

Clonación humana: las preguntas «por qué no» y «por qué sí» *

CARMEN VELAYOS CASTELO

Universidad de Salamanca

RESUMEN. *Por qué no* clonarnos es una pregunta relevante para la ética actual. El *por qué no* de una técnica —o de determinadas aplicaciones de la misma— es la pregunta por los límites morales. O, de otro modo, es la pregunta por los daños objetivos que ésta supone, o supondría en una determinada aplicación. El marco de evaluación moral de una técnica tiene que ver, pues, con la desestimación pública y universal de posibles daños inherentes o sobrevenibles a su uso. Circunscritas las cuestiones normativas relevantes al ámbito de la *justicia*, no parecería relevante clarificar cuál sea el *por qué* —o el *por qué sí*— un individuo o un conjunto de ellos buscarían la aplicación o puesta en marcha de una técnica. Ésta es la pregunta por opciones vitales y modos de hacerse a sí mismos que ni tienen por qué resultar vinculantes ni serían, en todo caso, característicos del punto de vista moral.

La sospecha de este artículo es la de que, sin embargo, el carácter especial de la innovación técnica contemporánea, de la que la clonación humana sería un caso paradigmático, estimula y convierte también en relevante la reflexión sobre el *por qué sí*, o en otras palabras, sobre el *bien*, dadas las implicaciones colectivas o globales de las respuestas.

ABSTRACT. *Why not* cloning us is a relevant question for contemporary ethics. The question *why not*, when it refers to a technology (or to some of its applications), is the question for its moral limits. In other words, it is the question for the universal dangers that a technology entails or could entail in some of its applications. The sphere of the moral evaluation of a technology has to do with the public elimination of the possible harms that are inherent or supervenient to its utilisation. If we focus on the relevant normative questions of the *justice* sphere, it couldn't be relevant to answer the question *why*, that it, why a person or a group of them would wish the technology was applied. The question *why* is related to vital options and ways of create ourselves that needn't be binding on someone nor are characteristic of the moral point of view.

However, the suspicion of this article is the following: the specific character of contemporary technological innovation (of which cloning is a paradigmatic case) stimulates and makes relevant the debate about the *good* (given the collective or global implications of the answers).

* La inclusión en este escrito de la preocupación específica por el *por qué sí* en relación con la clonación reproductiva (el supuesto derecho a la libertad reproductiva, por ejemplo) está fundamentalmente inspirada en las observaciones —acerca de la relevancia en el debate moral sobre clonación de una justificación positiva— que Bruno Maltrás Barba hiciera a una versión anterior de este escrito. El desarrollo particular de la argumentación es solamente mío.

I. RAZONES Y EMOCIONES

El 5 de julio de 1996 nació el primer animal clónico conocido, la oveja Dolly. Era fruto de la fusión de un óvulo enucleado con una célula —el núcleo de una célula— de la glándula mamaria de una oveja de seis años. La posibilidad de clonar seres humanos se hacía patente y, junto a ella, la sorpresa, la sospecha y, en la mayoría de los casos, incluso el espanto. Varios años después, la reacción general hacia la posibilidad de engendrar clones humanos está todavía impregnada por el rechazo y la turbación. De hecho, este tipo de respuestas no parece haber variado mucho respecto al de muchos años antes, cuando no era previsible, ni siquiera, la posibilidad fáctica de clonar, pero ésta constituía ya el objeto de fantasías literarias de corte amenazador. En casi todas ellas, aparecía el miedo hacia la pérdida de la individualidad. Pero también la advertencia acerca de la alienación del clonado, que no resulta un extraño por su constitución física o psicológica, sino por la intención de su creación. Para dichas obras de ficción, el clon es un constructo al servicio de los fines de su creador y, como tal, no merece el reconocimiento como ciudadano por parte de los sujetos libres. Aparecen, entonces, los mundos felices y las utopías negativas plagadas de seres que nos intimidan.

La respuesta moral de la ciudadanía ante la posibilidad de clonar seres humanos suele coincidir con este imaginario artístico cuando acentúa la pendiente resbaladiza que —desde la primera clonación de un ser humano— nos precipita inevitablemente hacia el horror. No son, por tanto, mayoritarias las visiones de un mundo en el que los clones pudieran merecer idénticos derechos que los seres humanos no creados artificialmente mediante clonación¹.

