteriores a la gastrulación, no es, en el rigor de los términos, matar a un hombre, no es un homicidio, y menos un asesinato. ¿Quiere esto decir que *para mí* sea un acto lícito tal destrucción? En modo alguno. Puesto que el desarrollo normal de ese germen da lugar primero a un hombre en potencia y luego a un hombre en acto, *para mí* es un deber moral respetar su existencia y su normalidad.

Reiteradamente he subrayado la expresión *para mí*. En torno a mí hay, en efecto, personas que honestamente no piensan como yo; y sé asimismo que además de lo que en potencia sea o no sea un cigoto humano, en el desarrollo de éste entran en juego la realidad y el estado de la mujer que lo lleva en su seno. Razón por la cual me parece enteramente inadmisibles la actitud de los que, en nombre de sus creencias acerca de la procreación de nuestra especie, pretenden imponer legalmente la total prohibición del aborto y convertir su práctica no criminal en delito punible», en Laín Entralgo, P. (1989), pp. 334-335. De la postura de Laín Entralgo nos ocupamos en otro capítulo, véase: capítulo III, apartado 2.3., p. 162 y ss.

interrupción podrá producirse en cualquier momento de la gestación; en el caso del segundo supuesto –o indicación moral–, el aborto podrá practicarse en las primeras doce semanas de embarazo; por último, en el tercer supuesto –o indicación eugenésica–, podrá interrumpirse siempre que se encuentre dentro de las veintidós primeras semanas. A juicio del autor, esta ley es bastante protectora. Es cierto, como ya vimos en los capítulos III y IV, que no es sencillo establecer el momento a partir del cual puede hablarse de persona, pero

[...] en cualquier caso, el momento no es muy temprano, pasa bastante tiempo y, desde luego, antes que los órganos fundamentales que son esenciales para la vida no están constituidos, difícilmente se puede decir que se ha logrado esa suficiencia constitucional, término de Zubiri, para poder decir que hay un ser humano en acto.

[...] Muchas leyes del aborto –por ejemplo la ley española– son bastante protectoras. Probablemente se quedan antes de esa posible fecha, que en cualquier caso es un tema muy discutido, pero no parece que sea muy pronto que el embrión tiene esa autonomía y suficiencia biológica para considerarse ya constituido y por tanto sujeto a la condición total de ser humano.¹²⁵⁹

Gracia, seguidamente, expone que existen diversidad de posturas que establecen el momento en el que podemos hablar de un ser humano plenamente constituido.

Hay muchas posturas. Desde luego, no desde antes de la anidación, que es al final de las dos semanas. Hay otra teoría, mucha más defendida, que es al final del periodo embrionario, que acaba cuando termina algo que en embriología se llama organogénesis primaria y eso está entre la octava y la novena semana. Es más o menos entre dos y tres meses. Y luego hay autores que dicen que eso no puede lograrse hasta que no se logra una cierta madurez del sistema nervioso que es bastante más tarde.¹²⁶⁰

Una de las reacciones ante esta ley y ante la despenalización del aborto es la que protagonizó la Conferencia Episcopal Española en el año 1991 a través del Comité Episcopal para la Defensa de la Vida, al publicar un documento sobre cien cuestiones en torno al problema del aborto.¹²⁶¹ Como reacción crítica al mismo, respondió Gracia con

¹²⁵⁸ Continúa Gracia diciendo en la entrevista referida: «Luego hay otra indicación, la eugenésica, el aborto indicado por grave malformación en la estructura del feto, que tiene también un periodo», en Menjívar, É. L. (2008). Gracia también admite un cuarto tipo de excepción, aunque no se encuentra reflejada en la ley mencionada: «Hay una cuarta indicación, esa no está en la española, que es la llamada indicación socioeconómica. Es cuando un embarazo puede suponer un grave daño para la estabilidad económica y social de la familia.

Luego están las leyes de plazos. La ley norteamericana admite que durante el primer trimestre las mujeres no tienen que exponer ninguna condición, con tal de que lo pidan ellas mismas, y que se sometan a una reflexión para determinar que no es un capricho, y se les da apoyo psicológico para ver si se puede evitar de alguna manera. Porque lo que está claro es que para todo el mundo el aborto es algo negativo que debería evitarse lo más posible», en Menjívar, É. L. (2008).

¹²⁵⁹ Menjívar, É. L. (2008).

¹²⁶⁰ *Ibid.*

¹²⁶¹ Comité Episcopal para la Defensa de la Vida (1991a). El aborto. 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos. *Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal*, 31, 99-118. Disponible en: <https://conferenciaepiscopal.es/boletin-oficial-cee/> [consulta: 23 de septiembre de 2020]; cfr. Comité Episcopal para la Defensa de la Vida (1991b). *El aborto. 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los*

un artículo en el que manifestaba su rechazo a la consideración de que el buen cristiano deba siempre identificarse con una postura contraria al aborto, tal y como así se sostenía en dicho documento.¹²⁶² Respecto a la tercera cuestión que puede leerse en él, concretamente la que lleva por título «¿Es un ser humano el fruto de la concepción en sus primeras fases del desarrollo?»,¹²⁶³ responde el bioeticista:

¿Cómo puede afirmarse que “desde que se produce la fecundación mediante la unión del espermatozoide con el óvulo, surge un nuevo ser humano distinto de todos los que han existido, existen y existirán”? Esto no es genéticamente defendible. Ciertamente que la nueva célula producto de la unión del óvulo y el espermatozoide tiene 46 cromosomas, y en tanto que tal pertenece a la especie humana. Pero para que esa célula dé lugar a un “ser humano distinto” va a necesitar de un complejo proceso de expresión genética que en sus primeras fases tiene carácter constitutivo. Los nutrientes y los inductores que le vienen de la madre no tienen en las primeras fases del desarrollo embrionario la categoría de meros accidentes, como los acostumbrados a pensar con mentalidad aristotelizante suelen suponer, sino absolutamente sustantivo, de modo que sin ellos no se constituirá ese “ser humano distinto”. Negar esto es desconocer lo evidente.¹²⁶⁴

Como ya fue tratado en el capítulo III, antes de la constitución de la sustantividad del embrión, este no es más que una parte de la sustantividad de la madre. Allí defendíamos que la información genética contenida en el embrión puede entenderse como necesaria, pero no por ello suficiente, puesto que desde sí misma no es capaz de originar su propio desarrollo. Debía entonces acudir a la información extragenética proporcionada por el entorno materno, siendo esta la que hace posible la activación de todo el engranaje para que dicho desarrollo pueda llegar a buen término, el cual culminará con la sustantividad de esa nueva realidad que es la del feto. Por tanto, nunca dicha sustantividad puede suponerse como tal desde el mismo momento de la concepción. La única sustantividad existente durante la fase embrionaria es la materna y solo cuando el embrión pasa al estado de feto –en torno a la octava semana de gestación– se logra la suficiencia constitucional y, por ende, puede este considerarse como sustantivo.

En cuanto a la cuarta cuestión, el mencionado Comité se pregunta por lo siguiente: «¿Así que no es verdad que al principio existe una cierta realidad biológica, pero que sólo llegará a ser un ser humano más tarde?», a lo que responde:

No. Desde que se forma el nuevo patrimonio genético con la fecundación existe un ser humano al que sólo le hace falta desarrollarse y crecer para convertirse en adulto. A partir de la fecundación se produce un desarrollo continuo en el nuevo individuo de la especie humana, pero en este desarrollo nunca se da un cambio cualitativo que permita afirmar que primero no existía un ser humano y después, sí. Este cambio cualitativo únicamente ocurre en la fecundación, y a partir de entonces el nuevo ser, en interacción con la madre, sólo precisa de factores externos para llegar a adulto: oxígeno, alimentación y paso del tiempo. El resto está ya en él desde el principio.¹²⁶⁵

católicos. Madrid: Ediciones Palabra; cfr. (1991c). El aborto. 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos. *Ecclesia*, 2524, 604-622.

¹²⁶² Cfr. Gracia, D. (1991d). Defender la vida. *Iglesia Viva*, 155, p. 521. Disponible en: <https://iviva.org/revistas/155/155-10%20GRACIA.pdf> [consulta: 2 de abril de 2020].

¹²⁶³ Comité Episcopal para la Defensa de la Vida (1991a), p. 100-101.

¹²⁶⁴ Gracia, D. (1991d), p. 522.

¹²⁶⁵ Comité Episcopal para la Defensa de la Vida (1991a), p. 101.

A la vista de lo dicho anteriormente, Gracia responde que sostener dichas afirmaciones es también querer negar lo evidente, puesto que,

De hecho, lo que vaya a ser ese sujeto humano irá determinándose mediante la activación de ciertos genes y la desactivación de otros. Esta determinación es esencial y no meramente accidental. En el desarrollo embrionario hay un “periodo constitutivo”, en el cual lo que viene de fuera, nutrientes, inductores, etc., es tan esencial como la propia información genética. Sólo después, cuando ha acabado este periodo y el embrión posee ya individualidad y suficiencia constitutiva, las cosas que advienen al nuevo ser pueden y deben considerarse como meramente accidentales. Esto es hoy elemental en genética y en embrionología, y demuestra, por otra parte, que sí hay saltos cualitativos. Éstos se dan en toda la realidad, y por supuesto también en la embrionaria. Hay saltos cualitativos en cualquier reacción química, y los hay sobre todo en el proceso embrionario. Tan grandes son estos últimos, que van a ir conformando desde una realidad abierta y totipotencial, un ser dotado de individualidad y suficiencia constitutiva.¹²⁶⁶

En lo que sigue del artículo, el bioeticista continúa negando y rechazando otras tantas tesis de semejante naturaleza, tales como:

[...] “Con los actuales conocimientos genéticos, es indudable que cada ser es lo que es desde el momento de la fecundación”;¹²⁶⁷ “El que puedan llegar a existir dos seres humanos a partir de un mismo óvulo fecundado no significa que antes de la división no hay ninguno, sino más bien que donde había uno –por un proceso todavía no bien conocido– llega a haber más de uno”;¹²⁶⁸ “Desde la fecundación ya tiene (el embrión) su propio patrimonio genético distinto del de la madre y su propio sistema inmunitario diferente también del de la madre, con quien mantiene una relación similar a la del astronauta con su nave: si saliese de ella moriría, pero no por estar dentro forma parte de la nave”;¹²⁶⁹ etc.¹²⁷⁰

A juicio del autor, dichas declaraciones logran todo lo contrario de lo que en un principio podían pretender, no siendo otra cosa que la de estigmatizar el buen nombre de la Iglesia, ya que tales afirmaciones, pasadas por el tamiz de los datos científicos, resultan sobradamente inconsistentes y, por tanto, falaces. De ahí que Gracia admita que «las iglesias suelen utilizar muy mal los argumentos científicos».¹²⁷¹

2.2. Comentarios a la última legislación vigente

En el año 2010, veinticinco años después de la promulgación de la Ley Orgánica 9/1985, se aprueba la Ley Orgánica 2/2010, de 3 de marzo de Salud Sexual y Reproductiva y de la Interrupción Voluntaria del Embarazo.¹²⁷² En su Título II, Capítulo I, el apartado 4º del artículo 13 dice:

¹²⁶⁶ Gracia, D. (1991d), p. 522.

¹²⁶⁷ Véase: sexta cuestión en Comité Episcopal para la Defensa de la Vida (1991a), p. 101.

¹²⁶⁸ Véase: novena cuestión en *ibid.*, pp. 101-102.

¹²⁶⁹ Véase: undécima cuestión en *ibid.*, p. 102.

¹²⁷⁰ Gracia, D. (1991d), pp. 522-523.

¹²⁷¹ Menjívar, É. L. (2008).

¹²⁷² España. Ley Orgánica 2/2010, de 3 de marzo de salud sexual y reproductiva y de la interrupción voluntaria del embarazo. *Boletín Oficial del Estado*, núm. 55, de 4 de marzo de 2010,

Cuarto.– En el caso de las mujeres de 16 y 17 años, el consentimiento para la interrupción voluntaria del embarazo les corresponde exclusivamente a ellas de acuerdo con el régimen general aplicable a las mujeres mayores de edad.¹²⁷³

Por otro lado, el artículo 14 reza: «Podrá interrumpirse el embarazo dentro de las primeras catorce semanas de gestación a petición de la embarazada».¹²⁷⁴ En el caso de la interrupción del embarazo por causas médicas, en el artículo 15 se expone que el plazo podrá aumentarse hasta la semana veintidós de la gestación, siempre y cuando suponga un grave riesgo para la vida o salud de la madre, o así también para la del feto. A partir de este plazo, la gestación solo podrá verse interrumpida bajo dos supuestos: 1) que sean detectadas «anomalías fetales incompatibles con la vida» y 2) o «se detecte en el feto una enfermedad extremadamente grave e incurable en el momento del diagnóstico y así lo confirme un comité clínico».¹²⁷⁵

Cinco años después de la promulgación de la Ley Orgánica 2/2010 se publicó la Ley Orgánica 11/2015, de 21 de septiembre, para reforzar la protección de las menores y mujeres con capacidad modificada judicialmente en la interrupción voluntaria del embarazo,¹²⁷⁶ en la cual se suprimió el apartado 4º del artículo 13, quedando sin contenido. Según la exposición de motivos expuesta en esta ley,

El que las menores de 16 y 17 años se encuentren acompañadas de sus representantes legales, padre y/o madre, personas que ostenten la patria potestad o tutores, según proceda, es fundamental para situaciones de vital importancia e impacto futuro, como es la interrupción voluntaria del embarazo.¹²⁷⁷

De alguna forma, lo que aquí venía a resaltarse es la inmadurez que aún acontece en las menores de esta edad, por lo que la decisión de interrumpir el embarazo debía contar con el beneplácito de sus progenitores o representantes legales. En último término, estos podrían obligar a la gestante de tal edad a tener un hijo no deseado.

El 7 de octubre de 2020 se anunció desde el Ministerio de Igualdad la derogación de la reforma de 2015, cuyo principal objetivo sería eliminar del articulado el consentimiento paterno para las menores de 16 y 17 años. Ante esta consideración sobre cuándo una mujer puede abortar libremente con su solo consentimiento, en el año 2009,

páginas 21001 a 21014. Disponible en: <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-2010-3514> [consulta: 22 de octubre de 2020].

¹²⁷³ *Ibid.*, p. 21009. No obstante, en este artículo también se establece lo siguiente: «Al menos uno de los representantes legales, padre o madre, personas con patria potestad o tutores de las mujeres comprendidas en esas edades deberá ser informado de la decisión de la mujer». Ahora bien, seguidamente también se dice que podrá prescindirse de tal información «[...] cuando la menor alegue fundadamente que esto le provocará un conflicto grave, manifestado en el peligro cierto de violencia intrafamiliar, amenazas, coacciones, malos tratos, o se produzca una situación de desarraigo o desamparo», en *ibid.*

¹²⁷⁴ *Ibid.*

¹²⁷⁵ *Ibid.*

¹²⁷⁶ España. Ley Orgánica 11/2015, de 21 de septiembre, para reforzar la protección de las menores y mujeres con capacidad modificada judicialmente en la interrupción voluntaria del embarazo. *Boletín Oficial del Estado*, núm. 227, de 22 de septiembre de 2015, páginas 83586 a 83587. Disponible en: <https://www.boe.es/boe/dias/2015/09/22/pdfs/BOE-A-2015-10141.pdf> [consulta: 23 de octubre de 2020].

¹²⁷⁷ *Ibid.*, p. 83586.

un año antes de la aprobación de la Ley Orgánica 2/2010, Gracia concede una entrevista en la que, entre otros asuntos, se le preguntó por su opinión sobre la posible o no maduración de una persona de 16 años para que pudiera abortar sin el conocimiento de sus padres. Su respuesta fue la siguiente:

Fíjese usted que los estudios que se han hecho sobre la evolución de la madurez moral en los adolescentes, la conclusión que han sacado es que la madurez moral se para en épocas muy tempranas, en torno a los 14 o 15 años. La mayor parte de las personas, no todas —las hay que siguen evolucionando—, pero una gran parte de las personas no van mucho más allá, siguen teniendo a lo largo de su vida los mismos criterios morales que cuando tenían 14 o 15 años. Yo no sé si es un problema de edad o de permitir y promover la maduración moral de las personas. La mayor parte de las personas adultas no tienen una moralidad distinta a la que tienen muchos adolescentes de 16 años. Eso está comprobado. Tampoco sé por qué hay que exigir a las adolescentes de 16 años más de lo que se les exige a los adultos. El problema no está ahí, el problema está en la promoción de la responsabilidad, en la educación, en la maduración psicológica, que es lo que creo que no se hace.¹²⁷⁸

Tal y como se desprende de sus palabras, una mujer de 16 y 17 años tendría la capacidad de decidir por sí sola sobre la interrupción de un embarazo no deseado, debiéndole conceder la misma madurez que ha de suponérsele a una mujer adulta, de ahí que nuestro autor no esté en desacuerdo en incluir tal precisión en la ley. Siguiendo esta misma línea, Lydia Feito argumenta que no debemos confundir la edad legal y penal del individuo actualmente establecida en los 18 años,¹²⁷⁹

[...] con la madurez moral, que atañe a la *capacidad de razonar y juzgar, deliberar* sobre los propios valores y determinar las acciones en función de los mismos. No en vano el diccionario de la Real Academia indica que la madurez —en su segunda acepción— es el buen juicio, la prudencia y la sensatez. No coincide necesariamente con la madurez legal, pues es claro que puede darse esta mayoría de edad sin que se haya producido un proceso de maduración personal que capacite para la deliberación conforme a criterios propios.¹²⁸⁰

De ahí que

[...] la madurez de una persona, sea ésta mayor o menor de edad, debe medirse por sus capacidades formales de juzgar y valorar las situaciones, no por el contenido de los valores que asuma o maneje. El error clásico ha estado en considerar inmaduro o incapaz a todo el que tenía un sistema de valores distinto del nuestro. Ése fue el gran error del paternalismo. Las personas son respetables por su carácter de personas, no por los valores que defienden, al menos cuando éstos se hallen dentro de unos límites considerados razonables. En el caso del menor, es muy frecuente evaluar su madurez por nuestra mayor o menor proximidad a su sistema de valores. No podemos considerar inmaduro o incapaz a todo el que piensa de

¹²⁷⁸ Louzao, Mar M. (2009).

¹²⁷⁹ Decimos *actualmente* ya que fue el Gobierno de Adolfo Suárez quien, a través del Real Decreto-Ley 33/1978, de 16 de noviembre, sobre mayoría de edad, redujo la edad de veintiuno a dieciocho años. Véase: España. Real Decreto-Ley 33/1978, de 16 de noviembre, sobre mayoría de edad. *Boletín Oficial del Estado*, núm. 275, de 17 de noviembre de 1978, páginas 26150 a 26150. Disponible en: <https://www.boe.es/boe/dias/1978/11/17/pdfs/A26150-26150.pdf> [consulta: 13 de noviembre de 2020].

¹²⁸⁰ Feito Grande, L. (2007a), p. 97. Hemos cambiado el subrayado del original por la cursiva.

modo distinto a nosotros, por más que eso sí nos obligue a intentar dar razones de por qué consideramos que ciertos valores son mejores o peores que otros.¹²⁸¹

Cuando hablamos de menores, independientemente de que en la ley se refleje la necesidad o no del consentimiento paterno en mujeres de 16 y 17 años, debe prestarse una especial atención a la relación de confianza que debe existir entre la paciente y el profesional sanitario, donde la confidencialidad juega un papel fundamental:

La confidencialidad es el pilar básico sobre el que se asienta la medicina del adolescente. Cualquier paciente, de cualquier edad, debe tener la oportunidad de exponer a su médico sus preocupaciones y dudas en un ambiente privado. Contrariamente a lo que pudiera parecer, el adolescente tiende a ofrecer al profesional toda la información necesaria, siempre y cuando se den las condiciones adecuadas, y éstas incluyen la existencia de una relación explícita de consentimiento y confianza. [...] el profesional tendrá en última instancia que decidir, poniendo en uno de los lados de la balanza el derecho a la autonomía del adolescente y el grado de madurez del mismo y en el otro el riesgo que para la salud de éste y de los que le rodean pueda suponer el mantenimiento de una conducta confidencial.¹²⁸²

En la entrevista que tanto la menor como el profesional sanitario mantengan, se podrá valorar la inclusión de los progenitores en la toma de decisiones, siendo especialmente cuidadosos en no romper el secreto, puesto que podría quebrarse la relación de confianza, pudiendo con ello perderse «toda comunicación con [la] adolescente (y por tanto, la imposibilidad de introducir nueva información y educación al respecto el tema que se trate u otros análogos), e incluso generar un rechazo que [lleve a la] menor a buscar otras alternativas fuera del sistema sanitario».¹²⁸³

[...] en el proceso de argumentación con el adolescente [el profesional sanitario] le tendrá que hacer ver la importancia de integrar a los padres en el proceso de toma de decisiones. No obstante, cuando ese objetivo resulta imposible de lograr y lo que está en juego son derechos personalísimos, relacionados con la intimidad espiritual, corporal o sexual, no parece aconsejable que el profesional ponga el asunto en conocimiento de los padres en contra de la voluntad del joven cuando éste es suficientemente maduro, salvo caso de claro imperativo legal.¹²⁸⁴

De esta manera, y concluyendo con este apartado, el límite vendrá marcado «por aquellas situaciones en las que es preciso proteger al adolescente, por ejemplo, cuando pueda ser un peligro para los demás o para sí mismo, o cuando haya indicios de abuso sexual»,¹²⁸⁵ siendo este tipo de excepciones las que supondrán la frontera al principio de confidencialidad.

¹²⁸¹ Gracia, D.; Jarabo, Y.; Martín Espíldora, N. y Ríos, J. (2001c), p. 183.

¹²⁸² *Ibid.*, p. 185.

¹²⁸³ Feito Grande, L. (2007a), p. 106.

¹²⁸⁴ Gracia, D.; Jarabo, Y.; Martín Espíldora, N. y Ríos, J. (2001c), p. 184.

¹²⁸⁵ Feito Grande, L. (2007a), p. 107. Sobre las situaciones de abuso sexual, dice Juan Masiá: «No se pueden ignorar las situaciones dramáticas de gestaciones de adolescentes, sobre todo cuando son consecuencia de abusos. Sin generalizar, ni aplicar indiscriminadamente el mismo criterio para otros casos, hay que reconocer lo trágico de estas situaciones: en vez de preguntar si se permite abortar en tales casos, habría más bien que cuestionar si no es irresponsable dejar de interrumpir el proceso constitutivo de una nueva vida antes de que sea demasiado tarde», en Masiá Clavel, J. (2012), p. 72. En este mismo artículo, dice el autor más adelante: «Suele preguntarse a

3. Aplicación del método de la deliberación al problema del aborto

Decíamos más arriba que nos encontramos en un momento en el que las posturas defendidas ante el problema del aborto se han convertido en tremendamente conflictivas, protagonizando las llamadas nuevas guerras de religión. Para aportar una solución a tal disputa, debemos mediar para que tal enfrentamiento se vaya poco a poco disipando, por lo que se hace completamente imprescindible conocer de modo meridiano de qué hechos parten ambas actitudes, para así analizar posteriormente los valores y deberes que de tales hechos se desprenden. Para que esto pueda llevarse a cabo, Diego Gracia plantea el método de la deliberación como el idóneo para intentar hallar una solución al problema del aborto, todo ello incardinado en el contexto de la ética de la responsabilidad.¹²⁸⁶ Ahora bien, en palabras de Carlos Pose,

¿Qué significa aquí responsabilidad? El tema es muy amplio, pero en lo que nos ocupa ya lo podemos decir: a) no dirigir nuestra mirada únicamente al análisis de los hechos, pensando que un problema moral es siempre un problema técnico mal planteado, pues nuestras decisiones recaen no sobre hechos, sino sobre valores que entran en conflicto; b) no jerarquizar los valores de una única forma, privilegiando siempre unos en detrimento de todos los demás, aunque solo sea porque en las sociedades plurales y democráticas estos valores son siempre muy diversos y en principio igualmente respetables; c) no apelar a la ley en un intento de imponer nuestro criterio por la fuerza, o ahorrarnos la fatiga de buscar la mejor solución, o la solución prudente; d) no tomar a priori por deber absoluto ningún deber concreto, dado que el único deber absoluto quizá sea el respeto a las personas, y ni siquiera este nos es dado cómo realizarlo en la práctica; e) no descuidar el análisis de las circunstancias y de las consecuencias de nuestras decisiones, tanto en lo que afecta ya a la humanidad, como en lo que afecta a las futuras generaciones; en fin, f) no entusiasmarse demasiado con la presunta capacidad humana de resolver todos los problemas, incluso los problemas morales, desde una racionalidad apodíctica, pues lo más seguro es que terminemos desmoralizados, o en errores extremos.¹²⁸⁷

A lo largo de nuestra investigación hemos dicho en varias ocasiones que el problema del aborto se ha visto reducido a dos posturas o actitudes extremas y confrontadas, a las que ha convenido en llamarse actitud *pro-life* y actitud *pro-choice*.

menudo sobre qué hacer en casos de violación. Ayudaría tener en cuenta que el uso de recursos anticonceptivos (como la píldora del día siguiente) en los días inmediatos al desagradable acontecimiento tiene como finalidad impedir que se produzca una gestación. No entra en la categoría del aborto, sino en la de la intercepción durante las dos primeras semanas. En este caso, más que hablar de interrupción del embarazo, se trata de responsabilidad, e incluso obligación, de no dejar que siga adelante un proceso de embarazo antes de que sea ya demasiado tarde para pararlo», *ibid.*, p. 79.

¹²⁸⁶ Para una presentación del método deliberativo, véanse: Domingo Moratalla, T. (2011). Bioética en perspectiva hermenéutica: hacia un método hermenéutico-deliberativo. En Feito, L.; Gracia, D. y Sánchez, M. [Eds.]. *Bioética: el estado de la cuestión*. Madrid: Triacastela, pp. 74-75; Seoane Rodríguez, J. A. (2016). Argumentación jurídica y bioética. Examen teórico del modelo deliberativo de Diego Gracia. *Anuario de Filosofía del Derecho*, XXXII, pp. 492-493. Disponible en: https://www.boe.es/publicaciones/anuarios_derecho/abrir_pdf.php?id=ANU-F-2016-10048900510 [consulta: 5 de noviembre de 2020]; Gracia, D. y Pose, C. (2019b). *07 Procedimiento o método de toma de decisiones. Título de Experto en Ética Médica*. Madrid: Organización Médica Colegial de España, pp. 26-29. Disponible en: https://www.ffomc.org/CursosCampus/Experto_Etica_Medica/U7_Procedimiento%20o%20metodo%20de%20toma%20de%20decisiones.pdf [consulta: 2 de abril de 2020].

¹²⁸⁷ Pose, C. (2012), pp. 51-52.

Puede admitirse, sin lugar a dudas, que en ambas posturas hay mucho de emocional y poco de racional, transformándose el conflicto en dilema, reduciéndose su posible solución a dos únicas salidas a las que los ciudadanos deben adscribirse. Ambos paradigmas representan una toma de posición intolerante con su opuesta, con lo que se niega la palabra al oponente imponiendo la propia.

Cuando las personas se hallan dominadas por la angustia o por emociones inconscientes, no deliberan las decisiones que toman, sino que actúan de un modo reflejo, automático, pulsional. Sólo quien es capaz de controlar los sentimientos de miedo y de angustia puede tener la entereza y presencia de espíritu que exige la deliberación. Las emociones llevan a tomar posturas extremas, de aceptación o rechazo totales, de amor o de odio, y convierten los conflictos en dilemas, es decir, en cuestiones con sólo dos salidas, que además son extremas y opuestas entre sí. La reducción de los problemas a dilemas, es por lo general, producto de la angustia.¹²⁸⁸

3.1. Distinción entre *dilema* y *problema*

Una de las cuestiones que es necesario dilucidar antes de proseguir con la argumentación es saber a qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de un dilema y cuándo de un problema. Para Gracia, los conflictos éticos pueden tratarse como *dilemas* o como *problemas*. Si tratamos un conflicto como dilema, en él

[...] uno se ve enfrentado a una situación límite que le plantea un reto. Este reto consiste en que se ve obligado a elegir entre dos y sólo dos cursos incompatibles de acción. Esto no significa que la persona enfrentada a un dilema sepa cuál es la respuesta correcta. Por el contrario, la gente se encuentra por lo general azorada ante los dilemas, porque carece de respuesta. Es consciente de ello, y a la vez se encuentra moralmente perturbada por su incapacidad para encontrar una solución satisfactoria. En cualquier caso, siempre que se nos presenta un dilema sabemos que no hay más que dos soluciones posibles, ambas opuestas e incompatibles entre sí. Sólo una de ellas puede ser la correcta, pero no acabamos de saber cuál. [...]

Esta mentalidad considera que sólo una de las dos posibilidades puede ser correcta, y que el objetivo de la ética como disciplina es dar razones y argumentos que inclinen el peso hacia un lado o hacia el otro, concluyendo cierta e irrevocablemente qué respuesta es la correcta y cuál otra no.¹²⁸⁹

¹²⁸⁸ Gracia, D. (2001a). La deliberación moral: el método de la ética clínica. *Medicina Clínica*, 117 (1), p. 20. Disponible en: <http://www.samfyc.es/pdf/GdTBio/201029.pdf> [consulta: 26 de septiembre de 2020]. En otro lugar añade el autor: «Estos problemas del origen de la vida son problemas que suscitan una enorme emocionalidad que tenemos que controlar un poco si es que queremos deliberar sobre esto, porque la emoción se dispara, nos llevará siempre a lo que hemos llamado cursos extremos y decimos que lo que tenemos que buscar son cursos prudentes, es decir, cursos intermedios», en Gracia, D. (2015b), minutos 24:25 – 24:50.

