

LAS BIOÉTICAS LAICAS

LAY BIOETHICS

MANUEL JESÚS LÓPEZ BARONI
Universidad Pablo de Olavide
mjlopbar1@upo.es

RECIBIDO: 14/07/2013

ACEPTADO: 03/09/2013

Resumen: Bajo la expresión “bioéticas laicas” se agrupan una serie de pensadores y corrientes cuyo elemento en común parece ser “etsi Deus non daretur”. Sin embargo, un análisis más detenido muestra no sólo pluralismo sino también antagonismos insolubles dentro del propio campo laicista. Por un lado, determinadas posiciones cristianas se han permeado de laicismo, a la vez que podemos hallar reminiscencias panteístas en ciertas corrientes materialistas. Por otro, las bioéticas laicas han llegado tarde al discurso bioético, por lo que han acompasado el cambio de rumbo de esta disciplina. A finales del siglo XX se temía la pérdida de biodiversidad; a comienzos del XXI el temor lo representa su *aumento*, incluida nuestra posible *biodiversificación*. En definitiva, se puede afirmar que la bioética originaria ha evolucionado hasta hacerse irreconocible, y que gran parte de la responsabilidad es imputable a las corrientes laicas y sus preguntas, demandas y proyectos.

Palabras clave: Bioética laica; principios de la bioética; principio pro actio; principio de responsabilidad; mejora humana; panteísmo; bioconservadurismo.

Abstract: Under the expression "lay bioethics" many thinkers are grouped which seem to share the idea that "etsi Deus non daretur ". Nevertheless, a more careful analysis shows not only pluralism but also insoluble antagonisms inside the own field lay. On the one hand, some Christian positions are infiltrate of laity, and we can even find pantheistic reminiscences in certain materialistic way. On the other, lay bioethics have been late to the bioethical speech, for what they have shared the change of course of this discipline. At the end of the 20th century people were afraid of the loss of biodiversity, but at the beginning of the XXIst the problem is the increase of it, including our possible biodiversification. Definitively, it is possible to affirm that the original bioethics has evolved up to becoming unrecognizable, and that a great part of the responsibility is attributable to the lay way of thinking and its questions and projects.

Keywords: lay bioethics; principles of bioethics; principle pro actio; principle of responsibility; human enhance; pantheism; bioconservadurism.

Introducción

La expresión “laicismo” y su familia semántica, incluida la extensa (laicidad, laico, secularización, desacralización, sociedad civil, desencantamiento, ateísmo, materialismo, etc.), es de ambiguo significado, y su examen en detalle excede el

objetivo de este trabajo. Por ello, nos vamos a centrar únicamente en el laicismo desde la atalaya de la bioética. Sus características más destacables son:

La primera característica es que la bioética autodenominada laica se configura como una alternativa a la bioética sin adjetivación. El motivo de esta distinción es la percepción desde los paradigmas ateos que desde sus orígenes la bioética ha estado copada por la religión, hasta el punto que no hace falta adjetivar la bioética para sobreentender que la perspectiva es la religiosa. De ahí la queja que manifiesta Sádaba por “(...) la carga ideológica y, fundamentalmente, religiosa que tiñe muchos de los textos dedicados a la bioética”.¹ Por ello, la expresión *Bioética laica* lleva implícita la denuncia de que este campo del conocimiento ha sido fagocitado por las religiones, por lo que la defensa del laicismo conllevaría más un intento de expulsión o de reequilibrio de fuerzas que de creación propiamente dicho. Una vez *descolonizado* este campo del conocimiento (“l’invasione del terreno da parte della cultura cattolica”, Scarpelli²) comenzaría el intento de modelaje de la bioética desde una perspectiva no religiosa.

La segunda característica reseñable es que la reivindicación de la bioética laica ha ocurrido con mayor firmeza en países latinos donde el peso del catolicismo ha sido tradicionalmente desproporcionado. De ahí que los textos quizá más destacables, como los dos *Manifiestos* italianos sobre la Bioética laica,³ la *Bioética laica* de Uberto Scarpelli, los *Principios de Bioética Laica*, de Javier Sádaba, y *¿Qué es la bioética?*, de Gustavo Bueno, hayan surgido en contextos fuertemente dominados, no sólo en la bioética, por el catolicismo. De esta forma, la reivindicación de una *bioética laica* ha ido pareja a un esfuerzo de décadas por separar al Estado de la Iglesia católica. Por ello, la gestación de esta concepción bioeticista es sólo una batalla más en la larga guerra por deslindar la esfera pública de la religiosa. Contrasta esta reivindicación del vocablo, “laicidad”, con otros paradigmas que propiamente son también laicos pero no se adjetivan como tal, como ocurre con los transhumanistas o con destacados autores como Peter Singer o Savulescu. La explicación puede radicar en su pertenencia al mundo anglosajón,⁴ donde obviamente no existe esa necesidad de

¹ SÁDABA, Javier, Introducción al libro *Principios de bioética laica*, Editorial Gedisa, S.A. 2004, pág. 9.

² MORI, Maurizio, prefacio al de SCARPELLI, Uberto, *Bioetica laica*, Baldini&Castoldi, 1998, pág. XVII.

³ *Manifiesto di bioética laica*. Flamigni, Massarenti, Armando; Mori, Maurizio, Mori, Petroni, Angelo (1996); y *Nuovo manifesto di bioética laica*, firmado por Maurizio Mori, Gianni Vattimo, y otros, (2008).

⁴ En el caso de Savulescu se puede afirmar que trabaja, escribe y enseña en el mundo anglosajón aunque no sea originario de allí.

deslindarse del peso de la Iglesia católica. Sus propuestas se efectúan también desde una perspectiva laica de la bioética, pero no sienten la necesidad de reivindicar esa adjetivación. Las dos obras que estimo más representativas de estas corrientes, el artículo de Bostrom, *Una historia del pensamiento transhumanista*,⁵ y el vademécum de Savulescu et. al., *Mejorando las capacidades humanas*,⁶ no emplean la palabra laicismo ni ninguna similar. Simplemente exponen sus argumentos como si la religión no existiese o fuese un enemigo menor. Las bioéticas laicas latinas buscan el cuerpo a cuerpo con la religión; las anglosajonas se enfrentan pero como si la batalla hace tiempo que se hubiese ya decantado.

La tercera característica es que, si soslayamos la perspectiva religiosa de la bioética, el campo que nos queda es igual de plural, caótico y contradictorio que si participan las religiones. En efecto, bajo las atalayas laicas podemos hallar posiciones tan enfrentadas como las que encontramos si a su vez las comparamos con las espirituales. Es más, de la misma forma en que las religiones se han ido contaminando históricamente de ateísmo, a veces es posible hallar en las posiciones laicas difusas reminiscencias trascendentes, tales como diferentes manifestaciones de panteísmo, axiomas bíblicos, mitos, etc. Y a la inversa, dentro de las propias religiones han aparecido corrientes y pensadores que tratan de alejarse de dogmatismos y tender puentes con los ateos, autodenominándose precisamente laicos como forma de diferenciarse del pensamiento oficial de sus respectivas confesiones.

Así, dentro del laicismo podemos encontrar postulados de carácter marxista, posmodernos, liberales, socialdemócratas, feministas, positivistas, animalistas, etc., con lo que el arco de posibilidades es tan amplio como el que podemos hallar si examinamos en profundidad el otro campo, el de la bioética religiosa (musulmanes, budistas, cristianos, etc.). Esta amplitud ideológica conlleva que sea imposible mostrar una unidad sustancial entre corrientes laicas tan diversas y aun opuestas entre sí. Por eso desde posturas laicas es posible hallar posiciones a favor del aborto y en contra; a favor de la eutanasia y en contra; a favor de los transgénicos y en contra; a favor de la investigación científica y en contra, etc. Es decir, no sólo resulta imposible otorgar unidad argumental a los denominados paradigmas laicos, sino que además sobre un mismo tema podemos hallar

⁵ BOSTROM, Nick, "Una historia del pensamiento Transhumanista". Original en ingles, "A History of Transhumanist Thought", *Journal of Evolution and Technology*, 2005, Vol.14, No. 1. Traducción de Antonio Calleja López. Publicado en *Argumentos de Razón Técnica*, nº 14, 2011, pp. 157-191.

⁶ SAVULESCU, Julian, MEULEN, Ruud Ter y KAHANE, Guy, *Enhancing Human Capacities*, Wiley-Blackwell, 2011.

posturas tan encarnizadamente enfrentadas como las existentes entre los paradigmas religiosos.

La cuarta característica es que las bioéticas laicas surgen en el contexto de lo que se denomina la “segunda revolución científica”. En efecto, la tardía aparición de la bioética laica ha provocado que nazca en el contexto de la *segunda* bioética. Recordemos que los cuatro principios de la bioética, autonomía, justicia, beneficencia y no maleficencia, nacieron en los años setenta del siglo pasado en el contexto de la clínica hospitalaria, es decir, de las relaciones entre pacientes y personal sanitario. Por eso el principio más reseñable era el de autonomía, porque igualaba el estatus moral y jurídico del paciente con el médico. Pues bien, en los años noventa la tecnología acelera de forma vertiginosa su oferta: en 1994 se comercializan los primeros transgénicos; en 1996 se clona la oveja Dolly, lo que abre la puerta a clonar otros mamíferos, como los humanos; en 1998 Bongson y sus colaboradores aíslan células troncales embrionarias. La reciente clonación terapéutica humana proviene de estas líneas de actuación; en 1999 Alex Greenwood, del Instituto Leibniz para la Investigación de Animales Salvajes y en Cautiverio, analiza el ADN nuclear de mamuts, lo que posibilita que nos planteemos la recuperación de especies extintas; en 2000 se secuencian el genoma humano, ayudado por la creciente velocidad de procesamiento de los ordenadores; en 2010 Craig Venter crea la primera bacteria sintética, esbozo de una futura vida artificial. La aparición de internet en la década de 1990 posibilita y acelera estas investigaciones científicas, al permitir que los científicos actúen en red. El reciente planteamiento de revivir neandertales,⁷ especie de inteligencia y capacidad simbólica análoga a la nuestra, empleando para ello a una humana, sintetiza el calado de todos estos descubrimientos.

Éste es el contexto de una segunda generación de bioética, la que supera el marco hospitalario y se enfrenta a escenarios de nivel planetario con consecuencias irreversibles. Las nuevas temáticas no tienen prácticamente nada que ver con la originaria, y están relacionadas con la clonación, la biodiversidad, la inteligencia artificial, la vida sintética, etc. Si en la bioética de primera generación los temas estrella eran el aborto y la eutanasia, en la bioética de segunda generación el tema clave es la mejora genética de la especie humana, es decir, la posibilidad de intervenir en su genoma para modificar las características fisiológicas, intelectivas y afectivas de los seres humanos.

⁷ Al parecer ha sido un error de traducción en una entrevista periodística. Sin embargo, ha sido un poco extraño cómo se ha explicado el tema. CHURCH, George y REGIS, Ed, *Regenesis: How Synthetic Biology Will Reinvent Nature and Ourselves*, Basic Books, 2012.

Por eso, cuando el primer *Manifiesto* de bioética laica se publica en Italia, en 1996, la expresión que emplean es que estamos ante una segunda revolución científica. Obviamente no es la segunda desde el punto de vista numérico, ya que las de Copérnico, Galileo, Newton, Darwin, Einstein, etc., precedieron a la actual, a la biotecnológica. Cuando los bioeticistas laicos afirman que es la “segunda revolución científica” están queriendo mostrar que la actual es estructural, es decir, que afecta o puede afectar a cuestiones vertebradoras de la vida tal y como la conocemos. La posibilidad de intervenir en el genoma de las especies vivas, alterándolo, modificándolo, mezclándolo, etc.; la posibilidad de que ocurra una catástrofe para la vida en la Tierra; preguntarnos por el estatus moral de quimeras, híbridos y especies vivas creadas en el laboratorio, etc., es lo que diferencia a la revolución actual, la biotecnológica. Por eso desde la perspectiva laica estamos ante la segunda revolución científica, porque todas las anteriores eran *la primera*, en el sentido de que ninguna de las anteriores, por sorprendentes que fueran sus descubrimientos e incluso aterradoras sus consecuencias, caso de la energía nuclear, no afectaban esencialmente a la *cosa humana* tal y como nuestros antepasados la han conocido. El peor escenario de los pertenecientes a la *primera* revolución científica, la guerra nuclear, arrasaría el planeta, pero en un sentido diferente a como quedaría en los hipotéticos escenarios análogos de la nueva biotecnología. Es este el contexto en el que germina la bioética laica: aunque nace frente a las religiones y sus posicionamientos en los temas clásicos de aborto y eutanasia, la bioética laica se está interrogando desde una perspectiva no religiosa sobre las implicaciones de una tecnología que, imitando al calentamiento global, ha experimentado el famoso *palo de hockey*, un crecimiento exponencial en los últimos veinte años tan sorprendente como irrefrenable. Por eso los bioeticistas conservadores comienzan a renegar de la disciplina, porque lo que analizan, proponen y demandan los nuevos bioeticistas se les ha escapado de las manos.⁸

Tipos de laicismo en bioética

Pues bien, dada la disparidad de atalayas que coexisten bajo la etiqueta de laicas, vamos a tratar de seleccionar las principales concepciones existentes desde esta perspectiva, teniendo en cuenta que no necesariamente son excluyentes.

⁸ “Bioethics has made some major contributions in the protection of human subjects and in other areas where personal freedom is threatened; but its practitioners, with few exceptions, have turned the big human questions into pretty thin gruel.” KASS, Leon, *The Wisdom of Repugnance*, *New Republic* Vol. 216 Issue 22, June 2, 1997.