Es importante tener en cuenta las intuiciones y las emociones morales de la gente porque, sin servir para legitimar una ética

normativa, son un buen punto de partida para la misma. La técnica de la clonación promueve la preocupación por asuntos que nos han inquietado a lo largo de nuestra historia, tales como la identidad, la esclavitud, la manipulación o la monstruosidad. Pero que son especialmente vivenciados en forma de imágenes sobrecogedoras, de miedos y de preocupaciones perfectamente expresados por distintas formulaciones artísticas². En casi todas estas imágenes, el clon es una creación que predispone desde el principio a su manipulación y a su instrumentalización. O, dicho de otro modo, un objeto de dominio.

Tanto la reacción de la gente como la reflexión filosófica se están viendo, en parte, influidas por dichas imágenes artísticas y por su capacidad retórica de despertar emociones. Curiosamente, dichas emociones, a menudo poco explicitables conceptualmente, impregnan muchos de los argumentos sobre clonación. El miedo es la emoción más recurrente.

Las emociones y la razón (los argumentos razonables) no son incompatibles en la reflexión moral. Sin embargo, no todas las emociones cuentan igual la hora de reflexionar moralmente porque no todas ellas son racionales y, en consecuencia, susceptibles de explicitarse discursivamente. De hecho, los aviones no son malos e inseguros porque alguien los tenga miedo. Tampoco las mujeres pelirrojas dan mala suerte a pesar de que, en el pasado y en determinados contextos culturales, hubiera quienes sintieran un fuerte rechazo hacia ellas. Sin embargo, la indignación ante un incendio provocado o la compasión ante el sufrimiento de las personas y de los animales afectados parecen emociones justificables desde un punto de vista racional e, incluso, una fuente de motivación primigenia para la argumentación moral.

La conclusión que podría derivarse de todo esto podría ser —con Olbeth Hansberg— que tal vez fuera posible «que los

seres humanos, si piensan bien y tienen deseos apropiados, podrán también tener emociones razonables, esto es, emociones hacia los objetos adecuados, con la intensidad adecuada y en los momentos y las circunstancias adecuadas»³.

El caso del miedo —y, más en concreto, del miedo a las consecuencias de la clonación reproductiva—, es interesante porque se trata de una emoción con claro contenido proposicional, el cual nos proporciona el objeto de la misma. De acuerdo con Hansberg, esto significa que, «a veces, cuando alguien tiene miedo a X, el no expresarlo en forma proposicional puede deberse a que la persona misma no quiere saber o simplemente ignora cuál es el aspecto de X que le produce miedo. Otras veces se trata simplemente de que el sujeto o el intérprete no han pensado o no quieren pensar suficientemente en el asunto como para identificar el contenido o los contenidos proposicionales»⁴.

La posibilidad de explicar —incluso de juzgar— esta emoción atendiendo a las razones que tenemos para sentirla, pasa a constituir el objetivo indirecto de mi ensayo. Especialmente me interesa sopesar si la reacción emocional que acompaña a nuestra reacción cotidiana ante la clonación puede acompañarse de argumentos susceptibles de justificación o de rechazo. Creo que esto sólo es en parte posible y el resto del trabajo tratará de profundizar en el entramado de dichos argumentos morales.

II. EL POR QUÉ NO INSTITUCIONAL

Posiblemente, la técnica de la clonación con fines reproductivos es un ejemplo de que la aseveración de Hans Jonas, entre otros muchos, acerca de la *automaticidad de las aplicaciones tecnológicas*⁵, puede ser aplicada también en este caso, aunque con muchos matices. Recordemos que, para el

filósofo alemán, una de las características de la técnica moderna consiste, precisamente, en que, una vez conseguido el conocimiento técnico relevante, la aplicación se convierte en automática. Eso es también lo que muchas veces oímos en relación con la clonación: que, una vez conseguida en animales, nadie va a poder parar el proceso hacia la clonación en humanos. Y, de hecho, parece que es así. Durante un Congreso sobre ingeniería genética celebrado en los Emiratos Árabes a principios de abril del presente año, el ginecólogo italiano Severino Antinori anunció que había clonado a un ser humano y que la madre portadora estaba embarazada ya de dos meses. Posteriormente, ha ratificado dicha información y ha hablado, incluso, de otros dos embarazos y del próximo nacimiento del primer clon humano en algún lugar secreto.