¹²⁸⁹ Gracia, D. (2000). La deliberación moral. El papel de las metodologías en ética clínica. En Sarabia, J. y De los Reyes, M. [Eds.]. *Comités de ética asistencial*. Madrid: Asociación de Bioética Fundamental y Clínica, p. 23. Disponible en: <https://derechoamorir.org/wp-content/uploads/2018/10/2011-deliberacion-moral-etica-clinica.pdf> [consulta: 26 de septiembre de 2020]. Escribe Gracia en otro texto: «Un dilema es un conflicto que no tiene más que dos soluciones, entre las cuales hemos de elegir una, la mejor. Consúltese la bibliografía ética y

De ahí que el conflicto existente entre los partidarios de la postura *pro-life* y la postura *pro-choice* no pueda acabar nunca de forma pacífica si siempre se plantea en forma de dilema, puesto que el tomar partido por una de las dos actitudes supone el combatir de lleno la opositora. En cambio, si entendemos la cuestión del aborto como problema, este

[...] ni nos dice que el conflicto tenga siempre solución, ni que las posibilidades a elegir sean sólo dos, ni menos que la solución racional o razonable sea una y la misma para todos.

Los problemas son cuestiones abiertas que no sabemos si seremos capaces de resolver, ni cómo. La solución no está presente desde el principio, y por tanto la cuestión no está en la elección entre dos o más posibles respuestas, sino en la búsqueda de una respuesta propia y adecuada. La mentalidad problemática parte siempre del supuesto de que la realidad es mucho más rica y compleja de todo lo que nosotros podamos concebir, y que por lo tanto hay una inadecuación básica entre la realidad y el razonamiento. Nadie puede abarcar toda la riqueza de la realidad más simple.¹²⁹⁰

bioética y se verá la enormidad de artículos y libros en los que aparece el término dilema en el título. Todo son dilemas y la función de la ética parece no ser otra que la de orientar en la elección entre los cursos en juego.

Mi opinión personal es que los dilemas son rarísimos, y que el ser humano tiene una tendencia innata a convertir los problemas (es decir, aquellos conflictos que tienen más de dos cursos de acción posibles) en dilemas. Esto se debe, por lo general, a pereza intelectual, o a lo que más elegantemente Guillermo de Ockam llamó “principio de economía del pensamiento”. Es más fácil decidir entre dos únicos cursos de acción que entre muchos, razón por la cual comenzamos simplificando artificialmente los problemas y convirtiéndoles en dilemas, a fin de jerarquizar luego esos dos cursos y elegir el que nos parece más adecuado», en Gracia, D. (2013b), p. 233. Siguiendo esta misma idea, dice en otro sitio: «Cuando un conflicto no tiene más que dos cursos de acción, estamos ante un “dilema”. Es muy frecuente hablar de dilemas. Sin embargo, en la práctica son muy raros. De hecho, no se dan más que en situaciones extremas. Normalmente los conflictos de valores tienen bastantes más de dos soluciones, razón por la cual no les cuadra el nombre de dilemas sino de “problemas”. Lo que sí sucede es que la mente humana busca inconscientemente simplificar los problemas, reduciendo artificialmente los cursos de acción a solo dos, ya que de ese modo se simplifica la toma de decisiones. Cuando esto sucede, que es muy frecuentemente, quedan solo dos cursos extremos, es decir, aquellos que consisten en la opción por uno de los valores en conflicto, desatendiendo el otro, y viceversa. La cosa no sería excesivamente grave, si no fuera porque de ese modo se lesiona completamente un valor, lo cual solo estará permitido cuando no haya otro medio de salvar ambos valores en conflicto», en Gracia, D. (2019a), p. 60; cfr. Gracia, D. (2009f). Ética en la objeción de conciencia. *Anales de la Real Academia Nacional de Medicina*, 126 (4), pp. 700-701. Disponible en: https://analesranm.es/wp-content/uploads/primera-epoca/numero_126/2009-04.pdf [consulta: 10 de octubre de 2020].

¹²⁹⁰ Gracia, D. (2000), pp. 27-28. En otro lugar expone: «[...] es muy difícil encontrar un sólo problema ético en el cual no pueda tener varias soluciones que sean respetables y prudentes. Y una cosa fundamental en ética es saber escuchar, saber entender e intentar comprender las razones del otro y saber respetar aquellas decisiones que aún siendo distintas de la propia pueden tener su razonabilidad y por tanto, ser prudentes.

Esto es fundamental y es algo que no es frecuente. Yo diré lo que he escrito alguna vez y he repetido muchas: “el hombre por naturaleza es intolerante”. La tolerancia no es una cualidad natural del ser humano, es una virtud moral; es decir, a saber escuchar al otro y saber aceptar al otro aunque diga una cosa distinta a la mía, a eso se aprende, eso es todo un hábito, porque eso no se tiene naturalmente.

Naturalmente uno considera que sus [...] valores son los mejores del mundo, por eso son los suyos. Es decir, si yo viera unos valores que son mejores que los míos inmediatamente asumiría

No podemos resolver las cuestiones morales del mismo modo que resolvemos un problema matemático, porque las personas tenemos opiniones diferentes debido a la riqueza de perspectivas que cada uno tiene de la realidad. El reducir la cuestión del aborto a dilema supone rechazar todos los puntos de vista siendo acotados estos a únicamente dos, al modo de la expresión bíblica «El que no está conmigo, está contra mí».¹²⁹¹ Sin embargo,

La deliberación busca analizar los problemas en toda su complejidad. Eso supone ponderar tanto los principios y valores implicados como las circunstancias y consecuencias del caso. Esto permitirá identificar todos o, al menos, la mayoría de los cursos de acción posibles. Puede tomarse como norma que los cursos posibles son siempre cinco o más, y que cuando se han identificado menos es por defecto en el proceso de análisis. Por otra parte, el curso óptimo de acción no está generalmente en los extremos, sino en el medio o cercano a él. De ahí que el resultado del proceso de deliberación suela ser tan distinto del de los procedimientos dilemáticos. Ya dijo Aristóteles que la virtud solía estar en el punto medio.¹²⁹²

Ahora bien, de todo esto se desprende que el razonamiento moral que se realice sobre el problema del aborto llevará implícito todo un proceso, en el cual será necesario

[...] comenzar siempre por el establecimiento correcto de los hechos y seguir luego con el análisis de los juicios de valor que reposan sobre tales hechos. Solo tras ese proceso cabe plantearse el tema de los deberes, es decir, de aquello que debe o no debe hacerse. Con hechos deficientes o un análisis incorrecto de los valores en juego, nunca podrá saberse con precisión qué debe o no debe hacerse. Desdichadamente, la falta de rigor en este proceso es la norma, y en ello está la causa de la mayor parte de los errores en la toma de decisiones morales.¹²⁹³

3.2. Momentos del proceso deliberativo

La deliberación moral ha de comenzar siempre por el análisis de los hechos.¹²⁹⁴ Es el punto de partida sobre el cual debemos asentar todo el proceso deliberativo, de ahí que para enfrentarnos al problema del aborto deba atenderse primero a un momento *cognitivo o intelectual*, es decir, al de los hechos, que podrán ser de diverso tipo. Una vez establecidos, pasaremos a un segundo momento, al *evaluativo o emocional*, en el que deliberaremos sobre los valores implicados a los hechos analizados,¹²⁹⁵ finalizando así en

esos valores, con lo cual, llegaría a la conclusión del principio: que mis valores son los mejores. Todo el mundo está convencido de que sus valores son los mejores y que los otros tienen unos valores que no merecen la pena, entonces, aprender a respetar aquello que es distinto de lo que tiene uno, a pesar de que considera que lo que tiene uno es lo mejor», en Gracia, D. (2002e), pp. 24-25.

¹²⁹¹ Mt 12:30; cfr. Lc 11:23.

¹²⁹² Gracia, D. (2001a), p. 20.

¹²⁹³ Gracia, D. (2019a), pp. 45-46.

¹²⁹⁴ Cfr. Pose, C. (2012), p. 82.

¹²⁹⁵ Cfr. Pose, C. (2012), p. 83. Hemos de fijarnos bien que nos referimos a los valores como implicados, como unidos a los hechos, ya que, aunque los hechos sirvan de soporte de los valores, no son en modo alguno fundamento suyo. Así afirma Gracia: «El mundo de los valores tiene como soporte el de los hechos. Soporte no es fundamento. Los hechos hacen de “soporte” de los valores, pero no de “fundamento” suyo. El valor se fundamenta en sí mismo, aunque no puede

el momento *volitivo o práctico*, el propiamente moral, consistente en el establecimiento de los deberes que de todo el proceso se desprenden.¹²⁹⁶

Se delibera sobre hechos, pero también, y sobre todo, sobre valores, en orden a determinar nuestros deberes. La deliberación tiene siempre por objeto tomar decisiones, decidir qué es lo que se debe o no se debe hacer. No se trata de tomar decisiones apodícticas, absolutas sino responsables, razonables, prudentes o sabias. [...]

La toma de decisiones exige partir de unos determinados hechos y someterlos a un proceso de valoración. Solo tras ello cabe pasar al tercer momento, el decisorio.¹²⁹⁷

3.2.1. Deliberación sobre los hechos

Los primeros hechos a los que debe hacerse referencia es a los *biológicos*. En el primer epígrafe atendimos a una historia del aborto en la que se daba buena cuenta de la evolución que este asunto había tenido a lo largo de los tiempos, desde el *Juramento hipocrático*, pasando por Platón, Aristóteles, la tesis preformacionista surgida a partir del siglo XVII, hasta llegar a la actualidad. De acuerdo con el autor, y como sobradamente sabemos,

La formación de un ser vivo es un proceso, y no puede afirmarse que toda la información esté ya presente en el primer momento, de tal manera que lo que sucede después sea un mero proceso de maduración y crecimiento.

La situación actual es que la formación de los seres vivos, y entre ellos el ser humano, no obedece a procesos lineales de condición determinista, ya que no tiene carácter teleológico, ni tampoco preformacionista. Son los datos de la ciencia los que han conducido a esta situación, nunca antes planteada en estos términos. [...]

Un ser vivo es una realidad biológica dotada de una constitución que le permite vivir, desarrollarse y reproducirse en un medio determinado. La constitución biológica de los seres vivos se identifica con sus rasgos fenotípicos, no con sus genes o rasgos genotípicos. Un perro no es el genoma de un perro, sino una realidad biológica constituida por los rasgos fenotípicos de un perro, que le dotan de suficiencia constitucional y le permiten vivir en un medio determinado.¹²⁹⁸

darse más que “colgado” de los hechos. No se trata, pues, de que se funden en los hechos, pero sí de que no pueden existir sin ellos. Y otro tanto cabe decir de los deberes. Estos se superponen a los valores, que hacen de soporte suyo. Pero eso no significa que los valores funden los deberes. Los deberes tienen su propia fundamentación autónoma. Y todos, hechos, valores y deberes, tienen un fundamento último común, que es la realidad, la formalidad de realidad dada en aprehensión primordial, por tanto, en toda aprehensión, ya sea por la vía de la inteligencia sentiente, del sentimiento afectante o de la voluntad tendente», en Gracia, D. (2013a), pp. 221-222.

¹²⁹⁶ Cfr. Gracia, D. (2019a), p. 45; cfr. Pose, C. (2012), pp. 83-84.

¹²⁹⁷ Gracia, D. (2013a), pp. 242-243.

¹²⁹⁸ Gracia, D. (2019a), p. 125.

Es cierto que los rasgos fenotípicos están determinados por el genotipo, aunque de ningún modo de forma completa, por lo que no pueden ser meramente considerados como expresión de la información genética, ya que

Son más bien el resultado de las complejas interacciones que se dan entre la información genética, que es específica, y otras muchas informaciones no genéticamente codificadas, de carácter inespecífico. Así, el espacio, el tiempo, la temperatura, los oligoelementos, las hormonas esteroideas de la madre, etc., actúan como inductores, represores y moduladores de la expresión genética, y tienen un papel fundamental en la configuración de los rasgos fenotípicos y, por tanto, en la constitución biológica resultante del proceso embriogénico.¹²⁹⁹

De ahí que

La tesis actual es que no hay un programa genético de desarrollo, sino que el desarrollo es el resultado de la interacción de todas esas informaciones, de modo que un mismo genoma puede dar lugar a programas de desarrollo sensiblemente distintos entre sí.¹³⁰⁰

De todo esto cabe concluir que los genes son condición necesaria de aparición de un ser vivo, pero no condición suficiente. No puede sacralizarse el genoma, ni pensar que dado un genoma concreto, lo demás tiene carácter puramente adventicio o accidental. Lo más razonable es pensar exactamente lo contrario: que la constitución biológica de un ser vivo es un resultado que se logra a lo largo de un proceso complejo, necesitado, cuando menos, de espacio y de tiempo. La constitución se alcanza tras un proceso «constituyente». A lo largo de ese proceso va constituyéndose un ser biológico, que no comienza estando ya constituido. De hecho, ese proceso puede malograrse por muchas causas. Algunas de ellas son naturales. Ese es el origen de los llamados «abortos espontáneos». Hay alteraciones que resultan incompatibles con la vida ya desde las primeras fases del desarrollo. Otras razones pueden ser humanas, voluntarias, como la interrupción voluntaria de la gestación. En ambos casos, lo que se está interrumpiendo es el proceso de un ser vivo que, caso de llegar a término, constituiría un ser humano. Así, por ejemplo, todas las malformaciones que resultan incompatibles con la vida, como por ejemplo la anencefalia, impiden que la génesis del ser humano termine con éxito. Lo cual significa que hasta el final de la organogénesis básica, cuando menos, difícilmente puede hablarse de un ser humano constituido.¹³⁰¹

Esta es la tesis que expusimos y defendimos en el capítulo III de nuestra investigación. No obstante, además de los hechos biológicos, hemos también de reparar en otro tipo de hechos que son también relevantes para nuestro tema, como son los *económico-sociales*.

Es cosa conocida que las madres no desean por lo general desprenderse de sus hijos en gestación. Siempre ha constituido para ellas una decisión trágica y sumamente dolorosa, que llevan a cabo impulsadas no tanto por razones biológicas cuanto por motivos económicos y sociales. Esto explica la frecuencia del aborto clandestino en los estratos más deprimidos de la población, en condiciones higiénicas tan deplorables que las propias

¹²⁹⁹ *Ibid.*, p. 126.

¹³⁰⁰ Para este tema, véase: Redondo García, A. (2021). *Un análisis crítico de los supuestos en los que se fundamenta la gestación por sustitución desde los presupuestos científico-filosóficos de Juan Ramón Lacadena, Carlos Alonso Bedate y Diego Gracia Guillén*. Manuscrito enviado para publicación.

¹³⁰¹ Gracia, D. (2019a), p. 127.

mujeres saben que al hacerlo ponen en grave riesgo su vida. Muchos estudios sociológicos realizados en países de América latina confirman este aserto. Y en un país como los Estados Unidos, en el que se ha extendido entre las capas medias y altas de la población el aborto por razones de bienestar, no de pobreza, resulta significativo, sin embargo, que los afroamericanos, que constituyen el 12,8 % de la población, den lugar al 36 % de los abortos practicados en ese país. El pauperismo económico y la exclusión social no hay duda de que son factores muy importantes en la decisión de abortar por parte de las mujeres.¹³⁰²

Y a estos hechos económico-sociales debemos también sumarle los *culturales*, porque el aborto no solamente se practica en los países con escasos recursos económicos, sino también en aquellos donde se ha instaurado la *sociedad o cultura del bienestar*, donde las personas no están dispuestas a «asumir procesos que generen malestar o alteren los planes previos de vida».¹³⁰³

A esto se añade el fortísimo proceso de secularización que ha derrumbado los anteriores diques religiosos de contención, y la primacía que en las sociedades liberales han adquirido tanto la «libertad» individual como la «autonomía», convertidas ahora, además, en derechos humanos fundamentales. Las razones que con más frecuencia se aducen hoy en los países occidentales para justificar la interrupción voluntaria del embarazo no son las médicas, ni tampoco las económicas, sino las relacionadas con el bienestar individual, que además la cultura *pro-choice* eleva a la categoría de derecho humano, el de gestión autónoma y libre no solo del cuerpo y la sexualidad, sino también del embarazo.¹³⁰⁴

De igual modo, se ha de destacar un segundo factor cultural como es el de la *eficiencia*, en el que el principal objetivo de nuestras sociedades ha sido el de incrementar la riqueza. Este hecho ha producido que las mujeres en edad fértil pospongan sus futuros planes de maternidad, que en el caso de realizarse podrían dificultar su progreso en sus respectivas carreras profesionales.

3.2.2. Deliberación sobre los valores

El primero de los valores implicados que ha de destacarse es el valor de la vida. La vida suele entenderse como un valor absoluto, al cual todos los demás deben subordinarse. En otra parte de nuestra investigación decíamos que la vida puede ser entendida a partir de dos conceptos diferenciados que, aunque en la historia se hallan enfrentado, pueden ser tenidos hoy día por complementarios: el de *sacralidad o inviolabilidad de la vida* y el de *calidad de vida*.¹³⁰⁵ Respecto al primero de ellos, decíamos que la actitud que de él se desprende es deontológica o principialista, abogando por la defensa de la vida de modo absoluto, sin excepción, cuya norma debe ser establecida *a priori*. En cuanto al segundo, de él se deriva una actitud teleológica o consecuencialista, en la que deben ser tenidas en cuenta las posibles excepciones a la norma, que son establecidas *a posteriori*. Llegábamos de este modo a la conclusión de que no siempre puede suponerse a la vida como un valor absoluto, puesto que pueden existir excepciones que también deban ser atendidas teniendo en cuenta las circunstancias y consecuencias acaecidas, de tal manera que, ante el principio formal de la inviolabilidad de la vida humana, puede presentarse una

¹³⁰² *Ibid.*, pp. 128-129.

¹³⁰³ *Ibid.*, p. 129.

¹³⁰⁴ *Ibid.*

¹³⁰⁵ Véase: capítulo II, epígrafe 1, p. 88 y ss.

excepción, que en modo alguno invalida la norma, sino que simplemente la relativiza. De ahí que Gracia sostenga que la excepción no deba ser considerada como un bien, sino solamente como un mal menor, que precisará de una justificación ulterior a partir de las circunstancias acontecidas, sin que por ello deba elevarse a la categoría de norma.¹³⁰⁶

El conflicto moral surge porque el valor vida entra en conflicto con otros valores, lo que dificulta determinar el curso de acción correcto. Estos otros valores pueden ser muchos y muy distintos. Tradicionalmente, la vida ha entrado en conflicto, por ejemplo, con el valor religioso (es el caso de los mártires), o con el valor de la patria (en el de los héroes), o con la familia (el padre que trabaja en una mina, sabiendo que enfermará de silicosis y acortará su vida), etc. La sociedad ha tenido muy claro a lo largo de muchos siglos que la vida puede darse por salvar otros valores; es más, que debe darse. En la base de este razonamiento estaba la creencia en otra vida ulterior, reservada a quienes actuaran correctamente en esta. Algo que en nuestra sociedad se ha perdido en buena medida. La consecuencia es que hoy el valor imperante es el bienestar personal, no la religión, o la patria. A los valores que tradicionalmente podían entrar en conflicto con la vida, como la religión o la patria, hoy han sucedido otros valores, a la cabeza de los cuales están la libertad, la autonomía y el bienestar.¹³⁰⁷

A todo esto, añade después Gracia:

El conflicto moral se plantea porque si bien la vida biológica de toda persona humana tiene valor y exige su respeto, puede no coincidir con otros valores que también exigen su respeto. Dicho de otro modo, la vida no es el único valor a proteger y promover, y tampoco está dicho que deba ser el valor prioritario en caso de conflicto con otro u otros. Muy al contrario, siempre se ha admirado a quienes dan la vida por la defensa de otros valores, como la religión, la patria, etc. Lo cual demuestra que la vida no ha sido considerada nunca un valor absoluto, o el valor supremo, ante el que han de ceder necesariamente todos los demás. Hay valores que se consideran, al menos, tan importantes como la vida. Estos no han sido siempre los mismos. En un mundo muy secularizado como el actual, es probable que no existan muchas personas dispuestas a dar la vida en defensa de una creencia religiosa, y algo similar cabe decir a propósito de la patria. Pero a la vez que estos parecen batirse en retirada, otros pasan a primer término.¹³⁰⁸

Y es que en nuestra cultura actualmente se ha fomentado la importancia de otros valores tales como la dignidad, la autonomía o la libertad. Son concretamente los valores de la autonomía y de la libertad los que hoy priman en nuestras sociedades, confrontándose indefectiblemente con el valor de la vida, constituyéndose en los principales protagonistas del conflicto existente entre las posturas *pro-choice* y *pro-life*, respectivamente. Si ponemos el foco de atención en el terreno en el que ahora nos movemos, en él entran en conflicto una serie de valores: por una parte, el valor de la vida del embrión, y por otra,

[...] la vida, salud física o mental de la madre, sus condiciones socioeconómicas, la autonomía, la libertad, el bienestar, etc., por otra. Tales valores entran en conflicto en una persona determinada. Esto es importante no perderlo de vista. El conflicto moral no es el que surge, por ejemplo, entre la embarazada y el médico. La embarazada podrá tener su propio conflicto, sobre si debe o no abortar, y el profesional también tendrá el suyo, sobre si debe o no llevar a cabo el aborto. Es importante tener claro que el conflicto es siempre

¹³⁰⁶ Cfr. Gracia, D. (1998a), pp. 172-173.

¹³⁰⁷ Gracia, D. (2019a), p. 132.

¹³⁰⁸ *Ibid.*, p. 164.

interno, lo tiene una persona. Diferentes protagonistas tendrán distintos conflictos, y es importante saber siempre de qué conflicto estamos hablando, o quién es el que tiene el conflicto que nos ocupa. Así, por ejemplo, el médico puede sentirse ante un conflicto moral, aunque la paciente no tenga ninguno.¹³⁰⁹

Si atendemos al conflicto presente en la gestante ante el hecho de interrumpir o no su embarazo, este quizá podrá moverse, por un lado, en torno al respeto a la vida de su embrión, y por otro, en los daños que la gestación pueda provocar en ella o en la misma criatura, como puede ser «la existencia de graves malformaciones que comprometan la vida o la calidad de vida del feto».¹³¹⁰ Pero tampoco ha de dejarse de lado el que la gestación pueda impedirle a la madre «el libre ejercicio de su autonomía y la búsqueda de su máximo bienestar».¹³¹¹ El problema que aquí subyace realmente es si resulta legítimo la interrupción del embarazo en defensa de otros valores.

Desde el punto de vista del profesional sanitario a quien se le encomienda la práctica del aborto, en este también puede surgir un conflicto de valores,

[...] dado que va a lesionar un valor intrínseco, el valor vida, bien biológica, bien biográfica. Ese valor podrá entrar para él en conflicto con la elección llevada a cabo por la embarazada, que puede considerar incorrecta o inaceptable, pero que en principio debe intentar comprender y respetar. La relación clínica debe entenderse como un proceso de deliberación, no solo sobre los hechos clínicos sino también sobre los valores implicados, a fin de llegar a una decisión prudente, responsable, tanto por parte del paciente como por parte del profesional. En principio el profesional debe respetar la elección de la paciente. Pero también debe proteger la vida y salud del feto. Ese es el conflicto más propio del profesional.¹³¹²

3.2.3. Deliberación sobre los deberes

Expuestos los hechos y los valores implicados, debemos pasar ahora al tercero de los momentos, esto es, al de los deberes. De acuerdo con Gracia, este es el momento propiamente moral, en el que deberán identificarse los posibles cursos de acción que surjan a partir de los hechos y valores estimados. Tales cursos de acción deben ser fieles a la situación real o circunstancia concreta, analizando las consecuencias que de la misma puedan deducirse, teniendo en cuenta que

Es evidente que ese análisis nunca puede ser exhaustivo, ni agotar las circunstancias y las consecuencias, por lo que hemos de contentarnos con reducir la incertidumbre hasta límites razonables o prudentes.¹³¹³

A juicio del bioeticista, existen diversos modos de afrontar los conflictos morales. El primero sería en forma de *tragedia*, que es cuando a un conflicto no se le puede encontrar solución o salida, con lo que se lesionan los valores implicados sin que exista posibilidad de evitarlo. El segundo sería en forma de *dilema*, el cual conduce a una única

¹³⁰⁹ *Ibid.*, pp. 132-133.

¹³¹⁰ *Ibid.*, p. 133.

¹³¹¹ *Ibid.*

¹³¹² *Ibid.*, pp. 133-134.

¹³¹³ *Ibid.*, p. 134.

solución generalmente producida por dos cursos de acción extremos y opuestos. Aquí se optaría por uno de los valores en juego, lastimando irremediabilmente el otro. Por último, el tercero sería en forma de *problema*, entendiendo que todo conflicto no tiene por lo general dos únicos cursos de acción, sino muchos. Si planteamos el conflicto del aborto a modo de dilema, estamos aceptando la existencia de dos únicos cursos de acción, opuestos y antagónicos, por lo que

Un curso extremo será [...] el que busque proteger el valor vida, lesionando por completo cualquier otro valor que pueda entrar en conflicto con él. Es la opción típica de los movimientos *pro-life* estrictos. La vida es un valor absoluto, sobre todo la vida del inocente, y por tanto nunca puede ceder en caso de conflicto con cualquier otro valor, sea este el que fuere. En tales casos, el problema ético pretende resolverse mediante normas jurídicas, lo que lleva en la práctica a la *criminalización del aborto*.

El curso extremo opuesto a este es el que opta por proteger completamente el otro valor en conflicto, la salud de la madre, su bienestar económico, familiar o social, o el libre ejercicio de su autonomía, ignorando por completo el valor de la vida del embrión. Esto último suele justificarse con el argumento de que se trata de una vida en desarrollo, aún no completamente formada, etc. Este curso extremo es el propio del movimiento *pro-choice*. Hoy es frecuente que se apele al «derecho a la autonomía» de la mujer embarazada. Nosotros no lo hemos incluido en esos términos, porque aquí no estamos hablando de derecho sino de ética, y en ética gestionamos valores, no derechos. La consecuencia jurídica de este curso extremo es la opuesta al curso anterior, es decir, la *completa liberalización del aborto*, el *aborto libre*.¹³¹⁴

Ambos cursos de acción son extremos, basándose cada uno de ellos en convicciones personales: mientras que la actitud *pro-life* se sustenta en convicciones religiosas, la actitud *pro-choice* se apoya en convicciones culturales propias de la cultura del bienestar. Adscribirse a una u otra supone rechazar y lesionar los valores en los que se basa su opuesta, rehusando el diálogo y fomentando la intolerancia sin dar oportunidad a que la otra postura pueda aducir sus argumentos. Es por tal motivo por el que se debe preconizar la búsqueda de otros cursos de acción que resulten intermedios.

Por curso intermedio entendemos aquel que intenta proteger o promover la realización de todos los valores en juego, y no solo el de uno de ellos. Esto es de importancia fundamental, ya que nuestra primera obligación no es proteger el valor que consideramos más importante y lesionar el otro o los otros, sino proteger y promover la realización de todos los valores en juego. Y esto solo puede conseguirse a través de los cursos intermedios.¹³¹⁵

¿Y cuáles podrían ser esos cursos intermedios en el contexto del aborto? Ante todo debe evitarse cualquier tipo de precipitación, debiendo analizarse de forma calmada la situación, puesto que la decisión de abortar «suele tomarse, en cualquier caso, en momentos de grave crisis psicológica de la mujer».¹³¹⁶ Está claro que un curso intermedio es una conveniente educación sexual y reproductiva, con el objetivo de «evitar los embarazados indeseados o no planificados que acaban convirtiendo el aborto en un medio anticonceptivo».¹³¹⁷ Empero, cuando el embarazo es ya una realidad, debe procurársele a

¹³¹⁴ *Ibid.*, pp. 135-136.

¹³¹⁵ *Ibid.*, p. 137.

¹³¹⁶ *Ibid.*

¹³¹⁷ *Ibid.* Dice Juan Masiá al respecto: «Hay que fomentar la educación sexual con buena pedagogía, enseñar el uso eficaz de recursos anticonceptivos y la responsabilidad del varón, sin

la mujer un adecuado apoyo emocional, ya sea familiar, social o de cualquier otro tipo, haciéndole consciente de que existen más cursos de acción además del de la interrupción de su gestación.

Entre la prohibición y liberalización totales, ya identificados como cursos extremos, están las situaciones intermedias que admiten la interrupción del embarazo en algunos supuestos (grave daño para la salud de la madre, grave malformación fetal, violación) o en ciertos plazos de tiempo (que en general se ordenan, con algunas variaciones, en torno a los tres trimestres de la gestación, liberalizando la interrupción del embarazo en el primer trimestre, permitiéndola solo en algunos supuestos durante todo o parte del segundo, y prohibiéndolo en el tercero). Cada una de estas situaciones da un curso de acción distinto, de gravedad mayor o menor, según la afectación de los valores en juego. Pocas personas, por ejemplo, encontrarán graves problemas de conciencia en la interrupción del embarazo en caso de fetos inviábiles, como sucede en los fetos anencéfalos. Tampoco planteará excesivos problemas el llamado «aborto terapéutico».¹³¹⁸

Ahora bien, analizados los cursos intermedios es momento de decidir cuál de ellos es el *curso óptimo*,¹³¹⁹ el cual será siempre aquel que suscite la realización del mayor número de valores implicados o aquel que lastime el menor número posible de ellos.

que la carga del control recaiga solo en la mujer. Sin tomar en serio la anticoncepción, no hay credibilidad para oponerse al aborto. Aunque no sea suficiente la educación sexual para hacer desaparecer el problema del aborto, sí es importante y necesario, para disminuirlo, fomentar la educación sexual integral, que abarque desde higiene y psicología hasta implicaciones sociales, e incluya suficiente conocimiento de recursos contraceptivos, interceptivos y contragestativos», en Masiá Clavel, J. (2012), p. 72.

Por otro lado, opina Francesc Abel sobre las otras alternativas al aborto: «La adopción no siempre es una solución ni una ayuda para la mujer que desesperadamente quiere recurrir al aborto. La adolescente gestante tiene que ser ayudada para hacer frente a su futuro y librarla de una marginación deshumanizadora. Es preferible la contracepción, en cualquiera de sus modalidades, que hijos no deseados (que no hay que confundir con embarazos no deseados). Las ayudas necesarias de promoción humana y social son más necesarias que los buenos consejos y el rasgarse las vestiduras por los pecados del prójimo.