Laicismo como ateísmo

En el terreno político, el laicismo militante desde un punto de vista ateo pretende reducir la religión a la esfera eminentemente privada, equiparando la religión a cualquier otra forma de manifestación cultural. Quizá el mejor ejemplo histórico pueda venir representado por la Constitución de la II República española, que sin prohibir la religión la equiparó al mero asociacionismo.⁹

En bioética, esta militancia se traduce en ímprobos esfuerzos por deslegitimar las opiniones efectuadas desde las atalayas espirituales. La religión se presentaría como una manifestación de la ignorancia, la superchería, el atraso cultural o el oscurantismo, por lo que es algo a superar por un estadio cultural superior representado en este caso por el ateísmo.

La línea moderna de esta forma de pensamiento vendría representada por autores tan significativos como Einstein, “la palabra de Dios para mí no es más que la expresión y el producto de la debilidad humana y la Biblia una colección de honorables pero primitivas leyendas (...) la encarnación de las supersticiones más infantiles”,¹⁰ o Stephen Hawkins “su creación (la de nuestro Universo) no requiere la intervención de ningún Dios o ser sobrenatural, sino que dicha multitud de universos surge naturalmente de la ley física: son una predicción científica”.¹¹ El reciente *Tratado de ateología* de Michel Onfray sintetizaría esta *sensibilidad*: “(...) es necesario promover una laicidad poscristiana, o sea, atea, militante y radicalmente opuesta a cualquier elección o toma de posición entre el judeocristianismo occidental y el islam que lo combate.”¹²

La traducción de estos postulados a la bioética se puede observar en uno de los bioeticistas contemporáneos con más reconocimiento, Savulescu, quien, según Blanca Rodríguez y Enrique Bonete parte de la premisa de que es necesario “iniciar con total radicalidad un nuevo tipo de pensamiento ético y bioético sin raíces religiosas, cristianas”.¹³

En definitiva, este paradigma no sólo implica la negación de Dios, sino una posición de superioridad moral e intelectual con respecto a las religiones. A diferencia de determinados regímenes políticos, no prohíben las religiones, pero sí las desprecian (“a estas alturas, cualquiera que siga creyendo en un Dios

⁹ Constitución de la II República española: arts. 17 (culto privado) y 26 (religiones como asociaciones).

¹⁰ Carta publicada en el periódico *El Mundo* (España) el 05/10/2012.

¹¹ HAWKING, S. y MLODINOW, L., *El gran diseño*, Crítica SL, 2010, Barcelona, p. 16.

¹² ONFRAY, Michel, *Tratado de ateología*, Anagrama 200, Barcelona, pág. 226

¹³ RODRÍGUEZ, Blanca y BONETE, Enrique, “Una ética desafiante. En torno a la ética práctica de Julian Savulescu”, en SAVULESCU, Julian, *¿Decisiones peligrosas? Una bioética desafiante*. Editorial Tecnos, Grupo Anaya, 2012, pág. 13.

creador es una analfabeto científico” Dawkins¹⁴), considerándolas un freno para el desarrollo tecnológico. En el mejor de los casos, su explicación se reduce a la mera genética (el gen de Dios), es decir, al estudio de qué ventaja evolutiva (cohesión grupal, vertebración social, etc.) proporciona el pensamiento mágico en la historia humana (Dawkins¹⁵), situándose en el mismo plano de estudio que cualquier otro fenómeno físico, químico, biológico, o social. En bioética, esta forma de entender el laicismo trata de reconstruir la ética despojándola de todo referente cristiano, enfrentándose a los nuevos desafíos sin referente histórico alguno. No es extraño que este sea el paradigma de los autores más favorables a aceptar las opciones tecnológicas más desafiantes, como aquellas que puedan en un futuro inmediato intervenir en el genoma de las especies que actualmente conocemos, empezando por la nuestra. El único límite sería el de no atentar contra la vida en nuestro planeta, pero todo lo demás estaría permitido, incluida la modificación estructural e irreversible de lo que consideramos actualmente vida.

Laicismo como tolerancia liberal

Desde esta perspectiva se reivindica la neutralidad como valor. Así, desde el punto de vista político, el laicismo como tolerancia liberal vendría a garantizar el pluralismo ideológico, cultural y religioso. Quizá sea el modelo francés el más representativo de esta perspectiva republicana: la espiritualidad es una opción vital más, y por tanto el Estado la respeta escrupulosamente sin interferir. Así, el artículo primero de la Constitución francesa afirma que “Francia es una República indivisible, laica, democrática y social que garantiza la igualdad ante la ley de todos los ciudadanos sin distinción de origen, raza o religión y que respeta todas las creencias”, lo que en palabras de su primer ministro se traduciría en que “el laicismo es una «gramática» que permite un diálogo sereno y tranquilo de las religiones con el Estado en el seno de nuestro país.”¹⁶

En Bioética, como tendremos ocasión de observar después, esta tolerancia se traduce en la reivindicación de las normas que garanticen el mayor número de opciones, por ejemplo, abortar, la eutanasia activa, la reproducción artificial para madres solteras, personas del mismo sexo, etc. La ética laica ofrecería un arco de posibilidades para que los ciudadanos elijan libremente la opción que sea más acorde con sus convicciones religiosas y/o culturales. La función del Estado no

¹⁴ Citado por Javier Sádaba en *Principios de bioética laica*, Editorial Gedisa, S.A. 2004, pág. 78.

¹⁵ DAWKINS, Richards, *El gen egoísta*, págs. 252 y 257.

¹⁶ JUSDADO RUIZ-CAPILLA, Miguel Ángel, “El sentido moderno del laicismo francés”, *Nueva revista de cultura, política y arte*, nº 104, 2006, págs. 66-80.

es imponer una única vía sino permitir que las diferentes alternativas compitan sin excluirse mutuamente.

Uno de los padres fundadores del Convenio europeo de Bioética,¹⁷ Marcelo Palacios, trasladaba esta visión de esta forma a la Bioética: “Con los fundamentos previos, en las sociedades democráticas, plurales y libres, en mi criterio se tratará de una Bioética: 1) Civil, laica, sin condicionantes confesionales. 4) Humanista”¹⁸ En cualquier caso, estaríamos ante una bioética compatible con las religiones, “A título personal tenemos que confesar que la defensa de lo que escribimos es compatible con nuestro interés y respeto por las religiones” (Sádaba¹⁹).

Laicismo como aconfesionalidad

Con esta expresión pretendo aludir a la *particularidad* española. Se podría invertir el sintagma sin que se alterara el sentido, ya que de alguna manera representa la paradójica situación que supone no tener una religión oficial y a la vez actuar como si fuese el caso (lo que Sádaba llama criptoconfesionalidad²⁰).

En efecto, en España, el desarrollo normativo de la bioética ha coincidido precisamente con un intento de transitar desde la aconfesionalidad hacia el laicismo. Así, durante el gobierno socialista de Zapatero (2004-2011) fue cuando más se desarrollaron normas específicas para nuestra materia, como la *contrarreforma* de la Ley de Reproducción Asistida (2006), que permitía la investigación con preembiones; la Ley de Investigación Biomédica, de 2007, que legitimaba la investigación con células madre; la Ley de Salud Sexual, de 2010, que permitía el aborto con plazos; la Ley de Muerte Digna de la comunidad autónoma andaluza, gobernada por el PSOE, de 2010, que iba a servir de punto de referencia a una hipotética ley estatal cercana a la eutanasia activa; las normas sobre igualdad de género implantadas por el PSOE en esos años a nivel estatal y autonómico, que indirectamente inciden en cuestiones de familia, de reproducción, de autonomía de la mujer, etc.; la aprobación del matrimonio de personas del mismo sexo, con su reflejo, entre otras materias, en la reproducción artificial; los derechos de los transexuales, etc. Pues bien, todo

¹⁷ *Convenio de 4 abril 1997 para la protección de los derechos humanos y la dignidad del ser humano con respecto a las aplicaciones de la Biología y la Medicina*, Oviedo, 4 de abril de 1997.

¹⁸ PALACIOS, Marcelo, “Hacia el siglo de la Bioética”, en *Panorama actual de la Bioética*. Encuentros de Filosofía en Gijón. Fundación Gustavo Bueno y Sociedad Internacional de Bioética, Gijón, 3 de julio de 1998, pág. 8.

¹⁹ SÁDABA, Javier, Introducción al libro *Principios de bioética laica*, Editorial Gedisa, S.A. 2004, pág. 10.

²⁰ *Idem*, pág. 79.

este esfuerzo normativo realizado en un breve plazo de tiempo, siete años, iba a ser coronado con una ley de libertad religiosa, es decir, una ley que encaminaría al Estado español hacia el laicismo, en el sentido de la separación Iglesia-Estado. La precipitada salida por la crisis financiera del gobierno de Zapatero ha dejado un legado realmente curioso desde el punto de vista de las relaciones Iglesia-Estado, ya que hay una legislación muy avanzada en las cuestiones referidas a la bioética que no se corresponde con el marco constitucional y las obligaciones contraídas internacionalmente con el Vaticano. De ahí que en el ordenamiento jurídico de nuestro país coexista la investigación con células madre, preembriones, la clonación terapéutica, el aborto con plazos, el matrimonio de personas del mismo sexo, una ley muy avanzada en temas de eutanasia, etc., con el concordato con el Vaticano de 1979 que establece que “la educación que se imparta en los centros docentes públicos será respetuosa con los valores de la ética cristiana.”²¹

Pues bien, esta ambivalencia, legislación bioética con un fuerte sesgo laicista de un lado, y marco normativo en sentido más amplio en el que el peso de la Iglesia católica sigue siendo predominante, es el que provoca la paradoja del laicismo aconfesional. Se puede observar con toda su virulencia en nuestro campo del conocimiento: el primer centro de bioética que se creó en España fue el Instituto Borja de Bioética, dirigido por jesuitas y de carácter cristiano. Pues bien, los documentos oficiales publicados por esta institución están a favor de la eutanasia activa y el aborto, como ahora examinaremos. Lógicamente se ha ganado las iras de la Iglesia católica y de la prensa española más conservadora, y sólo su autonomía institucional ha asegurado su pervivencia. Lo sorprendente es que sostienen algo que ni siquiera la izquierda española se atrevería a formular con tal rotundidad: “En este sentido, y en el contexto del territorio español, nos hemos de remitir forzosamente, en primer lugar, a la Constitución Española, que define a España como un Estado laico (...)”.²²

La II República española se definió como Estado laico y expulsó a los jesuitas. Casi un siglo después un centro de bioética dirigido por jesuitas afirma que España es en realidad un Estado laico, posicionándose en contra de los dogmas de la Iglesia católica, mientras que la izquierda española afirma que el país es aconfesional y debe iniciar el tránsito hacia el laicismo... No se debe olvidar que el referido centro de bioética tiene su sede en Cataluña, comunidad autónoma con una sensibilidad independentista reseñable, y que la Iglesia

²¹ Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre Enseñanza y Asuntos Culturales, 03/01/1979.

²² Instituto Borja de Bioética, “Consideraciones sobre el embrión humano”, en *Bioética & Debat*, volumen 15, núm. 57 monográfico 2009, Esplugues de Llobregat, septiembre de 2009.

católica española oficial apoya el centralismo estatal español y a los sectores ideológicos más conservadores. Más allá de los particularismos españoles, sólo comprensibles desde un marco histórico más amplio, lo que podemos extrapolar para nuestro artículo es que bajo la expresión de bioética laica se ocultan o subliman conflictos latentes de naturaleza histórica. La bioética es sólo un campo más en el que estas tensiones sociales y políticas se manifiestan y la adjetivación “laica” encubre cuestiones que nada tienen que ver ni con la religión ni con la bioética, resultando sólo comprensible en el marco de la trayectoria histórica de un determinado país con sus conflictos y tensiones irresolubles. El desarrollo de la legislación española sobre cuestiones de bioética durante el gobierno socialista de Zapatero, loable sin duda, debe contextualizarse en un marco más amplio de intento de sustituir el cuasiconfesionalismo estatal por el laicismo, es decir, por finalizar la Transición española. La bioética laica representaría esta tensión donde lo bioético a veces es una materia beneficiada por un conflicto en el que lo importante es el laicismo.

En conclusión, y más allá del caso español, habría que analizar la trayectoria de un país o comunidad política en concreto para comprender qué significa la bioética laica, algo que sólo sería comprensible por y para dicho contexto, no siendo extrapolable a otras realidades.

Laicismo como panteísmo

El siguiente sentido que consideramos destacable en bioética es el que presenta el laicismo, no como forma de arreligiosidad, sino como alternativa a las religiones monoteístas. En efecto, tal y como examinaremos a continuación, algunas corrientes de pensamiento no abandonan la espiritualidad, la trascendencia o la religiosidad, sino que presentan una de las manifestaciones religiosas, la panteísta en concreto, como alternativa a la religión cristiana.

En bioética, tal y como veremos, esta posición tiene mucha más incidencia de lo que los propios actores quieren reconocer. Así, corrientes que en principio podríamos presentar como puramente ateas, caso del marxismo, u otras muy críticas con el cristianismo, como el pensamiento posmoderno, han asimilado un discurso espiritualizado sobre la naturaleza para poder oponerse al que consideran el representante más fidedigno de una Globalización que detestan, los transgénicos. Por ello, para reivindicar una alternativa al orden socioeconómico inherente al neoliberalismo, y su producto más genuino, los transgénicos, se ha sustituido un discurso primigeniamente laico por una idealización de la naturaleza, el medio ambiente, el ecologismo, etc., que linda en muchos casos con las religiones orientales, las indígenas o, simplemente, las no monoteístas.

De esta forma, se ha creado una especie de bloque antiglobalización formado por la izquierda radical, los movimientos indigenistas, feministas, antiglobalización, posmodernos, ecologistas, etc., con el resultado de permear de panteísmo todas estas corrientes y doctrinas en principio diferentes entre sí. El resultado es que el laicismo no sería una forma de ateísmo sino una alternativa al monoteísmo occidental, traduciéndose en una forma de panteísmo: todo lo que nos rodea es espiritual, por lo que no debe ser hollado más allá de lo estrictamente necesario.