La clonación reproductiva cumple uno de los requisitos que hace posible la aseveración determinista de Jonas y de otros. En concreto, la aparición de la técnica desencadenaría un suculento negocio. Antinori ha anunciado, por ejemplo, que cientos de personas (50 en Italia y 600 en Estados Unidos) han solicitado sus servicios⁶. Su colaboradora, Brigitte Boisselier, y su movimiento raeliano ofrecen servicios de clonación en su página web por treinta y seis millones de pesetas⁷. Si la clonación no despertara los ojos del mercado, como ha ocurrido con otras técnicas, la tesis determinista sobre el paso del «podemos hacerlo» al «hagámoslo» perdería validez.

Sea como fuere, en contra de la automaticidad podría proponerse la existencia de una evaluación moral y legal de la tecnología que, si bien no puede impedir la actividad de grupos o de personas aislados, como Antinori, sí es capaz de dificultar la automaticidad de la aplicación institucional de la clonación humana. La iniciativa de clonar seres humanos con fines reproductivos es objeto de una condena moral internacional, y también legal, casi

unánime, llenando los noticiarios y la prensa de todo el mundo. La prohibición internacional de la misma reposa, en principio, sobre razones prudenciales que, hoy por hoy, impiden cualquier intento de dar vida a clones de nuestra especie. Y, con todo, esto no debe interpretarse siempre como la condena absoluta y unánime a la técnica en sí (como mala en sí misma), sino como una negativa a su uso actual en nuestra especie que convive con otras negativas posibles, así, por ejemplo, la que se refiere a su uso en cualquier especie animal o, en el caso de algunos autores, la que prohíbe cualquier uso, incluido el terapéutico, o, finalmente, la que prohíbe sólo su uso con fines reproductivos, pero no terapéuticos.

En nuestro país, la técnica de clonación con fines reproductivos está prohibida por la Ley sobre Técnicas de Reproducción Asistida y por el artículo 161 del *Código Penal*. En éste se especifica una pena de uno a cinco años para la creación de seres humanos idénticos por clonación u otros procedimientos dirigidos a la selección de la especie. Parece que los dos bienes jurídicos protegidos por este artículo son: a) la individualidad y b) la integridad genética de la especie humana. La redacción de la ley es ambigua y resulta confuso reunir ambos delitos en uno, es decir, el de la selección de la raza, un bien colectivo que no tiene por qué quedar amenazado necesariamente, y el de la reproducción de seres idénticos, que es un bien de carácter individual.

En este tema, como en otros muchos relativos a la aplicación de nuevas tecnologías, se hace también necesaria una normativa internacional, ya que el problema es global y también sus repercusiones. La clonación es considerada como una práctica contraria a la dignidad humana por la *Declaración Universal sobre Genoma Humano y Derechos Humanos* (9 de diciembre de 1998) y por el *Convenio sobre los Derechos Humanos y la Biomedicina* del

Consejo de Europa (Protocolo adicional) (12 de enero de 1998) que ya prevé sanciones en caso de incumplimiento al haber sido incorporado al Derecho interno de varios países, como España, con fuerza vinculante.

Otros pronunciamientos relevantes —y contrarios a la clonación— son los de la Organización Mundial de la Salud, la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa, el Parlamento Europeo, la Asociación Médica Mundial, la Convención de Naciones Unidas sobre clonación o la Comisión Nacional de Reproducción Humana Asistida.

III. EL POR QUÉ NO ÉTICO

Lo propio de la mayoría de las líneas argumentativas sobre clonación, como sobre otros problemas morales contemporáneos dignos de evaluación desde la ética, es su enfatización del mal —o, mejor dicho, del daño— sobre el bien⁸. En definitiva, la ética no debe preguntarse tanto si algo es bueno como si es dañino para alguien y, en cuanto tal, intolerable. Este presupuesto está generalmente aceptado en el tratamiento ético de casos prácticos y se resume en que la libertad individual sólo debería ser limitada cuando suponga daños⁹.