[...] Doy una prioridad absoluta a la formación cristiana en la familia y en las escuelas, que ha de incluir una buena educación afectivo-sexual», en Abel i Fabre, F. (2012), pp. 368-369; cfr. Abel i Fabre, F. (1985, 26 agosto). Entrevista con el Dr. Francesc Abel. *La Vanguardia*.

¹³¹⁸ *Ibid.*, p. 138. Dice Francesc Abel respecto al aborto terapéutico: «[...] quisiera subrayar que el aborto terapéutico no es lo mismo que el aborto “eugenésico” que, previo acuerdo con la gestante, quiere evitar nacimientos de criaturas con anomalías fetales. A menudo, en estos casos se abusa del término “terapéutico”, que se mantiene indebidamente sólo para indicar que la intervención la realiza un médico. Los problemas más graves surgen en las decisiones éticas que hay que tomar en el diagnóstico prenatal tardío de graves malformaciones, o de enfermedades incompatibles con la vida intrauterina muy a menudo y extrauterina siempre (más allá de las 22 semanas) en el cual nos podemos encontrar casos límite. Por esto es necesaria una máxima precisión diagnóstica a la vez que una profundización conceptual [...]», en Abel i Fabre, F. (2008). El aborto desde la perspectiva de la ética médica. *Bioètica & debat: Tribuna abierta del Institut Borja de Bioètica*, 14 (51), p. 8. Disponible en: https://www.raco.cat/index.php/BioeticaDebat_es/issue/view/19314 [consulta: 2 de enero de 2021]; cfr. Abel i Fabre, F. (2012), p. 406.

¹³¹⁹ Puede leerse en otro lugar: «Conviene esforzarse por identificar el mayor número posible de cursos intermedios. Luego habremos de elegir entre ellos el que consideramos óptimo, que será necesariamente aquel que lesione menos los valores en conflicto, y que generalmente combinará

El deber de los seres humanos es siempre el mismo, promover la realización de los valores en juego o lesionarlos lo menos posible. Esto no puede hacerse más que a través de los llamados cursos intermedios. Ello se debe a que los cursos extremos consisten necesariamente en la elección de uno de los dos valores en conflicto, sea este la vida o sean los otros, con lesión completa de los demás.¹³²⁰

A lo que ha de añadirse que,

En cualquier caso, el aborto hay que verlo como lo que es, un curso extremo, ya que en él se sacrifica completamente uno de los valores en juego, la vida del feto. Quiere decir esto que siempre debe considerarse como la última opción, incluso en aquellas situaciones en que resulte justificable, o incluso necesario, como puede ser la de grave peligro para la vida de la madre.¹³²¹

4. El problema del aborto desde el enfoque de quien lo practica: la objeción de conciencia

En la relación clínica que mantienen el profesional sanitario y la paciente debe primar un proceso deliberativo, en el cual se analicen los hechos, los valores y los cursos posibles de acción que subyacen a la situación concreta que comparten, para así poder arribar juntos a la consecución de un curso óptimo de acción que sea razonable para ambos, sin necesidad de lesionar gravemente ninguno de los valores que son objeto de conflicto. Sin embargo, en última instancia, la decisión siempre deberá tomarla la paciente, en este caso, la mujer gestante, puesto que es su propio cuerpo el afectado.

Empero, partiendo del contexto en el que nos encontramos, uno de los asuntos que también precisa de una conveniente atención es el de conocer la situación en la que se halla el profesional sanitario a quien se le encomienda la práctica, el cual debe respetar la decisión de la gestante, aunque no siempre la comparte.¹³²² En este caso, pueden contemplarse en el profesional dos escenarios hartamente diferentes: por un lado, el deber que supone respetar la norma que obliga defender el derecho de la gestante a interrumpir su embarazo y, por otro lado, el derecho del profesional de no realizar algo que considera

y armonizará varios cursos de acción intermedios», en Gracia, D. y Rodríguez Sendín, J. J. [Dirs.] (2008c), p. 4.

¹³²⁰ Gracia, D. (2019a), p. 167.

¹³²¹ *Ibid.*, p. 140.

¹³²² Afirma Gracia en un artículo: «Cualquier práctica humana consiste siempre en la realización de valores. Pero una práctica no tiene por qué identificarse necesariamente, y menos de modo exclusivo, en la realización de un valor determinado. La razón de esto es obvia: en toda práctica intervienen siempre varios valores, que además entran en conflicto entre sí. Qué valor deberá realizarse en cada caso, es cosa que no puede establecerse *a priori*, sin tener en cuenta la ponderación de las circunstancias y la evaluación de las consecuencias previsibles. Toda profesión es una práctica, y como tal en ella se dan continuamente conflictos de valores. Cómo deben resolverse esos conflictos, es cosa que habrá de determinarse en cada caso, analizando lo que en él “debe” o “no debe” hacerse», en Gracia, D. (2006d). *Ética profesional y ética institucional: ¿convergencia o conflicto?* *Revista Española de Salud Pública*, 80 (5), p. 461. Disponible en: https://www.mscbs.gob.es/biblioPublic/publicaciones/recursos_propios/resp/revista_cdrom/vol80/vol80_5/RS805C_457.pdf [consulta: 2 de abril de 2020].

incorrecto y que lesiona un valor que tiene por fundamental. A este derecho del profesional se ha convenido en llamarlo *objeción de conciencia*.

Objeción de conciencia profesional es la negativa a cumplir un cometido profesional exigido por las leyes o por algún reglamento o protocolo institucional, o impuesto por las autoridades legítimas, aduciendo para ello razones morales o de conciencia.

Al decir que la objeción es “de conciencia” se alude a su carácter individual y concreto. La “conciencia” se diferencia de la “ciencia” en que hace juicios y toma decisiones particulares, mientras que las proposiciones de la ciencia son universales. Quien hace objeción de conciencia puede no negar la legitimidad general de la ley, absteniéndose sólo de colaborar en su aplicación en situaciones concretas. Hay que distinguir, pues, entre la “objeción de ley” que cuestiona la legitimidad general de una ley, y la “objeción de conciencia”, que siempre es concreta, porque la conciencia necesariamente lo es. De ahí que “objeción de conciencia” no sea lo mismo que “desobediencia civil”, ni que “insumisión”.¹³²³

Afirma Gracia que tal derecho solo ha adquirido sentido en el contexto de las sociedades liberales y pluralistas:

Sólo las sociedades pluralistas han intentado respetar a quienes, por tener valores distintos a los establecidos en las leyes por mayoría, piensan que en conciencia no pueden colaborar a ciertos actos o llevar a cabo ciertas acciones.¹³²⁴

Cuando nos ocupábamos de la legislación existente sobre el aborto en España, decíamos que fue a partir de la década de los años 70 del pasado siglo cuando comenzó a producirse en los países occidentales una progresiva despenalización del aborto, a la que nuestro país tuvo que aguardar hasta el año 1985 gracias a la Ley Orgánica 9/1985. Desde aquel momento, las leyes que han venido sucediéndose condujeron a que la objeción de conciencia entrara en juego en el contexto sanitario.

En la actualidad los temas de objeción de conciencia se hallan centrados en el ámbito sanitario. Las principales objeciones son: al aborto, a la anticoncepción, a la píldora del día después, a las técnicas de reproducción asistida, a operar sin sangre a testigos de Jehová, a la eutanasia y, en el caso de los farmacéuticos, a la dispensación de anticonceptivos y/o abortivos.¹³²⁵

De acuerdo con el autor, la inteligencia humana ha de conocer primero las cosas para poder pasar a valorarlas, actuando posteriormente sobre ellas y así lograr transformarlas. El fin de esa transformación es el de añadir valor, y eso precisamente es la cultura, ese universo humano del valor añadido:

Esto hace que los valores, que comienzan siendo subjetivos en tanto que estimaciones humanas, acaben objetivándose, en forma de cultura. La objetivación puede hacerse por vía puramente individual o subjetiva, o por vía intersubjetiva. Cuando queremos que la objetivación de un valor que afecta a varios, a muchos o a todos, se convierta en norma legítima, hemos de incluir a todos los posibles afectados en el proceso de su elaboración y aprobación, ya de modo real o virtual. En otro caso, esa norma carecerá de verdadera

¹³²³ Gracia, D. y Rodríguez Sendín, J. J. [Dirs.] (2008c), pp. 5-6; cfr. Gracia, D. (2015b), minutos 1:30:20 – 1:34:40.

¹³²⁴ Gracia, D. (2009f), p. 692.

¹³²⁵ *Ibid.*, p. 694; cfr. Gracia, D. y Rodríguez Sendín, J. J. [Dirs.] (2008c), p. 6.

legitimidad. La cultura es siempre un sistema de valores compartido por una sociedad. Hay valores individuales y valores colectivos, compartidos. Toda la cultura consiste en valores compartidos. Las normas jurídicas forman un subconjunto dentro de ella. De ahí que los valores de una persona puedan no coincidir con esos valores compartidos por una sociedad. Es entonces cuando surge un conflicto, un conflicto de valores. Ese conflicto le planteará al sujeto el problema de qué «debe» hacer, por tanto, un problema moral. Una de las posibles soluciones a ese conflicto será la «objección de conciencia».¹³²⁶

Cuando dos o más valores entran en conflicto tenemos lo que denominamos un *conflicto de valores*, inclinándonos la mayoría de las veces por la elección de aquel valor que entendemos como más elevado o importante, siendo lesionado el resto de forma irremediable. Estaríamos entonces, como ya sabemos, ante un *dilema*, cuando lo más razonable sería afrontar este como *problema*. Según Carlos Pose,

La actitud responsable persigue deshacer el conflicto de valores intrínseco a la vida moral, no de modo principialista, sino teniendo en cuenta la opinión de los afectados (dada la crisis de la razón pura) y las consecuencias previsibles (dado el desarrollo de la razón científica). Para ello, ya no cabe razonar apodícticamente, ni absolutizar hechos, valores o deberes (peligro de los reduccionismos o fundamentalismos). El objetivo último de la toma de decisiones no es la deducción ni la imposición, sino la prudencia y la responsabilidad. ¿Hay algún modo de conseguirlo? Si hay alguno, ese modo debe llamarse *deliberación*. La deliberación es [...] el método de búsqueda de la prudencia.¹³²⁷

En cuanto al tema que nos ocupa, podemos distinguir en él dos tipos de conflictos: por una parte, el que acontece en la mujer que desea interrumpir su embarazo, y por otra, el que se halla en el profesional sanitario a quien se le encomienda su práctica. Si nos fijamos en el primero, podemos pensar

[...] que los embriones merecen respeto, que tienen valor y que en principio debe hacerse lo posible para que ese valor no se lesione. El problema es que en esa persona tal valor puede entrar en conflicto con otros, como la salud física, psíquica o social. Optar por el

¹³²⁶ *Ibid.*, p. 699. De acuerdo con Carlos Pose, se puede «[...] definir un problema moral como un conflicto de valores. Parece evidente que un conflicto de valores no es más que una colisión de dos valores, no porque esos dos valores sean siempre opuestos, sino porque en una situación concreta resulta imposible realizar uno sin lesionar al mismo tiempo el otro. Muchas veces conseguir calidad de vida para un paciente puede significar restarle cantidad de vida, o hacerle un bien desde el punto de vista médico puede suponer quitarle autonomía o capacidad de decisión, etc. Siempre que dos o más valores entran en conflicto estamos ante un problema moral. Por lo tanto, todo problema moral tiene al menos tres características. Primero, consiste en un conflicto que desde el punto de vista lógico implica una contradicción; contra-dicción es lo que se contradice, lo que se dice de modo opuesto o contrario. Por eso el conflicto frena nuestra actividad, no nos deja decidir por una cosa ni por la otra; o a la inversa, nos obliga a optar por una cosa en contra de la otra. Segundo, el conflicto lo es siempre de valores. Esto no significa que siempre que sentimos la imposibilidad de actuar percibimos de modo claro cuáles son esos valores que entran en conflicto. Identificar valores requiere esfuerzo y práctica. El conflicto de valores que genera un problema moral a veces se nos manifiesta como cursos de acción encontrados. Pero es imprescindible identificar los valores en conflicto que hay detrás, por la sencilla razón de que los deberes (o los cursos de acción) son siempre la realización de valores. Un conflicto de deberes siempre es un conflicto de valores que hay que identificar. Tercero, los valores conflictivos siempre han de ser positivos, no uno un valor positivo y otro un valor negativo, o un disvalor. Esto es esencial para que haya conflicto, que dos valores sean positivos y contrarios», en Pose, C. (2012), p. 81.

¹³²⁷ Pose, C. (2012), p. 54.

aborto es optar por un curso extremo, ya que lleva a la lesión total de uno de los valores, en este caso, la vida del embrión. Digo esto, porque la primera obligación moral es hacer todo lo posible para salvar los dos valores en conflicto, cosa que muchas veces no se hace. Los cursos extremos nunca son éticamente correctos, si hay cursos intermedios que resultan viables. Sólo es lícito optar por un extremo cuando todos los cursos intermedios han fallado. Al curso extremo no debemos ir directamente sino obligados por las circunstancias, es decir, por el fracaso de los cursos intermedios.¹³²⁸

Si reparamos en el conflicto presente en el profesional sanitario, en el caso de que este sea objetor, la valoración que hará de la vida de ese embrión será en consecuencia diferente a la que pueda hacer la mujer embarazada que decide poner fin a su gestación. Pero claro, nuestro autor nos advierte de que el concepto de *vida* manejado puede interpretarse como *vida biológica* o como *vida biográfica*, y hemos de decir que ambas interpretaciones no siempre coinciden en el ser humano.¹³²⁹

Hay personas con vida biológica que han perdido completamente su vida biográfica, es decir, su conciencia propiamente personal. Tal sucede, por ejemplo, en los estados vegetativos permanentes, o en las demencias muy severas. En ellas se ha perdido lo específicamente humano, aquello que nos hace miembros actuales de la especie humana. Esto no significa que no tengamos deberes para con quienes se encuentran en tal situación. Pero esos deberes no pueden ser los mismos que los que tendríamos con ellos si tuvieran conciencia personal. Les debemos respeto por lo que fueron más que por lo que son. Y también porque aún poseen un valor muy importante, que es lo que antes hemos llamado vida biológica. La vida biológica es un valor intrínseco de enorme importancia, aunque desde luego distinto de la vida biográfica. Se trata de dos valores distintos, y que por tanto dan origen a deberes también distintos. Antes decíamos que el deber es siempre el mismo, realizar valores o al menos no lesionarlos. Ahora hemos de añadir que el valor vida biológica es origen de obligaciones morales específicas en el ser humano, pero desde luego distintas de las que derivan de la vida biográfica.¹³³⁰

Si aplicamos tal consideración a nuestro caso, el conflicto que se genera en el profesional sanitario es, por un lado, que admite que tanto el valor de la vida biológica como el de la vida biográfica¹³³¹ son ambos merecedores de respeto, y por otro,

¹³²⁸ Gracia, D. (2009f), p. 701.

¹³²⁹ Afirma Gracia en una entrevista: «[...] hay una vida que es la vida biológica, donde uno se muere cuando deja de latirle el corazón. Pero la vida tiene otros sentidos, por ejemplo, la vida tiene un sentido biográfico. La vida es el argumento que todos vamos escribiendo a lo largo del tiempo. Como decía Ortega y Gasset, todos somos los novelistas de nuestra propia vida. Una novela o una biografía que acaba. La vida es una realidad con argumento, hay que vivirla humanamente. Hay muchas personas mayores que su vida biográfica ha acabado, que dicen: “Si yo ya en esta vida ya he acabado, ya hasta que quiera Dios”. Eso lo decía mi madre. Habría que decir que su vida biológica se prolonga más allá de su vida biográfica», en Menjívar, É. L. (2008); cfr. Gracia, D. (2015b), minutos 54:10 – 55:45. Véanse también: San Martín, J. (2004). La necesidad de fundamentación filosófica de la Bioética. *Thémata. Revista de filosofía*, 33, pp. 454-458. Disponible en: <http://institucional.us.es/revistas/themata/33/50%20san%20martin.pdf> [consulta: 17 de enero de 2021]; Redondo García, A. (en prensa). El confín del final de la vida humana en el pensamiento bioético de Diego Gracia. *Éndoxa*.

¹³³⁰ Gracia, D. (2009f), p. 702.

¹³³¹ De acuerdo con las premisas manejadas a lo largo de nuestra investigación, debe sostenerse que la vida que acontece realmente en el embrión es meramente biológica y no así biográfica, puesto que aún carece de la suficiencia constitucional que precisa para constituirse en sustantividad, y por ende, en persona.

[...] que también es en principio respetable la demanda hecha por una persona autónoma y competente que decide abortar. El conflicto se le plantea al profesional, porque caso de respetar la decisión de la mujer lesionará el valor vida del feto, y porque si opta por respetar éste, lesionará el otro valor en conflicto, la decisión de la embarazada.¹³³²

El conflicto presente en el profesional se debe a su desconocimiento en el modo de actuar para que así ambos valores no resulten lesionados, puesto que optar por uno significaría el rechazo del otro. De ahí que previamente se le demande a la embarazada que no se precipite en su decisión, que reflexione con calma otros cursos de acción intermedios, procurándole la máxima información posible y apoyo emocional en la gran encrucijada en la que se halla inmersa.

Caso de que hubiera un curso intermedio capaz de evitar la lesión de cualquiera de los valores en juego, nadie estaría autorizado a elegir un curso extremo. El aborto es siempre un curso extremo, ya que consiste en poner fin a la vida del embrión o del feto, que es uno de los valores en conflicto. Esto no puede hacerse más que cuando los cursos intermedios han resultado imposibles o impracticables. Lo cual explica que muchos ginecólogos se nieguen a practicar abortos en mujeres que, por ejemplo, descuidan los métodos anticonceptivos o utilizan el aborto como otro método anticonceptivo más, lo que les lleva a tener abortos de repetición. Es perfectamente comprensible la incomodidad de los profesionales ante estos casos, ya que existen cursos intermedios que permiten resolver la situación sin lesionar ninguno de los valores en conflicto y por tanto sin acudir a soluciones extremas, como es la del aborto. El hecho de que un profesional esté dispuesto a practicar abortos en ciertas situaciones, no obsta para que en otras crea que su deber es no participar en actos que considera incorrectos, razón por la que en tales circunstancias pueda declararse objetor.¹³³³

Si nos centramos en la distinción realizada anteriormente entre vida biológica y vida biográfica, está claro que por parte de la mujer que desea interrumpir su embarazo estas pueden ser interpretadas y valoradas de diferente forma. Cuando tratamos el tema del estatuto científico del embrión humano concluimos que

Hay muchas razones para pensar que el embrión no es un ser humano ya constituido sino sólo en proceso de constitución, y que por tanto no goza de las prerrogativas propias del ser humano completamente constituido. De ser esto así, tendremos ciertamente deberes para con él, dado que la vida biológica y la vida biográfica en formación son valores, y valores intrínsecos, pero desde luego nuestros deberes no serán los mismos que los que tenemos con una persona humana ya constituida.¹³³⁴

Sin embargo, si defendemos lo contrario, esto es,

[...] que el ser humano posee no sólo vida biológica sino también vida biográfica desde el momento de la concepción, [las razones esgrimidas] son ciertamente menores, y obedecen las más de las veces a motivos religiosos. Pero en cualquier caso, en sociedades que aceptan el pluralismo, como las nuestras, tales opiniones resultan tan respetables como las contrarias. Las mujeres embarazadas pueden mantener una u otra de esas posturas respecto del embrión que llevan en su seno. En este segundo caso, considerarán que su deber es respetar el valor de esa vida, y por tanto elegirán siempre continuar con el embarazo. Al

¹³³² *Ibid.*, pp. 702-703.

¹³³³ *Ibid.*, p. 703.

¹³³⁴ *Ibid.*, p. 704.

tomar esta decisión, el conflicto desaparecerá, ya que su voluntad vendrá a coincidir con la no interrupción del proceso embrionario.¹³³⁵

En cualquier caso, lo que debemos tener claro es que la interrupción del embarazo supone un curso extremo de acción, por lo que, antes de optar por él, debe dilucidarse si existen otros cursos intermedios que no dañen los otros valores que entran en juego. Pero también debemos entender que la última decisión sobre la interrupción o no del embarazo, la mayoría de las veces, debe ser la de la madre.

Los demás podrán ayudarle, pero la decisión ha de ser, en última instancia, suya. En cualquier caso, es obligación de la sociedad el promover este tipo de análisis de las situaciones y de resolución de conflictos, evitando dos extremos a cual más pernicioso. Uno es la banalización de la vida de los embriones, y por tanto del aborto. Se quita valor a lo que tiene siempre y necesariamente valor intrínseco, como es la vida del feto. De este modo, desaparece el conflicto de valores, pero por una vía que no es correcta, la de devaluar la condición de los embriones y los fetos humanos. Algo de esto sucede cuando se intenta ver en el aborto un puro derecho de las mujeres, de tal modo que éstas pueden ejercerlo como cualquier otro derecho, siempre que quieran, sin plantearse el problema moral que todo aborto conlleva.¹³³⁶

Por tanto, tan grave es trivializar la interrupción del embarazo como culpabilizar a aquellas personas que deciden llevarlo a cabo, no siendo estos otros que los planteamientos defendidos por posturas tan extremas y antagónicas como son la *pro-choice* y la *pro-life*.

Decíamos al principio de este epígrafe que en la relación clínica que el profesional y la paciente mantienen debe prevalecer un proceso deliberativo, a partir del cual poder llegar juntos a una decisión óptima que respete el mayor número de valores en juego o, al menos, que lesione el menor número de ellos. Una vez que tras este proceso de deliberación se opte por un curso de acción, es preciso pasarlo previamente por tres *pruebas de consistencia* antes de ser elevado a definitivo:

- Una primera es la «prueba de la legalidad». Consiste en saber si la decisión que vamos a tomar es legal o ilegal. [...]
- La segunda es la prueba de la «publicidad». Consiste en preguntarse si uno tendría argumentos para defender públicamente la decisión que está a punto de tomar.
- Y la tercera es la prueba del «tiempo» o de la temporalidad. [...] Consiste en preguntarse si, caso de dilatar un tiempo el asunto, tomaríamos la misma decisión que ahora estamos dispuestos a tomar. El objetivo de esta prueba es evitar las decisiones en caliente, que son muy emocionales, pero por lo general poco prudentes.¹³³⁷

¹³³⁵ *Ibid.*

¹³³⁶ *Ibid.*, p. 705.

¹³³⁷ Gracia, D. (2019a), p. 141; cfr. Gracia, D. (2011d). Teoría y práctica de la deliberación moral. En Feito, L.; Gracia, D. y Sánchez, M. [Eds.]. *Bioética: el estado de la cuestión*. Madrid: Triacastela, pp. 149-150; cfr. Pose, C. (2012), p. 85; cfr. Gracia, D. y Pose, C. (2019b), p. 28; cfr. Seoane Rodríguez, J. A. (2016), pp. 499-503. En este último trabajo, Seoane añade dos pruebas más de consistencia al método deliberativo de Gracia: la de universalizabilidad y la de realizabilidad (pp. 503-505).

Tales pruebas suponen el modo de justificar el proceso deliberativo que ha conducido a la elección del curso óptimo de acción, reforzando «la normatividad de la decisión desde la perspectiva ética, jurídica y práctica».¹³³⁸

4.1. Límites a la objeción de conciencia

Ya hemos visto que una forma incorrecta de plantear un conflicto es abordándolo desde el modo del dilema, en el que solo son dos los cursos de acción posibles, además de constituirse ambos como extremos, cuando realmente lo prudente es realizar el esfuerzo de encontrar otros cursos de acción que resulten intermedios.

Cuando el profesional opta por un curso extremo habiendo cursos intermedios viables y prudentes, está haciendo una elección incorrecta, y por tanto no puede ampararse en la objeción de conciencia. Ésta no puede justificar opciones inadecuadas. Esto es lo que hace años bauticé con el nombre de «seudoobjeción». Se hace objeción cuando no puede hacerse, dado que es posible resolver el conflicto sin lesionar ninguno de los dos valores, y por tanto sin optar por uno de los cursos extremos.¹³³⁹

A veces también se confunde la objeción de conciencia con la *criptoobjeción*, la cual surge por motivos que no son realmente de conciencia.

Esto sucede cuando se objeta por motivos distintos a los morales. Tal sucede cuando se objeta porque así lo hacen los demás del servicio, o por el qué dirán, o por comodidad, miedo, ignorancia, etc. Cuando las objeciones de conciencia no son «de conciencia», carecen de legitimidad. Ni que decir tiene que el mayor número de las objeciones de conciencia caen dentro de este tipo, y que ellas son, junto con las seudoobjeciones, las que impiden o dificultan el respeto de las verdaderas objeciones de conciencia, aquellas que sí deben y tienen que respetarse.¹³⁴⁰

De este modo, la objeción de conciencia solo podrá ser auténtica o verdadera

[...] cuando no resulta posible encontrar ningún curso intermedio que le permita [al profesional] compaginar el respeto del valor de la vida del embrión con la voluntad o la decisión de la embarazada. Si hubiera curso intermedio, estaríamos ante un caso de

¹³³⁸ Seoane Rodríguez, J. A. (2016), pp. 498-499.

¹³³⁹ Gracia, D. (2009f), p. 706. En otro lugar, afirma Gracia: «La pseudoobjeción se da al objetar como resultado de un acto clínico incorrecto. La objeción nunca puede amparar decisiones clínicas mal tomadas. Dicho en otros términos, al objetar se está lesionando siempre un valor, que es el derecho de una persona a una prestación sanitaria, y por tanto la objeción constituye un curso extremo de acción. Siempre que haya cursos intermedios que permitan salvar los valores en conflicto o lesionarlos lo menos posible, la objeción no puede considerarse correcta», en Gracia, D. (2011g). Objeción de conciencia: las lecciones de un debate. *Bioética Complutense*, 7, pp. 5-6. Disponible en: <https://www.ucm.es/data/cont/docs/137-2013-10-07-bioetica07.pdf> [consulta: 11 de octubre de 2020]; cfr. Gracia, D. (2011f). Objeción de conciencia: las lecciones de un debate. *Revista de Calidad Asistencial*, 26 (3), 143-145. Disponible en: <https://www.elsevier.es/es-revista-revista-calidad-asistencial-256-articulo-objecion-conciencia-las-lecciones-un-S1134282X11000443> [consulta: 2 de abril de 2020]; cfr. Gracia, D. (2020c), p. 51.

¹³⁴⁰ Gracia, D. (2009f), pp. 706-707; cfr. Gracia, D. (2011g), p. 6; cfr. Gracia, D. (2020c), pp. 51-52.

seudoobjeción, y si objetara no por razones de conciencia sino por cualquier otro motivo, se trataría de una criptoobjeción.¹³⁴¹

Una de las posibles soluciones que puede brindársele al profesional sanitario declarado como objetor es poder trasladar su caso a otro profesional que sí esté dispuesto a llevar a cabo la intervención.¹³⁴² Asimismo, la decisión que deberá tomar la persona responsable de la organización del servicio deberá tener en cuenta el

[...] no lesionar la decisión de la embarazada de poner término a su gestación, y a la vez de no obligar a un profesional a hacer algo que vaya contra su conciencia. Este conflicto lo resolverá transfiriendo la paciente a un profesional que no tenga el problema de conciencia del primero. Esto es perfectamente razonable ya que [...] no todo el mundo considera que la vida del embrión humano tenga que considerarse como plenamente constituida como tal vida humana desde el primer momento, y no en proceso de constitución. No es lo mismo interrumpir una vida humana en proceso de constitución que otra ya constituida. De hecho, el proceso de constitución se malogra con gran frecuencia por razones puramente naturales, y no está dicho que no pueda interrumpirse por razones humanas o morales. Ni que decir tiene que quien así piense, considerará que el aborto puede resultar justificable cuando ese valor, el de la vida humana en proceso de constitución, entra en conflicto con otro valor importante, como puede ser la salud física o psíquica de la madre, y no se encuentre un curso intermedio que permita salvar los valores en conflicto. Quien así piense, no objetará en esa situación, y por tanto podrá llevar a cabo el procedimiento sin lesionar el dictado de su conciencia.¹³⁴³

Tenemos claro que la objeción de conciencia debe entenderse como una excepción al acatamiento de la norma, pero ello no puede conducirnos a pretender convertir la excepción en regla, transformar la objeción de conciencia en un derecho absoluto, al cual puede acogerse cualquier persona. Tal pretensión supondría afirmar

[...] que los parlamentos democráticos no tienen legitimidad para aprobar normas que vayan contra ese pretendido derecho natural. De lo que se deduce algo de la máxima importancia, y es que quienes defienden la objeción de conciencia como un derecho absoluto están haciendo una enmienda total a la teoría liberal y democrática. Con lo cual se concluye en la paradoja de que al afirmar la objeción de conciencia como un derecho absoluto, se está negando legitimidad a la única estructura socio-política que ha hecho posible la objeción de conciencia. Los fanáticos de la objeción son sus más peligrosos enemigos.¹³⁴⁴

En la objeción de conciencia debe también contemplarse otro fenómeno que puede acontecer a partir de ella y es el de la insumisión.¹³⁴⁵ Esta surge cuando la justicia exige

¹³⁴¹ Gracia, D. (2009f), p. 707.

¹³⁴² Dice el autor al respecto: «La objeción de conciencia resulta tanto menos lesiva y más asumible por el sistema sanitario cuanto mejor organizados estén los servicios clínicos. Con este mismo objetivo, se considera recomendable que las personas que saben que van a objetar a ciertas prácticas lo comuniquen con antelación a su Colegio profesional y a la dirección del servicio, a fin de que se tomen las medidas organizativas necesarias para que los pacientes no resulten desasistidos ni sufran menoscabo en su atención», en Gracia, D. y Rodríguez Sendín, J. J. [Dirs.] (2008c), p. 7.

¹³⁴³ Gracia, D. (2009f), p. 708.

¹³⁴⁴ Gracia, D. (2011g), p. 5; cfr. Gracia, D. (2020c), p. 50.

¹³⁴⁵ Respecto a la insumisión, dice Gracia: «Cuando persiste la negación a cumplir un precepto legal tras la decisión de los tribunales de que debe cumplirse, ya no se trata de un acto de objeción

al profesional sanitario declarado como objetor que realice aquella práctica que ha sido causa de su objeción de conciencia –por ejemplo, cuando no hay otro profesional que pueda realizar en su lugar la intervención–, y este reincide en su negación contraviniendo el mandato. De ahí que la objeción de conciencia tenga excepciones desde el punto de vista jurídico, aunque de ello no se deduce que también deba tenerlas desde el ético.