En el extremo laico opuesto a estos movimientos antiglobalización estarían los transhumanistas y los autores que sin pertenecer a esta corriente coinciden sustancialmente con sus ideas. Aunque comentaremos sus tesis después, es el momento de reseñar el carácter religioso de algunas de sus postulados. En efecto, estos pensadores sostienen que la aceleración de la tecnología lleva a la humanidad hacia una *singularidad*, un momento en el que todas las cuestiones humanas tal y como la conocemos dejarán de tener sentido porque entraremos en una nueva fase controlada por los posthumanos. Así, nosotros seríamos unos seres de transición, ya que la verdadera meta hacia la que caminamos irremisiblemente será la sustitución de nuestro mundo carnal por otro energético. La intervención voluntaria en el genoma humano con objeto de mejorar nuestra especie junto a los avances en informática y robótica llevará, en su particular versión, a un prometedor mundo nuevo. La culminación de este proceso de mejora generará la posibilidad de subir el contenido de nuestros cerebros, con sus vivencias, experiencias y conocimientos, a una memoria virtual (upload) con objeto de transferirlo después a otros soportes materiales, lo que evitará de una vez por todas el principal engendro de la Caja de Pandora, la muerte. En su extremo, una memoria virtual colectiva aseguraría la inmortalidad colectiva con capacidad para interferir en el colapso del universo mediante formas de energía ahora desconocidas.

Es inevitable encontrar remedos de esta forma supuestamente laica de pronosticar el futuro en la propia Biblia. La singularidad tecnológica sería el equivalente al juicio final; nuestra consideración de seres de transición hacia un mundo de entes posthumanos halla su reflejo en la transmigración de las almas; el deseo de perfección (salud, cuerpo, inteligencia, vitalidad, longevidad, etc.) es un trasunto de la perfección mística; el volcado de nuestra memoria individual (upload) en un ordenador para después transferirla a otros cuerpos humanos o robóticos es la promesa de inmortalidad ofrecida a los cristianos. En esta desconcertante mezcla de esoterismo con ciencia de última generación, el superhombre nietzscheano queda rebajado a la categoría de homínido predecesor de la memoria virtual colectiva que detendrá el colapso del universo. Y si leemos

a algunos de los fundadores de los transhumanistas, en concreto a James Hughes, lo encontraremos vinculado al budismo.²³

Desde esta perspectiva, afirmar que todos los bioeticistas laicos son ateos es arriesgar demasiado. Algunas de sus corrientes reflejan sólo otra forma de religiosidad alejada del cristianismo o de las religiones monoteístas. A veces ni siquiera eso, ya que podemos reconocer reformulaciones de los mitos judeocristianos, que a su vez recolectan otros milenarios, con un andamiaje más tecnológico pero no por ello menos etéreo. En definitiva, muchas de las preocupaciones, anhelos y pronósticos de los autodenominados bioeticistas laicos o ateos se mueven en la órbita de la espiritualidad, cuando no del esoterismo, no en vano hasta el silicio del que están fabricados los chips tiene su doble sentido si se cecea adecuadamente.

Laicismo como cristianismo

Dada la pluralidad existente dentro del cristianismo, no ya entre sus tres grandes manifestaciones, protestantes, católicos y ortodoxos, sino dentro de éstas, no es extraño encontrar numerosas corrientes y pensadores que se han acercado a las corrientes ateas en busca de puntos en común. El primer paso ha consistido en crear un axioma de respeto: los cristianos asumen que es posible fundamentar la ética desde el ateísmo. Este plano de igualdad, imprescindible a la hora de establecer un diálogo, permite un acercamiento empático entre corrientes a priori tan antagónicas como las científicas y las espirituales.

Pues bien, la expresión que emplean estos sectores cristianos para aproximarse a sus homónimos no creyentes es la de secularización (de la religión), acercamiento a la sociedad civil, o simple y llanamente “ética civil”, de forma casi sinónima a como emplean este sintagma los liberales. Así, desde atalayas católicas entenderían por ética civil “el denominador moral común de la sociedad pluralista y democrática. (...) es correcto proponer una educación moral “laica” si por ella se entiende un contenido ético racional y, por esa misma razón, común a creyentes y a no creyentes”, (Vidal²⁴).

En España podemos hallar esta línea de pensamiento en Aranguren,²⁵ Tamayo,²⁶ etc., es decir, en filósofos o teólogos no necesariamente creyentes (“prudentemente agnóstico”, caso de Aranguren) pero que de una forma u otra

²³ <http://www.tricycle.com/interview/cyborg-buddha>

²⁴ VIDAL, Marciano, *La ética civil y la moral cristiana*, Madrid, San Pablo, 1995.

²⁵ DÍAZ, Elías, “Aranguren, Ética y Política”, en *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 3, 2007, p. 165-192.

²⁶ TAMAYO, J., *Aportación de las religiones a una ética universal*, DYKINSON SL, Madrid, 2003.

han profundizado en la religión debido a que llegaron a conocer el *Lebensraum nacionalcatólico*. El fruto de estos trabajos ha consistido en una línea de pensamiento apartada, a menudo antagonica, de la doctrina oficial católica, tanto de la del Vaticano como de la jerarquía eclesial española.

En bioética, el reflejo de esta posición halla sus frutos en un acercamiento entre las tesis de los ateos y la de los católicos. Así, el ya citado Instituto Borja de los jesuitas publicó recientemente dos documentos sobre la eutanasia y el aborto que serían suscritos sin atisbo de duda por sus coetáneos ateos. Sobre la eutanasia defendían la legalización de la eutanasia activa en los casos en que hubiese “una inevitable tensión conflictiva entre valores equiparables a la vida misma y que pongan en evidencia la posibilidad o la necesidad de no prolongarla innecesariamente”.²⁷ Y en el caso del aborto abogaban por una ley de plazos años antes de que esa posibilidad fuese legal en España, ya que “no necesariamente ha de suponer un incremento de los abortos respecto a los datos actuales”.²⁸

En conclusión, sólo es legítimo hablar de bioética laica desde la pluralidad, englobando bajo dicha adjetivación a corrientes de pensamiento que son entre sí muy diferentes y que a su vez mantienen una actitud ante las religiones que van desde el respeto y el deseo de interacción en igualdad de condiciones hasta la oposición frontal cuando no la burla, pasando por los intentos de desdogmatizarlas desde dentro. Las fronteras entre las bioéticas laicas y las bioéticas religiosas son difusas y complejas, y la forma en que interactúan y se prestan, usurpan o superponen discursos merece análisis detenidos y cuidadosos, so riesgo de deslindar fronteras con trazo tan grueso como inconsistente.

Los principios de la bioética laica

Para comprender el sentido de los principios de la bioética laica hay que partir de la crítica que se ha efectuado a los principios originarios de este campo del conocimiento. Como es de sobra conocido, entre 1971 y 1979 se formularon los cuatro famosos principios primigenios de la bioética, autonomía,²⁹ justicia, beneficencia y no maleficencia. Pues bien, el reproche que recayó sobre estos

²⁷ INSTITUTO BORJA DE BIOÉTICA, *Hacia una posible despenalización de la eutanasia: declaración del Instituto Borja de Bioética*, Universidad Ramón Llull, Esplugues de Llobregat, 2005.

²⁸ INSTITUTO BORJA DE BIOÉTICA, “Consideraciones sobre el embrión humano”, Op. Cit.

²⁹ Desde la bioética laica, Scarpelli se fija en el principio de tolerancia y en la reinterpretación que realiza Engelhardt. SCARPELLI, Uberto, *Bioética laica*, Baldini&Castoldi, 1998, pág. 22.

principios originarios es que proyectan un sesgo cultural muy determinado, al reproducir los intereses y preocupaciones de los que se conocen como WASP, (acrónimo de White, Anglo-Saxon, Protestant).³⁰ A medida que la bioética se expandió no ya al mundo latino, sino a otras culturas, y entraron en la agenda nuevas temáticas como el multiculturalismo, el feminismo, las necesidades del tercer mundo, etc., los cimientos de la primigenia bioética se vieron tambaleados, ya que sus principios no acertaban a abarcar colectivos y cuestiones tan diferentes. Si a eso le unimos que desde la perspectiva laica se considera que las religiones habían tomado al asalto este campo del conocimiento, se puede comprender que, aun sin mantener una unidad ni coherencia sistemática, los principios de la bioética laica se han formulado no sólo *para* la bioética sino *contra* la bioética, en concreto, contra la primigenia.

Pues bien, el elemento en común de la bioética laica ha consistido en la búsqueda de principios éticos desde una atalaya no religiosa, principios que pueden coincidir o superponerse con los principios cristianos, pero cuyo fundamento último no hay que hallarlo en la trascendencia. Su fruto ha sido una lista de principios que, en unos casos, se superponen a los primigenios (ej. el de autonomía); en otros, se crean ex novo (por ejemplo, el de soberanía alimentaria); y en ocasiones simplemente se matizan o amplían los ya existentes, (por ejemplo, el de justicia). La finalidad última es buscar valores neutrales desde el punto de vista ideológico y religioso, lo que permitiría, hipotéticamente, universalizarlos. Así, podemos leer en el primer *Manifiesto de Bioética Laica* italiano que su objetivo sería “eliminar el carácter ideológico de la bioética”.

Por otro lado, la bioética laica se ha ido desarrollando de forma paralela a temáticas tan sorprendentes como impredecibles en los años setenta del siglo pasado. Las células madre, la clonación, la vida sintética, el mejoramiento humano, la mezcla de genes entre especies, no podían ocupar hueco alguno en la cabeza de los padres fundadores de la disciplina. De ahí que ha sido la bioética laica, favorable en general a todos estos avances tecnológicos, la que se ha visto forzada a crear nuevos principios que los acompañen. Por ello, la segunda característica reseñable de la bioética laica es la enorme productividad que ha tenido a la hora de formular nuevos principios, motivada esta fructífera creatividad por las imperiosas necesidades de los avances tecnológicos.

Como hemos expuesto, no hay una institución, guía o escuela que encabece la bioética laica, sino una serie de autores, normalmente sin conexión entre sí, que han abordado la bioética desde esta perspectiva. Por este motivo, no

³⁰ La bioética, al provenir de la cultura anglo-americana, aparecía como un éxito de la filosofía analítica. MORI, Maurizio, prefacio al de SCARPELLI, ídem, p. XIV.

podemos ofrecer un canon cerrado de principios de bioética laica, de forma análoga a como existe en los principios de la originaria. Lo máximo que podemos hacer es recopilar los principios más relevantes de estos autores, contrastándolos, analizándolos y tratando de clasificarlos. En unos casos habrá coincidencia entre todos o casi todos los autores laicos, y en otros podemos hallar incluso antagonismos irresolubles. El análisis de estos principios, en ausencia de canon o vate, nos ofrece una guía de a qué llamamos bioética laica.

El principio pro actio

Aunque los principios originarios de la bioética no están jerarquizados, probablemente el más destacable sea el de autonomía frente a los de justicia, beneficencia y no maleficencia. De alguna manera, el principio de autonomía es un trasunto en bioética de la libertad individual, valor omnipresente en la metafísica occidental. Pues bien, estimo que por diversas razones el principio pro actio quizá sea el más representativo de la bioética laica, ya que si algo caracteriza a este disperso colectivo es favorecer la actividad científica. Para ello emplean dos argumentos, uno positivo y otro negativo.

El argumento positivo destaca los valores implícitos e inherentes que irradian de la actividad científica. Así, bajo la égida del principio pro actio se idealiza el progreso científico, convirtiendo la investigación no en un medio sino en un valor, en un fin en sí mismo, hasta tal punto que de la misma acción se derivan valores éticos. Por ello, el avance científico, la indagación de la verdad, el conocimiento por el conocimiento, la develación de las leyes que rigen la naturaleza, etc., se sitúan en la primera línea axiológica. La actividad científica es un valor en sí mismo, equiparable a la dignidad, la libertad o la justicia. La máxima establecida por Mario Bunge, en su estudio sobre *Ciencia y Ética*, condensaría el axioma básico de los científicos: “Explicarás, aclararás y difundirás hasta donde puedas”.³¹

Esta actividad es la que explica, justifica y legitima los valores morales de los científicos. A diferencia de otras modalidades justificativas, como la iusnaturalista (lo correcto viene de Dios), la positivista (lo correcto viene de la ley) o la neocontractualista (lo correcto deriva de un pacto entre iguales), los principios morales de los científicos provienen de su misma actividad, en un proceso que se retroalimenta y provoca que causa y efecto sean indiscernibles. Por eso sostiene Mario Bunge que el código moral de los científicos “deriva directamente de su actividad”, dado que es “iluminista” (dar a conocer los

³¹ BUNGE, Mario, *Ética y Ciencia*, Ediciones siglo XX, Buenos Aires, Segunda edición, pág. 44.

resultados de la investigación) y “autónomo”³² (no deriva de ninguna ideología, partido o religión). De ahí que proponga principios morales autorreferentes, legitimados por la propia práctica científica, tales como “la honestidad intelectual” (o “culto” a la verdad), el aprecio por la objetividad, la comprobabilidad, la independencia de juicio, no someterse a la autoridad”, etc.

