3.- Apuntes sobre el papel de la Antropología Filosófica en el debate Bioético

Pedro-José Herráiz Martínez

En el I Simposio de Antropología Filosófica (Madrid, 1980), tratando de determinar el estatuto epistemológico de la Antropología Filosófica Javier S. Martín planteaba: "¿Qué matriz disciplinar debemos usar en estos casos para formular hipótesis concretas de investigación? Indudablemente una que viera al hombre como individuo que se esfuerza por mantener su autoidentidad; que la constitución de la autoidentidad es un proceso de la interacción individuo-sociedad y que en ella hay algunos elementos claves cuya alteración puede afectarla profunda o traumáticamente". La atención a estas condiciones que determinan la identidad del ser humano como un *proceso por interacción* lleva a buscar un paradigma explicativo en el que confluyan los polos del proceso cuya articulación no es tarea de la ciencia antropológica sino de la filosofía antropológica".[1] Vamos a ver que esto precisamente es lo que se pone en juego en *el debate bioético*.

"El" debate bioético en realidad es tan plural como los desarrollos tecnocientíficos a los que se aplica la reflexión bioética; desde el origen de la vida humana, las condiciones en que se desenvuelve y su final; la modificación y producción de seres vivos no humanos; hasta el planteamiento del sentido de las relaciones humanas con otros seres vivos, individual y colectivamente, en las que precisamente se pone en candelero la ampliación de los márgenes de la vida a partir de las condiciones requeridas por el concepto de organismo (organismos multiindividuales, p.e.). Estas son las canchas donde se juegan los debates en bioética con sus desarrollos peculiares según los distintos temas.

No obstante la amplitud y diversidad de terrenos de juego, es posible encontrar cuestiones que atraviesan todos los ámbitos de la bioética y que terminan emergiendo, sea explícitamente en las obras de los eruditos, sea asumidas de modo implícito en los planteamientos de los especialistas. Provienen no tanto de los contenidos o incluso de los planteamientos teóricos que haya en beioética, sino más bien de la historia de la disciplina, de las condiciones propias de la misma tecnología y sus implicaciones como empresa "*esenciantemente*" humana. Entre esas cuestiones se podrían citar la de los límites de la ciencia y la tecnología, la del antropologismo en la consideración de las tecnologías, la de la oposición entre esencialismo y posiciones antimetafísicas, la de la oposición entre éticas de la convicción y éticas consecuencialistas, la del ámbito de la decisión personal y comunitaria y el estatuto de "parte interesada" en la decisión, el del "sacrificio" y sus condiciones o el ámbito del bien común, la asimetría de la responsabilidad frente a la distribución de derechos, la consideración del futuro y de los procesos frente a la atomización y el mecanicismo metodológicos, etc.

---

[1] San Martín, Javier; "Ciencias humanas y antropología filosófica", en *Antropología Filosófica: planteamientos*; Jesús Muga, Manuel Cabada (eds.); Luna Ediciones, Madrid, 1984; pp. 53 y 55 respectivamente.

Debate sobre "los límites" como eje de referencia y procesos de inversión en la precedencia de los principios.

La cuestión de los límites tal vez sea una de las más manifiestas. Servirá perfectamente para mostrar un hilo que lleva de unas a otras. Inicialmente el tema evoca el reconocimiento de que la aplicación de las tecnologías requiere estar limitada según criterios de racionalidad, con el objetivo, más o menos expreso, de que exista una ordenación o al menos un control humano de aquéllas ante las posibles, y aun previsibles, consecuencias que podrían afectar a la misma condición de la realidad humana. [2] Podremos ver que las implicaciones de esta manera de abordar los riesgos de las tecnologías remiten a una consideración de los principios de actuación como radicalmente autónomos entre sí, absolutos y antagónicos por tanto, lo que conduce a una dinámica de inversión entre ellos en función de intereses reconocidos o no.