Nadie puede actuar moralmente sólo por obediencia o porque lo manda un superior. Yo podré hacer lo que me mandan porque lo considero correcto, pero no porque me lo mandan. Esa es la diferencia entre actuar por pura obediencia o actuar porque se considera correcto lo que otro pide o manda. Una cosa es obedecer y otra consentir. El no obedecer, esto es, el no hacer lo que a uno le mandan puede acarrearle sanciones graves, e incluso costarle la vida. Eso puede doblegar voluntades y llevarlas a hacer cosas que consideran moralmente incorrectas. Si la coacción es total, el acto dejará de ser humano y no habrá responsabilidad moral sobre él. Pero a poco que el sujeto pueda decidir, será responsable de su decisión. La obligación moral es siempre imperativa y categórica, absoluta.¹³⁴⁶

Gracia admite que el mayor problema de la objeción de conciencia no proviene de aquellas personas que la niegan –un número, a decir verdad, bastante reducido por no decir inexistente–, sino de aquellas que practican de forma abusiva las pseudoobjecciones y las cryptoobjecciones, estigmatizando, en consecuencia, las situaciones en las que se objeta de forma auténtica o verdadera.¹³⁴⁷ Para evitar esto, el autor defiende que la única solución factible para poder remediarlo es

[...] la correcta formación moral de los ciudadanos. La única labor que puede y debe hacer la ley es definir quiénes pueden objetar y quiénes no (quiénes son actores o colaboradores directos) y a qué normas puede objetarse y a cuáles no. Cualquier otro procedimiento, como la inscripción previa en registros, bien colegiales, bien administrativos, puede acabar produciendo mayores perjuicios que beneficios. Y es que en este tema, como en tantos otros, la solución no está en la búsqueda de normas estrictas de aplicación mecánica sino en la promoción de la prudencia y la responsabilidad moral en las personas implicadas.¹³⁴⁸

5. Aplicación de la objeción de conciencia a otros casos referentes al inicio de la vida

En el año 2008, la Fundación de Ciencias de la Salud publicó una guía cuyo objetivo era ofrecer a los profesionales sanitarios un asidero a partir del cual poder abordar aquellos conflictos que pudieran surgirles en su práctica profesional. Aunque esta guía

sino de insumisión, que es cosa distinta. Esto es lo que no quieren aceptar quienes buscan convertir la objeción de conciencia en un derecho personalísimo, y en tanto que tal supremo e inviolable. Por supuesto, la objeción de conciencia no tiene sentido más que en el ámbito de la ética de mínimos, no en el de la ética de máximos. Pero aun en el primero de esos ámbitos, no puede aceptarse más que tras una minuciosa ponderación de las razones a favor de su respeto. No toda objeción de conciencia es, sin más, respetable», en Gracia, D. (2006b), p. 25; cfr. Gracia, D. (2008b). *La Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos. Algunas claves para su lectura*. En Fernández, E. y otros. *Entre la ética, la política y el derecho. Estudios en homenaje al profesor Gregorio Peces-Barba*, volumen 1 (pp. 603-626). Madrid: Dykinson; cfr. Gracia, D. y Rodríguez Sendín, J. J. [Dirs.] (2008c), p. 6; cfr. Gracia, D. (2011g), p. 4; cfr. Gracia, D. (2020c), p. 49.

¹³⁴⁶ Gracia, D. (2009f), p. 709.

¹³⁴⁷ Cfr. Gracia, D. y Rodríguez Sendín, J. J. [Dirs.] (2008c), pp. 7-8.

¹³⁴⁸ Gracia, D. (2011g), p. 6; cfr. Gracia, D. (2020c), p. 52.

fue redactada por un grupo de trabajo, era Diego Gracia uno de sus directores, quedando reflejado en ella de modo evidente el método propugnado por el bioeticista. Así puede leerse:

El método de análisis que proponemos es el de la *deliberación*, tan antiguo como la propia ética. El objetivo de la deliberación es la toma de decisiones prudentes o razonables. No se trata de que todo el mundo adopte la misma decisión ante un caso concreto, sino que todos, tomen la que tomen, lleguen a decisiones prudentes. Se trata de incrementar la prudencia de las decisiones elegidas, aunque éstas no coincidan entre sí. El hecho de que las decisiones varíen entre las personas no es problema grave, siempre y cuando todas sean prudentes. La deliberación es un procedimiento que intenta enriquecer el análisis a fin de incrementar la prudencia.¹³⁴⁹

Concretamente, la tercera parte de esta guía versa sobre la objeción de conciencia en el origen de la vida y es en ella en la que ahora repararemos, siendo tratados una serie de problemas que pueden circunscribirse a este contexto.

5.1. Objeción a la dispensa de anticonceptivos y contraceptivos

[...] el control de la natalidad puede realizarse de dos maneras o por dos vías: evitando la unión de los gametos (anticoncepción) o bien evitando que el producto de la fecundación ya culminada anide y quede implantado y/o sea expulsado (contracepción). Hay métodos anticonceptivos naturales que, en general no originan debate moral por su uso, y métodos artificiales que, a su vez, pueden ser: de acción de barrera a la posible fecundación, hormonales de acción anovulatoria, o bien químicos de acción espermicida. Todos ellos son reversibles, obviamente, al dejarse de utilizar. Los hay también irreversibles, que precisan de una pequeña intervención quirúrgica, como la obstrucción de las trompas de Falopio o la ligadura de los conductos deferentes. Estos métodos artificiales, reversibles e irreversibles, generan debate moral y social.¹³⁵⁰

Sabemos ya que la deliberación debe partir del establecimiento correcto de los hechos. Si dirigimos primero nuestra atención a los *métodos anticonceptivos*, el motivo de su utilización puede ser variada, como no desear tener una familia hasta pasado un cierto tiempo, poder proseguir con unos estudios universitarios o afianzar una carrera profesional, entre otros muchos. Por otra parte, puede ocurrir que al acudir a un profesional sanitario esta persona se niegue a su dispensación debido a que su propia conciencia se lo prohíba, aunque la demanda de su utilización haya sido una decisión muy meditada por parte de su solicitante.

Una vez establecidos los hechos, hemos de pasar al segundo de los momentos, correspondiente al de los valores implicados, y comprobamos que los valores en conflicto son, por un lado, el respeto de la voluntad de su demandante, y por otro, el de «la vida como valor, que los métodos anticonceptivos impiden que se realice».¹³⁵¹

En cuanto al tercero de los momentos, esto es, el de los deberes, se presentan distintos cursos de acción. Entre los cursos extremos puede optarse por el primero de los

¹³⁴⁹ Gracia, D. y Rodríguez Sendín, J. J. [Dirs.] (2008c), p. 2.

¹³⁵⁰ *Ibid.*, pp. 83-84.

¹³⁵¹ *Ibid.*, p. 85.

valores señalados y desatender el segundo, respetándose la voluntad de su solicitante, u optar por el valor de la vida, negando la dispensación del método anticonceptivo, con lo que se estaría dañando la voluntad del peticionario. El siguiente puede ser, por ejemplo, el curso de acción extremo elegido por un ginecólogo:

Él objeta en conciencia a la utilización de métodos anticonceptivos artificiales, porque considera que ellos alteran el proceso natural de la procreación humana y, por tanto, de la transmisión de la vida. El valor vida tiene prioridad absoluta sobre la opción de la pareja, y por eso se niega a secundar sus deseos; los considera maleficentes.¹³⁵²

Asimismo, en este conflicto también pueden ser indicados otros cursos de acción intermedios. Ante todo, los motivos de ambas partes deben ser puestos en común, argumentándose las razones por las que cada una, desde las suyas, se inclina por defender su correspondiente valor. Desde el punto de vista del ginecólogo, las razones que quizá se esgriman sean las de respetar el orden natural, considerando la transmisión de la vida como algo sagrado. Desde el punto de vista de la persona demandante, tal vez se incline por pensar que este orden no puede entenderse como absoluto e intocable, y que aunque el valor de la vida resulte fundamental, posiblemente lo sea más el procrear en un futuro de manera responsable. Una vez puestas en común las razones de cada una de las posturas, quizá no se llegue a un acuerdo, pero «habrá servido para que intercambien razones, maduren en sus propias posiciones e intenten ayudarse mutuamente».¹³⁵³ De este modo, por ejemplo, el ginecólogo podría aconsejar la utilización de otros métodos anticonceptivos que sean naturales. No obstante, si la persona demandante persistiera en su decisión, el profesional objetor podría recomendarle otro ginecólogo que pudiera atender su demanda. Con todo ello, a lo que hemos llegado tras este proceso deliberativo es al que puede ser considerado como el curso óptimo de acción:

Dado que el especialista es objetor para la prescripción de anticonceptivos, el curso óptimo recomendado parece que debe de ser el de mantener un diálogo sereno, respetando la simetría de valores de ambas partes, dando una información clara y no sesgada y, si la pareja mantiene su elección, enviándolos a un profesional que no sea objetor y atienda su solicitud.¹³⁵⁴

En cuanto a los *métodos contraceptivos*, si los métodos anticonceptivos evitan la unión del óvulo y el espermatozoide, los contraceptivos lo que evitan es que el producto de la fecundación pueda anidar y quedar así implantado en las paredes del útero materno, interrumpiendo el proceso de gestación de una nueva vida. La diferencia es clara: los primeros evitan la unión de los gametos y, por tanto, la fecundación; los segundos impiden que el óvulo ya fecundado pueda proseguir su normal desarrollo, de ahí que existan grupos que consideren ya estos métodos como abortivos, objetando su utilización, sin llevar ello aparejado que deban ser también objetores en cuanto a los métodos anticonceptivos. Tanto los valores que aquí entran en conflicto como los cursos extremos e intermedios de acción que de ellos se derivan, pueden ser idénticos a los vistos anteriormente en el caso de los métodos anticonceptivos. De tal modo, que el curso de acción óptimo será aquel que, respetando la legitimidad de la objeción de conciencia del profesional en cuestión, no prive

¹³⁵² *Ibid.*

¹³⁵³ *Ibid.*, p. 86.

¹³⁵⁴ *Ibid.*, p. 86-87.

[...] a los profesionales sanitarios de todas sus otras obligaciones con los pacientes, de tal modo que tienen que evitarles todas las molestias posibles, informarles de su objeción y de las razones, así como de los mecanismos previstos para la solución de estos casos.¹³⁵⁵

Debe tenerse también en cuenta que, en esta situación, al igual que en la anterior, el objetor debe informar a los jefes de servicio, puesto que

La objeción de conciencia afecta no sólo al médico y al paciente sino a la organización de todo el servicio. De ahí la necesidad de comunicársela al responsable de dirigirlo, a fin de que puedan tomarse las medidas oportunas. Ni que decir tiene que la objeción no puede redundar en ninguna merma en la carga de trabajo del objetor. Deberá compensarse de algún modo a sus compañeros por el trabajo extra que asumen.

Se impone, pues, en los servicios públicos, el llegar a acuerdos dentro de los equipos. En el caso de los servicios privados, los profesionales deberían comunicar su condición de objetores a su Colegio de Médicos.¹³⁵⁶

Si, por ejemplo, el método contraceptivo se trata de un DIU, es otro profesional sanitario quien debe llevar a cabo su implantación en el útero de la paciente, de ahí que la carga de trabajo deba derivarse del profesional que se ha declarado como objetor a otro que no lo es.

5.2. Objeción a la anticoncepción postcoital o de emergencia

La anticoncepción de emergencia no debe ser de uso habitual, debido a su acción y efectos secundarios. Tiene efecto anovulatorio, inhibidor del transporte del ovocito y del semen, así como antiimplantatorio. Dependiendo del momento del ciclo en el que se administra, así será su modo [de] actuar. Su eficacia dura hasta las setenta y dos horas postcoito, pero disminuye pasado el primer día. No actúa si el óvulo fecundado está ya implantado.¹³⁵⁷

La píldora postcoital o *píldora del día después*, que es como se le conoce popularmente, se trata de un método anticonceptivo, pero no abortivo, puesto que su

¹³⁵⁵ *Ibid.*, p. 89.

¹³⁵⁶ *Ibid.*, p. 90.

¹³⁵⁷ *Ibid.*, p. 91. Podemos observar que la eficacia de la píldora de la que aquí se habla puede ser de hasta 72 horas después del coito. Ha de tenerse en cuenta que la píldora postcoital actualmente puede contener levonorgestrel o acetato de ulipristal. En el caso de tomar levonorgestrel, es cierto que la eficacia es de hasta 72 horas (3 días), en cambio, si se toma acetato de ulipristal, su eficacia puede ser de hasta 120 horas (5 días). Ahora bien: «La eficacia del levonorgestrel es mayor cuanto más temprana es su administración tras las relaciones no protegidas. Si se administra las primeras 24 horas evita el 95 % de los embarazos esperados, entre las 24 y 48 horas posteriores a la relación evita el 85 % de los embarazos esperados y si se administra entre las 48 y 72 horas su eficacia disminuye hasta un 58 %. La tasa media de embarazos en mujeres a las que se les ha administrado levonorgestrel como anticoncepción de emergencia es de un 1 % aproximadamente.

El acetato de ulipristal, por su parte, tiene una eficacia de entre el 85 y el 73 % si se administra las primeras 72 horas, con un 1,5 % de embarazos. Entre las 48 y 120 horas la eficacia se sitúa en torno al 61 %, con una tasa de embarazos de un 2,1 %», en Bombí, I. (2019, 28 agosto). *Anticoncepción de emergencia*. Salud Canales Mapfre. Disponible en: <https://www.salud.mapfre.es/salud-familiar/mujer/planificacion-familiar/anticoncepcion-de-emergencia/> [consulta: 18 de octubre de 2020].

finalidad es prevenir un embarazo: una vez iniciado este no puede finalizarlo. A la característica de *método anticonceptivo* debe añadirse la de *emergencia*, esto es, su utilización debe ser excepcional, aconsejándose su uso cuando los otros métodos anticonceptivos habituales han fallado, como puede ocurrir al producirse la rotura del preservativo. Por tanto, nunca debe ser utilizado como método anticonceptivo primario.¹³⁵⁸

En el texto que estamos tratando se describe el caso de una joven pareja que acude hasta la consulta de urgencias de Ginecología para solicitar la dispensación de la píldora postcoital tras haber mantenido relaciones sexuales sin utilizar ningún tipo de protección, hecho que ha coincidido con la ovulación de la mujer, temiendo de este modo un posible embarazo. Debemos señalar que esta situación está contextualizada en la fecha de publicación de la guía, por lo que actualmente no sería de aplicación al tema de la objeción de conciencia, ya que desde el 28 de septiembre de 2009 la píldora postcoital puede ser dispensada en farmacias sin requerir de prescripción médica.¹³⁵⁹

5.3. Objeción a la esterilización de personas incapacitadas

En este caso, los hechos a los que se hace referencia son a los de una mujer con síndrome de Down que se encuentra incapacitada jurídicamente a causa de su incapacidad intelectual. Sus progenitores, preocupados de que pudiera quedar embarazada, obtienen una autorización judicial para poder esterilizarla. Al acudir al hospital una doctora les informa del daño irreversible que produciría dicha intervención en su hija, la cual le imposibilitaría procrear, a lo que los padres responden que su decisión ha sido ampliamente meditada, por lo que la doctora rechaza realizar la intervención por ser contraria a sus propias convicciones. Ante este hecho, acuden al jefe del Servicio de Ginecología, quien les responde que su opinión y la del resto de los facultativos es idéntica a la de la doctora, negándoles que su hija sea intervenida en dicho hospital, aun existiendo una autorización judicial de por medio.

¹³⁵⁸ En cuanto a la píldora del día después dice Lydia Feito: «Se trata de un método anticonceptivo, cuya prescripción puede evitar el riesgo de embarazo, y como tal ha de ofrecerse a las personas que lo soliciten. Sin embargo, es claro que no debe utilizarse como método anticonceptivo habitual, por sus posibles riesgos médicos pero, sobre todo, y en el caso de los adolescentes, por lo que ello puede revelar de una sexualidad inmadura, en la que no se toman decisiones responsables o se valoran las consecuencias de modo superficial y frívolo. Por eso es importante ofrecer una adecuada información y promover la formación de los jóvenes.

[...]

De ahí que sea fundamental [...] promover el diálogo con los menores, creando un clima de confianza, y no de enjuiciamiento, para dar lugar a decisiones prudentes y evitar así los riesgos, en la medida de lo posible», en Feito Grande, L. (2007a), pp. 105-106.

¹³⁵⁹ Véase: RTVE.es (2009, 25 septiembre). *La píldora del día después comenzará a venderse sin receta en las farmacias el próximo lunes*. RTVE.es. Disponible en: <https://www.rtve.es/noticias/20090925/pildora-del-dia-despues-comenzara-venderse-sin-receta-farmacias-proximo-lunes/293883.shtml> [consulta: 18 de octubre de 2020].

No obstante, decimos que no sería de aplicación respecto al profesional sanitario a quien competiría prescribirla, aunque sí que cabría considerar la objeción de conciencia desde el punto de vista del profesional farmacéutico que debe dispensarla.

Ha de indicarse que este caso, al igual que sucede con el mencionado anteriormente, no se encuentra ya contemplado en la legislación vigente.¹³⁶⁰ El 18 de diciembre de 2020 entró en vigor la Ley Orgánica 2/2020, de 16 de diciembre, de modificación del Código Penal para la erradicación de la esterilización forzada o no consentida de personas con discapacidad incapacitadas judicialmente.¹³⁶¹ En dicha ley se deroga tanto el segundo párrafo del artículo 156 de la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal,¹³⁶² como la disposición adicional primera de la Ley Orgánica 1/2015, de 30 de marzo, por la que se modifica la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal.¹³⁶³ No obstante, aunque este caso ya no se encuentre contemplado en la legislación española, sí que conviene prestar atención a la respuesta del jefe del Servicio de Ginecología en cuestión, ya que dicha actitud podría resultar análoga a la aplicada en otros casos, resaltando el hecho de que

Las objeciones de conciencia colectivas o de servicios enteros suelen deberse más a procedimientos de coacción sutil, desconocimiento, falta de información, miedo al qué dirán, etc., que a verdaderas razones morales. De ahí que cabe siempre la sospecha de que se trate, más que de objeciones verdaderas, de pseudo-objeciones o de cripto-objeciones. Los que tienen a su cargo la organización y el buen funcionamiento de los servicios, están obligados a investigar estas situaciones y tomar medidas adecuadas. Las objeciones verdaderas merecen respeto, pero a la vez obligan a establecer criterios de derivación de los pacientes, que deben estar claras y ser conocidas por todos. Las pseudo- y cripto-

¹³⁶⁰ Efe (2020, 2 diciembre). Eliminan por unanimidad la esterilización forzosa de mujeres con discapacidad. *ABC*. Disponible en: https://www.abc.es/sociedad/abci-eliminan-unanimidad-esterilizacion-forzosa-mujeres-discapacidad-202012021836_noticia.html#vca=rrss&vmc=abc-es&vso=fb&vli=cm-general&tcode=cW5xZWUz [consulta: 30 de diciembre de 2020].

¹³⁶¹ España. Ley Orgánica 2/2020, de 16 de diciembre, de modificación del Código Penal para la erradicación de la esterilización forzada o no consentida de personas con discapacidad incapacitadas judicialmente. *Boletín Oficial del Estado*, núm. 328, de 17 de diciembre de 2020, páginas 115646 a 115649. Disponible en: <https://www.boe.es/boe/dias/2020/12/17/pdfs/BOE-A-2020-16345.pdf> [consulta: 30 de diciembre de 2020].

¹³⁶² Este párrafo dice lo siguiente: «[...] no será punible la esterilización de persona incapacitada que adolezca de grave deficiencia psíquica cuando aquella, tomándose como criterio rector el del mayor interés del incapaz, haya sido autorizada por el Juez, bien en el mismo procedimiento de incapacitación, bien en un expediente de jurisdicción voluntaria, tramitado con posterioridad al mismo, a petición del representante legal del incapaz, oído el dictamen de dos especialistas, el Ministerio Fiscal y previa exploración del incapaz», en España. Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal. *Boletín Oficial del Estado*, núm. 281, de 24 de noviembre de 1995, p. 34006. Disponible en: <https://www.boe.es/boe/dias/1995/11/24/pdfs/A33987-34058.pdf> [consulta: 30 de diciembre de 2020].

¹³⁶³ Esta reza lo siguiente: «La esterilización a que se refiere el párrafo segundo del artículo 156 del Código Penal deberá ser autorizada por un juez en el procedimiento de modificación de la capacidad o en un procedimiento contradictorio posterior, a instancias del representante legal de la persona sobre cuya esterilización se resuelve, oído el dictamen de dos especialistas y el Ministerio Fiscal, y previo examen por el juez de la persona afectada que carezca de capacidad para prestar su consentimiento», en España. Ley Orgánica 1/2015, de 30 de marzo, por la que se modifica la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal. *Boletín Oficial del Estado*, núm. 77, de 31 de marzo de 2015, p. 27167. Disponible en: <https://www.boe.es/boe/dias/2015/03/31/pdfs/BOE-A-2015-3439.pdf> [consulta: 30 de diciembre de 2020].

objecciones no deben ser consentidas, ya que suponen un grave deterioro de los servicios y una degradación de la calidad asistencial.¹³⁶⁴

5.4. Objeción a las técnicas propias de la medicina predictiva

El caso que aquí se utiliza como representativo está causado por la enfermedad de Huntington.

Entre las aproximadamente tres mil enfermedades genéticas humanas conocidas, la enfermedad de Huntington es particularmente trágica. Es una bomba de relojería genética. La herencia del gen queda determinada en el momento de la concepción, pero los síntomas de la enfermedad no se manifiestan hasta que el portador alcanza la edad madura, generalmente algunos años después de haber tenido hijos. Por esta razón, la herencia es transmitida inconscientemente a la siguiente generación. Su herencia es dominante.¹³⁶⁵

Gracias a la medicina predictiva, a través de una simple prueba, es posible hallar el gen responsable de tan terrible enfermedad. Aquellas personas cuyo resultado fuese negativo se sentirían inmediatamente aliviadas al comprobar que no pueden desarrollarla, pero ¿qué ocurre con aquellas personas en las que la prueba resulta positiva? ¿Podrían continuar de forma normal con sus vidas sabiendo que, tarde o temprano, tendrán que lidiar con ella?¹³⁶⁶ Si además esta información llegara a conocimiento de las compañías aseguradoras, existiría la posibilidad de que estas rechazaran el realizar un seguro de vida a las personas portadoras de dicho gen, por lo que la confidencialidad de los datos genéticos aquí resultaría también fundamental.¹³⁶⁷

Los problemas surgen a raudales. ¿Deben hacerse las personas la prueba antes de casarse? ¿Puede considerarse que en caso contrario están hurtando información importante a sus parejas? ¿Y a las compañías de seguros? ¿Y a los empleadores? ¿Los seguros privados de enfermedad pueden costear la prueba a condición de conocer su resultado? ¿Tienen los posibles afectados obligación moral de someterse al test diagnóstico?¹³⁶⁸

Ante este tipo de interrogantes, puede darse la posibilidad de que un profesional sanitario se declare objetor a la hora de realizar esta clase de pruebas, ya que pueden predecir el padecimiento de una enfermedad grave en un futuro y, en muchos casos, carente además de tratamiento. A esta circunstancia también puede añadirse que existen casos de aborto al comprobar que es el feto quien puede llegar a sufrir tal tipo de enfermedades, decidiéndose llevar a cabo la interrupción del embarazo para así poder evitarle futuros sufrimientos a los que irremediamente se hallaría sujeto si se permitiera su nacimiento.

¹³⁶⁴ Gracia, D. y Rodríguez Sendín, J. J. [Dirs.] (2008c), p. 98.

¹³⁶⁵ *Ibid.*, pp. 103-104.

¹³⁶⁶ Véase la consideración expuesta sobre la película *Siempre Alice*: capítulo VI, apartado 2.7., p. 404.

¹³⁶⁷ Véase: capítulo VI, apartado 2.7., p. 400 y ss.

¹³⁶⁸ Gracia, D. y Rodríguez Sendín, J. J. [Dirs.] (2008c), p. 107.

Por otro lado, los valores que aquí entrarían en conflicto serían los siguientes:

- De una parte, el respeto a las decisiones autónomas de los pacientes, que tienen derecho a saber si van a sufrir la enfermedad o no.
- De otra, la obligación profesional de no realizar técnicas que pueden provocar mucho daño y hasta resultar catastróficas para los pacientes y su entorno.¹³⁶⁹

Por ende, los cursos extremos de acción que pueden reconocerse son: 1) realizar las pruebas diagnósticas que la persona demanda y 2) optar por la negación a efectuarlas. Por el contrario, los cursos intermedios deben circunscribirse al contexto de informar convenientemente al paciente de los pros y contras que de tales pruebas genéticas pueden llegar a derivarse, así como enfatizar en la idea de que, la mayoría de las veces, sus resultados son meramente probables. Por otro lado, el profesional debe ser consciente de que la realización o no de dichas pruebas debe hacerse de acuerdo con el proceso de toma de decisiones del paciente, procurando que su realización pueda haber sido producto de una larga reflexión.

Los cursos óptimos se encuadran en el hecho de proveer a la persona enferma de una información amplia y adecuada, además de dotarla de un soporte y acompañamiento emocional,¹³⁷⁰ asegurándole «la más estricta confidencialidad de los datos, de tal modo que [pueda] estar segur[a] de que esa información no será conocida más que por ella y las personas a quienes ella desee revelársela».¹³⁷¹ Se le debe hacer también consciente de las consecuencias que dicha información puede tener para su vida, ya que unas personas se inclinarán por desconocer el resultado y otras por conocerlo. La persona que deseando conocer su resultado resulte este positivo, debe procurársele la ayuda suficiente para que pueda afrontar la incertidumbre que debe de suponer el no saber si en un futuro acontecerá tan grave enfermedad que puede incapacitarle para llevar una vida normal.

Concluyendo con este apartado, debemos sostener que

- La información genética, más cuando está relacionada con enfermedades, se halla sujeta a la más estricta confidencialidad. Quiere ello decir que no tiene derecho a conocerla más que el propio sujeto y aquellas personas a quienes él quiera revelársela. El profesional tiene obligación de estricto secreto, siempre y cuando el paciente no le autorice a revelar los datos.
- La información genética no puede utilizarse para discriminar a las personas laboralmente o de cualquier otra forma. En el ámbito laboral sólo es aceptable la realización de estas pruebas y prevenir riesgos para los trabajadores.
- En los seguros básicos y que se consideran deben ser obligatorios y universales, como el de asistencia sanitaria, no se puede discriminar por razones genéticas. Tampoco debería hacerse en los seguros libres y privados (seguros de vida, etc.), aunque en este ámbito tendría que hacerse por acuerdo entre el Estado y las compañías privadas.¹³⁷²

¹³⁶⁹ *Ibid.*

¹³⁷⁰ Cfr. *ibid.*, p. 108.

¹³⁷¹ *Ibid.*

¹³⁷² *Ibid.*, p. 110.

5.5. Objeción al diagnóstico prenatal

Los hechos que respecto a este tipo de objeción se exponen son los de una mujer embarazada de doce semanas, a quien se le diagnostica la gestación de un posible feto con síndrome de Down, diagnóstico confirmado tres semanas después. La pareja, después de una semana de reflexión, decide que la mejor solución es la interrupción del embarazo. La ginecóloga, objetora de conciencia, considera tal hecho un asesinato, por lo que se niega a llevar a cabo la intervención.

Los valores que en la profesional entran en conflicto son:

- De un lado, el respeto de la voluntad expresada por la embarazada y por su esposo.
- De otro lado, el valor de la vida humana en formación.¹³⁷³

Si dirigimos ahora el foco de atención hacia los cursos de acción extremos, está claro que, mientras que uno de ellos será el del respeto incondicional hacia la opinión de una pareja con plena capacidad de decisión –por lo que la intervención deberá ser practicada–, el otro consistirá en tomar partido por la vida de ese feto rechazando el otro valor que está en juego.

En cuanto a los cursos intermedios, tal y como hemos podido observar en los casos anteriores, uno será optar por el diálogo entre las partes enfrentadas, analizando los argumentos y razones aducidas por cada una de ellas. Debe confirmarse que la decisión no es fruto de la precipitación y sí de la meditación. Si una vez aducidas y argumentadas todas las razones se comprueba que la decisión de la pareja ha sido reposada, madura y responsable, el objetor deberá derivar a la paciente a otro profesional o servicio donde pueda ser atendida su demanda. Otro curso intermedio sería mostrarle a la pareja que existen otras opciones como es la de entregar al bebé en adopción o ponerla en relación con otras familias con miembros con síndrome de Down, para que así estas puedan hacerle participe de su experiencia.

Finalmente, los cursos óptimos de acción pueden ser varios, pudiendo ser señalados los siguientes:

- El primer curso a tomar es el de establecer una buena relación personal con la paciente, explorando sus argumentos y sus sentimientos, miedos, temores, etc. Es importante conocer si se halla bloqueada emocionalmente por la noticia y está en fase de negación o si, por el contrario, se trata de una decisión madura y estable.
- Si la paciente manifiesta dudas o revela un desconocimiento de la situación se le podría sugerir ponerse en contacto con alguna asociación de síndrome de Down.
- Si la paciente mantiene su decisión de interrumpir el embarazo debería derivársela hacia un servicio o un profesional que no objete y pueda asumir su petición.¹³⁷⁴

¹³⁷³ *Ibid.*, p. 112.

¹³⁷⁴ *Ibid.*, p. 113.

5.6. Objeción a las técnicas de reproducción humana asistida

Una pareja acude a un Centro de Reproducción Asistida para solicitar una donación de ovocitos que solucione su problema de esterilidad y le ayude a cumplir su deseo de tener un hijo. Su ginecólogo habitual, tras advertirles que sus principios morales le impedirían tratar el problema que la pareja le consultaba, les comentó la posibilidad de ser atendidos en un Centro especializado.