El axioma básico de esta argumentación positiva del principio pro actio sería “etsi Deus non daretur”,³³ lo que conlleva fundamentar la acción al margen de cualquier elemento espiritual, religioso o metafísico. Así, la ética laica no se presenta como una secularización de la moral religiosa, es decir, la defensa de los mismos ideales pero sin la justificación divina, sino como algo autoconsistente, basado en los principios de completitud y autosuficiencia. La racionalidad asegura la defensa de valores de carácter universal; la crítica racional permite la constante evolución y/o sustitución de los valores. Basta situar una serie de axiomas y derivar el resto de premisas a través de un procedimiento racional, reflexivo y en constante evolución. Es una manifestación del antropocentrismo fuerte, que busca en la identidad de especie la legitimidad para universalizar determinados axiomas éticos al margen de fronteras, religiones y culturas.

El segundo argumento, que hemos denominado negativo, es de naturaleza utilitarista, pragmática, fáctica. Ante las acusaciones de que el actual desarrollo tecnocientífico puede provocar una catástrofe de ámbito planetario, la respuesta ha consistido en invertir el alegato: el riesgo está en no investigar. Es decir, aun asumiendo que cuestiones como la intervención en el genoma de las especies vivas, la inteligencia artificial, la vida sintética, etc., plantean interrogantes difíciles de controlar, la respuesta es que los riesgos existenciales, esto es, aquellos que afectan a la vida tal y como la conocemos en la Tierra actualmente, no se anulan estancando o retrocediendo en la investigación, sino permitiendo su desarrollo exponencial. Cuestiones como el cambio climático, futuros cambios geológicos, la superpoblación, el agotamiento de los recursos energéticos, la escasez de alimentos o de agua, el deseo de colonizar otros lugares para garantizar la pervivencia de la especie, son problemas que necesitan continuar con el desarrollo tecnológico, asumiendo los riesgos como parte necesaria e ineludible de la actividad científica. En síntesis, el mayor riesgo no está en continuar, sino en detenerse. En esta línea, afirma Peter Singer que “ponernos de acuerdo, por ejemplo, en *no* permitir la selección genética de nuestros hijos, o en

³² Ídem, pág. 45.

³³ “(...) a partir de Scarpelli la ‘laicidad’ viene definida en términos de contenido: ‘laico’ es el que etsi deus non daretur”. MORI, Maurizio, prefacio al de SCARPELLI, Op. Cit., pág. XIV.

no perseguir la mejora moral de nuestra especie, significa igualmente tomar una decisión sobre esos asuntos, que podría llegar incluso a ser más peligrosa”.³⁴

De ahí que cualquier freno que se enarbole, como el “genérico y difícilmente cuantificable principio de precaución” que se cita en el *Manifiesto* de bioética italiano, o el más estricto principio de responsabilidad de Jonas, deban ceder el paso a la investigación científica.

En definitiva, dos asideros parecen vertebrar el argumento pro actio, un argumento positivo, que sitúa la actividad científica en la primera línea axiológica, como fin en sí mismo, y otro de carácter negativo, que advierte sobre las consecuencias que tendría para la humanidad en un futuro inmediato ralentizar la investigación científica.

*El principio de mejora (enhacement)*³⁵

El principio de mejora es vástago directo del principio pro actio, pero su significado escapa cualquier previsión, cálculo o imaginación, de ahí la polémica que arrastra y que se opongan no sólo las bioéticas religiosas, sino una parte sustancial de las bioéticas laicas.

El principio aboga por permitir a los científicos poder alterar o modificar el genoma de los seres humanos, incluyendo la posibilidad de mezclar nuestros genes o sustituirlos por los de otras especies vivas, con objeto de *mejorarlos*. Supone modificar de forma consciente, voluntaria y decidida nuestra identidad como especie viva, asumiendo riesgos que ni nuestros más fecundos sueños pueden prever.

Antes de proseguir es preciso distinguir dos formas de intervención en el genoma. La primera se legitima en aras de prevenir, evitar o curar cualquier tipo de enfermedades. Sobre este aspecto hay prácticamente unanimidad en todo el arco de la bioética laica, incluida la clonación terapéutica, la selección de preembriones, la intervención en éstos, la gestación de hijos para curar a hermanos, etc. Es decir, la finalidad terapéutica es universalmente aceptada en las corrientes laicistas. La diferencia está en el segundo tipo de intervención, la que altera, mezcla, muta o provoca cambios en los genes no con finalidad médica, sino con finalidad eugenésica, caso de los seres humanos, aumentando sus potencialidades, o utilitarista, caso del resto de los seres vivos, que analizaremos después. Sobre esta forma de práctica hay una enconada disputa

³⁴ SINGER, Peter, prólogo al libro de Julian Savulescu *¿Decisiones peligrosas?* Op. Cit., p. 13.

³⁵ Se definiría como “Any chance in the biology or psychology of a person which increases the chances of leading a good life in the relevant set of circumstances” SAVULESCU, Julian, MEULEN, Ruud Ter y KAHANE, Guy, Op. Cit., pág. 7

dentro de las propias corrientes laicas que lleva a alinear a algunas corrientes junto a las religiosas, contrarias también a la mejora genética, frente a sus correligionarias favorables a dicha mejora.

La alargada sombra del nazismo sobrevuela este principio, algo de lo que han sabido sacar tajada tanto los bioeticistas religiosos como los laicos opuestos a estos objetivos. La reciente historia humana y la contundencia de los ataques, agrios, violentos, sin concesiones, es lo que ha obligado a los bioeticistas favorables a esta intervención a hilar fino, puliendo la argumentación para espantar los fantasmas de nuestro pasado.

Pues bien, la corriente de pensamiento que promueve esta forma de intervención en el genoma se conoce como transhumanismo. Sin embargo, sería incorrecto identificar esta propuesta, la mejora genética, con los transhumanistas, ya que hay otros autores que sin pertenecer a esta corriente también están a favor. Quizá los dos autores más señeros actualmente de estas posiciones pro-mejora sean Bostrom, que recientemente publicó lo que puede calificarse de *manifiesto transhumanista*,³⁶ y Savulescu, que sería el más representativo de los no poshumanistas y que ha publicado junto a un amplio elenco de autores lo que puede considerarse el vademécum de la *mejora humana*, *Enhancing Human Capacities*.

La oposición a estos objetivos provienen del neoconservadurismo norteamericano, encabezado por Leon Kass, presidente del Comité de Bioética norteamericano con Bush (“en contraste con la Europa continental e incluso Canadá, la dignidad humana no ha sido una idea importante en el discurso público americano”)³⁷, y de Fukuyama, a quien el *fin de la historia* se le ha atragantado con la biotecnología y desde entonces dedica sus esfuerzos a explicar que detrás de la caída del comunismo venía la definitiva victoria del neoliberalismo, ni mucho menos la del posthumanismo.³⁸ Desde la atalaya contraria, la socialdemocracia, podemos destacar a Habermas, quien saldó cuentas con Sloterdijk, y de paso con Heidegger, al recordar de dónde proceden las propuestas de mejora humana.³⁹ Por último, en las trincheras de ambas orillas, la neoconservadora norteamericana y la socialdemócrata continental

³⁶ BOSTROM, Nick, “In defense of posthuman dignity”, *Bioethics*, vol. 19, number 3, 2005.

³⁷ KASS, Leo, *Defending human dignity*, An abridged version of this paper was presented as a Bradley Lecture at the American Enterprise Institute on February 5, 2007; y *The Wisdom of Repugnance*, *New Republic* Vol. 216 Issue 22, June 2, 1997.

³⁸ FUKUYAMA, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York, 2002.

³⁹ SLOTERDIJK, Peter, *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el Humanismo de Heidegger*, Ediciones Siruela SA, 2000; HABERMAS, Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?* Editorial Paidós, 2002.

europea, se reivindica el pensamiento de Jonas, para quien la mejora humana incumple su axioma kantiano: “el primer imperativo, que haya una humanidad”.⁴⁰

En conclusión, el principio de mejora (to enhance) es un eufemismo, ya que presupone que, en efecto, lo que sus proponentes postulan nos va a *mejorar*. La realidad es que si sus postulados científicos se llevan a cabo nos va a *cambiar*, entendiendo por cambiar la transformación sustancial e irreversible de lo que conocemos como humanidad. Todo apunta a que será indiferente la opinión que nos pueda inspirar este principio, ya que lo único relevante para sus promotores es en qué momento se logrará técnicamente. Cualquier previsión moral, jurídica o metafísica, si algún día ocurre, será análoga a la pinturas de la cueva de *Altamira*, recuerdo de los humanos que proyectaban sus miedos en un mundo a oscuras cuya complejidad apenas alcanzaban a intuir.

El principio pars naturae

La tradición judeocristiana parte de la separación radical entre el ser humano y el resto de la naturaleza. Dios es el Creador de todo, pero a la vez ha dispuesto que las plantas, los animales, etc., estén al servicio del ser humano: “Y dijo Dios, hagamos al hombre... que domine a los animales” (Génesis, 1, 26). Por ello, la esencia del hombre no reside en su conexión o continuidad con el resto de la naturaleza, sino en la trascendencia, en la espiritualidad. Todo lo demás, aun siendo obra de Dios, está al servicio del centro de la creación, que es el hombre, (“de modo que con el sometimiento de todas las cosas al hombre sea admirable el nombre de Dios en el mundo”, Concilio Vaticano II).⁴¹

En la tradición materialista no existe este hiato, distinción o ruptura, ya que hay una continuidad los seres humanos y el resto de los seres vivos. Como afirmaba Espinoza, “el hombre es simplemente ‘pars naturae’, el más hábil de los animales”,⁴² tesis que continuaba la tradición materialista que se remonta a Epicuro, de ahí su expulsión-excomunió n,⁴³ e inspira la bioética laica (“la vía de la naturaleza” Scarpelli⁴⁴). Pues bien, esta línea materialista es la que vertebra la

⁴⁰ JONAS, *El principio de responsabilidad*, Empresa Editorial Herder SA, Barcelona, 1995, p. 87.

⁴¹ IGLESIA CATÓLICA, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*.

⁴² GREEN, T. H., *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Batoche Books, Kitchener, 1999, p. 22.

⁴³ “Se advierte que nadie puede hablar con él de palabra ni por escrito, ni hacerle ningún favor, ni estar con él bajo el mismo techo, ni acercarse a menos de cuatro codos de él, ni leer nada compuesto o escrito por él.” MOSTERÍN, Jesús, *Los judíos. Historia del pensamiento*. Alianza Editorial, Madrid, 2006, pág. 218.

⁴⁴ SCARPELLI, Uberto, *Bioetica laica*, Baldini&Castoldi, 1998, pág. 42 y 220.

bioética laicista y su relación con los seres vivos no humanos, contraponiéndose a la herencia judeocristiana.

Ahora bien, si contraponemos la tradición judeocristiana con la materialista, no por ello clarificamos las implicaciones en bioética, ya que como vamos a comprobar los puntos de conexión y disputa no siguen la lógica religiosidad-atéismo, sino que serpentean por vericuetos insospechados.

En efecto, dentro del paradigma laicista, aunque el axioma básico es ese “*pars naturae*”, las conclusiones del silogismo varían de forma radical, hasta el punto de que hay sorprendentes correlaciones entre la posición ante el resto de los seres vivos y la legitimidad que se arrogan estas corrientes para intervenir, modificar y alterar estructuralmente los seres vivos. Así, para poder comprender la dimensión de la relación entre los laicistas y la naturaleza hemos de distinguir:

1º) Defensores del principio animalista/sentiente. Corrientes y pensadores que estiman que los seres humanos deben otorgar a los seres vivos no humanos un estatus ontológico similar, de forma que se prohíba su consumo como fuente de energía e incluso se otorgue derechos a los grandes simios análogos a los derechos humanos. Reivindicarían el principio animalista frente al especieísmo, es decir, frente a la cosmovisión que defiende a los seres humanos simplemente porque son de la misma especie, al margen de cuestiones de naturaleza metafísica como la dignidad o la espiritualidad.⁴⁵

En el manifiesto italiano de los transhumanistas podemos leer cómo apoyan el bienestar de todos los *sentientes*, sean humanos, seres con inteligencia artificial, animales o incluso eventuales seres extraterrestres.⁴⁶ El manifiesto de Bostrom incluye a cualquier forma de vida modificada o que se pueda crear en laboratorio.⁴⁷

2º) Defensores del principio de maleficencia aplicado a los seres vivos no humanos. Determinadas corrientes y pensadores laicistas estiman que los seres humanos deben respetar a los seres vivos no humanos, pero que eso no implica que no se les pueda emplear en su beneficio, por lo que es legítimo su consumo y explotación. En todo caso se está de acuerdo en no causar daño injustificado a los animales y en un vago ecologismo que no impida el desarrollo tecnológico. La máxima concesión sería la economía sostenible respetuosa con el medio ambiente y la prohibición legal de causar sufrimiento innecesario a los animales. Así, autores en esta línea laicista como Victoria Camps o Sádaba critican el

⁴⁵ SINGER, Peter, “All animals are Equal”, en AA.VV, *Bioethics, an anthology*, Edited by Helga Kuhse and Peter Singer, Blackwell Publishing, 2004, págs. 461 a 469.

⁴⁶ Associazione Italiana Transumanisti, Principi Transumanisti, <http://www.transumanisti.it/>

⁴⁷ BOSTROM, “Una historia...” Op. Cit.

“furor ecologista” que olvida la “perspectiva humana”,⁴⁸ y a quienes se sitúan en los extremos del arco, ora equiparando los animales a los humanos, ora afirmando que no sienten nada.⁴⁹ El segundo *Manifiesto* de bioética italiano establece precisamente como uno de sus axiomas “no conceder un valor absoluto a la naturaleza”.