El término «malo» es más claramente normativo que el término «bueno» si lo «malo» apunta a obligaciones y lo bueno a ideales no estrictamente obligatorios. Se puede no hacer el mal y, con todo, no llegar a hacer el bien. Por eso, la evitación de «lo malo» (regida por la pregunta ¿por qué no?) es acaso prioritaria, en cuanto obligatoria, a la consecución de lo bueno cuando esto se entiende como ideal o como meta (regida por la pregunta ¿por qué sí?). Nada más clarificador a este respecto que el *Primum non nocere* de los médicos hipocráticos¹⁰.

En contra de la relevancia y explicitación argumentativa del *por qué sí* contamos

con muy interesantes argumentos. Todos ellos aluden, de un modo u otro, a la pluralidad de modos de hacer el bien, que pueden llegar a entenderse como incommensurables. En palabras de Jesús de Garay:

«Lo importante es examinar si hay alguna restricción, si hay algún coste, algún “no” importante que deba tenerse en cuenta al emprender la nueva acción. Los nuevos bienes que el empresario (valga el tecnólogo o el sujeto en general¹¹) puede proponerse son infinitos, y rara vez existen unos porqués rotundos que exigen buscar en el futuro unos bienes necesariamente en vez de otros. Por eso, la simple pregunta “¿por qué?”, “¿por qué actuar así?”, no es una pregunta relevante para el empresario que trata de innovar creando nuevos bienes. En cambio, con la pregunta “¿por qué no?” quedan abiertas innumerables posibilidades de acción, tan diversas como los bienes que se puedan crear. Cuantos más bienes se puedan crear, mejor: Ahí no existen limitaciones, ni tiene sentido siquiera preguntar. En cambio, es razonable preguntar por los posibles costes de la creación de los nuevos bienes (...) Hay diversos cursos de acción que son buenos a la vez. Generalmente no hay una única solución buena, fuera de la cual todas las demás serían malas por apartarse más o menos de esa única decisión correcta. (...) Son muchos los bienes por que se puede optar, diversos entre sí e incluso incompatibles dentro de un mismo curso de acción, pero no por ello contradictorios. Simplemente son incommensurables, del mismo modo que las decisiones singulares que los han creado»¹².

Los límites a la decisión humana no deben ser muy severos, hasta el punto de restringir demasiado las «innumerables posibilidades» de elección o de acción. Es más, en el seno de las sociedades modernas y abiertas, consideramos que los únicos límites concebibles como tales son estrictamente los que prohíben el daño al otro, nunca los que excluyen visiones concretas de hacer o de entender el bien que, en sí mismas, no comporten daños. De hecho, como recuerda Garay en clara actualización de Aristóteles, con la pregunta ¿por

qué no? dejamos la puerta abierta a diferentes cursos de acción buenos a la vez. Ahí —insiste— no hay límites. El único límite está en el mal o en el daño a los demás.

A partir del rechazo al daño, algunos autores —como R. Dawkins— sostienen que la carga de la prueba recaería siempre en quienes se oponen a la clonación, que tendrían que probar que ésta es dañina o perjudicial para algún humano, ser sintiente o para la sociedad en general. Su trabajo «¿Qué es lo que está mal en la clonación?»¹³ defiende, precisamente, la supuesta imposibilidad de probar que esta técnica implica algo malo para alguien.

Tal y como solicita Dawkins, la filosofía moral contemporánea busca posibles daños morales derivados o derivables de esta técnica o de sus posibles aplicaciones. Existen diversos tipos de apelación moral. Pero, en definitiva, lo común de todos ellos es que delinear daños o «males» a las personas que habría que evitar.

En primer lugar, contamos con argumentos *prudenciales*. Éstos se centran en los medios utilizados más que en el fin en sí. De hecho, lo más propio de la prudencia es, en Aristóteles, la evaluación racional de los medios que se dirigen a una acción determinada. Desde este punto de vista, fines y medios no pueden evaluarse separadamente. Y la técnica de la clonación no puede ser aprobada ni rechazada sin tener en cuenta las repercusiones morales del proceso.