La mujer padece un síndrome de Turner, con las alteraciones consiguientes de disgenesia gonadal, baja estatura, disminución del coeficiente intelectual y posibles malformaciones coexistentes que pueden afectar a órganos vitales. El varón no presenta patología psicofísica ni reproductiva.¹³⁷⁵

De acuerdo con los hechos referidos, los valores en conflicto que se le presentan al profesional sanitario son, de una parte, el respeto por la decisión de la pareja y, por otra, el respeto al principio de no-maleficencia, al considerarse este como un embarazo de alto riesgo, tanto para la madre como para la futura criatura.

Respecto a los cursos extremos de acción que surgen ante esta situación, estos pueden ser: 1) llevar a cabo la fertilización *in vitro* respetando la decisión de los demandantes y 2) rechazar llevar a cabo la técnica de reproducción asistida, evitando así una posible gestación de alto riesgo. Fijémonos bien que en este segundo curso extremo el médico no objeta porque sus convicciones vayan en contra de esta técnica, sino porque en dicha paciente no es recomendable el practicarla.

En cuanto a los cursos intermedios, sabemos ya que previamente debe entablarse un diálogo con la paciente con el objetivo de conocer que no se encuentra de ninguna forma presionada por su entorno social, y que su decisión es madura y responsable. La paciente debe ser además informada de todos los pros y contras que tal técnica puede conllevar tanto en ella como en su futuro bebé, y que pueda sopesarlas de modo calmado y no precipitado. También debe presentársele otras opciones además de la gestación, como puede ser la posibilidad de la adopción.

Los cursos óptimos de acción, como siempre se indica, pueden ser varios. Dicha intervención en una paciente con tal diagnóstico debe intentar ser disuadida de su decisión, puesto que los riesgos a los que se enfrenta son importantes. Se le debe además proveer del suficiente apoyo emocional, ya que el desaconsejar dicha intervención trastocaría sus planes, y podría sumir a la pareja en una considerable frustración. Aun así, si la pareja no cesara en su decisión, el ginecólogo deberá ofrecerle el mejor asesoramiento y aconsejarle un profesional que pueda satisfacer su petición. No obstante, como ya apuntábamos antes, este caso no sería un ejemplo de objeción de conciencia, ya que el profesional no se niega a realizar la técnica de reproducción asistida, sino que desaconseja que se lleve a cabo en una persona con tal diagnóstico, considerándolo en dicha paciente contraindicado:

- Si algo está claramente contraindicado, no puede ser objeto de objeción de conciencia. Cuando un médico se niega a realizar algo contraindicado no está objetando sino actuando de modo correcto. La objeción lo es siempre a llevar a cabo procedimientos que están indicados o que, al menos, no están contraindicados y si los demanda un

¹³⁷⁵ *Ibid.*, p. 115.

ciudadano informado y competente. Estamos, pues, ante un nuevo caso de “seudo-objección” de conciencia.

[...]

- Todo ser humano tiene derecho a servirse de los avances técnicos para intentar solucionar sus problemas relacionados con su salud o su vida, en este caso reproductiva, pero son los profesionales sanitarios quienes tienen la obligación de actuar como árbitros para que la administración de esos recursos sea adecuada, mirando en primer lugar por la idoneidad de la acción terapéutica, así como ponderando las consecuencias de la aplicación de la misma.¹³⁷⁶

5.7. Objeción al aborto complicado

Hemos visto a lo largo del presente capítulo que el problema del aborto es la cuestión que más controversias genera hoy día en nuestras sociedades pluralistas, donde la objeción de conciencia cobra un especial protagonismo desde el punto de vista del profesional sanitario a quien se le encomienda su práctica.

El tema de la interrupción voluntaria del embarazo (IVE) sigue originando un vivo debate. Es lógico: la vida humana está en juego y en principio atentar contra ella es inadmisibile. El debate se centra en el crítico punto de fijar cuándo comienza la vida rigurosamente humana. Las distintas opciones ante este tema vienen determinadas no sólo por argumentos o razones, sino también por creencias, tradiciones, emociones, etc. Hay distintas teorías sobre cuándo comienza la vida de los seres humanos, cada una de las cuales se sustentan en diferentes argumentos: en el momento de la fecundación, a partir del 14º día de la gestación, cuando adopta la forma humana, cuando comienza la actividad cerebral, cuando es viable, al final del embarazo, etc. Todas ellas merecen respeto en tanto que son teorías científicas, pero el problema del momento en que comienza la vida humana no es propiamente científico, o al menos no es exclusivamente científico. Los argumentos, a la postre, acaban siendo morales y, obviamente, ahí radica la polémica.¹³⁷⁷

Los hechos que en este caso se relatan son los propios de un aborto complicado, protagonizado este por una paciente que comienza a sangrar profusamente horas después de la intervención. El ginecólogo que se encuentra de guardia es objetor, ordenando que se avise a los profesionales responsables de dicha práctica, a quienes se les comunica tal suceso por vía telefónica. Realizadas las indicaciones pertinentes, la paciente sufre posteriormente otro tipo de complicaciones que posteriormente otro médico de guardia, también objetor, solventa. En estos hechos pueden distinguirse dos modos de actuar por parte de los especialistas declarados como objetores: por un lado, el que niega el tratamiento y, por otro, el que, a pesar de ser objetor, atiende a la paciente debido a su gravedad.

El conflicto de conciencia del segundo objetor no se produce entre la vida y la decisión de la gestante, como es usual en los casos de aborto. De hecho, el aborto ya se ha producido, y él con lo que se encuentra es con una enferma grave que sufre una hemorragia grave y puede morir, caso de que no se la intervenga con urgencia. En el caso del primer ginecólogo objetor, la situación es similar, por lo menos hasta cierto punto. El aborto ya se ha

¹³⁷⁶ *Ibid.*, p. 119.

¹³⁷⁷ *Ibid.*, p. 119-120.

producido, y lo único que se le pide es atender a una enferma que tiene un foco hemorrágico y se halla en situación vital muy comprometida. En este caso, los valores en conflicto son:

- De una parte, la atención a una paciente grave por parte de un profesional que se halla de guardia en una institución sanitaria
- De otra, el no colaborar a acciones relacionadas con un acto que considera intrínsecamente malo o maleficente, cual es el del aborto.¹³⁷⁸

Tal y como puede observarse, los cursos extremos de acción son claros: 1) cumplir con la obligación de atender a una paciente que se encuentra en estado grave y 2) negarle la atención, debido a que su gravedad es debida a una interrupción voluntaria del embarazo que considera inmoral, por la cual se declara objetor. Está claro que tomar partido por este último curso extremo no supone una verdadera objeción de conciencia, sino una pseudo-objeción.

Los cursos intermedios que se vislumbran son también sencillos de establecer:

1. Lo primero que debía advertir el médico de guardia es que el aborto ya está realizado, y que evitar la muerte de una paciente en situación grave no es un acto, directo ni indirecto, de colaboración al aborto, sino cumplir con la obligación que, como médico de guardia especialista en ginecología, tiene.
2. Que el jefe de servicio lleve el caso a una reunión del equipo y aclare con todos los médicos el asunto, dejando claro que no es correcta la objeción a este tipo de situaciones.
3. Que se elabore una guía o protocolo, a fin de evitar en el futuro situaciones como ésta.¹³⁷⁹

Como ya sabemos, el curso óptimo de acción vendría a identificarse con uno –o varios– de los cursos intermedios, haciendo ver a los especialistas de guardia que atender a una paciente a quien se le ha practicado un aborto y que sufre complicaciones a causa de la intervención no es colaborar en una práctica que puede considerarse inmoral, por lo que el hecho de no atenderla supone un flagrante abandono de su deber como profesionales, ya que

El médico de guardia tiene el deber de asistir a todos sus pacientes, y no tiene sentido discriminar a los que han llegado a la situación en que se encuentran como consecuencia de un acto que él considera inadecuado o inmoral. Si la paciente se hubiera provocado ella a sí misma el aborto fuera del hospital, también tendría la obligación de atenderla, sin que esto pudiera considerarse colaboración a un acto ilícito. Pues bien, lo mismo hay que decir de la situación presente.¹³⁸⁰

5.8. Objeción a reanimar grandes prematuros y malformados

En el inicio de la vida humana no es posible, en modo alguno, que la persona afectada pueda expresar su voluntad, por lo que las decisiones correrán siempre a cargo de los progenitores o representantes legales que son quienes deberán decidir sobre una vida que, propiamente, no es la suya. En tales momentos son las emociones y los

¹³⁷⁸ *Ibid.*, p. 121.

¹³⁷⁹ *Ibid.*, pp. 121-122.

¹³⁸⁰ *Ibid.*, p. 122.

sentimientos los que suelen primar sobre la razón, por lo que el papel de los profesionales sanitarios se hace aquí fundamental, pues son quienes deben aportar ese grado de lucidez que en esos instantes a los padres o representantes legales les está vedado, y es que

No siempre es lo más correcto optar por la defensa a ultranza de la vida. Deben de tenerse presentes las consecuencias que desencadene la decisión tomada, la calidad de vida del afectado y de las personas que lo tengan a su cuidado, así como el precio que a futuro se pagará por las acciones emprendidas.¹³⁸¹

A este respecto se presentan dos casos: el de un recién nacido prematuro con un grave daño cerebral y un recién nacido con graves malformaciones. En cuanto al primero, los hechos que se evidencian son los de un prematuro de apenas cinco meses que presenta una grave inmadurez orgánica, y cuyo intento de reanimación sería inútil debido al «mal pronóstico de supervivencia y las graves secuelas que puede tener en caso de sobrevivir».¹³⁸² La jefa de Neonatología considera que es mejor su no reanimación, hecho al que se niega el médico residente, que se declara objetor ante tal decisión, entendiendo que su reanimación es una obligación moral que deben obrar. Expuesta la situación a los progenitores se llega a la decisión de no reanimarlo: a los pocos minutos el recién nacido muere.

En este caso, el conflicto de valores se encuentra presente en el médico residente, en el que uno de los valores que está en juego es el de la vida del recién nacido dependiente de la reanimación, mientras que el otro valor es el de no emplear medios o recursos desorbitados en un prematuro que tiene escasas posibilidades de sobrevivir, y en el supuesto de que lo hiciera, estaría aquejado de graves secuelas durante el resto de su vida.

Los cursos extremos serían 1) reanimar al prematuro a toda costa –curso de acción elegido por el médico residente– y 2) no reanimarlo debido a su gran inmadurez. En cambio, los cursos intermedios deben dirigirse a hacer consciente al médico residente de que, aunque mayoritariamente deba apostarse por la vida, deben también sopesarse las trágicas consecuencias que pueden deducirse del hecho de que un gran prematuro sobreviva. Añadido a este, otro curso de acción intermedio será el de informar debidamente a los padres y decidir de forma conjunta junto a los profesionales sanitarios cuál es la mejor opción. Con todo ello llegamos al curso óptimo de acción, que vendrá una vez más a identificarse con los cursos intermedios, teniendo siempre en cuenta que los médicos «podrán objetar, pero en principio no pueden decidir en contra de los padres en situaciones como la expuesta».¹³⁸³

El segundo caso versa sobre los hechos de una recién nacida que presenta graves malformaciones, cuyo pronóstico les hace decidir a sus progenitores que no se tomen medidas extraordinarias con ella, a lo que uno de los médicos objeta exponiendo que debe procurarse que la niña pueda seguir viviendo. Una vez más el conflicto de valores surge en quien realiza la objeción:

¹³⁸¹ *Ibid.*, p. 124.

¹³⁸² *Ibid.*, p. 125. En este mismo trabajo se expone: «[Existen] dos tipos de prematuridad: por bajo peso y por nacer antes del tiempo natural. En la especie humana se considera “maduro” el feto a partir de los 2.500 grs. y de las 37 semanas de gestación», en *ibid.*, p. 127.

¹³⁸³ *Ibid.*, p. 126.

[...] la objeción no es un valor sino un curso de acción, [que surge] de la resolución de un conflicto de valores.¹³⁸⁴ Conviene comenzar, pues, identificando este conflicto. En el neonatólogo objetor, los valores en conflicto son:

- De una parte, la vida del neonato
- De otra, la voluntad libremente expresada por sus padres¹³⁸⁵

Un curso de acción extremo sería mantener a la niña con vida a través de la práctica de medidas extraordinarias; el otro, respetar la decisión de los padres y no utilizar estas con su hija. Finalmente, y del mismo modo que ocurría en las situaciones anteriormente referidas al inicio de la vida, los cursos óptimos de acción se identifican con los intermedios, donde son los progenitores los que tienen la última palabra, teniendo siempre en consideración la opinión del equipo sanitario. En este caso está claro que el pronóstico de la recién nacida es tan grave que el hecho de aplicarle medidas extraordinarias no resulta coherente:

- Las medidas terapéuticas deben basarse en el “mayor beneficio” de la paciente, evitando en todo momento el sufrimiento innecesario para ella y para los acompañantes, durante el tiempo que pueda vivir.
- Es necesario que exista una comunicación total sobre las decisiones tomadas por parte de todo el personal sanitario que atiende o pueda atender a la niña, sea cual sea su lugar de trabajo en el hospital.
- Debe de quedar constancia escrita en la historia clínica de la solicitud que han formulado los padres.¹³⁸⁶

6. Conclusión

Durante este último capítulo hemos intentado dilucidar qué problemas plantean tanto la cuestión del aborto como la de la objeción de conciencia, proponiendo como método para resolver los posibles conflictos que de ellas se desprenden el de la deliberación, enfocado este desde la ética de la responsabilidad, tal y como Diego Gracia defiende en buena parte de su obra.

La actitud racional y responsable que debe tomarse ante los problemas éticos circunscritos al confín del inicio de la vida humana no pueden solucionarse ni mediante su criminalización ni tampoco mediante su frivolidad. Son las posturas *pro-life* y *pro-choice* quienes profesan este tipo de actitudes debiendo ser ambas catalogadas como extremas, puesto que mayoritariamente atienden a razones meramente emocionales y poco o nada racionales. Por tanto, defendemos que el curso óptimo de acción ante este tipo de cuestiones es el de tomar partido por su responsabilización.¹³⁸⁷

Se trata de fomentar la responsabilidad para con la vida, para con la vida en general y para con la vida humana, incluso en formación y especialmente con ella, a fin de tratarla con el

¹³⁸⁴ En varias ocasiones se insiste en esta misma idea, a saber, el de que la objeción de conciencia no es un valor, sino un curso de acción ante un conflicto de valores. Véase: *ibid.*, p. 97; cfr. p. 109; cfr. p. 112.

¹³⁸⁵ *Ibid.*, p. 128.

¹³⁸⁶ *Ibid.*, p. 130.

¹³⁸⁷ Cfr. Gracia, D. (2015b), minutos 1:24:20 y ss.

mayor respeto posible. Lo cual exige, a su vez, promover un cambio cultural importante, en el que el «bienestar» individual no sea el criterio máximo y a veces único para la toma de este tipo de decisiones.

El fomento de la ética de la responsabilidad es tanto más necesario cuanto que en nuestra sociedad se da una evolución progresiva e imparable hacia un respeto cada vez mayor de las decisiones autónomas de las personas, aunque estas atenten contra la integridad de otros principios, como puede ser el de respeto a la vida. Esto quiere decir que va concediéndose un espacio cada vez mayor a la autogestión o a la gestión privada del cuerpo y de la sexualidad, de la vida y de la muerte. Si tradicionalmente se venía situando el valor vida por delante del valor libertad de conciencia, hoy sucede exactamente lo contrario, y la tendencia clara es conceder cada vez mayor espacio a la libertad de conciencia, incluso en detrimento de la vida. La ética de la responsabilidad exige evitar ambos extremos, y promover la idea de que el propio concepto de responsabilidad exige promover la realización de todos los valores en juego, y no solo de uno de ellos, ya se trate de la vida, como en el caso antiguo, o la libertad, como tiende a pensarse hoy.¹³⁸⁸

Ha de promoverse el educar en la responsabilidad, y ello no tiene nada que ver ni con defender que cualquier interrupción del embarazo es inmoral ni con que «la mujer tiene derecho a la disposición libre de su cuerpo y del fruto de la concepción».¹³⁸⁹ Defender y utilizar como únicos criterios los derechos a la libertad, a la autonomía y al bienestar para la toma de decisiones en torno al inicio de la vida humana, es promover la frivolidad de los problemas en detrimento de la responsabilización para con ellos.

La relación clínica debe verse como un *proceso deliberativo* en orden a tomar las mejores decisiones. El profesional y la paciente tienen que deliberar, no solo sobre los hechos clínicos, sino también sobre los valores implicados y sobre los cursos de acción posibles, en orden a tomar el más adecuado, responsable o prudente. La decisión final es obvio que deberá tomarla la paciente, pero del modo más maduro y responsable que sea posible.¹³⁹⁰

Desde el punto de vista del profesional sanitario, este debe acompañar a la paciente durante todo el proceso, aunque ello no significa que deba siempre compartir su decisión. Si el profesional sanitario juzgara, por ejemplo, que la práctica de un aborto es debida a una decisión irresponsable que atenta gravemente contra su moralidad, nada impide que este «no pueda y deba *objetar en conciencia*».¹³⁹¹

Su objeción, en cualquier caso, solo será respetable cuando sea «de conciencia» y no se deba a otros motivos, desdichadamente muy frecuentes, como son la ignorancia de si algo es correcto o incorrecto, el evitar el qué dirán, etc. La objeción de conciencia, para ser respetable, ha de ser «de conciencia».¹³⁹²

En conclusión, para el bioeticista el hecho del aborto debe ser considerado como un *recurso extraordinario*, esto es, como un recurso al que debe acudir de modo excepcional, dirigido más a la despenalización de ciertos supuestos que a su completa

¹³⁸⁸ Gracia, D. (2019a), p. 142.

¹³⁸⁹ *Ibid.*, p. 143.

¹³⁹⁰ *Ibid.*; cfr. Pose, C. (2012), p. 85.

¹³⁹¹ *Ibid.*

¹³⁹² *Ibid.*

legalización,¹³⁹³ puesto que, en resumidas cuentas, «la actitud ordinaria ha de ser la de respeto y promoción a la vida, incluso a la vida deficiente».¹³⁹⁴

Se esté de acuerdo o no con la interrupción del embarazo, lo que está claro es que interrumpir el embarazo es siempre lesionar un valor, y es lesionar un valor muy importante. Y por tanto, hay que justificarlo y hay que verlo siempre como lo que es, un curso extremo, y los cursos extremos, en general, [...] no son correctos más que si fallan todos los cursos intermedios.¹³⁹⁵

¹³⁹³ Respecto a la incongruencia de defender un posible *derecho al aborto* afirma el autor: «El aborto será siempre una excepción. Los derechos lo que intentan es promover la realización de valores. [...] Habrá situaciones en las que por excepción [...] habrá que despenalizar el aborto, [...] pero ¿derecho?», en Gracia, D. (2015b), minutos 1:21:03 – 1:21:30. Lo que con ello Gracia pretende hacernos ver es que, defender el aborto como un derecho, sería algo así como entender que una mujer pueda desear quedarse embarazada simplemente para ejercer su derecho a abortar, de ahí que él sostenga que el aborto deba verse siempre como una excepción y no como un derecho.

¹³⁹⁴ Gracia, D. (2019a), p. 143.

¹³⁹⁵ Gracia, D. (2015b), minutos 1:34:50 – 1:35:25. Al respecto, dice Lydia Feito: «Conviene afirmar claramente que, sea cual sea la posición que se defienda, el aborto es un mal a evitar (tanto para el no nacido como para la madre), y suele llevar aparejado un profundo sufrimiento. El no nacido, en principio, siempre ha de ser protegido, y reconocer que en ciertos casos prevalece el derecho de la madre no equivale a no asignarle valor, o a no reconocer su derecho a la vida», en Feito Grande, L. (2007a), p. 116.

CONCLUSIONES

El pensamiento de Diego Gracia es difícil de catalogar, porque ni es única y exclusivamente científico ni filosófico ni ético, ni constituye un compartimento estanco que se retroalimenta a sí mismo y cuya evolución es ajena a cualquier aspecto que pueda hallarse más allá de sus fronteras. Esa es la nueva forma de razonar que ha venido a inaugurar la bioética en el conjunto del saber, un saber que precisa de las demás disciplinas para lograr ponerse en claro consigo misma, un saber que ha de ser comparado con la imagen de un descomunal río cuyo discurrir se ve aquejado de perpetuo movimiento. Es por tal razón por la que la bioética debe estar en continuo diálogo con la ciencia, con la filosofía, con la ética, con el derecho, con la religión, en un ejercicio incansable de revisión, porque las circunstancias no están ahí dadas por siempre, sino que van aconteciendo de acuerdo la realidad se va manifestando. De ahí que no sea posible un saber bioético que esté dado de una vez por todas, porque no caben en él afirmaciones apodícticas ni categóricas, y esta es una de las ideas principales que pensamos haber demostrado a lo largo de todas estas páginas. Diego Gracia tiene muy claro el verdadero ser de la bioética y buena prueba de ello es el abordaje que realiza sobre los confines en los que se circunscribe la vida humana. Sus límites son imposibles de demarcar, no por una imposibilidad técnica, ocasional, sino esencial, puesto que es la realidad quien así lo establece.

En nuestra investigación hemos atendido a uno de esos confines, concretamente al de su inicio, y nunca podremos decir que de forma completa, sino únicamente aproximada, porque tal y como hemos demostrado, la naturaleza del objeto de estudio en cuestión hace que sea en sí imposible abarcarlo en su plenitud. Aun así, lo que sí creemos haber logrado es aportar una estructura coherente del problema a partir de la diversidad textual presente en la obra bioética del autor, así como también pertrechar de un hilo argumentativo desde el cual poder ir recorriendo la totalidad de los planteamientos que a propósito del confín del inicio de la vida humana se hallan insertos en su pensamiento.

Dicho esto, deseamos insistir una vez más en aquella idea que ya expusimos en la introducción de nuestra tesis, y es que el pensamiento bioético de Gracia debe ser considerado como el más completo al respecto, al menos en lengua española –y nos atreveríamos a ser mucho más extensivos–, dando cuenta de las diferentes perspectivas en las que se incardina este gran enigma, sin rehuir ninguna de ellas pretendiendo refugiarse en aquella donde más cómodo se encuentra. Su obra rezuma diálogo, comprensión y tolerancia, algo de lo que por desgracia la naturaleza del ser humano carece, y es por tal motivo por el que se hace tan necesaria su lectura. Diego Gracia es un autor ineludible que no puede ser obviado en el tratamiento de las cuestiones que a la bioética le competen, pues nos provee sobradamente de las armas adecuadas para poder abordarlas. La deliberación es el método que propugna, del cual sostenemos que se hace precisa su difusión entre la ciudadanía con premura, si lo que deseamos es una sociedad madura que reflexiona y se responsabiliza de sus propias decisiones, entre las que se incluyen aquellas que están referidas a este gran interrogante como es el del confín del inicio de la vida humana.

No obstante, este confín no agota por sí solo todo el panorama en el que se enmarca la existencia de la realidad humana, por lo que también se hace preciso atender al de su final, y es aquí donde incidimos en la conveniencia de su tratamiento en futuras investigaciones, donde cuestiones como la vejez, la enfermedad terminal, los cuidados intensivos y paliativos, el estado vegetativo persistente y de mínima conciencia, la eutanasia, el suicidio asistido, la determinación científica y filosófica de la muerte, la donación y trasplante de órganos y tejidos, etc., tengan cabida, logrando cerrar así el círculo en torno a estos dos confines en la obra del bioeticista. Ahora bien, lo que conviene hacer ahora es dejar constancia de las conclusiones a las que hemos llegado conforme hemos ido tratando los diferentes aspectos que en torno al inicio de la vida humana se hallan presentes en las páginas precedentes:

- 1) En primer lugar, Gracia basa el ejercicio sano de la sexualidad en el amor y la fidelidad a la otra persona, sin embargo, teniendo presente la pluralidad de formas de entender una relación sexual existente hoy día en la sociedad, convenimos en señalar que *ni el amor ni la fidelidad se prestan realmente necesarios*, permitiéndose relaciones sexuales donde estos no se hallan precisamente. Si el límite ha de ponerse en la consideración de la otra persona como fin en sí misma y no solamente como medio, *no tiene por qué pensarse que una relación sexual entre personas desconocidas no pueda llegar a ser responsable*, pudiendo sus participantes ser entendidos entre sí como fines en sí mismos. Podremos estar de acuerdo en la conveniencia o no de la misma, pero hemos de admitir que la sociedad actual no encuentra reparos en que pueda practicarse.
- 2) Defiende el autor que el ejercicio de la sexualidad adquiere un sentido trascendental en la vida humana, especialmente al constituirse en el vehículo de transmisión de la vida, en su condición de posibilidad. Sin embargo, actualmente esto no tiene por qué resultar cierto, puesto que *la sexualidad no cumple con los requisitos de necesidad y de suficiencia*. Primeramente, porque las técnicas de reproducción asistida demuestran que la sexualidad se presta innecesaria para la gestación de una nueva vida, y segundo, de la existencia de dichas técnicas también se deduce que la sexualidad en modo alguno resulta suficiente. En un único caso la sexualidad podría ser condición necesaria, aunque no suficiente: en la procreación *natural*. En el resto de los escenarios esta no puede entenderse como *la* condición de posibilidad. De tal modo que, partiendo del momento presente, considerar la sexualidad humana como el vehículo de transmisión de la vida no sería del todo cierto.
- 3) En cuanto a la reproducción humana, de ella también cabe hacernos la misma pregunta que nos hacemos respecto a la sexualidad, a saber, la de si la reproducción es condición de posibilidad de la vida misma. Vimos que durante la mayor parte de la historia la reproducción se hallaba implícita en la sexualidad, hasta que hace poco más de un siglo aquella se liberó de esta. En ese preciso instante a la sexualidad le fue arrebatada el ser el vehículo de transmisión de la vida, de lo que puede concluirse que *la reproducción es la condición de posibilidad de la existencia misma*. Por tal motivo es por el que afirmamos que preguntarnos si la reproducción humana es condición de posibilidad carece completamente de sentido, al resultar pura tautología.

- 4) Sostiene el bioeticista que algún control de la natalidad se hace conveniente, ya que un crecimiento incontrolado de la población puede desembocar en un desarrollo insostenible que imposibilite en un futuro próximo la vida humana sobre la tierra. El problema surge cuando se han de establecer unos límites que no coarten la autonomía y libertad de las personas ante sus ideas de familia. De esta forma, apunta Gracia al hecho de que cuando un país se desarrolla generalmente su población disminuye, por lo que es previsible que elevando la calidad de vida de los ciudadanos se logre el objetivo que se persigue, con lo que el nivel de coartación se hace mínimo, por no decir que desaparece. Aunque esta idea pueda tener el mayor de los sentidos, el problema que en ella parecemos vislumbrar es que *los países del Primer Mundo no están realmente interesados en que la calidad de vida de los del Tercer Mundo se vea acrecentada*. Por ejemplo, la inversión en tecnología que estos realizan en los países subdesarrollados genera crecimiento, pero no auténtico desarrollo, puesto que, al carecer los países del Tercer Mundo de una estructura de mercado, el crecimiento productivo originado en ellos se comercializa en los mercados del Primer Mundo, añadiéndose a ello que *el sentimiento de dependencia de estos respecto a los desarrollados se perpetúa*.
- 5) Gracia hereda de Zubiri la idea de la posesión de la inteligencia para dilucidar si un individuo ha entrado o salido de la clase ser humano. Vimos que la sustantividad humana es un sistema clausurado de notas formado por la unión indisociable de dos subsistemas que son cuerpo y psique, por lo que si uno de ellos falta dicha sustantividad se torna imposible. Si defendiéramos que toda realidad en la que se hace patente la inteligencia ha de considerarse persona, estaríamos ampliando el universo de los miembros pertenecientes a la clase ser humano de modo considerable, hasta el punto de no saber realmente qué queremos decir cuando hablamos de ser humano. Hay autores que así lo piensan, sosteniendo que la categoría de persona debe hacerse extensible a otras especies animales en las que también reside la inteligencia, para así lograr reforzar su protección. Sin embargo, *esto no deja de ser una consecuencia del prejuicio especista de pretender medirlo todo desde la humanidad*, de que solo aquello que pueda medirse desde categorías antropomórficas puede resultar merecedor de respeto. A nuestro juicio, *ampliar el concepto de persona se presta totalmente innecesario e irresponsable*, porque aplicarlo a otras especies significa el no hacerlo del mismo modo en otras, dando a entender que puede hacerse un uso indiscriminado de ellas. El concepto que aquí debe cobrar protagonismo es el de responsabilidad, porque *el ser humano puede y debe servirse de la naturaleza como medio para su existencia, pero siempre y cuando se le trate al mismo tiempo como fin*.
- 6) La ciencia demuestra que la inteligencia también se halla presente en otras especies del reino animal, pero ocurre que entre ellas existen diversos niveles. Si ponemos por caso las capacidades de correr y saltar, está claro que el ser humano no las tiene tan sumamente desarrolladas como las tiene un guepardo y un canguro, respectivamente, y de este hecho no concluimos que en el ser humano no se den estas. Del mismo modo ocurre en el caso de la inteligencia. Si decimos que los animales no tienen inteligencia ha de precisarse en cuáles de ellos no, ya que introducimos en un mismo saco a todos los animales y en otro únicamente al ser humano. Así habrá animales que tengan inteligencia y otros

que no la tengan, y entre los animales que la tengan, unos tendrán más y otros menos, al igual que en la clase de las aves habrá unas que vuelen mejor y otras que lo hagan peor, como ocurre cuando diferenciamos entre un halcón peregrino y una perdiz. Si aplicamos esto mismo al caso de la inteligencia, para definir a la clase ser humano es necesario precisar qué nivel es el que sirve para determinar que un individuo pertenece o no a dicha clase. En consecuencia, el problema se complica, porque *ya no sería la diferencia específica la que establece qué o quién pertenece a dicha clase, sino que a ello habrá de sumársele qué nivel es preciso para poder determinarse*. Asimismo, a todo esto hay que añadirle que no solo existen diversas concepciones de qué sea una persona, sino que tampoco la ciencia se pone de acuerdo en definir qué sea la inteligencia, siendo su definición aún objeto de polémica.