En esta línea, Gustavo Bueno, desde el materialismo filosófico, aboga por la necesidad de la maleficencia referida a la vida vegetal o animal, en la medida en que esta vida haya de ser utilizada “en beneficio de la vida humana”, estableciendo como “límite la depredación, los sacrificios o experiencia inútiles”.⁵⁰

Si contextualizamos esta posición de la bioética laica, observaremos que coincide sustancialmente con las tesis sostenidas recientemente por la Iglesia católica. En efecto, en el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* se rechaza “absolutizar el medio ambiente”, (argumento mimetizado en el segundo *Manifiesto* de bioética laica italiana), el ecocentrismo y el biocentrismo, ya que estos paradigmas eliminan “la diferencia ontológica y axiológica entre el hombre y los demás seres vivos, considerando la biosfera como una unidad biótica de valor indiferenciado.”⁵¹

3º) Defensores de un principio monista. Corrientes y pensadores que estiman que los seres humanos tienen derecho a intervenir en el genoma de las especies vivas, tanto humanas como no humanas, alterando, modificando y mezclando sus genes, incluso con la posibilidad de crear especies nuevas no naturales y vida sintética. En su extremo, se está a favor de mezclar genes humanos con los de especies no humanas. El especieísmo cede a favor del universalismo de lo vivo, todo es todo, intercambiable y sustituible. Así, Peter Singer afirma que “A menos que queramos volver la espalda a la domesticación de animales y plantas, y estemos dispuestos a convertirnos de nuevo en cazadores-recolectores, no podemos pensar seriamente que interferir en la naturaleza de las especies, incluida la nuestra, sea intrínsecamente malo”.⁵²

Desde el punto de vista religioso, este monismo es una manifestación más del panteísmo, sólo que no va en la línea espiritual de gran parte del mundo, ya que introduce un matiz *occidental*. En efecto, en el caso presente, ser “parte de la naturaleza” no implica tomar sólo lo necesario, sin alterar, agredir o modificar

⁴⁸ CAMPS, Victoria y GINER, Salvador, *Manual de civismo*. Editorial Ariel SA. 2008, pág. 155.

⁴⁹ SÁDABA, *Diccionario de ética*, Barcelona, Planeta, 1997, pág. 34.

⁵⁰ BUENO, Gustavo, *¿Qué es la bioética?*, Fundación Gustavo Bueno. Pentalfa ediciones, Oviedo, 2001, pág. 86.

⁵¹ IGLESIA CATÓLICA, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*.

⁵² SINGER, Peter, introducción al libro *¿Una bioética peligrosa?*, Op. cit., pág. 13.

sustancialmente la naturaleza, sino que incluye la *intervención* activa de la propia naturaleza. No hay una oposición a lo “natural”, pero tampoco se cae en un misticismo naturista y contemplativo. En definitiva, en este paradigma, la bioética laica, no cristiana pero sí occidental, reivindica como principio ético poder modificar estructural e incluso irreversiblemente la estructura misma de la naturaleza, sin límite alguno, hasta donde nos permita la tecnología.

4º) Defensores del principio de identidad. Corrientes y pensadores que estiman que los seres humanos no tienen derecho a modificar el genoma de las especies vivas no humanas. Se trataría de una forma de esencialismo genético, en el que hay común acuerdo en respetar las fronteras entre las especies.

Aquí podemos hallar una extraña, por heterogénea, alianza entre la izquierda marxista, los movimientos posmodernos, indigenistas, ecologistas, algunos feminismos, etc., que estarían en contra de los transgénicos. La causa de esta mimetización marxismo-ecologismo hay que situarla en que los movimientos más izquierdistas se van a posicionar contra la Globalización, entendiéndola por tal la extensión del sistema económico capitalista y neoliberal por el planeta. En efecto, una vez hundido el comunismo, entramos en nuestra era, caracterizada por las dicotomías Choque de Civilizaciones vs Alianza de Civilizaciones, y por la idea del fin de la historia de Fukuyama (la *definitiva* victoria del capitalismo liberal). Por ello, lo ideal es que el mundo se parezca a los vencedores, es decir, a los occidentales. Frente a estas tesis se han opuesto lógicamente parte de los miembros de otras civilizaciones o culturas, y, en Occidente, los posmodernos, los socialdemócratas y su Alianza de Civilizaciones, y los marxistas. Así, muchos de los movimientos que podríamos calificar de laicos, en el sentido de ateos, se oponen a la Globalización, lo que conlleva implicaciones en bioética.

En efecto, para que la izquierda marxista interiorice el discurso ecologista ha necesitado *espiritualizarse*. Por motivos obvios no ha podido integrar el discurso cristiano (la naturaleza al servicio de los seres humanos) y entonces ha asimilado un discurso de naturaleza panteísta que sacraliza la naturaleza. Así, los transgénicos representarían todos los males de la Globalización: neocapitalismo, representado por el monopolio de la multinacional Monsanto (equivalente a los Estados Unidos de América); eliminación de la diversidad biológica (análoga a pérdida de diversidad cultural); entronización de la propiedad privada, que a través de las patentes permite la apropiación, no ya de la tierra como antaño, sino de la naturaleza misma; colonialismo tecnológico, que a través de los contratos de arrendamiento para las semillas impone a los agricultores obligaciones a largo plazo, etc.

En definitiva, las críticas al capitalismo, a la globalización, al modo de vida occidental, parten en muchos casos de esta concepción espiritual de la naturaleza

que proscribire tomar del medio ambiente más de lo necesario para la supervivencia. Podríamos destacar a Shiva, desde la atalaya ecofeminista del espiritualismo oriental, como una digna representante de esta concepción al vincular la liberación de las mujeres con el rechazo a los valores de la modernidad europea, el capitalismo y la globalización.⁵³

Las diferencias con el catolicismo por ejemplo son obvias. La Iglesia está a favor de los transgénicos y, aunque en su reciente *Compendio* muestra sensibilidad ante la situación de los pueblos indígenas (“La relación que los pueblos indígenas tienen con su tierra y sus recursos merece una consideración especial: se trata de una expresión fundamental de su identidad”) su lenguaje evita caer en el panteísmo indigenista (“Estos pueblos ofrecen un ejemplo de vida en armonía con el medio ambiente”)⁵⁴. Su conclusión no puede ser más antagonica: la naturaleza no es un ente espiritual y está al servicio de los seres humanos.

5º) Principio nasciturus, (“el que va a nacer”). Aunque es una expresión propia de la argumentación de los movimientos antiabortistas, la podemos emplear en nuestro contexto. La cuestión es que los avances en vida sintética (caso de la bacteria artificial de Craig Venter) y el inicio de una imparable mezcla de genes entre especies ha obligado a los bioeticistas a plantearse cuál será el estatus moral, jurídico, ontológico, de las nuevas especies vivas que se están creando o se crearán en el laboratorio. Aquí entraría un amplio abanico como el de los híbridos, las quimeras, la posible *resurrección* de los neandertales y especies únicas, en el sentido de que sólo habrá *un ejemplar*, por llamarlo de alguna manera. Las preguntas no pueden ser más inquietantes: “¿cómo podríamos determinar el estatus moral de un ratón con un pequeño cerebro predominantemente humano que tiene intereses similares a los de un ser humano?” (Savulescu)⁵⁵. El caso es que son los bioeticistas laicos, dado que los religiosos se oponen, quienes las formulan.

En una línea más mesurada, pero no por ello menos consciente, los Comités de Bioética de España y de Portugal emitieron un informe en octubre de 2011 sobre la vida sintética. Partían del hecho de que pronto se conseguirían sistemas vivos pluricelulares en laboratorio, pero que sería muy difícil lograr “crear o recrear animales superiores, en concreto mamíferos”, por lo que era innecesario plantearse ahora cuál sería su estatus. Un año después anunció George Church su intención de clonar un neandertal...

⁵³ SHIVA, Vandana, *Staying Alive. Women ecology and survival in India*, 1988.

⁵⁴ IGLESIA CATÓLICA, Op. Cit., 471.

⁵⁵ SAVULESCU, Op. Cit. Pág. 305.

Pues bien, en su informe, ambos comités abogan por otorgar a las especies nacida de laboratorio un estatus similar al de sus equivalentes naturales, concluyendo con una apelación al anterior principio, al de identidad: “No se trataría entonces de preservar la biodiversidad, sino de limitarla en la medida en que la biología sintética pueda influir en ella, con el fin de garantizar la identidad de las especies.”⁵⁶

En conclusión, podemos observar que, a pesar de partir del mismo principio materialista, la pertenencia de los seres humanos a la naturaleza, las implicaciones de los discursos son muy diferentes. En efecto, la primera paradoja que se observa en estas cinco posiciones es que los mismos autores que defienden el vegetarianismo están a favor de intervenir en el genoma de las especies vivas, con todo lo que eso implica. Y que los mismos pensadores que están a favor de explotar comercial y gastronómicamente a los animales están radicalmente en contra de que se modifique su genoma. Y si estos dos grupos los contraponemos con la Iglesia católica, por ejemplo, la perplejidad aumenta, ya que la milenaria institución está a favor de los omnívoros humanos, incluida la posibilidad de modificar genéticamente las especies vivas, siempre y cuando se nos excluya del lego. El cristianismo ha pasado de señalar que la esencia humana estaba en la trascendencia a reivindicar la protección de la identidad genética humana, defendiendo ahora lo que siempre consideraron inmanente, mundano y desechable, es decir, la mera *carne*.

La segunda paradoja que observamos es que, a pesar de reivindicar el marchamo de laicas, una buena parte de las corrientes examinadas están permeadas por la religión, tanto en su vertiente panteísta como por la tradición judeocristiana.

El principio de neutralidad política

Una de las principales características observables en las bioéticas laicas parece ser no posicionarse políticamente, o al menos desdeñar las tradicionales categorías de la filosofía política.

Así, los dos *Manifiestos* de bioética italiana no contienen ninguna referencia política expresa, y clásicos de la bioética laica como los de Sádaba, Gustavo Bueno o el italiano Uberto Scarpelli, tampoco. Por supuesto es posible situar políticamente a todos estos autores, pero en otras obras suyas, o leyendo entre

⁵⁶ Comité de Bioética de España y Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida de Portugal, “La biología sintética”, Informe conjunto del Comité de Bioética de España y del Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida de Portugal, Lisboa-Barcelona, 24 de Octubre de 2011.

líneas en las citadas. Es como si hubiese un acuerdo tácito para autodefinirse como laico, ateo o materialista, pero nada más.

Ahora bien, la reivindicación más clara de la neutralidad la podemos hallar en los transhumanistas. Así, Bostrom sostiene que “En principio, el Transhumanismo puede combinarse con un rango amplio de visiones políticas y culturales”;⁵⁷ y los transhumanistas italianos muestran una voluntad sintetizadora de superación de las diferencias culturales o las divisiones entre izquierda y derecha, analíticos y continentales, ilustrados y románticos, etc.⁵⁸

Pues bien, esta voluntad de neutralidad nos puede servir de punto de partida para tratar de clarificar el panorama político. Por lo pronto, es cierto que las categorías clásicas izquierda/derecha no resultan demasiado útiles para los problemas de la bioética más avanzada, pero no porque los autores o corrientes sean neutrales, sino porque la complejidad de las preguntas supera con mucho a las que pudieron formularse los clásicos del pensamiento.

Ya hemos comentado cómo los neconservadores norteamericanos (Kass, Fukuyama, etc) son contrarios a la intervención en el genoma humano, por lo que reciben el nombre de bioconservadores (que es otra forma de llamarle antiprogresistas). Pero también hay autores de corte socialdemócrata, como Habermas, que se posicionan claramente contra dicha intervención. Y las corrientes marxistas contemporáneas son vehementemente contrarias a los transgénicos, aunque no se han posicionado todavía con respecto a los humanos. Desde la perspectiva transhumanista, los neoconservadores norteamericanos, los marxistas y algunos socialdemócratas serían bioconservadores, ya que están a favor de mantener la identidad de las especies vivas actualmente existentes. Y sin embargo, paradigmas del conservadurismo ideológico como la Iglesia católica están a favor de los transgénicos, con lo que se situarían en la izquierda *hegeliana*. Por tanto, podemos afirmar que el debate más relevante de los bioeticistas laicos, al margen del rechazo a la religión, el de romper las barreras entre las especies, modifica sustancialmente el mapa político.

A su vez, si damos por hecho que se va a modificar el genoma humano, algo que incluso los más fervientes detractores reconocen con conocimiento de causa y a su pesar que ocurrirá en un plazo indeterminado, la pregunta nos sitúa otra vez en los discursos clásicos: ¿dejamos que sean las fuerzas del mercado las que permitan libremente a los individuos elegir qué modificaciones genéticas, de entre las disponibles, se insertarán en la descendencia?, ¿debería ser el Estado el

⁵⁷ BOSTROM, “Una historia...” Op.cit.

⁵⁸ Associazione Italiana Transumanisti, Principi Transumanisti, <http://www.transumanisti.it/>

que promoviera la mejora genética para evitar la discriminación de las clases sociales más desfavorecidas que no podrán financiársela?

Estimo que si tuviéramos que elegir un eje, un criterio del discurso a partir del cual poder situar a izquierda o derecha a los diversos autores o corrientes, no sería el de si están a favor o en contra de la modificación genética, sino el de quién la promoverá cuando sea posible técnicamente. Así, podemos situar en el extremo neoliberal a los fundadores del transhumanismo, que emplean palabras reconocibles de la filosofía política (libertarios, etc.) para defender que cada individuo tiene el total y absoluto derecho a elegir la modificación tecnológica existente para sí y su descendencia, sin que nada ni nadie deba limitárselo o impedirselo. El texto más favorable a estas tesis no proviene de un transhumanista, sino de un clásico del neoliberalismo, Nozick, quien propone un “supermercado genético” porque “tiene la gran virtud de que no presupone ninguna decisión centralizada que fije el (los) tipo(s) humano(s) futuro(s)”.⁵⁹

Esta forma de neoliberalismo genético es el que se refleja en el principio de beneficencia procreativa, formulada por Savulescu,⁶⁰ que permite a los padres “seleccionar, de los distintos niños que pueden tener, aquel que se espera que tenga una vida mejor, o al menos una vida igual de buena que los demás, según la información relevante de la que dispongan (...) incluso si hacerlo así mantiene o incrementa la desigualdad social.”⁶¹ La diferencia que establece Savulescu entre el principio de beneficencia procreativa y el de eugenesia es que el primero es carácter privado, elegido por los progenitores del niño, mientras que el segundo es de carácter público, siendo el Estado el que promueve la selección.