También contamos con argumentos centrados en la licitud de la técnica en sí misma, de llegarse a poner en marcha con garantías. En este apartado, los argumentos evalúan el significado de la clonación en humanos: ¿qué significa estar clonado?; ¿qué daños podrían generarse para el clon o para la sociedad en general? Se ha señalado, por ejemplo, que la aplicación de la técnica podría conllevar la infracción de algún principio o norma moral de carácter

universal, así, por ejemplo, el respeto a la autonomía de los sujetos.

En tercer lugar, cabe citar los argumentos *consecuencialistas*, que se centran más bien en las posibles consecuencias —no estrictamente necesarias— que podrían derivarse de su puesta en marcha. No me referiré en este apartado a los argumentos propios de filosofías consecuencialistas como la utilitarista, que parten de una previa definición del bien o de lo bueno en términos de bienestar, satisfacción de preferencias etc. Por argumentos consecuencialistas voy a entender aquí los que apelan a posibles riesgos o consecuencias negativas de la clonación más que a la técnica en sí misma. Según esto, puede que apelar a este tipo de razones no requiera sostener necesariamente la incorrección de la técnica o de alguno de sus usos. Basta con explicitar la posibilidad de que se generen algunas consecuencias perjudiciales o dañinas para las personas.

Lógicamente, hay otras posibilidades a la hora de argumentar en contra de la clonación, pero las elegidas dibujan bien el panorama actual de la argumentación al tiempo que pueden servir como plataforma de otras muchas propuestas más concretas y metaéticamente diversas.

IV. DEL POR QUÉ NO AL POR QUÉ SÍ

Estoy de acuerdo, en parte, con el método de trabajo de Dawkins. Sin embargo, la aceptación de su punto de partida me sirve también para distanciarme de él en dos aspectos.

En primer lugar, porque, tal y como se viene defendiendo en el caso de otras tecnologías moralmente debatidas, la carga de la prueba sobre los daños recae más bien en los impulsores de una tecnología ¹⁴, a quienes habría que exigir que demostraran que ésta es absolutamente segura

para los sujetos afectados y para el medio ambiente.

El *Principio de Precaución* no solicita probar *a posteriori* que una actividad produce daños, sino que *no* los produce, incluso antes de ser aplicado o puesto en circulación. Así lo explicita, Tickner, entre otros:

«Un aspecto central de esta estructura es el paso de la carga de la prueba al proponente de una actividad potencialmente peligrosa para que aporte información sobre su inocuidad, necesidad de la actividad y disponibilidad de alternativas. Si existen indicios de daño (en contraste con la certeza), deberá presumirse que la actividad es dañina, hasta que de manera excluyente se pruebe lo contrario» ¹⁵.

En segundo lugar, porque —dada la peculiar naturaleza del debate sobre clonación— quizás no basta con argumentar a partir del daño (el por qué no) y resulta conveniente tener también en cuenta las razones positivas a favor de la utilización de esta técnica (el *por qué sí*).

A medida que una técnica se hace más compleja e innovadora respecto a cualquier otra conocida, es más difícil conocer exactamente el alcance de sus consecuencias: si lo que parece un daño de carácter menor puede llegar a ser un gran daño, por poner un ejemplo. La oscuridad acerca del alcance espacial y temporal de sus consecuencias, invita a tener más presentes los posibles beneficios de la técnica.

Se podría objetar a este reparo que el principio de precaución, ya mencionado, nos invita a una responsabilidad sobre daños futuros contingentes y sobre los que existe un alto nivel de incertidumbre. Según esto, prever los daños y evitarlos antes de que se produzcan sería suficiente, siendo, pues, innecesario apelar a las razones particulares de los demandantes a favor de la utilización de la técnica.

Y es cierto. Pero el que, cada vez más, debamos contar con consecuencias, no sólo probables, sino imprevisibles, es decir, con

incertidumbres¹⁶, complica la previsibilidad del daño. Es entonces cuando surgen interpretaciones más o menos radicales del principio de precaución. Las primeras podrían caer en el inmovilismo ante cualquier novedad. Las segundas podrían hacerlo en la imprudencia, si no se toma suficientemente en cuenta el aspecto de la ignorancia sobre determinados efectos sobrevenibles a la puesta en marcha de una técnica. Actuar en circunstancias de cierta incertidumbre, como puede que ocurra con la clonación, exige mucha prudencia colectiva a la hora de asumir riesgos. Y esto es más fácil cuando se tienen en cuenta, como contrapeso, los posibles beneficios de la técnica debatida.