Para intentar salvar este escollo, Gracia sostiene que ni la teoría esencialista ni gradualista son capaces de explicar la diferencia existente entre el ser humano y el animal, afirmando que el salto entre ellos es trascendental. Mientras que el animal vive en un medio, el ser humano, gracias a la inteligencia, lo hace en un mundo, en un medio trascendental, trascendiendo todos los medios y enfrentándose con la realidad en cuanto realidad. Por tal razón el salto producido por la inteligencia en el ser humano ha de situarse a un nivel distinto. El problema que parecemos atisbar en este planteamiento es que *no se sabe ya muy bien si es la inteligencia –junto al cuerpo– la capacidad que concede a una sustantividad la humanidad, o si bien es el hecho de que a través de ella la realidad personal puede trascender todos los medios convirtiéndolos en mundo*. ¿Qué es entonces lo que concede verdaderamente la humanidad? Si la inteligencia, que comparte el ser humano con otros seres, no les permite a estos acceder a ese nivel trascendental, ¿qué es exactamente *eso* que sí? Dicho de otra forma: si el salto que se produce entre el ser humano y el animal no es gradual sino trascendental, debemos admitir que, una de dos, o el ser humano tiene además de inteligencia *algo* que produce ese salto, o el ser humano tiene algo distinto que no es inteligencia. De este modo, vemos en la tesis del bioeticista una seria inconsistencia.

- 7) Entiende el autor que la relación existente entre el ser humano y la naturaleza no es la misma que defendían antiguos y modernos, concediendo también a la naturaleza la condición de ser fin en sí misma y no solo medio, ya que es la condición de posibilidad del ser humano, teniendo la obligación moral de cuidar también de ella, mereciendo asimismo consideración y respeto. Ahora bien, el bioeticista expone que la condición de fin debe serle aplicado tanto a la humanidad en su conjunto como a cada individuo actual perteneciente a la especie humana, pero no lo hace de igual forma con la naturaleza, aun habiendo admitido que ella también es fin en sí misma. Gracia concede la consideración de fin a todos los elementos pertenecientes a la naturaleza, pero no de forma individualizada, sino tomados como totalidad. Y el mismo tratamiento concede a las realidades humanas virtuales, donde solo el conjunto de estas tiene la condición de fin en sí mismo.

Con lo dicho queda manifiesta la idea de que no existe una total equiparación entre el ser humano y la naturaleza, concediéndosele una superioridad ontológica a cada realidad humana actual análoga a la de la propia naturaleza. Dicho con

otras palabras: si cada realidad humana actual es fin en sí misma y también lo es el conjunto de la naturaleza, hay que concluir que una sola realidad humana actual equivale al conjunto de la misma, esto es, una sola realidad humana tiene idéntica valoración que el universo en el que se halla esta, tesis que nos resulta de lo más paradójica.

Podríamos preguntarnos en qué se basa el autor para sostener esa supuesta superioridad ontológica presente en el ser humano y la respuesta vendría dada por la posesión de inteligencia, capacidad que le hace situarse por encima del resto de los seres, como quedó apuntado en un momento determinado de nuestra investigación. Empero, nosotros no compartimos tal aserto, porque no alcanzamos a comprender su fundamento. No entendemos que la inteligencia haga ontológicamente superior al ser humano dotándolo de dignidad en detrimento de cada uno de los elementos que vienen a conformar el conjunto de la naturaleza, del que los individuos que pertenecen a la clase ser humano también forman parte como tales elementos. *Nada hay en el ser humano que lo haga superior al resto de la naturaleza, excepto la propia consideración que el ser humano tiene de sí mismo.* Los cataclismos, los tsunamis o las pandemias no discriminan especies, entre las que se incluye la nuestra. *El ser humano no tiene ninguna misión ulterior por la que se haga precisa su existencia,* porque hubo un tiempo en el que no fue y habrá un tiempo en el que no sea, y el universo, sin embargo, seguirá siendo. Nuestra pretensión al insistir en esto es evidenciar un hecho, no deducir de él que el ser humano valga tanto como la mosca a la que Nietzsche hacía referencia, ya que si esta pudiera planteárselo, quizá llegara a revalorizar la condición ontológica de su especie tanto como el ser humano hace con la suya. Por tanto, aunque haya de reconocerse que el argumento de Gracia permita una revalorización de la propia naturaleza, impeliéndonos en consecuencia a deber cuidarla y protegerla, partir para ello de un prejuicio especista basado en la superioridad de la especie humana no podemos compartirlo. Es más, la idea que nosotros defendemos es que *si existe algo a lo que verdaderamente hay que concederle una superioridad ontológica es a la propia naturaleza, puesto que ella es la condición de posibilidad de la vida misma.*

- 8) En cuanto a la noción de ser humano como fin en sí mismo, es conveniente realizar algunas matizaciones. Con el fin de la II Guerra Mundial y ante las atrocidades cometidas por el ser humano durante la misma, se hizo preciso una invención ética como salvaguarda a la barbarie producida: fue la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Con ella se pretendía defender al ser humano de la instrumentalización al que había sido sometido, reconociendo y protegiendo jurídicamente a la dignidad humana por primera vez en la historia. Pero esto condujo a que el ser humano continuara elevándose sobre la naturaleza, que fuera el único ser que tuviera derecho a utilizarla a su antojo, descuidándose un importante elemento de su propia existencia. Con el paso de las décadas, la contaminación del planeta, el efecto invernadero, el cambio climático, etc., han demostrado que la concepción del ser humano como fin en sí mismo se haya provisto de contradicciones internas, puesto que si se destruye el planeta nosotros perecemos con él, por lo que servirse de la naturaleza como un simple medio puesto a nuestro servicio se está viniendo abajo, y es que solemos hablar de la naturaleza como si de un mero útil se tratara. Nos preguntamos para

qué sirven los mosquitos y de su inutilidad para con nosotros concluimos que no valen ontológicamente nada; nos cuestionamos la utilidad de las golondrinas y decimos que son buenas porque nos libran de los mosquitos. De modo análogo hablamos de las *malas hierbas*, adjudicándoles el adjetivo de «malas» porque, al no encontrarles utilidad, deducimos que lo mejor es acabar con ellas. Realmente, *no tenemos derecho alguno a establecer el valor de los seres naturales de acuerdo con la utilidad o no que tienen para el ser humano*, porque no tienen en sí utilidad, valen de por sí, son lo que son, y tienen el mismo derecho a la existencia que cada uno de los individuos que vienen a componer la clase ser humano.

La actual situación que vivimos a nivel mundial evidencia que la vida humana ha descendido de los cielos y comienza ahora a tomar tierra. *La crisis sanitaria acaecida por la COVID-19 significa un antes y un después: ya no es posible pensar de la misma forma como lo hacíamos antes*. Ignoramos las consecuencias que se desprenderán de nuestra circunstancia compartida, pues nos hallamos inmersos actualmente en ella. Como dice Hegel en el prefacio de la *Filosofía del Derecho*, la lechuza de Minerva extiende sus alas al anochecer, pero es más que previsible que no volvamos a ser los mismos de antes de que sucediera. Tras la barbarie acontecida en el pasado siglo, se hizo necesario blindar y encumbrar la vida humana con celeridad, y para ello hubo que dotar al ser humano de dignidad para que pudiera ser así considerado merecedor de respeto. Sin embargo, *en esta intervención de urgencia fue obviada una parte fundamental de su existencia: el conjunto de la naturaleza*.

En este proceso dialéctico se precisa ahora con premura de un tercer momento que revalorice el papel de la naturaleza y equipare los dos elementos que conforman el binomio naturaleza-ser humano. Tal es el cambio de paradigma que vislumbramos está suponiendo la actual crisis sanitaria, con la que se le está imponiendo al ser humano una cura de humildad ante las atrocidades provocadas en la naturaleza, a través de un enemigo común que resulta imperceptible. Y es que, si suponemos al ser humano como ontológicamente superior al resto de la naturaleza, no se concibe cómo es posible que un simple virus esté socavando su perpetuidad en la faz de la tierra. Se entendería con ello que alguna especie de privilegio existencial debería tener que le permitiera diferenciarse del resto de los seres y poder zafarse así del peligro, pero lo que realmente ha ocurrido es que un virus prácticamente invisible no ha reparado a quién contagiaba, poniendo en jaque a la humanidad entera. Es más, en países como España se demostró que la política de confinamiento de cuarentena nacional aplicada de los meses de marzo a junio del año 2020 redujo en más de un 50 % los niveles de dióxido de carbono de la atmósfera. Muchos fueron los artículos periodísticos publicados en los que se insistía en la idea de que la tierra se recuperaba a gran velocidad de la presión que el ser humano había ejercido sobre ella, y es que, seamos sinceros, a la naturaleza le iría muchísimo mejor si nosotros no estuviéramos. *La idea kantiana pudo servir para cerrar uno de los momentos más atroces de la historia universal, pero ahora se hace inevitable corregir las tremendas deficiencias que la misma trae consigo*.

- 9) Teniendo en cuenta la conclusión anterior, admitimos que es preciso blindar con un fuerte cinturón al conjunto de la naturaleza, teniendo en cuenta que *cada uno de sus elementos son también fines en sí mismos, no concebidos únicamente como totalidad*. Sostener lo contrario sería deducir que la existencia de cada uno de ellos es de por sí irrelevante, resultando indiferente que sean o no sean. No obstante, de la consideración de la naturaleza y de cada uno de sus elementos como fines en sí mismos quizá pueda concluirse la inutilidad del concepto de fin en sí, pero de la generalización de tal concepto no se deduce su intrascendencia, ya que nos sirve como recordatorio de que todo lo que nos rodea es merecedor de respeto y, por tanto, nos debe impeler a protegerlo.

Asimismo, *de la protección de la naturaleza como conjunto y de todos sus elementos no se sigue su incompatibilidad con el poder de transformación del ser humano*, porque la naturaleza, al igual que las personas, es fin en sí misma, pero también es medio, teniendo presente que hay muchas formas de tratarla como medio. Con todo ello lo que pretendemos señalar es *la necesidad de rebajar –o equiparar– esa supuesta superioridad ontológica intrínseca al ser humano*, cuando realmente él es quien, cual Napoleón autoproclamado emperador, se la ha autoimpuesto.

- 10) Son evidentes las técnicas de mejoramiento biológico que se realizan tanto en el mundo animal como en el vegetal, haciendo posible la generación de mayores ejemplares que proporcionan más recursos, acortando además los tiempos para su obtención. Sin embargo, y en contraposición a esto, se reflexiona si resulta también lícito practicar tales técnicas en el ser humano. Una vez más *se introduce aquí de forma subrepticia la superioridad ontológica del ser humano respecto al resto de las especies*, porque si con aquellos individuos que no son humanos somos transhumanistas, con aquellos que sí lo son somos bioconservadores. Dicho de otro modo: todo aquello que favorece el bienestar del ser humano debe practicarse, mientras que todo aquello que pueda suponer una mejora de su naturaleza debe decidirse con cautela.

No obstante, *esa consideración de fin en sí mismo que actualmente comienza a reconocerse en la naturaleza hace que nos preguntemos si es lícito servirse de los animales para experimentar con ellos*, de la misma forma que algunos médicos nazis hacían con los prisioneros en los campos de concentración durante la II Guerra Mundial, y es que podría ocurrir que esa forma de actuar en un futuro nos pasara también factura. Recordemos el deleznable caso de maltrato animal que fue descubierto en el mes de abril de 2021 en Madrid, concretamente, en los laboratorios de la empresa de biotecnología Vivotecnia, haciéndose pública la forma en la que se vejaba, torturaba y asesinaba a animales que en ellos eran objeto de experimentación.

- 11) En cuanto a la ingeniería genética, un aspecto que de la misma deseamos resaltar es el del trasplante de órganos, sobre todo el que viene referido al caso de los xenotrasplantes, los cuales son realizados entre sujetos de diferentes especies y en el que también parece hallarse de manera encubierta esa supuesta superioridad ontológica de la que se encuentra provisto el ser humano. El motivo es la repulsión que suscita pensar que pueden utilizarse tejidos u órganos pertenecientes a otros animales para reparar los dañados en un individuo

humano, como ocurre con la posibilidad de que puedan realizarse trasplantes de corazón provenientes de animales, concretamente, del cerdo. Empero, es previsible que ese sentimiento de repulsión y rechazo vaya cambiando de forma paulatina debido a los beneficios que tal práctica conlleve en un futuro.

Asimismo, *si actualmente es éticamente rechazable la creación de embriones humanos con el fin de obtener a partir de ellos células troncales, ¿por qué no lo es también la creación de animales transgénicos cuyo fin es obtener órganos que puedan ser trasplantados en humanos?* Es cierto que Gracia apunta a que los animales que sean objeto de experimentación han de ser respetados, evitándoles de tal forma inútiles sufrimientos, pero de todo lo anterior se concluye que la actitud especista es ínsita a la naturaleza humana, y es de suponer que si las demás especies pudieran planteárselo, de modo análogo acontecería también en ellas.

- 12) Por último, incidiendo en un aspecto que compartimos de forma rotunda con el propio autor, afirmamos que *el aborto no puede tratarse sin más de un derecho*. Con ello no pretendemos afirmar que estemos en desacuerdo con su práctica, sino que carece de sentido defender un pretendido derecho al aborto, porque la interrupción del embarazo no es un derecho, sino una excepción que, aunque pueda llegar a resultar necesaria, supone la mayor parte de las veces una experiencia traumática para la mujer que se ve irremediamente abocada a ella. Es cierto que la vida no puede ser siempre interpretada como un valor absoluto, debiendo repararse en las circunstancias en las que esta se contextualiza, por lo que se darán situaciones en las que inclinarse por la realización de dicho valor suponga una actitud irresponsable. Pero *la excepción, aunque pueda resultar moralmente justificada, nunca podrá ser considerada como un bien, sino como un mal menor*. Si defendemos un supuesto derecho al aborto, lo que estamos haciendo es entender tal hecho como un bien, cuando realmente no lo es. De acuerdo con Gracia, *los derechos lo que buscan es promover la realización de valores, no lesionarlos, y un supuesto derecho al aborto lesionaría un valor trascendental como es el de la vida humana*. Por tal motivo, el aborto hay que verlo como lo que realmente es, una excepción a la norma, un recurso extraordinario al que ha de acudir cuando los demás cursos de acción se han desechado por insostenibles.

Concluyendo, queremos resaltar en último lugar la senda por la que esta investigación nos impele a continuar. Tal y como se ha mostrado a lo largo de todas estas páginas, en la obra de Diego Gracia se dan cita varios filósofos y científicos españoles que, de algún que otro modo, han sido injustamente desatendidos, y algunos, por ende, olvidados. Ante todo, creemos necesario proseguir indagando en las valiosísimas aportaciones que se hallan en la obra de estos, concretamente en las referidas a este confín que es el del inicio de la vida humana. Y decimos *desatendidos* porque sus planteamientos han incomodado hasta tal punto que han sido condenados al más absoluto ostracismo, simplemente por no ajustarse a los cánones del contexto en el que sus vidas se circunscriben. Es por ello por lo que el estudio del pensamiento bioético de Gracia nos aboca a estudiar ahora las obras de otros insignes bioeticistas como son Francesc Abel, Carlos Alonso Bedate, Javier Gafo y Juan Masiá, los cuales comparten la condición de sacerdotes jesuitas, en los que se exhibe de forma notoria un diálogo responsable y adaptado a los nuevos tiempos entre ciencia y religión. En sus

obras se manifiesta que la posesión de creencias religiosas no tiene por qué llevar aparejado el adscribirse ciegamente a posturas naturalistas, cuya pretensión es defender al embrión desde el mismo momento de la concepción, rechazándose cualquier excepción al principio de inviolabilidad de la vida humana de modo categórico. No obstante, y como ya sabemos, sostener dicha tesis es tomar partido por una de las dos posturas extremas ampliamente tratadas, concretamente, por la actitud *pro-life*, habiendo quedado sobradamente demostrado que se trata esta de un extremo a evitar, en la que residen más elementos emocionales que racionales, propiciando la declaración de afirmaciones tajantes y dogmáticas que niegan el diálogo y el intercambio de perspectivas, impidiendo el proceso de deliberación preconizado en nuestra investigación. Es por ello por lo que el lema con el que deseamos finalizar esta investigación y a partir del cual profundizar en próximos proyectos, es el que sigue a continuación: *ante los problemas referidos al confín del inicio de la vida humana, ni criminalización ni trivialización: responsabilización.*

BIBLIOGRAFÍA

1. Bibliografía del autor

- Gracia, D. (1984). Persona y comunidad. De Boecio a Tomás de Aquino. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 11, 63-106. Disponible en: <https://summa.upsa.es/results.vm?q=parent:0000000744&t=%2Bcreation&lang=es&view=main> [consulta: 2 de abril de 2020].
- (1985a). Problemas filosóficos de la génesis humana. *Franciscanum*, 79, 17-32.
 - (1985b). Problemas filosóficos de la génesis humana. En VV.AA. *La fecundación artificial: ciencia y ética* (pp. 33-62). Madrid: Editorial P.S.
 - (1986a). *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Barcelona: Editorial Labor.
 - (1986b). Cuestiones filosóficas sobre la génesis humana. *Jano, Medicina y Humanidades*, 30 (723), 32-41.
 - (1988). Problemas filosóficos de la ingeniería genética. En Lacadena, J. R.; Gracia, D.; Vidal, M. y Elizari, F. J. [Eds.]. *Manipulación genética y moral cristiana* (pp. 55-120). Madrid: Fundación Universitaria San Pablo.
 - (1989). *Fundamentos de bioética*. Madrid: Eudema.
 - (1990a). Hechos biológicos y derechos humanos. En torno a las responsabilidades con las futuras generaciones. En VV.AA. *Los derechos de las nuevas generaciones: Conversaciones de Monte Príncipe* (pp. 25-45). Madrid: Fundación Universitaria San Pablo.
 - (1990b). Problemas éticos del origen de la vida. Ciclos de conferencias: Ética y medicina (II), Fundación Juan March, 8 febrero, (paper). Disponible en: <https://www.march.es/conferencias/anteriores/voz.aspx?id=1937> [consulta: 15 de mayo de 2020].
 - (1990c). *Primum non nocere: El principio de no-maleficencia como fundamento de la ética médica*. Madrid: Real Academia Nacional de Medicina.
 - (1990d). Historia de la eutanasia. En Gafo, J. [Ed.]. *La eutanasia y el arte de morir* (pp. 13-32). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
 - (1991a). *Introducción a la bioética* (2ª reimpresión 2007). Bogotá: El Búho.

- (1991b). *Procedimientos de decisión en ética clínica* (3ª ed. 2008). Madrid: Triacastela.
- (1991c). El reto de la bioética. *Iglesia Viva*, 155, 465-470. Disponible en: <https://iviva.org/revistas/155/155-04%20GRACIA.pdf> [consulta: 2 de abril de 2020].
- (1991d). Defender la vida. *Iglesia Viva*, 155, 521-524. Disponible en: <https://iviva.org/revistas/155/155-10%20GRACIA.pdf> [consulta: 2 de abril de 2020].
- (1993a). Problemas filosóficos en Genética y Embriología. En Abel, F. y Cañón, C. [Eds.]. *La mediación de la filosofía en la construcción de la bioética* (pp. 215-254). Madrid: Universidad Pontificia Comillas y Federación Internacional de Universidades Católicas.
- (1993b). Libertad de investigación y biotecnología. En Gafo, J. [Ed.]. *Ética y biotecnología* (pp. 13-29). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- (1993c). Ecología y bioética. En Gafo, J. [Ed.]. *Ética y ecología* (pp. 169-192). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- (1993d). Ética de la fragilidad. *Jano: Medicina y Humanidades*, 45 (extra), 15-18.
- (1994a). Historia de la eugenesia. En Gafo, J. [Ed.]. *Consejo Genético: Aspectos Biomédicos e Implicaciones Éticas. Dilemas Éticos de la Medicina actual-8* (pp. 13-34). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- (1994b). Planificación familiar. *Anales de la Real Academia Nacional de Medicina*, nº extraordinario, octubre-noviembre, 113-143.
- (1995). La vida: origen y evolución. En González de Posada, F. [Ed.]. *Cosmología. El sistema solar: la tierra, la vida, el hombre* (pp. 83-105). Pozuelo de Alarcón, Madrid: Patronato Municipal de Cultura / Amigos de la Cultura Científica.
- (1996a). Zubiri y la crisis de la razón. En Álvarez Gómez, Á. y Martínez Castro, R. [Coords.]. *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea* (pp. 39-51). Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- (1996b). Ética de la calidad de vida. *Cuadernos del Programa Regional de Bioética*, 2, 41-59.
- (1996c). Historia de la eutanasia. En Urraca, S. [Ed.]. *Eutanasia hoy: un debate abierto* (pp. 67-91). Madrid: Noesis.
- (1996d). Eutanasia: el estado de la cuestión. En Urraca, S. [Ed.]. *Eutanasia hoy: un debate abierto* (pp. 273-292). Madrid: Noesis.
- (1997a). Ética de la sexualidad. En Gafo, J. y Amor, J. R. [Eds.]. *Matrimonio y deficiencia mental* (pp. 93-117). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

- (1997b). Bioética y pediatría. *Revista Española de Pediatría*, 53 (314), 99-106.
- (1997c). Ética y regulación de la natalidad. En Botella, J. y Del Campo Urbano, S. [Eds.]. *La explosión demográfica y la regulación de la natalidad* (pp. 203-223). Madrid: Síntesis.
- (1997d). Ética de la sexualidad. En Botella, J. y Fernández de Molina, A. [Eds.]. *La evolución de la sexualidad y los estados intersexuales* (pp. 325-340). Madrid: Díaz de Santos.
- (1998a). *Fundamentación y enseñanza de la bioética. Ética y vida: Estudios de bioética*, volumen 1 (2ª ed. 2000; 4ª reimpresión 2013). Bogotá: El Búho.
- (1998b). *Bioética clínica. Ética y vida: Estudios de bioética*, volumen 2 (reimpresión 2001). Bogotá: El Búho.
- (1998c). *Ética de los confines de la vida. Ética y vida: Estudios de bioética*, volumen 3 (reimpresión 2011). Bogotá: El Búho.
- (1998d). *Profesión médica, investigación y justicia sanitaria. Ética y vida: Estudios de bioética*, volumen 4 (reimpresión 2010). Bogotá: El Búho.
- (1998e). El estatuto del embrión. En Gafo, J. [Ed.]. *Procreación humana asistida: aspectos técnicos, éticos y legales* (pp. 79-110). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- (1998f). El estatuto del embrión. En Gafo, J. y Amor, J. R. [Eds.]. *Deficiencia mental y comienzo de la vida humana* (pp. 117-146). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- (1998g). El cuerpo humano. En Murillo, I. [Coord.]. *Filosofía contemporánea y cristianismo: Dios, hombre, praxis* (pp. 127-142). Colmenar Viejo, Madrid: Diálogo Filosófico.
- (1998h). Ética y genética. En Belmonte, C.; Bermúdez de Castro, J. M.; Botella, J.; Carbonell, E.; García Barreno, P.; Gracia, D.; Martín, Á.; Martínez, C.; Mayor Zaragoza, F.; Mora, F.; Pellicer, Á.; Ramón y Cajal, S. y Segovia de Arana, J. M. [Eds.]. *Ciencia y sociedad. Grandes temas de las ciencias de la vida* (pp. 63-84). Oviedo: Fundación Central Hispano / Editorial Nobel.
- (1999a). Planteamiento general de la bioética. En Couceiro, A. [Ed.]. *Bioética para clínicos* (pp. 19-35). Madrid: Triacastela.
- (1999b). La práctica de la medicina. En Couceiro, A. [Ed.]. *Bioética para clínicos* (pp. 95-108). Madrid: Triacastela.
- (1999c). Principios y metodología de la bioética. En Couceiro, A. [Ed.]. *Bioética para clínicos* (pp. 201-222). Madrid: Triacastela.

- (1999d). Ética y regulación de la natalidad. En CENABI [Ed.]. *Ética en Medicina*. Caracas, Venezuela: CENABI.
- (1999e). Investigación en seres humanos: implicancias lógicas, históricas y éticas. En Pellegrini, A. y Macklin, R. [Eds.]. *Investigación en sujetos humanos: experiencia internacional* (pp. 63-82). Santiago de Chile: Programa Regional de Bioética OPS/OMS, Serie Publicaciones. Disponible en: <http://repositorio.conicyt.cl/handle/10533/171486#> [consulta: 26 de agosto de 2020].
- (1999f). Prólogo. En Feito Grande, L. *El sueño de lo posible. Bioética y terapia génica* (pp. 19-24). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- (1999g). Ética y vida: Estudios de bioética. *Anales de la Real Academia Nacional de Medicina*, 116 (2), 255-263.
- (2000). La deliberación moral. El papel de las metodologías en ética clínica. En Sarabia, J. y De los Reyes, M. [Eds.]. *Comités de ética asistencial* (pp. 21-41). Madrid: Asociación de Bioética Fundamental y Clínica. Disponible en: <https://derechoamorir.org/wp-content/uploads/2018/10/2011-deliberacion-moral-etica-clinica.pdf> [consulta: 26 de septiembre de 2020].
- (2001a). La deliberación moral: el método de la ética clínica. *Medicina Clínica*, 117 (1), 18-23. Disponible en: <http://www.samfyc.es/pdf/GdTbio/201029.pdf> [consulta: 26 de septiembre de 2020].
- ; Abel, F. y Torralba, F. (2001b). Consideraciones éticas en torno al uso de la sangre del cordón umbilical. En VV.AA. *Donación y utilización de la sangre de cordón umbilical: aspectos clínicos, éticos y jurídicos* (pp. 39-46). Barcelona: Fundación Internacional Josep Carreras.
- ; Jarabo, Y.; Martín Espíldora, N. y Ríos, J. (2001c). Toma de decisiones en el paciente menor de edad. *Medicina Clínica*, 117 (5), 179-190.
- (2002a). El estatuto de las células embrionarias. En *Jornadas: Las células embrionarias y la clonación no reproductiva: un enfoque multidisciplinar*. Tenerife: Universidad de la Laguna.
- (2002b). Los animales en la tradición occidental. En Lacadena, J. R. [Ed.]. *Los derechos de los animales* (pp. 133-150). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- y De la Calle, Á. (2002c). Trasplante hepática. Consideraciones éticas. En Ferrer, J. J. y Martínez, J. L. [Eds.]. *Bioética: un diálogo plural: homenaje a Javier Gafo Fernández, S. J.* (pp. 385-404). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- (2002d). El sentido de la globalización. En Ferrer, J. J. y Martínez, J. L. [Eds.]. *Bioética: un diálogo plural: homenaje a Javier Gafo Fernández, S. J.* (pp. 569-589). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

- (2002e). Ética de los confines de la vida. En *Aula de Bioética de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País* (pp. 13-36). San Sebastián: Publicaciones de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País.
- (2002f). Dignidad y no sólo precio. *Eidon*, 11, 4-5. Disponible en: https://www.revistaeidon.es/public/journals/pdfs/2002/11_octubre.pdf [consulta: 11 de junio de 2020].
- (2003a). La antropología de Zubiri. En *Xavier Zubiri. Un pensamiento metafísico que arraiga en lo real*. Barcelona: Revista Anthropos, 201, 64-80.
- (2003b). El estatuto de las células embrionarias. En Mayor Zaragoza, F. y Alonso Bedate, C. [Coords.]. *Gen-Ética* (pp. 67-93). Barcelona: Ariel.
- (2003c). Investigación en sujetos humanos: implicancias lógicas, históricas y éticas. En Lolas, F. y Quezada, Á. [Eds.]. *Pautas éticas de investigación en sujetos humanos: nuevas perspectivas* (pp. 111-128). Santiago de Chile: Programa Regional de Bioética OPS/OMS. Disponible en: https://www.paho.org/chi/index.php?option=com_docman&view=download&alias=82-pautas-eticas-de-investigacion-en-sujetos-humanos-nuevas-perspectivas&category_slug=documentos-tecnicos&Itemid=1145 [consulta: 26 de agosto de 2020].
- (2003d). Bioética para la sociedad civil. En Cortina, A.; Gracia, D.; Conill, J.; Martínez, E.; Fernández, F. y Arteta, A. *Ética para la sociedad civil* (pp. 67-95). Valladolid: Universidad de Valladolid.
- (2004a). *Como arqueros al blanco. Estudios de bioética*. Madrid: Triacastela.
- (2004b). El estatuto de las células embrionarias. En Fernández, J. [Dir.]. *Últimas investigaciones en biología: células madre y células embrionarias* (pp. 151-182). Madrid: Subdirección General de Información y Publicaciones del Ministerio de Educación, Política Social y Deporte.
- (2004c). La Antropología de Zubiri. En Nicolás, J. A. y Barroso, Ó. [Eds.]. *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri* (pp. 87-116). Granada: Comares.
- (2006a). Bioética dos confins da vida. *Encrucillada. Revista Galega de Pensamento Cristián*, 150 (30), 8-27. Disponible en: <http://encrucillada.gal/index.php?s=10&p=3> [consulta: 2 de abril de 2020].
- (2006b). La Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos. Algunas claves para su lectura. En Gros Espiell, H. y Gómez Sánchez, Y. [Coords.]. *La Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO* (pp. 9-27). Granada: Comares.
- (2006d). Ética profesional y ética institucional: ¿convergencia o conflicto? *Revista Española de Salud Pública*, 80 (5), 457-467. Disponible en: https://www.msbs.gob.es/biblioPublic/publicaciones/recursos_propios/resp/revista_cdrom/vol80/vol80_5/RS805C_457.pdf [consulta: 2 de abril de 2020].