La propuesta de Sustain, el principio del paternalismo libertario, hay que entenderla como una adaptación del neoliberalismo a un contexto en el que las decisiones individuales no llevan a la ruina económica, sino a una catástrofe planetaria. En su *Leyes de miedo* analiza en profundidad la incapacidad del ciudadano medio para tomar de decisiones con rigor en contextos de gran caudal de información. A la vez, estima que el principio de precaución exagera los riesgos existentes, de ahí que abogue por centrarse sólo en los riesgos realmente probables. Así, el principio que acompaña su “principio de catástrofe limitada” sería éste, el de paternalismo libertario, “un tipo de paternalismo relativamente

⁵⁹ NOZICK, Robert, *Anarquía, Estado y Utopía*, (título original *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, Nueva York, 1974), México, FCE, 1988, pág. 302.

⁶⁰ En “The Social and Economic Impacts of Cognitive Enhancement” analiza los beneficios que tendría para la economía unos trabajadores mejorados, SANDBERG, Anders y SAVULESCU, Julian, en SAVULESCU, *Enhancing*, Op. cit., págs. 92 a 112.

⁶¹ SAVULESCU, Julian, “Beneficencia procreativa. Por qué debemos seleccionar a los mejores niños”, en *Decisiones peligrosas*, Op. cit., pág. 45.

débil y no indiscreto porque las elecciones no están bloqueadas o limitadas. (...) El paternalismo libertario insiste en preservar la elección, mientras que el paternalista no libertario desea impedir la elección.”⁶² Los individuos deben poder elegir, pero en los casos en que pueda haber una catástrofe pública, deben ser convenientemente *informados* por el Estado.

Desde la otra atalaya, la socialdemócrata, podemos observar cómo Peter Singer parte del párrafo antes citado de Nozick para defender que es mejor que sea el Estado el que se encargue de promover la mejora genética para evitar las discriminaciones.⁶³ Con esta tesis se posiciona en la antípoda ideológica de su principal discípulo, Savulescu, al situarse en la línea del paradigma socialdemócrata de promover la igualdad material, dada la insuficiencia de la formal: “Así pues, ir de compras por el supermercado genético nos ha llevado a la sorprendente conclusión de que el Estado debería estar directamente implicado en la promoción de la mejora genética. Esta conclusión se justifica simplemente en el hecho de que esto es preferible a la alternativa más probable: dejar la mejora genética al mercado.”⁶⁴ Ahora bien, desde esta misma ideología, la socialdemócrata, podemos enfrentar posiciones también en contra de cualquier intervención en el genoma humano, como la de Habermas: “El primer ser humano que fije a su gusto el ser así de otro ser humano, ¿no tendrá también que destruir aquellas libertades que, siendo las mismas para todos los iguales, aseguran la diversidad de éstos?”.⁶⁵

Si continuamos hacia la izquierda, nos encontramos con la paradoja ecológica del marxismo. Al centrarse en los transgénicos-globalización-neoliberalismo, la izquierda marxista se ha visto forzada, sin demasiada reflexión, a defender la identidad de las especies y a posicionarse contra la mezcla de genes entre éstas. Esto provoca que no se estén dando cuenta del calado de lo que está ocurriendo, que el problema actual ya no son los transgénicos, es decir, la intervención en el genoma de las especies vegetales, sino nosotros, que seremos los siguientes. Y que la mayor causa de desigualdad inminente no será la economía, sino la biotecnología. Por eso, su forzado ecologismo les está alineando con los neoconservadores norteamericanos, y para

⁶² SUSTEIN, Cass. *Leyes de miedo. Más allá del principio de precaución*. Katz Editores. Primera Edición, 2009. Op. cit. págs. 243 y 267

⁶³ Son interesantes los artículos de Henry Greele en GREELY, Henry T, “Of Nails and Hammers: Human Biological Enhancement and U.S. Policy Tools”, y COENEN, Christopher, SCHUIJFF, Mirjam y SMITS, Martijntje, en “The Politics of Human Enhancement and the European Union”, en SAVULESCU, Enhancing, Op. Cit., págs. 504 a 520 y 521 a 535.

⁶⁴ SINGER, Peter, “De compras por el supermercado Genético”, traducción de Julio Seoane, *Isegoría*, número 27, 2002, págs. 19-40.

⁶⁵ HABERMAS, Op. Cit. pág. 146

cuando despierten quizá sea demasiado tarde. La guerra de clases se va a quedar en contienda tribal cuando nuestros descendientes comiencen a ser *diferentes*.

El liberalismo más cercano a la socialdemocracia se mueve entre la cautela y la prudencia. Quizá sea el menos frívolo a la hora de analizar lo que ocurre actualmente. De ahí que podamos hallar principios programáticos de la actividad científica que coinciden con el Estado de Derecho, la democracia, el parlamentarismo, y en el plano cultural, con la modernidad europea y la Ilustración (v. gr. Marcelo Palacios).⁶⁶

Por último, es de reseñar que la bioética como campo del conocimiento sirve a veces para promover determinadas posiciones ideológicas que podríamos situar en la izquierda, como la de Mario Bunge y su “universalismo societario”, consistente en reivindicar el “amor por la libertad intelectual y, por extensión, amor por las libertades individuales y sociales que la posibilitan; concretamente, desprecio por toda autoridad infundada – sea intelectual o política- y por todo poder injusto”,⁶⁷ o las propuestas de los *Manifiestos* de bioética italiana a favor de la “calidad de vida” y el “acceso universal a la sanidad con los medios más altos que sea posible.”

En conclusión, la apariencia de neutralidad que predica la bioética laica se desdibuja en cuanto se profundiza, reapareciendo con fuerza antagonismos clásicos que la historia no ha sepultado. La posibilidad de que los seres humanos sean modificados genéticamente será el criterio que marcará en las próximas décadas los posicionamientos ideológicos, oscilando entre los dos extremos, que sea el libre mercado el que permita elegir la opción que cada uno pueda obtener según sus recursos, o que sea el Estado el que promueva o introduzca la discriminación positiva en estas lides para evitar inequidades.

El principio eudemonista

El eudemonismo, la búsqueda de la felicidad, flanqueado a la izquierda por el hedonismo y a la derecha por la virtud, es uno de los temas más recurrentes en la bioética laica. Se trataría del reverso de la tradición judeocristiana basada en la culpa.

Pues bien, si elaboramos una estadística de los vates más citados en la argumentación sobre bioética podremos observar que Kant es con diferencia el más referido. Sin embargo, en la bioética laica, aunque en la estela del kantismo,

⁶⁶ Así, por ejemplo, Marcelo Palacios, Op. cit., pág. 8.

⁶⁷ BUNGE, Mario, Op. cit., págs. 43 y 85.

es John Stuart Mill el pensador de cabecera, aunque las causas no siempre queden claras.

En efecto, a Mill se le sitúa en la defensa de la libertad y el liberalismo (“liberalismo progresista, que parte de Stuart Mill”⁶⁸), en la defensa de la igualdad y el socialismo, y en la ética utilitarista.⁶⁹ *Al mundo no se viene a sufrir*, quizá sea el imperativo laico implícito en casi todos sus autores, y la función de la bioética es precisamente argumentar a favor de todo tipo de técnicas, procedimientos o vías que permitan una vida digna, esto es, una vida basada en la búsqueda de la felicidad. El campo semántico, eudemonismo, hedonismo, pragmatismo, utilitarismo, placer, vida buena, virtud, utilitarismo, etc., trata de realzar los aspectos más gratificantes de la vida humana, por lo que desde esta perspectiva la función de la bioética es hacer accesible a los seres humanos una vida feliz, placentera y virtuosa.

Así, el primer *Manifiesto* de bioética laico italiano señala que uno de los fines primordiales de la investigación científica es “evitar el sufrimiento humano”, y la Declaración Transhumanista de 2009 reivindica como antecedente de sus postulados el utilitarismo de Stuart Mill, buscando “ampliar el potencial humano a través de la superación del envejecimiento, los cortocircuitos cognitivos, el sufrimiento involuntario, y nuestro confinamiento en el planeta Tierra.”⁷⁰

Este eudemonismo conecta con dos planos, el político y el ético. En efecto, en el plano político se vincula al laicismo con el liberalismo: el Estado debe ser neutral con respecto a las diferentes opciones que hay sobre la vida buena, (una “moral sin dogmas” o una “ética sin verdad”, como afirma Scarpelli⁷¹); en el plano ético, la ética es el “arte de vivir”, de vivir *bien*, se entiende, y para eso hay que “saber vivir” (Savater⁷²). En esta línea Sádaba afirma que “el fin de la ética es la búsqueda de la vida buena”⁷³, por lo que en la *ética laica* el adjetivo es redundante.⁷⁴

⁶⁸ Fernando Vallespín comentando a Dworkin afirma que el pensador liberal continúa esa senda liberal que le ha convertido en el “principal filósofo público” americano. VALLESPÍN, Fernando, Dworkin, Ronald. *Ética privada e igualitarismo político*. Ediciones Paidós Ibérica SA., pag. 14.

⁶⁹ “J. S. Mill se proclamó inventor de la palabra utilitarismo aunque casi todo el mundo tenga a J Bentham por padre del utilitarismo, y a Mill como seguidor y modificador de aquel. El famoso principio utilitarista, en fin, “la mayor felicidad para el mayor número”, se encuentra en un filósofo moral, Hutcheson”. SÁDABA, Javier, *Diccionario*, Op. cit. pág. 141.

⁷⁰ BOSTROM, Op. cit.

⁷¹ SCARPELLI, Op. cit., págs. 14 y 227.

⁷² SAVATER, *Ética para Amador*, Editorial Ariel SA, 2004, pág. 31.

⁷³ SÁDABA, Javier, Op. cit., pág. 141

⁷⁴ Ídem, pág. 22.

En definitiva, si dividimos los *males* humanos en tres grupos, enfermedad y envejecimiento, muerte, y cuestiones socioeconómicas y políticas, podemos hallar tres actitudes eudemonistas-laicas ante estas espinosas cuestiones. Por un lado la bioética laica italiana, que apoyaría la actividad científica para retrasar la enfermedad y el envejecimiento, y cuyo poco convencimiento en que se puedan evitar es lo que explica su apoyo al aborto y a la eutanasia activa como medios para evitar el sufrimiento; por otro, el paradigma de la Tercera Cultura,⁷⁵ cuyo optimismo antropológico lleva a pensar que la ciencia podrá resolver también cualquier cuestión socioeconómica, política o cultural, es decir, que la ciencia eliminará por sí sola las desigualdades humanas y los conflictos; y por último los transhumanistas, cuyo objetivo declarado es la inmortalidad, confiando para ello en la creación de entes posthumanos que resuelvan de forma definitiva la gran limitación humana, la *no vida*. El tándem Bentham-Mill cumple en las teodiceas laicas una función análoga a la de San Agustín y Santo Tomás en el cristianismo, oscilando Kant entre uno y otro bando en función de los requerimientos argumentativos.

El principio de autonomía de las mujeres

Como ya hemos señalado, aunque los cuatro prístinos principios de la bioética no fueron formulados en base a relaciones jerárquicas, se puede afirmar que el principio de autonomía es el más representativo de la primigenia bioética. Pues bien, la bioética laica continúa esta línea discursiva hasta situar a la mujer en el centro de toma de decisiones. Las razones que podemos señalar son dos: a) una parte sustancial de la bioética radica sobre cuestiones referidas a la mujer, como los de la reproducción artificial, que permite a las mujeres solteras y a las parejas lesbianas engendrar hijos sin varón conocido, y el aborto, que permite a la mujer elegir si quiere interrumpir el embarazo; b) como medio de oposición a las tesis religiosas, fundamentalmente de la Iglesia católica, la bioética laica ha optado por reivindicar determinadas cuestiones desde el punto de vista de la mujer, lo que de alguna manera coincide o es en sí mismo un feminismo bioeticista.

El segundo manifiesto italiano sobre bioética laica pivota precisamente, aparte de sobre la eutanasia, sobre los temas referidos a la familia, la sexualidad y la procreación. Varios párrafos son dedicados a promover el derecho de la

⁷⁵ El libro de Brockman, *La tercera cultura*, (*The Bird Culture*, Beyond the Scientific Revolution), traducción de Ambrosio García, Tusquets Editores S.A.) recoge las tesis de una serie de científicos caracterizados por su optimismo antropológico y la confianza en que la ciencia resuelva todos los problemas humanos. Representaría el paradigma de la Tercera Cultura.

mujer a abortar, a acceder a anticonceptivos de última generación o a la reproducción asistida, con mención expresa al matrimonio entre personas del mismo sexo. Si en el primer manifiesto se señalaba como principio básico de la bioética laica el principio de autonomía, en este segundo manifiesto se profundiza en una de sus derivaciones, la que eleva la posición de la mujer para poder decidir por sí misma en las temáticas de la bioética que le afectan no sólo como personas sino como mujeres.

Las corrientes de pensamiento feminista son muy diferentes entre sí, y lógicamente sus posiciones son coherentes con los paradigmas a los que pertenecen. Así, el ecofeminismo espiritualista está en las antípodas de las teorías queer, de la misma forma en que el feminismo liberal es muy diferente al del feminismo marxista. En bioética se reproduce esta cuestión. Se suele denominar bioética feminista a las tesis del cuidado de Carol Gilligan y Annete Baier, pero esto radica en que fue el primer feminismo propiamente bioeticista, pero ni mucho menos porque esta forma de pensar sea representativa de los feminismos (“la ética del cuidado se centra demasiado en el carácter íntimo o privado de las relaciones íntimas y puede fomentar el que se asigne a las mujeres la función de cuidadoras”, Beauchamp⁷⁶).