Evidentemente, además, la gran mayoría de las tecnologías contemporáneas suponen riesgos y no sólo daños objetivos. Y puede ocurrir con algunos riesgos que, bajo ciertas circunstancias, el daño que suponen podría evitarse o no darse. En efecto, hay riesgos que pasan a ser daños sin que podamos hacer mucho. Por ejemplo, existe un riesgo —aunque muy pequeño— de tener un accidente de avión cuando se viaja en este medio. Hay otros casos, sin embargo, en los que los riesgos sí podrían evitarse, por ejemplo, con una legislación adecuada que prohibiera ciertos usos de la técnica. A veces se plantea, por ejemplo, que la clonación sólo desencadenaría ciertas consecuencias dañinas en el caso de que fuera una práctica muy extendida, pero no si su uso se restringiera.

Quizás, por ello, en la decisión de asumir riesgos deberían estar, de algún modo, presentes los potenciales beneficios, ya que los riesgos no desaparecen del todo con las prohibiciones de determinados usos. Obviamente, dichos riesgos evitables no tendrían por qué servir para censurar la investigación o aplicación de una tecnología. También en el pasado se mencionaron riesgos de este tipo ante la aparición de algunas técnicas que son hoy cruciales. El tiempo nos ha mostrado que mereció

la pena tener en cuenta los beneficios de las mismas y caracterizar concretamente los posibles costes derivados del incumplimiento de ciertos límites, así como la manera de evitarlos. Pienso, por ejemplo, en el temor a que las técnicas médicas de trasplante de órganos pudieran desembocar en prácticas mafiosas de compra-venta de los mismos, sobre todo entre los individuos más desfavorecidos. No obstante, contamos con formas eficaces de prevenir y de perseguir tal riesgo (jamás de conseguir un riesgo cero) que se han puesto en marcha una vez que el trasplante de órganos se ha propuesto como un beneficio universal y como una meta que merecía la pena perseguir a pesar de algunos de sus riesgos.

Por último, muchas tecnologías suponen daños, pero quizás, de nuevo bajo ciertas circunstancias, de carácter menor que los beneficios. Por ejemplo, la amplia mayoría de las personas justifica hoy en día ciertos experimentos con animales que suponen sufrimiento —o la muerte— para los mismos, pero que parecen cruciales para la curación de graves enfermedades en humanos. Desde una perspectiva moral centrada únicamente en el daño y antropocéntrica, podría decirse que los experimentos no suponen daño a ningún ser humano (como único beneficiario de consideración moral), o que no suponen daño *moral* para los animales. No obstante, a la hora de justificar ciertos experimentos, ha sido predominante la opción de poner sobre la mesa el daño provocado a los animales junto al beneficio del experimento para los humanos. Ronald Dworkin no abandona la esfera del bien cuando nos habla de posibles riesgos, pero también de posibles beneficios, de la clonación reproductiva en humanos¹⁷. En concreto, se refiere a las objeciones más frecuentes en relación a la clonación como una grave violación de derechos humanos. Y, tras analizar hasta qué punto las previsiones de daños objetivos gozan —o no— de peso

real, pone en la balanza los riesgos y los beneficios de la técnica. Es entonces cuando han de salir a la luz, por ejemplo, los deseos de las parejas estériles, u homosexuales, o que simplemente «desean tener hijos mediante clonación porque piensan que es mejor que las alternativas disponibles; o no cuentan con alternativas»¹⁸. Y también emerge, como es lógico, el polémico derecho —que Dworkin defiende a pies juntillas— a la libertad reproductiva¹⁹. Pero entonces no haría falta abandonar estrictamente la esfera de la justicia, tratándose más bien de poner sobre la mesa distintos derechos.

La perspectiva de Dworkin es un ejemplo ilustrativo de la conveniencia argumentativa de acompañar la argumentación centrada en daños, de la que hace emerger también los beneficios parciales o globales de la técnica debatida. En concreto, propone un nuevo derecho como respuesta más rotunda al *por qué sí* clonarnos. No es una respuesta obvia para cualquiera y necesita ser avalada por una justificación moral y jurídica. Pero no es éste el lugar de detenernos en ese derecho.