En cuanto se reconoce la recíproca interacción de la ciencia y la técnica en el complejo "tecnociencia" entramos en un juego donde la precedencia del saber y la acción se invierte; entonces las determinaciones selectivas sobre la aplicación técnica pasan a orientar los gastos y con ello la investigación. De hecho este tema de las inversiones económicas se está convirtiendo en el punto clave del debate bioético; prácticamente es el aspecto que tiende a resultar determinante de modo efectivo, lo que no es de extrañar teniendo en cuenta los enormes esfuerzos económicos que hacen en I+D tanto los Estados como las corporaciones. Esto está dando lugar a discursos publicitarios alarmistas del tipo: "nos vamos a quedar atrás", "tendremos que pagar después por lo que no hemos sido capaces de aceptar hacer ahora". Implica dar por descontado que lo que se pueda hacer se hará antes o después, que los buenos fines sin más justifican la acción, y que básicamente la cuestión está en preparar a la "opinión pública" para que acepte sin demasiado revuelo lo que la técnica le depara en esto que, al fin y al cabo, no es sino la satisfacción de sus propias demandas de "calidad de vida". Sabemos, no obstante, que a pesar de los lamentos esperanzados de los posibles beneficiarios, esto no es tan llanamente simple. [3]

Positivamente el tema del límite se entiende como limitación del uso de la tecnología en la investigación y en el consumo; negativamente se plantea como la armonización entre *principios en conflicto*. Estos son: *la dignidad humana y la libertad de investigación*. Si los consideramos en conflicto los planteamos como antagónicos en el punto de partida, y esto hace paradójicamente antagónicos la dignidad humana y la calidad de vida.

---

[2] La aplicación del criterio de limitación en el concepto de *Desarrollo sostenible* se presenta como "equilibrio" entre tecnología y desarrollo (Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo. *Our common future*, Oxford University Press, Oxford, 1987, p.43. Véase también *Educación para el Desarrollo*, documento de trabajo para la Conferencia Internacional sobre "Medio-ambiente y Sociedad: Educación y Conciencia pública para la Sostenibilidad", Tesalonica, 1997; pp.16 y 17); y de este modo "aparece como instrumento imprescindible la consideración ética respecto de la tecnología" (Informe oral para la Conferencia Mundial sobre la Educación Superior, París, 1998; p.2.)

[3] No sólo en el sentido de que los publicitados éxitos de la investigación se encuentren aún en fases muy iniciales, con una proporción de eficacia muy por debajo de lo viable; véanse al respecto artículos como "Los defectos de la clonación" de Xavier Pujol Gebellí (*El País*, 7 febrero de 2001); "Gatos de ocho vidas, ratones fluorescentes y ovejas con artritis" de Carlos Elías (*El Mundo*, 24 de febrero de 2002). El mantener "de actualidad" los contenidos de la investigación resulta condición necesaria para obtener los fondos requeridos por la misma.

En efecto, desde la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos (29 Conferencia General de la UNESCO, París, noviembre de 1997)[4] hasta hoy, asistimos a un proceso de puesta en conflicto de ambos principios y de suplantación de la prioridad entre ambos, a través de su armonización-limitación, identificando acríticamente el principio de libertad de investigación con el concepto de calidad de vida y anteponiéndolo, y oponiéndolo, al del respeto por la dignidad humana que inicialmente figura como el principio de referencia. Propiamente es una manifestación combativa de otro tema concomitante: el de la oposición entre éticas de la convicción (o de principios) y éticas consecuencialistas (o utilitaristas), en el que encontramos la misma inversión.

La Declaración Universal comienza estableciendo inequívocamente el principio de la dignidad humana ("Cada individuo tiene derecho al respeto de su dignidad y derechos, cualesquiera que sean sus características genéticas"), el proceso de "reequilibrio" (desplazamiento en realidad) de los principios pasa por la incorporación del concepto de armonización de los principios, que aparece aplicado a los diversos objetivos en el ámbito de la sostenibilidad en el documento de la cuarta reunión de la conferencia de las partes del Convenio sobre la Diversidad Biológica (Bratislava, 4-15 de mayo de 1998): "Por consiguiente es necesario concebir nuevas formas de educación, ...de manera que pueda hacer frente y mejorar el trabajo interdisciplinario que es necesario emprender para armonizar los objetivos económicos, ambientales y sociales."[5].