Con el tema de la reproducción artificial, quizá la cuestión más paradigmática del feminismo junto al aborto, ha ocurrido algo similar. Así, mientras Firestone lo veía como algo positivo,⁷⁷ desde otras atalayas feministas se estima que la reproducción asistida es contraria a los intereses de las mujeres al centrar su esencia en la maternidad y ceder su control al médico.⁷⁸

En cuanto a los valores morales, hemos de resaltar cómo el primer feminismo bioeticista abrió un debate sobre si las mujeres tenían códigos morales diferentes a los hombres o no, y qué consecuencias conllevaría. Este testigo ha sido recogido por Victoria Camps para, desde posiciones laicistas, defender de forma no esencialista (en su opinión) estos valores: “¿Por qué tiene que valer más la fuerza que la debilidad, el mando que la sumisión, el autodomínio que el sentimentalismo, la coherencia que la dispersión?”⁷⁹ De esta

⁷⁶ BEAUCHAMP Y CHILDRES, *Principios de ética biomédica*, Masson SA, 1999, pág. 86.

⁷⁷ “Our final step must be the elimination of the very conditions of femininity and childhood themselves that are now conducive to this Alliance of the oppressed, clearing the way for a fully “human “condition”, FIRESTONE, *The dialectic of sex; the case for feminist revolution*. New York, Morrow, 1972, pág. 104.

⁷⁸ STICKLER, J, “The New Reproductive Technology: Problem or Solution?” *Sociology of Health & Illness* 14 (1): págs. 111-132. 1992, citado por LUNA, Florencia, en *Reproducción asistida, género y derechos humanos en América Latina*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 2008, pág. 20

⁷⁹ CAMPS, Victoria, *Virtudes públicas*, tercera edición, febrero de 1996, Editorial Espasa Calpe SA, 1996, pág. 131.

forma se sitúa en las antípodas de otros feminismos que rehúyen cualquier forma de esencialismo.

Por último, y dada la brevedad del espacio que podemos dedicar a este tema, es interesante recordar cómo desde posiciones también ateas se rechaza que la mujer tenga derecho a abortar. Así, Gustavo Bueno afirma que “En cualquier caso, desde los principios del materialismo bioético cabe derivar un juicio condenatorio contra la práctica incondicional del aborto de embriones o de fetos bien formados, fundada en la simple premisa de `no haber sido deseado el embarazo´.”⁸⁰

En conclusión, se puede afirmar que en general la bioética laica ha prestado atención al feminismo, al constatar cómo las temáticas de este campo del conocimiento incidían de una forma especial en las mujeres. Por otro lado, no hay que desecharse que, dada la tradicional posición secundaria que las mujeres han tenido en las religiones, el laicismo ha encontrado una mina en estos temas a la hora de enfrentarse al cristianismo, y de ahí la especial atención que podemos hallar en algunos de sus textos. Por último, como hemos podido observar, dentro del feminismo hay posiciones contrarias a las técnicas que supuestamente liberarían a la mujer del parto, y a su vez dentro de paradigmas propiamente laicistas es posible hallar tesis contrarias al derecho a uno de los campos de batalla tradicionales del feminismo, el aborto libre.

El principio de responsabilidad débil

Jonas publicó su famosa obra *El principio de responsabilidad* en 1979, analizando los riesgos que supone para la supervivencia de la humanidad la tecnología. En general, su principio de responsabilidad se ha interpretado como una propuesta de moratoria tecno-científica: es mejor parar antes que continuar, dado que los riesgos de extinción de la vida humana o de la vida en la Tierra son inasumibles. El hecho de que haya sido reivindicado por uno de los papas de la bioética conservadora, Leon Kass, sus vínculos con la espiritualidad, así como su conexión con Heidegger, ha aumentado este reparo hacia Jonas desde las atalayas más proclives al desarrollo científico, hasta el punto de que sus tesis se identifican con la tecnofobia.

El paradójico efecto de esta situación es que los bioeticistas que están a favor de la investigación, pero a la vez reconocen los enormes riesgos que se corren, se ven en serios apuros para reivindicar a Jonas y no se ser tachados a la vez de medievalizantes; y los que reivindican la obra de Jonas se mueven en el

⁸⁰ BUENO, Gustavo. Op. cit. pág. 90.

neoconservadurismo ideológico propio de la Administración Bush, de forma que recogen en el mismo zurrón la oposición a la clonación humana, a los anticonceptivos y al divorcio. Para comprender lo absurdo de esta interpretación neoconservadora de Jonas baste recordar que el famoso intelectual premio Príncipe de Asturias, Hans Magnus Enzensberger, antítesis de los neocons, se movería también en la línea de su pensamiento.⁸¹

Por todo ello, cuando los bioeticistas laicos, favorables a la investigación científica y el desarrollo tecnológico, tratan de hallar algún asidero ante los riesgos que se presentan, se encuentran en una doble dificultad: por un lado no pueden apelar a principios de naturaleza religiosa, por motivos obvios; pero por otro tampoco pueden invocar a Jonas por lo que hemos explicado. La sensación de incomodidad para quienes son proclives o promueven la clonación, la mezcla de especies, el desarrollo de vida sintética y vida artificial, etc., es notable, dado que en su fuero interno son conscientes de que sus propuestas serían tachadas de inconsistentes o directamente de imposturas si no aceptaran, aunque fuese hipotéticamente, escenarios imprevisibles, irreversibles y apocalípticos. El resultado de esta cierta mala conciencia es lo que denomino un principio de responsabilidad *débil*, una forma tímida, vergonzante o sublimada de afirmar lo mismo que sostenía Jonas pero con otras palabras.

En definitiva, si aceptamos el discurso que se ha oficializado, aun sin saberlo el propio Jonas, de que su principio de responsabilidad implica el cese de toda actividad científico-técnica en lo relativo a los transgénicos, células madre, clonación, vida sintética, inteligencia artificial, etc., vamos a sostener que el principio de responsabilidad en su versión débil conllevaría tomar conciencia de los peligros denunciados por Jonas aun sin detener la actividad científico-técnica.

Pues bien, la bioética laica parte de la idea de que los límites a la actividad científica deben ser endógenos, sin proscripciones trascendentes ni espirituales, con una genérica llamada al sentido de la responsabilidad de los científicos, y en todo caso sin limitaciones externas de carácter metafísico.⁸² El fruto es una proliferación de expresiones de naturaleza análoga al principio de responsabilidad de Jonas, algunas de las cuales analizamos a continuación:

1º) El principio preventivo.

Ha sido propuesto por Peter Singer, y dice así: “Para cualquier condición X, si fuera una forma de maltrato infantil por parte de los padres infligir X a sus hijos poco después de su nacimiento, entonces, en igualdad de condiciones, debe

⁸¹ Hans Magnus Enzensberger, “Golpistas en el laboratorio”, *La Vanguardia*, Domingo, 10 de junio 2001.

⁸² Manifiesto de Bioética Laica

cuando menos ser permisible tomar medidas para prevenir que un hijo tenga tal condición.”⁸³

Si se está a favor de la modificación del genoma humano, ¿cuál es el límite que hemos imponernos a partir del cual ya no sea posible hablar de *mejora*? Pues bien, para estos hipotéticos escenarios en los que los únicos límites están constituidos por nuestras proyecciones míticas (deseo de inmortalidad, eterna juventud, inteligencia cibernética, etc.) el bioeticista Peter Singer ha propuesto el principio citado.

Resulta interesante su intento de fundamentación o justificación porque, al pertenecer a una corriente de pensamiento que rechaza cualquier atisbo de religiosidad, se ha encontrado con el mismo problema que los juristas para fundamentar los derechos humanos desde una perspectiva positivista: ¿cómo hacerlo? La formulación de Singer revela este apuro, ya que por una parte afirma que su principio lo “podría acordar mucha gente independiente de sus convicciones morales”, tesis de claras reminiscencias iusnaturalistas (hay un sustrato moral común a los hombres, pero si Dios no existe, ¿dónde y cómo hallarlo?), pero a la vez trata de desmarcarse de esta derivación afirmando que de todas formas su principio “no es una verdad auto-evidente” (si no es auto-evidente, es un principio *con principio*, es decir, algo cultural e históricamente determinado que tanto puede existir como no).

En definitiva, Singer trata de formular un principio para proteger la intervención en el genoma humano a la vez que se establecen límites o condiciones. Su intento, ingenioso, no deja de ser una máxima cuya concreción resultaría hartamente confusa y que revela las serias dificultades que vamos a tener para regular la intervención en el genoma humano más allá de los efectos terapéuticos si es que alguna vez es posible.

2º) El principio de “riesgo existencial”.

Aunque Bostrom lo ha formulado como concepto, más que como principio, estimo que presentarlo de esta forma recoge con más precisión su sentido, ya que es la máxima concesión que los transhumanistas están dispuestos a reconocer en lo referente a los riesgos. Así, aunque se puede afirmar que en general el principio dominante que inspira este paradigma es el principio *pro actio*, la máxima expresión del *laissez faire* científico, su en general notable formación científica les lleva a admitir que sus optimistas miras puedan terminar en fiasco.

Pues bien, en el caso de los transhumanistas, el “riesgo existencial” sería el reverso de la anhelada *singularidad*. Ya hemos analizado cómo esperan-desean-

⁸³ SINGER, Peter, “De compras por el supermercado genético”, traducción de Julio Seoane, *Isegoría*, 27, 2002, págs. 19-40.

buscan un futuro utópico en el que los seres humanos den paso a una nueva especie mejorada a la que denominan posthumanidad. Pues bien, el principio de “riesgo existencial” sirve para alertar sobre la posibilidad de que ese trayecto no conduzca hacia un paraíso cibernético sino hacia la disutopía. Bostrom define el concepto de “riesgo existencial” como: “aquel en el cual un resultado adverso o bien aniquilaría la vida inteligente originada en la Tierra o bien disminuiría de modo drástico y permanente su potencial”.⁸⁴

La lista de riesgos que menciona mezcla factores ya conocidos con otros recientes o de los que hemos tomado conciencia hace poco, como una posible guerra nuclear, los asociados a la nanotecnología (bacterias o robots autorreplicantes), a la inteligencia artificial (creación de una superinteligencia que nos domina), armas biológicas (virus, etc.), factores externos (fuerzas cósmicas) o internos (suicidio colectivo). Así, aun dentro del especulativo mundo de los transhumanistas, el hecho de que concedan la posibilidad de que desaparezcan “las cosas que nosotros valoramos” o que sólo una “minoría” tenga acceso a estos descubrimientos⁸⁵ revela una toma de conciencia incluso en el paradigma más proclive al desarrollo tecnológico.

Otro concepto interesante que introduce Bostrom es el de “riesgo existencial subjetivo”. Básicamente es la creencia no justificada de que algo puede generar una catástrofe. La posibilidad de que explosionara toda la atmósfera en la primera bomba nuclear o los miedos al acelerador de partículas de Suiza son dos ejemplos de esta expresión. Pues bien, lo que estimo que pone de manifiesto la expresión “riesgo laboral subjetivo” es el problema de quién toma la decisión de efectuar un experimento, prueba o ensayo cuando existe riesgo, justificado o no, para la humanidad. Obviamente no se puede paralizar el avance científico por sospechas injustificadas, máxime dado lo fácil que es atemorizar a la opinión pública. Pero por otro lado es cierto que determinados contextos, como los bélicos, o inversiones millonarias en determinados equipos científicos, pueden condicionar la opinión favorable a asumir riesgos ¿Cómo y quién decide en estos casos?

Por último, dado que los transhumanistas están a favor de cualquier tipo de cambio tecnológico, estructural e irreversible, sus sugerencias acerca de qué

⁸⁴ Bostrom, N. (2002), “Existential risks: analyzing human extinction scenarios and related hazards”, *Journal of evolution and technology* 9.

⁸⁵ Vicente Bellver califica las tesis de Bostrom de ingenuas, “Crear un mundo poshumano y, a continuación, pretender que se rija por los valores y derechos que, con no pocas dificultades, hemos acordado que fundamenten nuestras sociedades de humanos naturales es bastante ingenuo”. BELLVER CAPELLA, Vicente, “El debate sobre el mejoramiento humano y la dignidad humana. Una crítica a Nick Bostrom”, *Teoría & Derecho, Revista de Pensamiento Jurídico*, número dedicado a “Biotecnología y Derecho. Encuentros y desencuentros.” págs. 83 a 93.

hacer para evitar un escenario disutópico son en general simplonas e insuficientes: transparencia, publicidad, democracia, poner los descubrimientos al servicio de todos, etc. Son propuestas vagas y genéricas de las que sólo podemos extraer como válida alertarnos del riesgo de concentración de las nuevas tecnologías en regímenes totalitarios o en manos de minorías sociales, étnicas, o religiosas. Si los más proclives al *cambio* están preocupados, será mejor que también lo estemos los demás.

3º) El principio “playing God”-“factor yuk”-“Palabra Deplorable”-“mito de Dédalo”-“uso dual”, etc.

Con estas expresiones pretendemos poner de manifiesto la preocupación existente entre los bioeticistas laicos no pertenecientes al transhumanismo por los avances de la tecnología. Por un lado son favorables al desarrollo científico, bajo la cobertura del paradigma ilustrado del progreso, el racionalismo, la mejora de las condiciones humanas, etc., pero por otro hay conciencia de que estamos ante una revolución tecno-científica de carácter estructural, con desafíos y escenarios potenciales que nunca antes hemos presenciado. De ahí que cuando estas preocupaciones afloran, se emplean expresiones como “playing God”, “factor yuk”, etc., para expresarlas.