Como se habrá podido observar, mis precisiones anteriores no serían absolutamente determinantes cuando fuera posible justificar que una técnica conlleva daños objetivos en cuanto vulneraciones de principios o de derechos fundamentales. Dicho de otro modo, cualquier opción vital o de acción que resultara universalmente dañina para alguien habría de ser rechazada a pesar de sus beneficios. Y, del mismo modo, no sería estrictamente necesario conocer el por qué de la utilización de una técnica si ésta no produjese daños, o riesgos importantes de daños.

Ahora bien, el hecho de que no fuera estrictamente necesario —a la hora de limitar o, incluso, prohibir legalmente su uso— no significa que no sea conveniente. Creo que las repercusiones de nuestras tecnologías contemporáneas no se limitan a los sujetos privados o a las instituciones

que deciden ponerlas en marcha. Por eso, no cabe considerar que la decisión sobre las mismas sea estrictamente privada. La filosofía normativa moderna puso en marcha cierta austeridad metafísica. Y, en consecuencia, se alejó del propósito antiguo de proveernos con una visión adecuada de la vida buena. Como un buen geómetra o un buen gramático moral, el ético moderno no tiene una visión muy concreta de la ética, según la cual la pregunta por lo bueno queda excluida desde el principio. Esta pregunta queda relegada al ámbito de lo privado, donde ejerce su importancia, pero sólo ahí.

Para el pensamiento moderno convencional, las lógicas del bien y de la justicia son diferentes. La justicia remite a la normatividad de las interacciones entre individuos o doctrinas diversas. El bien remite a las opciones privadas, tamizadas por la tolerancia. Bien y justicia están segregados en la ética y en la política (salvo para opciones críticas, como el comunitarismo). Se trata, pues, de establecer un discurso público (el uso público de la razón) que pueda articular una concepción pública de la justicia para todos los ciudadanos, portadores de diversas concepciones del bien.

La justicia remite a un bien universalizable, pero existe también un tipo de bien no generalizable, que prescinde de las normas y que se centra más bien en los fines, los valores o las virtudes. Pese a no constituir un bien universalizable, una determinada opción de vida, de acción o de producción, puede ser una opción con relevancia pública. Así puede que ocurra con la clonación. ¿Cómo va a ser privada una concepción de la vida con tantas implicaciones para todos como la vida artificial?; ¿queda el debate moral limitado a la cuestión del daño objetivo que la creación de clones acarrearía o también importa discutir sobre las implicaciones de cada una de las opciones: mayor o menor calidad de vida de los afectados?

Sobre la producción artificial de vida humana, existen muy diversas concepciones. O, de otro modo, existen diversas concepciones acerca de qué sea lo recto con relación a la intervención tecnológica sobre la naturaleza humana. Éstas se hacen valer en la actualidad a la hora de afrontar el debate moral sobre clonación. En uno de los extremos, los tecnoentusiastas defienden que la interferencia sobre la naturaleza es buena y nos presentan un mundo hibridado como ideal. Los naturalistas, en el otro, sostienen que es necesario volver a formas de vida conforme a la naturaleza y miran nostálgicamente al pasado, a formas de vida tradicionales y a una pretendida Edad de Oro, de armonía con las normas naturales²⁰. Ciertamente, el debate moral sobre clonación no puede partir de la discusión sobre ideales o visiones de lo bueno, sino más bien del debate sobre lo malo, sobre lo que es dañino o perjudicial. Las visiones de lo bueno pueden ser, incluso, incommensurables, compatibles o no.

Pese a todo, que las visiones del bien no sean universalizables no debe significar que, por ello, carezcan de relevancia pública, o de peso, en la teoría moral. Hay que distinguir aquí, como hizo Seyla Benhabib²¹, entre lo público como universalizable y lo público como sometido a debate público. En este trabajo quiero proponer que, junto a la perspectiva centrada en el daño, la ética de la clonación debe proponer otra perspectiva complementaria centrada en el bien. En definitiva, quisiera señalar la relevancia de los debates o manifestaciones públicas sobre lo bueno, que no se corresponden meramente con el ámbito de lo privado.