En el Congreso Mundial de Bioética celebrado en Gijón (2000) el centro de gravedad de la atención está ya en la investigación tecno-científica, sus metas y sus usos más que en el principio de dignidad humana; su concepto clave es el de "armonización".[6] Esta es la línea que sigue también el informe del Comité Internacional de Bioética de la UNESCO, debatido en Quito en noviembre de 2000 y publicado en abril de 2001. Esta línea conduce hasta el texto de debate para la Mesa Redonda de Ministros de Ciencia, titulada "Bioética: implicaciones internacionales" (París, octubre 2001), donde se despacha el asunto del estatus del embrión humano con una olímpica interrogación: ¿es concebible, o aun deseable, definir el estatuto del embrión?". Todo el documento se desenvuelve en ese clima interrogativo, dubitativo; desde el capítulo primero, titulado "conceptos básicos

---

[4] Resolución 16 C/31, UNESCO, París, 1998. Precedente en la "Convención para la protección de los Derechos Humanos y de la Dignidad del Ser Humano con respecto a la aplicación de la Biología y la Medicina: Convención sobre los Derechos Humanos y la Biomedicina", Oviedo, abril 1997 (Consejo de Europa, ETS, nº 164).

[5] UNEP/CBD/COP/4/19, p.3.

[6] La Declaración final, que fue preparada por los miembros del Comité Científico de la Sociedad Internacional de Bioética, a pesar de asumir expresamente en sus considerandos desde la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la de la UNESCO sobre el Genoma Humano y los Derechos del Hombre hasta la Convención del Consejo de Europa ya citada, dirige no obstante su enfoque hacia la formación de "opinión" y no al desarrollo de los principios que presiden los documentos invocados como considerandos: tras hacer la observación acerca de los fines a que han de servir la biociencia y sus tecnologías, en el punto 2 se establece como tarea importante de la Bioética "armonizar el uso de las ciencias biomédicas y sus tecnologías con los derechos humanos". Este término vuelve a aparecer en el punto 11, en el que se trata de la investigación y la experimentación en seres humanos, que "deben ser realizadas armonizando la libertad de la ciencia y el respeto de la dignidad humana". En punto 14 se trata del "debate ético sobre el final de la vida" y se dice que "debe proseguir, con el fin de profundizar en el análisis de las diferentes concepciones éticas y culturales en este ámbito y de analizar las vías para su armonización". Hay un deslizamiento conceptual patente desde aquel "ninguna investigación... podrá prevalecer sobre el respeto de los derechos humanos..." de la Declaración Universal que se invoca, hasta este "armonizar" ambos términos.

y principios de la Bioética", que inicia el repaso con el concepto de "dignidad humana" estableciendo inequívocamente: "¿El concepto de dignidad humana, que se halla –*lies*– en el corazón de todos los derechos humanos y forma la piedra angular de la bioética, es entendido del mismo modo en todas las culturas? ¿La dignidad de cada ser humano es respetada completamente y siempre cuando concierne a los niños y los individuos vulnerables (los ancianos y los discapacitados, los prisioneros, etc.)?". Es todo. Así es que el Comunicado final de la Mesa Redonda comienza su declaración de "posiciones conjuntas" diciendo: "1. La Bioética es hoy un punto clave en la protección de los derechos humanos y las libertades fundamentales. Juega un papel predominante en las elecciones sociales que es necesario hacer en orden a reunir el progreso científico y la primacía inalienable del respeto por la dignidad humana, la integridad y la libertad –nótese que afirma su primacía pero la sitúa en segundo lugar-. Sin embargo, este interés debe tener en cuenta el imperativo de la libertad de investigación."