La expresión “Jugar a ser Dios” suele invocarse desde atalayas religiosas como reproche a los científicos y a los bioeticistas laicos que legitiman cualquier actividad científica que suponga un ataque a los dogmas religiosos. Por ello, “playing God” es un tópico cuando se formula desde las religiones, dado que quienes no forman parte de éstas ya presuponen que no se puede jugar a lo que no existe. Ahora bien, el sentido que analizamos se formula desde *dentro* del propio laicismo, y con dicha expresión se viene a alertar de las consecuencias de la tecno-ciencia actual. Así, podemos encontrar en el informe conjunto de los Comités de Bioética de Portugal y España sobre vida artificial la pregunta de si no estaremos los seres humanos jugando a Dios al existir la posibilidad de crear “células o incluso seres pluricelulares agresivos, capaces de perjudicar, de causar daño y hasta la muerte a los humanos”.⁸⁶

En esta misma línea, y para comprender el significado de la metáfora que emplea Savulescu con la “Palabra Deplorable”, hay que retroceder hasta Stephen Hawkins y su comentario de que quizá, si no hemos encontrado hasta ahora vida extraterrestre, se deba a que las civilizaciones se autodestruyen cuando llegan a un determinado nivel de conocimiento. Pues bien, Savulescu parte del riesgo real de la autoextinción empleando una fábula con la que pretende legitimar la intervención genética. En *El sobrino del mago*, C. S. Lewis narra la existencia de

⁸⁶ La expresión la empleó por primera vez Paul Ramsey en su obra *Fabricated Man*, (1970).

una maldición mágica que acaba con toda la vida existente en un mundo salvo la de quien pronuncia la expresión “Palabra Deplorable”.⁸⁷ Pues bien, así razona Savulescu:

Si todos conociéramos la Palabra Deplorable, seguramente el mundo no duraría mucho. La Palabra Deplorable puede llegar pronto, en forma de nanotecnología o biotecnología. Quizá la única solución sea diseñarnos a nosotros mismos de modo que nunca podamos pronunciarla, o que nunca queramos hacerlo.

El tercer concepto que analizamos es el “factor yuk”, con el que se refiere la repulsión instintiva que podemos sentir los seres humanos ante determinados hechos. Nuestro sentido de la moral se superpone sobre una dotación genética que de forma automática nos lleva a rechazar determinados escenarios o acciones. En bioética, el “factor yuk” recoge la supuesta repulsión que nos provoca clonar seres humanos, crear híbridos interespecíficos o intervenir en el genoma. Esta forma de entender el factor yuk aplicado a la bioética fue popularizada por Leon Kass, presidente del neconservador Comité de Bioética norteamericana durante el mandato de Bush, con su famoso artículo *The Wisdom of Repugnance*.⁸⁸ Su tesis es que determinados actos son en sí mismos repugnantes, como el incesto, el sexo con animales, el canibalismo, etc. Pues bien, en su cosmovisión, la clonación o la intervención humana está en el mismo plano que esos actos, de forma que los bioeticistas que los promueven participan de alguna manera en ese “deseo de repugnancia”.⁸⁹

El cuarto y último concepto que citamos, el paradigma de Dédalo, se debe a Manuel Garrido e incide en la misma línea argumentativa. Mientras que los avances en física, bajo el paradigma de Prometeo, son saludados como logros humanos, porque suponen un descubrimiento de las leyes que rigen la naturaleza, los avances en biología, simbolizados en el paradigma de Dédalo, (que posibilitó la cópula entre el toro de Minos y su mujer, de ahí la figura del minotauro), generan repulsión porque se consideran una violación de las leyes de la naturaleza.⁹⁰

⁸⁷ SAVULESCU, Julian, “Los peligros de la mejora cognitiva y el urgente imperativo de mejorar el carácter moral de la humanidad”, en *Decisiones peligrosas*, Op. cit., pág. 249.

⁸⁸ KASS, Leon R. “The Wisdom of Repugnance.” *New Republic* Vol. 216 Issue 22, June 2, 1997.

⁸⁹ Bostrom y Sandberg refutan a Kass invirtiendo el sentido del deseo, “The Wisdom of Nature”. BOSTROM, Nick y SANDBERG, Anders, “The Wisdom of Nature: An Evolutionary Heuristic for Human Enhancement”, en SAVULESCU Julian y BOSTROM, Nick, *Human Enhancement*, Oxford University Press, 2009, págs. 375 a 416.

⁹⁰ GARRIDO, Manuel, “La explosión de la tecnología: tres metáforas para el siglo XXI”, *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2007, cap. 35, pp. 867-886. Como explican Blanca Rodríguez, Enrique Bonete, de quienes he tomado esta lectura, Manuel Garrido se inspira en

En definitiva, las inevitables preguntas, legítimas y responsables, sobre las implicaciones de los transgénicos y la vida sintética para la biodiversidad, de la clonación o de la intervención en su genoma para la vida humana, de la concentración del procesamiento de la información para el gobierno humano, etc., suelen formularse impregnadas de un cierto sentimiento de culpa e intranquilidad, y podrían resumirse en si se estarán tomando las medidas adecuadas para evitar alguna calamidad. Todos los miedos que antes estaban concentrados en la guerra nuclear (“la cuarta guerra mundial será con palos” Einstein) ahora se han dispersado de forma incontrolable, y las expresiones “Playing God”, “Factor yuk”, etc., recogen esta sensibilidad hacia escenarios imprevisibles y planetarios.

4º) El principio “pro actio” tutelado.

Las Bioética laicas son en general proclives al desarrollo científico, por lo que han creado, apoyado o reubicado diferentes principios para acompañar de una forma segura o controlada este desarrollo. Así, en este contexto de incertidumbre por un lado, y de necesidad por otro, se rodea la investigación científica de principios como el de precaución, de constante invocación en el ámbito jurídico; los principios de autorización e inspección, que vigilan el proceso productivo; los principios de “paso a paso” y “caso por caso”, que tratan de individualizar los riesgos; el principio de trazabilidad, formulado para los transgénicos y que trata de seguir en su trayectoria a los nuevos productos biotecnológicos, etc. Son principios que de alguna manera tratan de acompañar el desarrollo científico, previniendo en la medida de lo posible los eventuales daños pero sin que ello suponga un freno a la investigación. Se puede observar su aplicación en el informe citado sobre vida sintética formulado por los Comités de Bioética de España y Portugal, donde abogan por estas fórmulas para crear vida artificial de forma segura.⁹¹

5º) El principio de anticatástrofe limitada.

Para cerrar este apartado podemos citar el principio de anticatástrofe limitada, a medio camino entre el principio pro actio y el principio de responsabilidad. Ha sido formulado por Sustain con el objeto de cuestionar el uso que se hace del principio de precaución. Así, se centra en mostrar cómo el proceso de toma de decisiones, tanto público como privado, parte de numerosos errores de naturaleza epistemológica, como “La creencia en la benevolencia de la naturaleza, que hace que las decisiones y los procesos humanos parezcan

una obra del célebre biólogo John Haldane, titulado *Dédalo o la ciencia y el futuro* (1923), en la que ya se vaticinaba “a comienzos de siglo pasado el futuro triunfo de la biología sobre la física”.

⁹¹ Comité de Bioética de España, Op. cit.

especialmente sospechoso”.⁹² El resultado es que es fácil manipular los miedos de la gente, con efectos muy negativos para el desarrollo científico, “Sostengo que el principio –de precaución– se torna operativo y da la ilusión de servir de guía sólo debido a características identificables de la cognición humana”.

Por eso formula su principio de catástrofe limitada, que trata de centrarse sólo en los riesgos que merecen la pena teniendo en cuenta los costes que genera evitar dichas catástrofes, “El principio anticatástrofe no es el principio de precaución; es mucho más delimitado. No obstante, merece desempeñar un papel en las elecciones reglamentarias.”⁹³

En conclusión, los riesgos contemporáneos son tan sobrecogedores que incluso las corrientes laicistas más proclives al avance reconocen que algunos escenarios serían verdaderas pesadillas. Frente a la Caja de Pandora podemos hallar dos extremos. De un lado, quienes se agrupan invocando a Jonas y su principio de responsabilidad, cuyas oraciones suspiran por detener el progreso biotecnológico; de otro, quienes son favorables al avance científico bajo el principio de que si la investigación conlleva riesgos, más los genera la ignorancia. Las bioéticas laicas se mueven en general en esta segunda línea, agrupadas bajo el principio pro actio, favorable al progreso, al desarrollo y a la investigación. Sin embargo, no pueden librarse de la alargada sombra de Jonas, de ahí que, reconociendo que determinados escenarios son improbables pero no imposibles, y aun menos reversibles, han respondido creando una serie de principios que matizan al pensador heideggeriano. Los principios de responsabilidad, en su modalidad débil, responden a ese esfuerzo de los bioeticistas laicos por espantar a la reencarnación de Casandra que representa Jonas.

Conclusiones

Bajo la expresión “bioéticas laicas” cohabitan una amalgama de corrientes de pensamiento, muy diferentes entre sí, cuyo elemento en común dista de ser exacto. Gravitan sobre la idea de enfrentarse a los problemas de la bioética desde una perspectiva no religiosa, pero como hemos examinado algunas de sus posiciones son netamente espirituales; a su vez, dentro de las religiones oficiales también hay posiciones que tratan de acercarse a las corrientes ateas, lo que de

⁹² SUSTEIN, Cass. *Leyes de miedo. Más allá del principio de precaución*. Katz Editores. Primera Edición, 2009. Pág. 56.

⁹³ Ídem., pág. 161

alguna manera les enfrenta a los dogmas oficiales de sus respectivas confesiones; y por último, las corrientes o pensadores propiamente ateos sostienen tesis que se separan tanto de las religiones oficiales como de sus propios correligionarios laicos. El resultado es que partir de una bioética laica no asegura ningún resultado ni contenido, ya que cualquier posición puede y es defendida desde cualquiera de sus numerosos representantes. De hecho unos bioeticistas centran el problema en el individuo mientras que otros, como Scarpelli, en “el otro”.⁹⁴ En definitiva, los frutos del axioma “etsi Deus non daretur” son tan plurales, ambiguos y aun contradictorios como los su inversa.

La bioética como campo del conocimiento es actualmente irreconocible. Comenzó reflejando una sensibilidad *diferente* hacia la investigación con seres humanos en el contexto de los años setenta del siglo pasado. Su fruto fueron los famosos cuatro principios orbitando alrededor de dos temas estrellas, el aborto y la eutanasia. Sin embargo, el *palo de hockey* tecno-científico de los años noventa del siglo pasado aumentó la complejidad con cuestiones nunca antes sospechadas, como la clonación, los transgénicos o las células madre. Apenas se digerían estas temáticas cuando, a comienzos del siglo XXI, se ha dado un nuevo giro de consecuencias impredecibles. Ahora las principales preguntas giran alrededor de si hemos de recuperar especies homínidas extintas como los neandertales, cuáles serán las consecuencias de modificar las especies animales, o qué estatus concederemos a los híbridos, quimeras, formas de vida sintética y especies de laboratorio. Los bioeticistas laicos de los años noventa se preocupaban por la pérdida de biodiversidad; los de comienzos de este siglo están preocupados por su *aumento*.

Con todo, un terreno que siempre se pensó de ciencia ficción asoma en lontananza, y es la posibilidad de que los *biodiversificados* seamos nosotros, los seres humanos. Los debates más agrios, polémicos, atrevidos y sugerentes giran ahora mismo sobre si debemos tratar de modificar genéticamente a las personas en territorios irreversibles como la capacidad cognitiva o moral. Los discursos contra los transgénicos van a ser un mero chascarrillo cuando estas cuestiones se hagan más públicas.

Pues bien, la bioética laica ha explotado en este debate. Una parte de los bioeticistas que podríamos denominar laicos son los que apuestan por las transformaciones más radicales, vehementes e irreversibles. Sus tesis son tan polémicas que desde las filas de la bioética primigenia es perceptible un cierto desconcierto, cuando no resentimiento, por el insospechado giro que ha tomado la disciplina.

⁹⁴ SCARPELLI, Uberto, *Bioética laica*, Baldini&Castoldi, 1998, págs. 234 y 242.

Por otro lado, la pluralidad de corrientes y pensadores laicistas, ateos o materialistas, de un lado, y la complejidad de las temáticas que hemos citado han provocado un efecto colateral inesperado, y es el de la proliferación de principios en bioética. La peculiaridad de esta fructífera productividad es que son principios nuevos, que nada tienen que ver con los primigenios. En efecto, los principios de autonomía, justicia, beneficencia y no maleficencia han cedido el terreno a nuevos principios ad hoc, creados para justificar, legitimar o resolver problemas concretos generados por técnicas científicas muy específicas. Se podría hablar de principios no originarios de la bioética, cuya gestación se puede localizar casi en su totalidad en las bioéticas laicas.

En conclusión, las bioéticas laicas han sido la consecuencia de la toma de la disciplina por parte de las teodiceas. Este espíritu de reconquista ha provocado en muchos casos que el discurso laico sea apologético, combativo y vehemente, hasta el punto de que se echa de menos cierta reflexión por lo que ha sido la historia humana y nuestro pasado reciente. El optimismo antropológico sobre la naturaleza humana es un acto de fe tan injustificado como las creencias que combaten. Una vez que parece que las fuerzas se han reequilibrado (“el cambio más llamativo de las dos décadas pasadas ha sido la secularización de la bioética”, Callahan⁹⁵), quizá sea el momento de superar ciertas dicotomías, dado que si algunos de nuestros escenarios más inquietantes se presentan sus consecuencias van a ser las mismas para creyentes y no creyentes.

⁹⁵ Citado por Javier Sádaba en *Principios de bioética laica*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2004, pág. 78.