- (2006e). Ciencia y filosofía. *The Xavier Zubiri Review*, 7, 9-28.
- (2007a). ¿Es la dignidad un concepto inútil? En Rodríguez Aramayo, R. y Ausín, T. [Coords.]. *II Encuentro Moral, Ciencia y Sociedad en la Europa del Siglo XXI. Interdependencia: El bienestar como requisito de la dignidad* (pp. 17-36). San Sebastián: IFS, CSIC, AEEFP, Sel/TcP.
- (2007b). Origen, fundamentación y método de la bioética. En Martínez Martínez, J. A. [Coord.]. *La bioética en la educación secundaria* (pp. 9-50). Madrid: Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia.
- (2007c). Bioética ecológica. En Martínez Martínez, J. A. [Coord.]. *La bioética en la educación secundaria* (pp. 233-258). Madrid: Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia.
- (2007d). Biotecnología: un desafío a la ética. *Éxodo*, 90, 4-9. Disponible en: <http://www.exodo.org/biotecnologia-un-desafio-a-la-2/> [consulta: 23 de agosto de 2020].
- (2007e). Bioética de los confines de la vida. *Selecciones de teología*, 46 (184), 255-266. Disponible en: http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol46/184/184_gracia.pdf [consulta: 2 de abril de 2020].
- (2008a). Ética y genética. En Segovia, J. M. [Coord.]. *Vida, evolución y genes* (pp. 143-171). Madrid: Fundación Banco Santander.
- (2008b). La Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos. Algunas claves para su lectura. En Fernández, E. y otros. *Entre la ética, la política y el derecho. Estudios en homenaje al profesor Gregorio Peces-Barba*, volumen 1 (pp. 603-626). Madrid: Dykinson.
- y Rodríguez Sendín, J. J. [Dirs.] (2008c). *Guías de ética en la práctica médica. Ética de la objeción de conciencia*. Madrid: Fundación de Ciencias de la Salud. Disponible en: https://www.fcs.es/images/Publipdf/Guia_etica_objecion_conciencia.pdf [consulta: 15 de octubre de 2020].
- (2008d). ¿Es la dignidad un concepto inútil? *Jurisprudencia argentina*, 4 (núm. especial), 3-11.
- (2009a). Zubiri en gestación. En Garrido, M.; Orringer, N.; Valdés, L. M. y Valdés, M. [Coords.]. *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX* (pp. 391-415). Madrid: Ediciones Cátedra.
- (2009b). La madurez de Zubiri (1960-1983). En Garrido, M.; Orringer, N.; Valdés, L. M. y Valdés, M. [Coords.]. *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX* (pp. 713-750). Madrid: Ediciones Cátedra.

- (2009c). Zubiri en los retos actuales de la antropología. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, volumen 36 (pp. 103-152). Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca. Disponible en: <https://summa.upsa.es/pdf.vm?id=0000029066&page=1&search=&lang=es> [consulta: 2 de abril de 2020].
- (2009d). El enigma de la enfermedad humana. *Revista de Administración Sanitaria Siglo XXI*, 7 (3), pp. 517-520. Disponible en: <https://www.elsevier.es/es-revista-revista-administracion-sanitaria-siglo-xxi-261-articulo-el-enigma-enfermedad-humana-13141998> [consulta: 2 de abril de 2020].
- (2009e). Zubiri en los retos actuales de la Antropología. En Pintor-Ramos, A. [Coord.]. *Zubiri desde el siglo XXI* (pp. 111-158). Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.
- (2009f). Ética en la objeción de conciencia. *Anales de la Real Academia Nacional de Medicina*, 126 (4), 691-712. Disponible en: https://analesranm.es/wp-content/uploads/primera-epoca/numero_126/2009-04.pdf [consulta: 13 de julio de 2020].
- (2010a). La antropología de Xavier Zubiri. En Sanmartín, J. y Domingo Moratalla, T. [Eds.]. *Las dimensiones de la vida humana: Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo* (pp. 143-155). Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2010b). Zubiri en su contexto o la difícil tarea de hacer metafísica a la altura del siglo XX. *Rocinante*, 5, 17-31.
- (2010c). Las paradojas de la vida. *Bioética Complutense*, 3, 3. Disponible en: <https://www.ucm.es/data/cont/docs/137-2016-02-18-Bolet%C3%ADn%203%20Junio%202010.pdf> [consulta: 12 de junio de 2020].
- (2011a). *La cuestión del valor. Discurso de recepción del académico de número Excmo. Sr. D. Diego Gracia Guillén a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Disponible en: <https://www.racmyp.es/docs/academicos/350/discurso/d81.pdf> [consulta: 13 de julio de 2020].
- (2011b). Investigación biomédica: ¿Dónde estamos? ¿Hacia dónde debemos ir? En *V Jornadas de Ética de la Investigación Biomédica*, 17 junio, (paper). Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?reload=9&v=-v58wkmAm1Y> [consulta: 22 de agosto de 2020].
- (2011c). La antropología de Zubiri. En Nicolás, J. A. [Ed.]. *Guía Comares de Zubiri* (pp. 251-276). Granada: Comares.
- (2011d). Teoría y práctica de la deliberación moral. En Feito, L.; Gracia, D. y Sánchez, M. [Eds.]. *Bioética: el estado de la cuestión* (pp. 101-154). Madrid: Triacastela.

- (2011e). Por una sociedad deliberativa. En Gracia, D.; Sánchez, M.; Luis, A.; Alonso Bedate, C.; Marina, J. A.; Quiroga, A.; Blázquez, R. y Cerdá, E. *Vivir, ¿para qué?*, volumen II (pp. 15-38). Bilbao: Universidad de Deusto.
- (2011f). Objeción de conciencia: las lecciones de un debate. *Revista de Calidad Asistencial*, 26 (3), 143-145. Disponible en: <https://www.elsevier.es/es-revista-revista-calidad-asistencial-256-articulo-objecion-conciencia-las-lecciones-un-S1134282X11000443> [consulta: 2 de abril de 2020].
- (2011g). Objeción de conciencia: las lecciones de un debate. *Bioética Complutense*, 7, 4-6. Disponible en: <https://www.ucm.es/data/cont/docs/137-2013-10-07-bioetica07.pdf> [consulta: 11 de octubre de 2020].
- (2012). El estatuto epistemológico de la bioética. En Feito, L. y Domingo, T. [Eds.]. *Investigación en bioética* (pp. 57-81). Madrid: Universidad Rey Juan Carlos / Dykinson.
- (2013a). *Valor y precio*. Madrid: Triacastela.
- (2013b). *Construyendo valores*. Madrid: Triacastela.
- (2013c). Los retos de la bioética en el nuevo milenio. En Blanco Mercadé, A. y Núñez Cubero, M. P. [Eds.]. *La bioética y el arte de elegir. XI Congreso Nacional de Bioética* (pp. 27-58). León: Asociación de Bioética Fundamental y Clínica. Disponible en: <http://www.asociacionbioetica.com/imagenes/documentos/la-bioetica-y-el-arte-de-elegir-76-es.pdf> [consulta: 14 de julio de 2020].
- (2013d). Pedagogía deliberativa. En Blanco Mercadé, A. y Núñez Cubero, M. P. [Eds.]. *La bioética y el arte de elegir. XI Congreso Nacional de Bioética* (pp. 165-185). León: Asociación de Bioética Fundamental y Clínica. Disponible en: <http://www.asociacionbioetica.com/imagenes/documentos/la-bioetica-y-el-arte-de-elegir-76-es.pdf> [consulta: 14 de julio de 2020].
- (2013e). El puesto del hombre en la realidad. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, volumen 40 (pp. 611-643). Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca. Disponible en: <https://summa.upsa.es/results.vm?a=488&w=type%3Aarticle&d=creation&d=2013&d=01&d=01&d=2013&d=12&d=31&t=%2Bcreation&lang=es&view=main&s=30> [consulta: 14 de julio de 2020].
- (2013f). Epílogo. *Diego Gracia*. En Faúndez Allier, J. P. *La bioética de Diego Gracia* (pp. 595-623). Madrid: Triacastela.
- (2013g). Práctica clínica e investigación clínica. Del conflicto a la convergencia. En Dal-Ré, R.; Carné, X. y Gracia, D. [Dir.]. *Luces y sombras en la investigación clínica* (pp. 39-55). Madrid: Triacastela.

- (2014a). Zubiri, treinta años después. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 91 (pp. 525-553). Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Disponible en: <https://www.racmyp.es/docs/anales/a91-23.pdf> [consulta: 2 de abril de 2020].
- (2014b). Investigación clínica: balance y perspectivas. *Eidon*, 42, 81-85. Disponible en: https://www.revistaeidon.es/public/journals/pdfs/2014/42_diciembre.pdf [consulta: 23 de agosto de 2020].
- (2015a). Mejoramiento humano: ¿de qué estamos hablando? En Ortega, C.; Richart, A.; Páramo, V. y Ruíz, Ch. [Eds.]. *El mejoramiento humano. Avances, investigaciones y reflexiones éticas y políticas* (pp. 20-30). Granada: Comares. Disponible en: <https://www.uv.es/gibuv/BIOETICA2014.pdf> [consulta: 24 de agosto de 2020].
- (2015b). Problemas éticos del origen de la vida. Fundación Xavier Zubiri, 14 abril, (paper). Disponible en: <https://www.zubiri.net/bienvenida/recursos-web/videos/problemas-eticos-del-origen-de-la-vida/> [consulta: 25 de octubre de 2020].
- (2015c). De mónadas y sustantividades o Leibniz y Zubiri. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 71 (266), 369-387. Disponible en: <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/5559/5361> [consulta: 2 de abril de 2020].
- (2016a). Ética médica. En Rozman, C. y Cardellach, F. [Eds.]. *Farreras-Rozman. Medicina interna*, XVIII ed. (pp. 32-39). Barcelona: Elsevier.
- (2016b). Investigación clínica: balance y perspectivas. *Revista Iberoamericana de Bioética*, 1, 1-8. Disponible en: <https://doi.org/10.14422/rib.i01.y2016.003> [consulta: 23 de agosto de 2020].
- (2016c). Ética de investigación en enfermedades raras. En Ayuso, C.; Dal-Ré, R. y Palau, F. *Ética en la investigación de las enfermedades raras* (pp. 9-21). Madrid: Ergon. Disponible en: <https://www.ciberer.es/media/602599/%C3%A9tica-en-la-investigacion-de-las-enfermedades-raras.pdf> [consulta: 3 de septiembre de 2020].
- y Bueren, J. A. (2016d). Terapia génica en línea germinal: Aspectos científicos y éticos. En Ayuso, C.; Dal-Ré, R. y Palau, F. *Ética en la investigación de las enfermedades raras* (pp. 147-162). Madrid: Ergon. Disponible en: <https://www.ciberer.es/media/602599/%C3%A9tica-en-la-investigacion-de-las-enfermedades-raras.pdf> [consulta: 3 de septiembre de 2020].
- (2016e). De mónadas y sustantividades o Leibniz y Zubiri. *Arbor*, 192 (780). Disponible en: <http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/2135/2828> [consulta: 31 de octubre de 2020].

- (2016f). Tomar decisiones morales: del casuismo a la deliberación. *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 20, 15-31. Disponible en: <https://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/article/view/420/411> [consulta: 2 de abril de 2020].
- (2016g). Religión y ética en el espacio sociosanitario. XVII Jornadas de Bioética San Juan de Dios. Espacio sociosanitario. Un reto de responsabilidad, Granada, marzo, (paper). Disponible en: http://www.comda.tv/video-132_conferencia-inaugural-%C2%B7-%E2%80%9Creligi%C3%B3n-y-%C3%A9tica-en-el-espacio-sociosanitario%E2%80%9D.html [consulta: 2 de abril de 2020].
- (2016h). Demoética y democracia. *Bioética Complutense*, 28, 4-6. Disponible en: <https://www.ucm.es/data/cont/docs/137-2016-12-22-Revista%20Bio%C3%A9tica%20Complutense%2028.pdf> [consulta: 31 de octubre de 2020].
- (2017a). *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela.
- (2017b). Las enfermedades raras, un reto histórico. *Eidon*, 47, 1-2. Disponible en: https://www.revistaeidon.es/public/journals/pdfs/2017/47_junio.pdf [consulta: 2 de abril de 2020].
- (2017c). Las enfermedades raras y la ética. *Eidon*, 47, 57-77. Disponible en: https://www.revistaeidon.es/public/journals/pdfs/2017/47_junio.pdf [consulta: 2 de abril de 2020].
- (2018a). Más sobre la ética civil. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 95 (pp. 317-336). Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Disponible en: <https://www.racmyp.es/docs/anales/A95-14.pdf> [consulta: 2 de abril de 2020].
- (2018b). Demoética y democracia. En Richart, A.; García-Granero, M.; Ortega, C. y Tienda, L. [Eds.]. *Juicio moral y democracia. Retos de la ética y la filosofía política* (pp. 103-107). Granada: Comares. Disponible en: <http://roderic.uv.es/bitstream/handle/10550/65835/JUICIO%20MORAL%20Y%20DEMOCRACIA.pdf?sequence=1&isAllowed=y> [consulta: 2 de abril de 2020].
- (2019a). *Bioética mínima*. Madrid: Triacastela.
- y Pose, C. (2019b). *07 Procedimiento o método de toma de decisiones. Título de Experto en Ética Médica*. Madrid: Organización Médica Colegial de España. Disponible en: https://www.ffomc.org/CursosCampus/Experto_Etica_Medica/U7_Procedimiento%20o%20metodo%20de%20toma%20de%20decisiones.pdf [consulta: 2 de abril de 2020].
- (2020a). Bioética mínima, con Diego Gracia. Conferencia Abante, 21 febrero, (paper). Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=KvIUjuv_5fA [consulta: 22 de julio de 2020].

- (2020b). Cincuenta años después. *Bioética Complutense*, 39, 5-6. Disponible en: [https://www.ucm.es/data/cont/docs/1634-2020-06-22-Bioe%CC%81tica%20Complutense%2039-compressed%20\(1\).pdf](https://www.ucm.es/data/cont/docs/1634-2020-06-22-Bioe%CC%81tica%20Complutense%2039-compressed%20(1).pdf) [consulta: 31 de octubre de 2020].
- (2020c). *En busca de la identidad perdida*. Madrid: Triacastela.
- (2020d). ¿Nueva normalidad? *Bioética Complutense*, 40, 4-6. Disponible en: <https://www.ucm.es/data/cont/docs/1634-2020-12-23-Bio%C3%A9tica%20Complutense%2040-.pdf> [consulta: 3 de enero de 2021].
- (2021, 12 enero). La enfermedad incurable y el final de la vida humana. Una mirada desde la bioética. *XLIX Conversaciones de San Esteban*. Salamanca: Pontificia Facultad de Teología San Esteban. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=fo1Twbkp1nw&fbclid=IwAR3SYUwbHGxpd uGgPJcSqwwXECzCDtdT_fVmdLGQ5-duXfszEVGjD4pLlkY [consulta: 16 de enero de 2021].

2. Bibliografía complementaria

- Abad, M.; Mosteiro, Ll.; Pantoja, C.; Cañamero, M.; Rayon, T.; Ors, I.; Graña, O.; Megías, D.; Domínguez, O.; Martínez, D.; Manzanares, M.; Ortega, S. y Serrano, M. (2013). La reprogramación *in vivo* produce teratomas y células iPS con características de totipotencia. *Nature*, 502, 340-345.
- Abel i Fabre, F. (1980). Problemática ética y social del aborto desde el punto de vista de la teología moral. *Labor hospitalaria*, 12 (175-176), 112-115.
- (1983). Biología, medicina y aborto. *Vida nueva*, 1367, 31-36.
 - (1985, 26 agosto). Entrevista con el Dr. Francesc Abel. *La Vanguardia*.
 - (1986). Recomendaciones de recientes informes sobre la procreación asistida. *Labor hospitalaria*, 18 (202), 259-271.
 - (1989a). Inicio de la vida humana: aspectos morales. *Revista iberoamericana de fertilidad y reproducción humana*, 6, 349-353.
 - (1989b). Ingeniería genética y bioética. *Labor hospitalaria*, 21 (214), 250-254.
 - (1994). Diagnóstico prenatal y aborto selectivo: la decisión ética. En Gafo, J. [Ed.]. *Consejo genético: aspectos biomédicos e implicaciones éticas* (pp. 147-165). Madrid: Fundación Humanismo y Democracia; Fundación Konrad Adenauer; Universidad Pontificia Comillas.

- (1995-1996). Ingeniería genética y Bioética. *Natura Medicatrix: Revista médica para el estudio y difusión de las medicinas alternativas*, 42, 18-24. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/390218> [consulta: 2 de enero de 2021].
 - (2004). L'adopció de nens per parelles homosexuals. *Bioètica & debat: Tribuna abierta del Institut Borja de Bioètica*, 36, 9. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=974946> [consulta: 7 de enero de 2021].
 - (2008). El aborto desde la perspectiva de la ética médica. *Bioètica & debat: Tribuna abierta del Institut Borja de Bioètica*, 14 (51), 6-8. Disponible en: https://www.raco.cat/index.php/BioeticaDebat_es/issue/view/19314 [consulta: 2 de enero de 2021].
 - (2012). *Francesc Abel y la Bioética, un legado para la vida*. Esplugues, Barcelona: Institut Borja de Bioètica, Universitat Ramon Llull.
- Abellán, J. L. (1996). *Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días*. Madrid: Espasa Calpe.
- Airoldi, G. (2017). Selección Natural y Complejidad. *Revista Electrónica de Investigación en Filosofía y Antropología*, 7, pp. 1-18. Disponible en: [http://portal.uned.es/pls/portal/docs/PAGE/UNED_MAIN/LAUNIVERSIDAD/UBICACIONES/10/REVISTA/REVISTA_ELECTRONICA_INVESTIGACION_FILOSOFIA_ANTROPOLOGIA/N%C3%9AMERO%207%20\(JUNIO%202017\)/G%20AIROLDI-SELECC%20NATURAL.....PDF](http://portal.uned.es/pls/portal/docs/PAGE/UNED_MAIN/LAUNIVERSIDAD/UBICACIONES/10/REVISTA/REVISTA_ELECTRONICA_INVESTIGACION_FILOSOFIA_ANTROPOLOGIA/N%C3%9AMERO%207%20(JUNIO%202017)/G%20AIROLDI-SELECC%20NATURAL.....PDF) [consulta: 20 de agosto de 2020].
- Alonso Bedate, C. (1989). Reflexiones sobre cuestiones de vida y muerte: Hacia un nuevo paradigma de comprensión del valor ético de la entidad biológica humana en desarrollo. En Abel, F.; Boné, E. y Harvey, J. C. [Eds.]. *La vida humana: origen y desarrollo. Reflexiones bioéticas de científicos y moralistas* (pp. 57-81). Madrid: Publicaciones Universidad Pontificia Comillas.
- (2003a). El estatuto ético del embrión humano: una reflexión ante propuestas alternativas. En Mayor Zaragoza, F. y Alonso Bedate, C. [Coords.]. *Gen-Ética* (pp. 19-66). Barcelona: Ariel.
 - (2003b). Una medicina reparativa: Terapia Genética y Celular. Ciencia y ética. *Iglesia Viva*, 215, 31-50. Disponible en: <https://iviva.org/revistas/215/IV%20215.pdf> [consulta: 20 de agosto de 2020].
 - (2009, 25 noviembre). «Cualquier norma que acepte el aborto es éticamente inaceptable». *HazteOír.org*. Disponible en: <https://www.hazteoir.org/node/25791> [consulta: 12 de agosto de 2020].
 - (2011). Ciencia y fe. En Gracia, D.; Sánchez, M.; Luis, A.; Alonso Bedate, C.; Marina, J. A.; Quiroga, A.; Blázquez, R. y Cerdá, E. *Vivir, ¿para qué?*, volumen II (pp. 67-84). Bilbao: Universidad de Deusto.

- Amaro Cano, M. C. (2005). Sexualidad y bioética. *Revista cubana de medicina general integral*, 21 (1-2). Disponible en: http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0864-21252005000100015 [consulta: 6 de noviembre de 2020].
- Aristóteles (1949). *Ética a Nicómaco*, trad. de María Araújo y Julián Marías (7ª ed. 1999). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- (1951). *Política*, trad. de Julián Marías y María Araújo (2ª ed. 1970; 3ª reimpresión 1997). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- (1992). *Investigación sobre los animales*, trad. de Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos.
- Bauman, Z. (1997). *Legisladores e intérpretes: sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Benavides Zúñiga, A. (2017). Bioética en sexualidad y reproducción humana. *Revista peruana de ginecología y obstetricia*, 63 (4), 565-572. Disponible en: http://www.spog.org.pe/web/revista/index.php/RPGO/article/view/2030/pdf_487 También disponible en: http://www.scielo.org.pe/scielo.php?pid=S2304-51322017000400008&script=sci_abstract&tlng=es [consulta: 29 de noviembre de 2020].
- Bioeticaweb (2016, 23 febrero). *Cuestiones bioéticas al principio de la vida*. Mónica López Barahona [Video]. YouTube. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=MpeZ5Q20NLY> [consulta: 2 de noviembre de 2020].
- Bobbio, N. (2016). Sobre la noción de constitución en Hegel, trad. de Josefa Dolores Ruiz Resa. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 50, 71-82. Disponible en: <http://revistaseug.ugr.es/index.php/acfs/article/view/5161> [consulta: 7 de febrero de 2021].
- Bombí, I. (2019, 28 agosto). *Anticoncepción de emergencia*. Salud Canales Mapfre. Disponible en: <https://www.salud.mapfre.es/salud-familiar/mujer/planificacion-familiar/anticoncepcion-de-emergencia/> [consulta: 18 de octubre de 2020].
- Brown, J., Koffler, P. y Lutzus, L. [Prods.]; Glatzer, R. y Westmoreland, W. [Dirs.] (2014). *Still Alice*. Canadá: Killer Films, Backup Media, Big Indie Pictures y BSM Studio.
- Cohn, P. (1999). Una concepción inherentista de los animales. *Teorema. Revista Internacional de Filosofía*, 18 (3), 85-101. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/330340> [consulta: 6 de enero de 2021].
- Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo (1987). *Nuestro futuro común*. Disponible en: <https://undocs.org/es/A/42/427> [consulta: 22 de mayo de 2020].

- Comité de Expertos sobre Bioética y Clonación (1999). *Informe sobre clonación*. Madrid: Fundación de Ciencias de la Salud.
- Comité Episcopal para la Defensa de la Vida (1991a). El aborto. 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos. *Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal*, 31, 99-118. Disponible en: <https://conferenciaepiscopal.es/boletin-oficial-cee/> [consulta: 23 de septiembre de 2020].
- (1991b) *El aborto. 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos*. Madrid: Ediciones Palabra.
 - (1991c). El aborto. 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos. *Ecclesia*, 2524, 604-622.
- Comité de Bioética de España (2009a, 7 octubre). Opinión del Comité de Bioética de España a propósito del Proyecto de Ley Orgánica de Salud Sexual y Reproductiva y de la Interrupción Voluntaria del Embarazo. Madrid: Autor. Disponible en: http://assets.comitedebioetica.es/files/documentacion/es/consenso_interrupcion_e_mbarazo_comite_bioetica_oct_2009.pdf [consulta: 12 de agosto de 2020].
- (2009b, 7 octubre). Nota de prensa: Opinión del Comité de Bioética de España a propósito de la interrupción voluntaria del embarazo en el Proyecto de Ley Orgánica. Madrid: Autor. Disponible en: http://assets.comitedebioetica.es/files/noticias/nota_prensa_cbe_opinion_proyecto_interrupcion_embarazo.pdf [consulta: 12 de agosto de 2020].
- Congregación para la Doctrina de la Fe (1987, 22 febrero). Instrucción *Donum Vitae*. Sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación. *La Santa Sede*. Disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_sp.html [consulta: 5 de enero de 2021].
- (1987). Instrucción *Donum Vitae*. Sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación. *Ecclesia*, 2310, 358-373.
- Conill Sancho, J. M. (2012). Cuerpo y mente en la última filosofía de Laín Entralgo. *Thémata. Revista de filosofía*, 46, 13-24. Disponible en: http://institucional.us.es/revistas/themata/46/art_1.pdf [consulta: 17 de enero de 2021].
- (2015). La realidad personal en perspectiva neurocientífica. La aportación zubiriana. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 71 (266), 253-271. Disponible en: <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/5554> [consulta: 3 de mayo de 2020].
 - (2018). La característica diferencial de los humanos en perspectiva noológica. *Naturaleza y libertad. Revista de Estudios Interdisciplinarios*, 10, 55-85. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6487112> [consulta: 4 de junio de 2020].

- (2018). Realismo noérgico y tragedia intelectual de Zubiri. *Isegoría*, 58, 271-286. Disponible en: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/1021> [consulta: 4 de junio de 2020].
 - (2019). ¿Puede ser ecológico el estilo moderno de vida? *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 75 (283), 171-188. Disponible en: <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/11320> [consulta: 7 de junio de 2020].
- Corbella, J. (2020, 11 febrero). En España hay más de medio millón de embriones humanos congelados. *La Vanguardia*. Disponible en: <https://www.lavanguardia.com/ciencia/20200211/473429546045/embriones-congelados-espana-medio-millon.html> [consulta: 24 de julio de 2020].
- Cortina, A. (1993). *Ética aplicada y democracia radical* (5ª ed. 2008). Madrid: Tecnos.
- (2002). Ética de las biotecnologías. *Isegoría*, 27, 73-89. Disponible en: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/issue/view/35> [consulta: 30 de diciembre de 2020].
 - (2003, 19 marzo). Pluralismo moral y células troncales. *El País*. Disponible en: https://elpais.com/diario/2003/03/19/opinion/1048028409_850215.html#:~:text=%22Pluralismo%20moral%22%20significa%20que%20hay,en%20valores%20b%C3%A1sicos%20de%20justicia [consulta: 23 de julio de 2020].
 - (2009). *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid: Taurus.
- Da Costa Leiva, M. (2011). El problema del aborto y el infanticidio en los filósofos griegos. *Revista Latinoamericana de Bioética*, 11 (20), 90-101. Disponible en: <https://doi.org/10.18359/rlbi.1048> [consulta: 5 de septiembre de 2020].
- De Aquino, Santo Tomás (1988). *Suma de teología* (4ª ed. 2001; reimpresión). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- De Jorge, J. (2019, 5 junio). Julian Savulescu, bioeticista: «Claro que debemos jugar a ser Dios». *ABC*. Disponible en: https://www.abc.es/ciencia/abci-julian-savulescu-bioeticista-claro-debemos-jugar-dios-201906030223_noticia.html [consulta: 29 de diciembre de 2020].
- De la Huerta, M. (2012, 8 mayo). Diego Gracia Guillén: “Endurecer la ley no evita los abortos; hay que promover la responsabilidad”. *La Opinión A Coruña*. Disponible en: <https://www.laopinioncoruna.es/sociedad/2012/05/08/diego-gracia-guillen-endurecer-ley-evita-abortos-hay-promover-responsabilidad/606505.html> [consulta: 5 de noviembre de 2020].

- De la Torre, J. (2009). Una perspectiva cristiana sobre el aborto. *Éxodo*, 98, 44-52.
- (2015). La naturaleza del embrión humano: la fase de preimplantación, un debate abierto. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 71 (269), 1463-1478. Disponible en: <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/6595> [consulta: 17 de enero de 2021].
- Dixon, Th.; Fernández, J.; Girón, Á.; Gomis, A.; González, A.; Morata, G.; Van Wyhe, J. y White, P. (2008). *Historia, medicina y ciencia en torno a... Darwin*. Madrid: Fundación de Ciencias de la Salud. Disponible en: <https://fcs.es/lista-publicaciones/17-desde-la-memoria-historia-medicina-y-ciencia-en-torno-a-darwin#> [consulta: 26 de febrero de 2021].
- Domingo Moratalla, T. (2011). Bioética en perspectiva hermenéutica: hacia un método hermenéutico-deliberativo. En Feito, L.; Gracia, D. y Sánchez, M. [Eds.]. *Bioética: el estado de la cuestión* (pp. 57-77). Madrid: Triacastela.
- Efe (2020, 2 diciembre). Eliminan por unanimidad la esterilización forzosa de mujeres con discapacidad. *ABC*. Disponible en: https://www.abc.es/sociedad/abci-eliminacion-unanimidad-esterilizacion-forzosa-mujeres-discapacidad-202012021836_noticia.html#vca=rrss&vmc=abc-es&vso=fb&vli=cm-general&_tcode=cW5xZWUz [consulta: 30 de diciembre de 2020].
- Engelhardt, H. T. (1995). *Fundamentos de bioética* (2ª ed.). Barcelona: Paidós.
- España. Real Decreto-Ley 33/1978, de 16 de noviembre, sobre mayoría de edad. *Boletín Oficial del Estado*, núm. 275, de 17 de noviembre de 1978, páginas 26150 a 26150. Disponible en: <https://www.boe.es/boe/dias/1978/11/17/pdfs/A26150-26150.pdf> [consulta: 13 de noviembre de 2020].
- Orden de 9 de mayo de 1979 por la que se nombra, en virtud de concurso de acceso, Catedrático de «Historia de la Medicina», de la Facultad de Medicina de la Universidad Complutense, a don Diego Miguel Gracia Guillén. *Boletín Oficial del Estado*, núm. 152, de 26 de junio de 1979, páginas 14331 a 14332. Disponible en: <https://www.boe.es/boe/dias/1979/06/26/pdfs/A14331-14332.pdf> [consulta: 6 de noviembre de 2020].
- Ley Orgánica 9/1985, de 5 de julio, de reforma del artículo 417 bis del Código Penal. *Boletín Oficial del Estado*, núm. 166, de 12 de julio de 1985, páginas 22041 a 22041. Disponible en: <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1985-14138> [consulta: 10 de octubre de 2020].
- Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal. *Boletín Oficial del Estado*, núm. 281, de 24 de noviembre de 1995, páginas 33987-34058. Disponible en: <https://www.boe.es/boe/dias/1995/11/24/pdfs/A33987-34058.pdf> [consulta: 30 de diciembre de 2020].