Más allá del antagonismo de los principios y del consecuencialismo formalista.

¿Qué ha pasado, desde aquella Declaración Universal cuyos rasgos generales se resumían en dos escuetas frases: "Sus principios fundamentales son la dignidad, la libertad, la integridad y la identidad de la persona humana. La libertad de la ciencia nunca debe chocar con los derechos humanos"?.[7] Lo cuenta Rifkin en pocas palabras: la creación en abril de 1998 de una pequeña empresa de biotecnología, Roslin Bio-Med, a partir del Instituto Roslin que había llevado a término la clonación de la oveja Dolly en junio de 1996. Esta empresa recibió licencia en exclusiva sobre toda la tecnología de clonación para investigación biométicа del Instituto Roslin..[8]

En función de las secuelas que esto ha tenido Rifkin termina haciendo una llamada de atención sobre las implicaciones comerciales de la investigación del embrión y de células madre. Su llamada es eco de una preocupación ampliamente compartida; convendría sobremanera ampliarla también a las implicaciones del control o dirección política-social de las mismas y otras investigaciones, como puede ser la de los Organismos Modificados Genéticamente, principalmente en agricultura, donde la inversión utilitaria de los principios bioéticos va más lejos, y la posición del "*principio de precaución*" –corolario de la dignidad humana en el concepto de desarrollo sostenible– se encuentra muy hábilmente asediada, con debates en el terreno de la evaluación de tecnologías y su impacto que veremos llegar próximamente a los demás temas.[9]

Cabe hacer una matización entre los "especialistas". En el terreno de la práctica médica sobre todo las últimas declaraciones institucionales manifiestan una posición más consistente con ese principio de precaución, aunque se mantengan en la línea de los planteamientos en términos de "límites".[10] Entiendo que esta posición se enmarca en los principios de la que Diego Gracia bautizó como "Bioética mediterránea", que frente a la de

---

[7] Rosa M. Tristán, "Los derechos del hombre", *El Mundo*, 6 de abril de 1995. Ver *Fuentes* UNESCO, nº 94, octubre 1997.

[8] Jeremy Rifkin, "El estudio de la célula madre: el plan comercial oculto", *El País*, 7 de septiembre de 2001.

[9] Philippe Goujon, "Organismos genéticamente modificados y ética: estatutos, impactos y límites de una nueva biología"; en *Tecnología, ética y futuro*, Josep M. Esquirol (ed.); DDB/Instituto de Tecnoética, Bilbao, 2002.

[10] Véase la adoptada por la Asociación Española de Bioética y Ética Médica (*Diario Médico*, 11 de diciembre de 2001), o la de la Real Academia de Medicina de España (5 de marzo de 2002).

tradición anglosajona, se identifica muy especialmente por el "*factor confianza*", basada en la relación que se establece entre médico y paciente, por la que "el respeto a la persona es un modo de vida en el que la confianza fundamenta el modo de enfocar las cosas". [11] Esto tal vez sea más visible en una parcela como es el final de la vida humana no tan manifiestamente sujeta a comercialización, aunque sí quizás aún más a las presiones utilitaristas según advirtió bien pronto H. Jonas. Sobre todo visible cuando esa confianza se ha resquebrajado, según lo pone de manifiesto el hecho de que una porción significativa de ancianos holandeses teme ingresar en los hospitales desde que el Senado holandés aprobó legalmente la práctica de la eutanasia, después de que la Asociación Médica Holandesa se hubiera manifestado a favor de la misma, lo que ocurrió, ha señalado Richard Miniter, cuando los médicos, sermoneados y aleccionados sobre los costes crecientes de la sanidad, "aprendieron a pensar como contables". [12]

Dudo que el factor confianza solo pueda impedir la inversión de los principios descrita que es consecuencia directa del planteamiento de la cuestión en términos de "límites", pues en la base de ésta se encuentra la consideración de ambos principios como opuestos y antagónicos, y resulta finalmente en antagonismo entre *convicción* y "calidad de vida". Por un lado, esto aparece como negación de la efectividad de los principios no puramente formales, con contenido antropológico: de la determinación de fines en consideración de la realidad humana, de la asunción de un proyecto vital, individual y comunitariamente. Inicialmente es una formalización procedimental. Esto ya es de por sí una determinación por un principio, aunque sea formal, que tiene su base en un concepto de la realidad humana (antropológico): la *pluralidad inconmensurable* de la realidad empírica humana como hipótesis. Esta *hipótesis puramente solipsista* ignora radicalmente los hechos más elementales, simplemente es una mala hipótesis en el sentido clásico; aunque tomada como meta lo que procede con coherencia es la promoción y desarrollo de las condiciones que ella requiere –esto es propiamente el pluralismo radical– y ajustar todo procedimiento de decisión a estas condiciones: el concurso de todas las partes interesadas o afectadas, mediante el ejercicio del diálogo de igual a igual.

Requisitos de lo anterior son, en un primer momento, el disponer de información equiparable por todas las partes. Además se sobreentiende que sólo será posible con la condición de unas convicciones mínimas (finalmente cero, pues éstas bloquearían el consenso) y un máximo de consideración de la utilidad común. Esto lleva a la promoción de un doble criterio ético, "vivir nuestras vidas en dos dimensiones morales" como dice Engelhardt en una expresión ampliamente admitida aunque no igualmente debatida; [13] o bien a optar radicalmente por el "buen fin" y, coherentemente, rechazar la consideración de límites, en cuyo caso nos encontramos correlativamente con la libertad radical de uso y consumo de la tecnología. Los argumentos, sin embargo, usualmente no inciden expresamente en esta dirección, sino que lo hacen por el lado del desarrollo de la tecnología a partir de esa especie de inevitabilidad (determinismo muy naturalista) tecnológica del "principio técnico": lo que se pueda hacer se hará. Que es, por otra parte, lo que se pide al médico-salvador: "Haga Vd. lo que pueda", sin más determinación. Y además "hay que" hacerlo.

---

[11] *Diario Médico*, 23 de octubre de 1998.

[12] Richard Miniter, Editorial de *The Wall Street Journal*, 25 de abril de 2001.

[13] H. Tristram Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética*, Paidós, Barcelona, 1995, p.453.

En términos de "límites", la primera opción significa que el "buen fin" limita la libertad de investigación y correlativamente el alcance de la dignidad humana. Por el lado de la segunda opción la dignidad humana ha de ser reducida a algo insignificante. En ambos casos se requiere un trabajo de redefinición y de "marketing". Ambas opciones requieren la "desantropologización" de la identidad humana, hablar de los seres humanos y de la humanidad sin antropología, sin metafísica, sin esencia (en realidad se trata de negar una esencia absoluta y fija reinventada, que nadie sostiene, pero que sirve para manifestarse "antiesencialista"). Para ello hay que presentar el sustituto: la dignidad humana "limitada", doblemente, por un lado en su significado como respeto, que se limita a la simetría de los derechos, donde no entra la asimetría de la responsabilidad por quien no puede dialogar por sí mismo, tanto por sus condiciones presentes como por su ser en el futuro, aunque si hay que oír a todas las partes interesadas habrá que reconocer, habilitar y garantizar los medios de expresión de quienes no nos pueden hacer llegar su voz directamente. Por otro lado, en el tiempo, por la *fragmentación selectiva de los procesos continuos* y la redefinición de los mismos. Una dignidad limitada por el "buen fin".

El "problema del límite" (que en cuanto es de la investigación, también lo es de la dignidad humana) está mal planteado en los términos señalados, o aparece por un mal planteamiento del sentido de los principios que pretendidamente se limitan recíprocamente. Un elemento básico de este mal planteamiento es la consideración, al menos imprecisa, del concepto de "entorno", que se puede calificar de "alienada": el entorno como algo en principio ajeno aunque próximo, negación, radicalmente separado como por una membrana impermeable, independiente y autónomo.