- Instrumento de Ratificación del Convenio para la protección de los derechos humanos y la dignidad del ser humano con respecto a las aplicaciones de la Biología y la Medicina (Convenio relativo a los derechos humanos y la biomedicina), hecho en Oviedo el 4 de abril de 1997. *Boletín Oficial del Estado*, núm. 251, de 20 de octubre de 1999, páginas 36825 a 36830. Disponible en: <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1999-20638> [consulta: 2 de agosto de 2020].
- Ley 14/2006, de 26 de mayo, sobre técnicas de reproducción asistida. *Boletín Oficial del Estado*, núm. 126, de 27 de mayo de 2006, páginas 19947 a 19956. Disponible en: <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-2006-9292> [consulta: 24 de julio de 2020].
- Ley Orgánica 2/2010, de 3 de marzo de salud sexual y reproductiva y de la interrupción voluntaria del embarazo. *Boletín Oficial del Estado*, núm. 55, de 4 de marzo de 2010, páginas 21001 a 21014. Disponible en: <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-2010-3514> [consulta: 22 de octubre de 2020].
- Ley Orgánica 1/2015, de 30 de marzo, por la que se modifica la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal. *Boletín Oficial del Estado*, núm. 77, de 31 de marzo de 2015, páginas 27061 a 27176. Disponible en: <https://www.boe.es/boe/dias/2015/03/31/pdfs/BOE-A-2015-3439.pdf> [consulta: 30 de diciembre de 2020].
- Ley Orgánica 11/2015, de 21 de septiembre, para reforzar la protección de las menores y mujeres con capacidad modificada judicialmente en la interrupción voluntaria del embarazo. *Boletín Oficial del Estado*, núm. 227, de 22 de septiembre de 2015, páginas 83586 a 83587. Disponible en: <https://www.boe.es/boe/dias/2015/09/22/pdfs/BOE-A-2015-10141.pdf> [consulta: 23 de octubre de 2020].
- Ley Orgánica 2/2020, de 16 de diciembre, de modificación del Código Penal para la erradicación de la esterilización forzada o no consentida de personas con discapacidad incapacitadas judicialmente. *Boletín Oficial del Estado*, núm. 328, de 17 de diciembre de 2020, páginas 115646 a 115649. Disponible en: <https://www.boe.es/boe/dias/2020/12/17/pdfs/BOE-A-2020-16345.pdf> [consulta: 30 de diciembre de 2020].

Faúndez Allier, J. P. (2013). *La bioética de Diego Gracia*. Madrid: Triacastela.

Feito Grande, L. (2007a). Problemas bioéticos en el inicio de la vida. Menores, anticonceptivos y aborto. En Martínez Martínez, J. A. [Coord.]. *La bioética en la educación secundaria* (pp. 93-117). Madrid: Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia.

— (2007b). La investigación biotecnológica: ingeniería genética y clonación. En Martínez Martínez, J. A. [Coord.]. *La bioética en la educación secundaria* (pp. 119-150). Madrid: Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia.

- (2010). Hacia una mejor comprensión del papel de la naturaleza en los debates bioéticos. *Veritas. Revista de Filosofía y Teología*, 23, 111-129. Disponible en: <https://revistaveritas.cl/2010/09/15/veritas-n%c2%ba-23/> [consulta: 29 de diciembre de 2020].
 - (2016). Si Zubiri pudiera discutir con la bioética actual: inteligencia y neurociencia. *Arbor*, 192 (780). Disponible en: <http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/2134/2826> [consulta: 4 de enero de 2021].
 - (2018). La neuroética y la posibilidad de una mejora humana. *Revista Folia Humanística*, 9, 1-20. Disponible en: <https://revista.proeditio.com/foleahumanistica/issue/view/95> [consulta: 29 de diciembre de 2020].
- Fernández Beites, P. (2004). Sustantividad humana: embrión y ‘actividad pasiva’ de la inteligencia. En Murillo Murillo, I. [Coord.]. *Filosofía práctica y persona humana* (pp. 245-255). Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- (2007). *Embriones y muerte cerebral*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Fernández Zamora, J. A. (2010). *Fundamentos biológicos de la moralidad. La conexión entre lo biológico y lo moral desde la filosofía de Xavier Zubiri*. Valencia: Universidad de Valencia. Disponible en: <https://www.educacion.gob.es/teseo/imprimirFicheroTesis.do?idFichero=aQ5J2A7olZY%3D> [consulta: 5 de noviembre de 2020].
- Ferrater Mora, J. y Cohn, P. (1981). *Ética aplicada del aborto a la violencia*. Madrid: Alianza.
- (1994). *Diccionario de Filosofía* (1ª reimpresión 1998). Barcelona: Ariel.
- Ferraz Fayos, A. (1995). *Zubiri: el realismo radical*. Madrid: Ediciones Pedagógicas.
- Fikri-Benbrahim, N. (2019, 19 noviembre). *Tecnología del ADN recombinante: aplicaciones y riesgos*. *Revista Digital INESEM*. Disponible en: <https://revistadigital.inesem.es/biosanitario/adn-recombinante/> [consulta: 24 de agosto de 2020].
- Forcano, B. (2005). Entrevista a Diego Gracia. *Éxodo*, 80. Disponible en: <http://www.exodo.org/diego-gracia-2/> [consulta: 2 de abril de 2020].
- Gafo, J. (1979). *El aborto y el comienzo de la vida humana*. Madrid: Sal Terrae.
- (1987). *¿Hacia un mundo feliz? Problemas éticos de las nuevas técnicas reproductoras humanas*. Madrid: Sociedad de Educación Atenas.
 - (1992). *Problemas éticos de la manipulación genética*. Madrid: Ediciones Paulinas.

- (1998). Valoración ética de la procreación humana asistida. Examen crítico de la *Donum Vitae*. En Gafo, J. [Ed.]. *Procreación humana asistida: aspectos técnicos, éticos y legales* (pp. 187-209). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
 - (2003a). *Bioética teológica* (3ª ed.). Bilbao: Desclée de Brouwer.
 - (2003b). La ética de la responsabilidad de Diego Gracia. En Gafo, J. *Bioética teológica*, 3ª ed. (pp. 66-71). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- García Gual, C. (1979). *Prometeo: mito y tragedia*. Madrid: Ediciones Peralta.
- Gómez Sánchez, Y. (1988). Algunas reflexiones jurídico-constitucionales sobre el derecho a la reproducción humana y las nuevas técnicas de reproducción asistida. *Revista de Derecho Político*, 26, 85-114. Disponible en: <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Derechopolitico-1988-26-BF8BB2B2&dsID=PDF> [consulta: 17 de enero de 2021].
- (1992). Matrimonio y familia: arts. 32 y 39 de la Constitución. *Revista de Derecho Político*, 36, 207-223. Disponible en: <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Derechopolitico-1992-36-E3F5B42F&dsID=PDF> [consulta: 23 de octubre de 2020].
 - (1994). *El derecho a la reproducción humana*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
 - (2008). La protección de los datos genéticos: el derecho a la autodeterminación informativa. *Derecho y salud*, 16 (1), 59-78. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2570406> [consulta: 23 de octubre de 2020].
- Guil López, N. (2016). Tardígrados, más allá de la vida. *NaturalMente*, 9 (pp. 9-14). Madrid: Museo Nacional de Ciencias Naturales. Disponible en: <http://revista.mncn.csic.es/nm09/#9> [consulta: 20 de abril de 2020].
- Gutmann, Th. (2019). Dignidad y autonomía. Reflexiones sobre la tradición kantiana, trad. de Carlos Emel Rendón. *Estudios de filosofía*, 59, 233-254. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6826358> También disponible en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-36282019000100233&lang=es [consulta: 1 de febrero de 2021].
- Habermas, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós.
- Hipócrates (1982). *Tratados*, trad. de María Dolores Lara Nava (ed. 2007). Barcelona, Gredos.
- Horta Álvarez, Ó. (2007). *Un desafío para la bioética: la cuestión del especismo*. Santiago de Compostela: Universidade. Servizo de Publicacións e Intercambio Científico. ISBN: 978-84-9750-938-1. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10347/2348> [consulta: 4 de abril de 2020].

- (2019, 17 marzo). Qué es el especismo y por qué deberíamos rechazarlo. *El País*. Disponible en: https://elpais.com/elpais/2019/03/15/ideas/1552654326_316628.html [consulta: 20 de abril de 2020].

Hume, D. (1986). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza.

- (1988). *Tratado de la naturaleza humana*, trad. de Félix Duque (3ª ed. 1998). Madrid: Tecnos.

Instituto de la Mujer de Castilla-La Mancha (2017). *Protocolo para la Prevención de la Mutilación Genital Femenina en Castilla-La Mancha*. Instituto de la Mujer de Castilla-La Mancha. Disponible en: <https://institutomujer.castillalamancha.es/protocolo-de-mutilacion-genital-femenina> [consulta: 11 de enero de 2021].

Jonas, H. (1994). *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Círculo de Lectores.

Jordán Villacampa, M. L. (2002). Familias monoparentales, inseminación artificial y derechos humanos. *Revista de Derecho*, 1, 1-5. Disponible en: <https://www.uv.es/revdret/archivo/num1/pdf/ljordan.pdf> [consulta: 28 de noviembre de 2020].

Kant, I. (1988). *Lecciones de ética*, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero (1ª ed. Biblioteca de Bolsillo 2002). Barcelona: Crítica.

- (1989). *La metafísica de las costumbres*, trad. de Adela Cortina y Jesús Conill (3ª ed. 1999). Madrid, Tecnos.

- (1992). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de Manuel García Morente. Madrid: Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País.

Kottow Lang, M. y Carvajal Bañados, Y. (2012). Bioética y sexualidad. *Nuevos folios de bioética*, 8. Chile: Escuela de Salud Pública. Facultad de Medicina, Universidad de Chile. Disponible en: <https://nuevosfoliosbioetica.uchile.cl/index.php/NFB/issue/view/3334> [consulta: 6 de noviembre de 2020].

Lacadena, J. R. (1989). “Status” del embrión previo a su implantación. En Abel, F.; Boné, E. y Harvey, J. C. [Eds.]. *La vida humana: origen y desarrollo. Reflexiones bioéticas de científicos y moralistas* (pp. 35-40). Madrid: Publicaciones Universidad Pontificia Comillas.

- (1993). Problemas genéticos en relación con el medio ambiente. En Gafo, J. [Ed.]. *Ética y ecología* (pp. 77-118). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

- (2002a). *Genética y bioética*. Madrid: Editorial Desclée De Brouwer.

- (2002b). *Los derechos de los animales*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

- (2003). Individualización y mismidad genética en el desarrollo humano. En Mayor Zaragoza, F. y Alonso Bedate, C. [Coords.]. *Gen-Ética* (pp. 113-122). Barcelona: Ariel.
 - (2005). *Clonación humana con fines terapéuticos: del imperativo categórico al imperativo tecnológico*. Disponible en: <http://ntic.educacion.es/w3/tematicas/genetica/> [consulta: 8 de enero de 2021].
 - (2011). Bioética y ciencia. En De la Torre Díaz, F. J. [Ed.]. *Pasado, presente y futuro de la bioética española* (pp. 205-232). Madrid: Universidad Pontificia Comillas. Disponible en: <https://www.bioeticaweb.com/images/stories/documentos/bio%e9tica%20y%20ciencia%20jrl.pdf> [consulta: 8 de enero de 2021].
 - (2013). ¿Un paso adelante hacia la clonación humana con fines terapéuticos? *Anales de la Real Academia Nacional de Farmacia*, 79 (2), 241-252. Disponible en: https://analesranf.com/wp-content/uploads/2013/79_02/79_02.pdf [consulta: 8 de enero de 2021].
- Laín Entralgo, P. (1973). *La medicina actual*. Madrid: Seminarios y Ediciones. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-medicina-actual/> [consulta: 10 de enero de 2021].
- (1986). *Ciencia, técnica y medicina*. Madrid: Alianza Editorial. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/ciencia-tecnica-y-medicina/> [consulta: 10 de enero de 2021].
 - (1989). *El cuerpo humano. Teoría actual*. Madrid: Espasa Calpe. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-cuerpo-humano--teoria-actual/> [consulta: 8 de enero de 2021].
 - (1993). *Cuerpo y alma*. Madrid: Espasa Calpe.
 - (1995). *Alma, cuerpo, persona*. Barcelona: Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.
 - (1996). *Ser y conducta del hombre*. Madrid: Espasa Calpe.
- León Redondo, J. V.; Navarro, F. J.; Nieto, E. y Trillo, R. M. (2005). *Aristóteles. Cuadernos de filosofía*. Albacete: Grupo Altabán.
- Locke, J. (1990). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, trad. de Carlos Mellizo (3ª reimpresión 1998). Madrid: Alianza Editorial.
- López Barahona, M. (2007). El respeto al embrión humano y la Ley 14/2006 vigente en España de Reproducción Asistida. *Cuadernos de bioética*, 64 (XVIII), 347-356. Disponible en: <http://aebioetica.org/revistas/2007/18/3/64/347.pdf> [consulta: 28 de diciembre de 2020].

- y Abellán Salort, J. C. (2009). *Los códigos de la vida*. Madrid: Homo Legens.
- López Moratalla, N. (1987). Manipulaciones de la reproducción humana. En López Moratalla, N.; Ruiz Retegui, A.; Llano Cifuentes, A.; Ponz Piedrafita, F.; Herranz Rodríguez, G.; Santiago Calvo, E.; Del Amo Gili, Á.; Ferrer Regales, M.; Desantes-Guanter, J. M.; Montuenga Badía, L.; Monge Vega, A.; Martínez Doral, J. M. [Eds.]. *Deontología biológica*. Pamplona: Facultad de Ciencias. Universidad de Navarra. Disponible en: <https://www.unav.edu/web/unidad-de-humanidades-y-etica-medica/material-de-bioetica/deontologia-biologica/capitulo-23> [consulta: 6 de noviembre de 2020].
- (2003). La racionalidad terapéutica en la medicina regenerativa con células troncales embrionarias o de adulto. *Anales de la Real Academia Nacional de Farmacia*, 69 (3), 387-411. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.ranf.com/es/consulta/registro.do?control=RANFE20200013006> [consulta: 24 de diciembre de 2020].
- (2004). La realidad del embrión humano en los primeros quince días de vida. *Persona y bioética*, núm. 20-21, 6-23. Disponible en: <https://personaybioetica.unisabana.edu.co/index.php/personaybioetica/article/view/882> [consulta: 24 de diciembre de 2020].
- (2010). El cigoto de nuestra especie es cuerpo humano. *Persona y bioética*, 14 (2), 120-140. Disponible en: <https://personaybioetica.unisabana.edu.co/index.php/personaybioetica/article/view/1798> [consulta: 21 de noviembre de 2020].
- ; Santiago, E. y Herranz Rodríguez, G. (2011). Inicio de la vida de cada ser humano. ¿Qué hace humano el cuerpo del hombre? *Cuadernos de bioética*, 75 (XXII), 283-308. Disponible en: <http://aebioetica.org/revistas/2011/22/2/75/283.pdf> [consulta: 28 de diciembre de 2020].
- (2014). La ética y la bioética de la programación de la humanidad. *Revista Lasallista de Investigación*, 11 (1), 41-50. Disponible en: <http://repository.lasallista.edu.co:8080/ojs/index.php/rldi/article/view/560> [consulta: 29 de diciembre de 2020].
- Louzao, M. M. (2009). Diego Gracia Guillén: «No se puede decir que la ciencia demuestra que el embrión es un ser humano desde el inicio». *El Progreso (Lugo)*. Disponible en: <https://www.elprogreso.es/articulo/lugo-ciudad/diego-gracia-guillen-no-se-puede-decir-que-la-ciencia-demuestra-que-el-embrión-es-un/20090418034900167858.html> También en: <https://www.bioeteca.es/?p=714> [consulta: 2 de abril de 2020].
- Martín Plaza, A. (2015, 18 febrero). *Las leyes del aborto en España: de la ley de supuestos de 1985 a la de plazos de 2010*. RTVE.es. Disponible en: <https://www.rtve.es/noticias/20150218/leyes-del-aborto-espana-ley-supuestos-1985-plazos-2010/828240.shtml> [consulta: 7 de enero de 2021].

- Masiá Clavel, J. (1998). Antropología de la sexualidad y teología moral. Una perspectiva feminista. *Estudios eclesiásticos. Revista teológica de investigación e información*, 73 (284), 43-60. Disponible en: <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/11828> [consulta: 1 de enero de 2021].
- (2004). Eugenesia larvada en planteamientos bioéticos. Reivindicaciones en Japón desde la discapacidad. *Estudios eclesiásticos. Revista teológica de investigación e información*, 79 (308), 61-72. Disponible en: <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/10780> [consulta: 1 de enero de 2021].
- (2007). Biotecnología y principio de la vida. *Éxodo*, 90. Disponible en: <https://www.exodo.org/biotecnologia-y-principio-de-la-2/> [consulta: 31 de diciembre de 2020].
- (2010). Para el día de la “Liberada familia”. *En la calle. Revista sobre situaciones de riesgo social*, 15, 14-15. Disponible en: <http://www.revistaenlacalle.org/wp-content/uploads/2017/08/En-la-calle-15-web.pdf> [consulta: 31 de diciembre de 2020].
- (2012). Confusiones al debatir sobre aborto. *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, 14 (1), 69-83. Disponible en: <https://www.icala.org.ar/erasmus/Archivo/2012/Erasmus-14-1-2012-texto%20completo-digitalizado.pdf> [consulta: 31 de diciembre de 2020].
- (2015). *Animal vulnerable. Curso de antropología filosófica*. Madrid: Trotta.
- Mayor Zaragoza, F. (2003). Gen-ética. En Mayor Zaragoza, F. y Alonso Bedate, C. [Coords.]. *Gen-Ética* (pp. 307-344). Barcelona: Ariel.
- Menjívar, É. L. (2008). «No se puede ver el tema del aborto como una guerra científica, sino como una guerra de religión»: Diego Gracia, doctor en bioética. Disponible en: <https://elmerlmenjivar.com/el-aborto-es-un-debate-entre-ciencia-y-religi%C3%B3n-diego-gracia-doctor-en-bio%C3%A9tica-472d31c0996b> También está disponible en: <https://www.bioeteca.es/?p=394> [consulta: 21 de julio de 2020].
- Montoya, J. y Conill, J. (2001). *Aristóteles: sabiduría y felicidad*. Madrid: Ediciones Pedagógicas.
- Mora Teruel, F. (2004). *El reloj de la sabiduría. Tiempos y espacios en el cerebro humano*. Madrid: Alianza.
- Necochea López, R. (2010). Anticonceptivos en el Sur, Seguridad Nacional en el Norte. *Salud Colectiva*, 6 (1), 103-111. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6565441> [consulta: 19 de febrero de 2021].
- Nietzsche, F. (1990). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. de Luis Manuel Valdés Villanueva (5ª ed. 2007; 1ª reimpression 2008). Madrid: Tecnos.

- Nozick, R. (1988). *Anarquía, Estado y utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Organización Mundial de la Salud. *Constitución*. Disponible en: <https://www.who.int/es/about/who-we-are/constitution> [consulta: 11 de mayo de 2020].
- (2005, 2 mayo). *Trasplantes animales en seres humanos: posibilidades futuras, riesgos presentes*. Organización Mundial de la Salud. Disponible en: <https://www.who.int/mediacentre/news/notes/2005/np08/es/> [consulta: 25 de agosto de 2020].
- Organización Panamericana de la Salud (2009, 23 noviembre). *Salud Sexual para el Milenio. Declaración y documento técnico*. Organización Panamericana de la Salud. Disponible en: <https://www.paho.org/es/documentos/salud-sexual-para-milenio-declaracion-documento-tecnico-2009> [consulta: 22 de noviembre de 2020].
- Ortega y Gasset, J. (1997). *¿Qué es filosofía?* Madrid: Alianza Editorial.
- Ortega, F. (2017). Nuevas estrategias en el campo de la medicina regenerativa: la reprogramación celular. *Cuadernos de divulgación científica SEBBM*, 56-57. Disponible en: <https://www.sebbm.es/web/images/AAdocumentos/cuadernodedivulgacionRCP2015-2017.pdf> [consulta: 18 de julio de 2020].
- Parra, M. (2014). Epigenética de la transdiferenciación y reprogramación celular. *SEBBM*, 179, 7-11. Disponible en: <https://www.sebbm.es/revista/pdf.php?id=151>
Revista completa: https://www.uv.es/symbiosis/pdfs/Pereto2014_1.pdf [consulta: 18 de julio de 2020].
- Pérez, J. (2015). China y el hijo único. La política de control demográfico más famosa del mundo: China y el hijo único. *Apuntes de demografía*. Disponible en: <https://apuntesdedemografia.com/polpob/maltusianismo/china-y-el-hijo-unico/> [consulta: 23 de mayo de 2020].
- (2016). Adiós al hijo único en China. *Apuntes de demografía*. Disponible en: <https://apuntesdedemografia.com/2016/06/23/adios-al-hijos-unico-en-china/> [consulta: 23 de mayo de 2020].
- Pérez Oliva, M. (2006, 29 enero). Entrevista a Diego Gracia. El maestro deliberador. *El País*. Disponible en: https://elpais.com/diario/2006/01/29/eps/1138519610_850215.html [consulta: 2 de abril de 2020].
- Pimentel Parra, G. A. y Murcia Ordoñez, B. (2017). Células madre, una nueva alternativa médica. *Perinatología y reproducción humana*, 31 (1), 28-33. Disponible en: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0187533717300560> [consulta: 19 de julio de 2020].

- Platón (1941). *La República o el Estado*, trad. de Patricio de Azcárate (35ª ed. 2004). Madrid: Espasa Calpe.
- (1982a). Protágoras. En Platón. *Diálogos I* (pp. 487-589), trad. de Carlos García Gual (ed. 2007). Barcelona: Gredos.
- (1982b). *Leyes*, trad. de Francisco Lisi (ed. 2007). Barcelona: Gredos.
- Pintor-Ramos, A. (1996). *Zubiri (1898-1983)*. Madrid: Ediciones del Orto.
- Popper, K. R. (1962). *Lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- Pose, C. (2012). *Bioética de la responsabilidad. De Diego Gracia a Xavier Zubiri*. Madrid: Triacastela.
- (2014). Faúndez, JP. (2013). La bioética de Diego Gracia. Madrid: Triacastela. *Eidon*, 41, 157-161. Disponible en: https://www.revistaeidon.es/public/journals/pdfs/2014/41_junio.pdf [consulta: 9 de noviembre de 2020].
- President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research (1982). *Splicing Life: A Report on the Social and Ethical Issues of Genetic Engineering with Human Beings*. Washington, DC: Author. Disponible en: <https://bioethics.georgetown.edu/documents/pcemr/splicinglife.pdf> [consulta: 1 de agosto de 2020].
- Rawls, J. (1979). *Teoría de la justicia*, trad. de María Dolores González (2ª ed. 1995). México: Fondo de Cultura Económica.
- (1996). *El liberalismo político*, trad. de Antoni Domènech. Barcelona: Crítica.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española* (23ª ed.). Disponible en: <https://dle.rae.es>
- *Diccionario panhispánico del español jurídico*. Disponible en: <https://dpej.rae.es/>
- (2010). *Ortografía de la lengua española*. Disponible en: <https://www.rae.es/recursos/ortografia/ortografia-2010> [consulta: 10 de noviembre de 2020].
- Redondo García, A. (2020). La cuestión del estatuto del embrión humano desde una perspectiva científica: la postura de Juan Ramón Lacadena. *Eidon*, 54, 24-35. Disponible en: <https://www.revistaeidon.es/public/journals/pdfs/2020/54.pdf> [consulta: 4 de diciembre de 2020].
- (en prensa). ¿Ciencia o religión? La postura de Carlos Alonso Bedate a la cuestión sobre el estatuto del embrión humano. *Eidon*.

- (en prensa). El confin del final de la vida humana en el pensamiento bioético de Diego Gracia. *Éndoxa*.
 - (2021). *Un análisis crítico de los supuestos en los que se fundamenta la gestación por sustitución desde los presupuestos científico-filosóficos de Juan Ramón Lacadena, Carlos Alonso Bedate y Diego Gracia Guillén*. Manuscrito enviado para publicación.
- RTVE.es (2009, 25 septiembre). *La píldora del día después comenzará a venderse sin receta en las farmacias el próximo lunes*. RTVE.es. Disponible en: <https://www.rtve.es/noticias/20090925/pildora-del-dia-despues-comenzara-venderse-sin-receta-farmacias-proximo-lunes/293883.shtml> [consulta: 18 de octubre de 2020].
- (2021, 9 febrero). *La OMS concluye que el coronavirus tiene origen animal y no circulaba en Wuhan antes de diciembre de 2019*. RTVE.es. Disponible en: <https://www.rtve.es/noticias/20210209/oms-certifica-origen-animal-del-coronavirus/2074230.shtml> [consulta: 4 de marzo de 2021].
 - (2021, 17 marzo). *Científicos crean por primera vez un modelo de embrión temprano a partir de células de piel*. RTVE.es. Disponible en: <https://www.rtve.es/noticias/20210317/crean-modelo-embriion-temprano-partir-celulas-piel/2082716.shtml> [consulta: 18 de marzo de 2021].
- Sagan, C. (1994). *Un punto azul pálido. Una visión del futuro humano en el espacio*, trad. de Marina Widmer Caminal. Epublibre. Disponible en: <https://astroaventura.net/wp-content/uploads/2020/09/Un-Punto-Azul-Palido.pdf> [consulta: 12 de febrero de 2021].
- San Martín, J. (2004). La necesidad de fundamentación filosófica de la Bioética. *Thémata. Revista de filosofía*, 33, 449-458. Disponible en: <http://institucional.us.es/revistas/themata/33/50%20san%20martin.pdf> [consulta: 17 de enero de 2021].
- (2007). Zubiri, hombre, filósofo y “fenomenólogo”. Reflexiones al filo de la lectura de su biografía. *Investigaciones fenomenológicas. Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, 5, 225-253. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3176364> [consulta: 14 de octubre de 2020].
- Sánchez González, M. Á. (2011). El problema demográfico: teorías explicativas y propuestas éticas. En Feito, L.; Gracia, D. y Sánchez, M. [Eds.]. *Bioética: el estado de la cuestión* (pp. 305-327). Madrid: Triacastela.
- Seoane Rodríguez, J. A. (2002). De la intimidad genética al derecho a la protección de datos genéticos. La protección iusfundamental de los datos genéticos en el Derecho español (A propósito de las SSTC 290/2000 y 292/2000, de 30 de Noviembre) (Parte II). *Revista de derecho y genoma humano*, 17, 135-175. Disponible en: <https://bioderecho.wordpress.com/numero-17/> [consulta: 25 de agosto de 2020].

- (2016). Argumentación jurídica y bioética. Examen teórico del modelo deliberativo de Diego Gracia. *Anuario de Filosofía del Derecho*, XXXII, 489-510. Disponible en: https://www.boe.es/publicaciones/anuarios_derecho/abrir_pdf.php?id=ANU-F-2016-10048900510 [consulta: 5 de noviembre de 2020].

- Simón, P. (1999). Filosofía y bioética (Entrevista a Diego Gracia). *Iglesia Viva*, 197, 83-94. Disponible en: <https://iviva.org/revistas/197/197-06%20SIMON.pdf> [consulta: 2 de abril de 2020].

- Spaventa, V. (2018). ¿Puede el derecho reconocer a las mujeres como humanas? Reflexiones en torno a una vieja y recurrente pregunta, con motivo del debate sobre la despenalización del aborto (pp. 207-221). En Ramón Michel, A. y Bergallo, P. [Comps.]. *La reproducción en cuestión. Investigaciones y argumentos jurídicos sobre aborto*. Buenos Aires: Eudeba. Disponible en: https://www.juschubut.gov.ar/images/biblioteca/La_reproduccion_en_cuestion.pdf [consulta: 27 de febrero de 2021].

- UNED (2002, 2 junio). *La vida en una célula* [Vídeo]. CANAL UNED. Disponible en: <https://canal.uned.es/video/5a6f912bb1111f3a0f8b4736> [consulta: 21 de abril de 2020].

- (2003, 9 noviembre). *Células madre. Claves jurídicas de la dialéctica científico-ética* [Vídeo]. CANAL UNED. Disponible en: <https://canal.uned.es/video/5a6fa13db1111fc0698b456f> [consulta: 21 de abril de 2020].

- UNESCO (1997, 11 noviembre). Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos. Disponible en: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13177&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html [consulta: 2 de agosto de 2020].

- (1997, 12 noviembre). Declaración sobre las Responsabilidades de las Generaciones Actuales para con las Generaciones Futuras. Disponible en: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13178&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html#:~:text=Art%20C3%ADculo%209%20Paz-1.,humanos%20y%20las%20libertades%20fundamentales [consulta: 2 de agosto de 2020].

- Valenzuela, P. (2008). Problemas bioéticos en torno a la criatura anencefálica. *Revista chilena de pediatría*, 79 (3), 303-310. Disponible en: <https://www.revistachilenadepediatria.cl/index.php/rchped/article/view/2434/0> [consulta: 11 de julio de 2020].

- Velayos Castelo, C. (2008). Animales genéticamente modificados, primates no humanos. (La visión europea). *Arbor*, 730, 293-304. Disponible en: <http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/180/181> [consulta: 17 de febrero de 2021].

- (2013). La frontera animal-humano. *Arbor*, 763, 1-11. Disponible en: <http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/1867/2039> [consulta: 7 de noviembre de 2020].
- Vera, P. (2008, 25 mayo). Entrevista a Diego Gracia. *Revista Campus Digital*. Murcia: Universidad de Murcia. Disponible en: <https://edit.um.es/campusdigital/diego-gracia-experto-internacional-en-bioetica/> [consulta: 2 de abril de 2020].
- Verdú, D. (2020, 22 octubre). El papa Francisco apoya las uniones civiles entre homosexuales. *El País*. Disponible en: <https://elpais.com/sociedad/2020-10-21/el-papa-francisco-defiende-las-union-civiles-entre-homosexuales.html> [consulta: 1 de noviembre de 2020].
- Vila-Coro, M. D. (2010). *La vida humana en la encrucijada. Pensar la bioética*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Waddington, C. H. (1957). *The strategy of the genes; a discussion of some aspects of theoretical biology*. Londres: Allen & Unwin.
- Wittgenstein, L. (1973). *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1962). *Sobre la esencia* (1ª ed. 1985; 1ª reimpresión 1998). Madrid: Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri.
- (1974). La dimensión histórica del ser humano. En *Realitas*, volumen I. Madrid: Moneda y Crédito. Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- (1980). *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (5ª ed. 1998). Madrid: Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri.
- (1984). *El hombre y Dios* (6ª ed. 1998). Madrid: Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri.
- (1986). *Sobre el hombre* (1ª reimpresión 1998). Madrid: Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri.
- (1987). *Naturaleza, Historia, Dios* (9ª ed.). Madrid: Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri.
- (2006). *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza.