Por el contrario, tal vez podamos entenderlo diciendo que el entorno de la (libertad de) investigación es la realidad (dignidad) humana. Entorno no considerado como el ámbito al que pertenece el individuo, del que sería una parcela, en una especie de atomismo inverso al estilo de lo que se da ampliamente en la ética ambiental o la ecoética; más bien surgiendo de una ampliación de concepto de vida que maneja Jonas, basado en la interacción metabólica, entorno considerado como ampliación compartida del ser viviente, punto de encuentro-roce con otros seres vivientes, por lo que el entorno forma parte del ser viviente y no al revés,[14] y requiere la calificación de "ámbito" por ser asumido en un espacio de intercambio, en un juego creador de relaciones.

Este es el contexto ontológico en el que es comprensible la propuesta de un principio de sostenibilidad que no puede encontrar sustento en ninguna reciprocidad de derechos y deberes, que no puede basarse en un criterio de justicia distributiva, que ha de ser no simétrica, la que se pone de manifiesto en el principio de precaución. El enunciado del principio de sostenibilidad lleva consigo una *noción procesual de la vida*, no atomizada de un modo solipsista, la condición que permite incluir en el debate a una parte interesada como lo son las generaciones futuras sin recurrir a una suerte de presentismo de la especie. Precisamente es la introducción de la variable temporal como diversificación presente-futuro la que da opción y exige ese principio. Su correlato antropológico inexcusable es la responsabilidad, como admirablemente señaló Jonas, y no puede ser de otro modo sin subterfugios o componendas. La Biología muestra el carácter procesual de la vida; su fragmentación responde a una reordenación teórica utilitarista y consecuencialista.

[14] Ver Alfredo Marcos, Ética ambiental, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2001, p.140.

Otro elemento, ya citado, es la construcción de un concepto de esencia fijo, no vital (impersonal) para negar toda realidad (esencial) al proceso de llegar a ser, cuando lo que es necesario hacer es matizar el concepto de esencia para la realidad procesual (Heidegger: "esenciar"), y una esencia ampliada al entorno (Ortega: "circunstancia"), que se atiene a los datos de la Biología-ecología de modo más preciso que el atomismo, "antiesencialista" por referencia a un esencialismo que sólo sostienen quienes lo utilizan para rechazarlo, sirviéndose de él para denegar carta de naturaleza "racional", "científica", "objetiva" etc., a toda posición que reconozca el carácter filosófico antropológico del ámbito de la reflexión en Bioética tachándola de supuestamente "esencialista" o "metafísica" (hay quienes todavía sienten en la nuca el aliento teológico de los comienzos de la Bioética y se ve que necesitan distanciarse).

Los mismos criterios de limitación no pueden venir del propio ejercicio de la investigación. Sostener lo contrario se hace inevitablemente sospechoso de estar dirigido por fuertes intereses estratégicos sean corporativos o estatales. Plantear la cuestión como asunto de límites supone no tener en cuenta la realidad antropológica de la tecnología, que se expresa muy bien en el "imperativo técnico" que llama Hottois: "lo que se puede hacer ha de hacerse", que mantiene su capacidad de fascinación desde los tiempos de Bacon aunque ahora lo que "puede hacerse" es destruir a todos los seres humanos y a la humanidad. Y no obstante, la esencia de la técnica constituye la esencia del ser humano, en un sentido procesual, histórico: la técnica constituye al ser humano en su esencia, le esencia en su actualización. De aquí el papel insustituible de la antropología filosófica en "el" debate bioético. Este papel no está sujeto a las preferencias o determinaciones de los bioéticos, sean eruditos o especialistas, sino que se manifiesta con carácter necesario, en sentido lógico, bien sea aceptado o no, expreso o implícito, pues no hay una Bioética puramente formal.