De acuerdo con la ética moderna, especialmente de corte deontológico, la clonación empezaría a ser una cuestión de bien público, o de justicia, cuando pudiera ser probado que supone daños objetivos. Ahora bien, estar de acuerdo en lo que es un daño objetivo no es sencillo. Además, hay

daños de carácter menor que, sumados, podrían desencadenar un daño objetivo. O, en ocasiones, se da meramente un riesgo de daño, dadas ciertas circunstancias; o una incertidumbre; o una valoración convencional de lo que es un daño abierta a la discrepancia.

En otro espacio —no lejano— está la esfera de la vida buena y del bien, también del colectivo. Es evidente que la creación de clones no afecta al marco limitado de un individuo, de su propia vida y de lo que quiera hacer con ella. Su radio de acción afecta a otros. No estaría mal, entonces, saber algo más sobre cómo nos autoconcebimos a nosotros mismos y a nuestras relaciones sociales; sacar a la luz pública la tematización de diferentes opciones de vida colectiva y de felicidad. En definitiva, no debe ser ajeno a la ética el planteamiento —verosímil, revisable y contrastado con alternativas— de mundos y de formas de vida (las de todos nosotros) posibles.

V. DAÑOS Y BIENES

V.a. *Medios y resultados. Prudencia*

Quisiera empezar analizando las razones más obvias, esas que aún desaconsejan la aplicación de la clonación reproductiva en humanos incluso a los más proclives a la misma. Me refiero a las razones de corte prudencial.

Hasta ahora se han clonado animales, por ejemplo, ovejas, vacas, ratones, monos y gatos. Cada clonación exitosa ha requerido múltiples pruebas con grandes cantidades de embriones clónicos. Harry D. Griffin, uno de los creadores de Dolly, advierte, por ejemplo, de que ésta requirió la utilización de 430 óvulos no fecundados de ovejas donantes.

Además, los experimentos en ovejas produjeron —hasta llegar a Dolly— varios fetos que murieron durante la gestación

o tras el nacimiento y muchos de ellos presentaron alteraciones durante el desarrollo. En palabras de Ian Wilmut: «... no más de un 1 por 100 de los embriones lograron nacer. Y, en segundo lugar, muchos de los animales clonados mueren cuando aún están en avanzado estado de gestación o al poco tiempo de nacer»²². Dado el carácter técnico de la constatación de la ausencia de garantías de la clonación reproductiva, sirvan de nuevo las palabras del experto para advertir sobre ella:

«Están intentando utilizar con seres humanos una técnica que todavía no está lista, y si eso se hace antes de dos años, el primer clon será un niño con deformidades. Todos los científicos serios reconocen que por cada intento de clonación hay detrás miles de fallos, abortos y malformaciones genéticas. Simplemente, no estamos preparados»²³.

Entre los riesgos finales puede señalarse el riesgo de que el clon heredara las mutaciones somáticas del donante, lo que puede llevar al envejecimiento prematuro o a una mayor incidencia de cáncer en edades posteriores de la vida. A pesar de que ciertos estudios con bovinos muestran que el fenotipo de los clones es normal, y que su fertilidad y su comportamiento son normales, la longitud menor de los telómeros de algunos clones animales ha hecho también sospechar que podrían envejecer más rápidamente²⁴.

V.b. *Daños resultantes de una clonación en condiciones hipotéticas de seguridad*

V.b.i. *¿A la naturaleza?*

De acuerdo con los argumentos naturalistas en contra de la clonación, ésta ha de prohibirse porque, en palabras de D. E. Zimmer, uno de los autores relevantes al respecto: «para la naturaleza va en serio la prohibición de clonar». En otras palabras, la naturaleza tiene poder normativo;

es guía para la acción y debe ser imitada. Y la naturaleza no produce clones:

«Algunas veces se le escapa a la naturaleza un error en las primeras divisiones del huevo fecundado: entonces se generan gemelos univitelinos, genéticamente idénticos, es decir, clones. Pero el que su frecuencia en contraste con la de los gemelos de dos huevos sea proporcionalmente mínima (0,35 por 100), muestra que *para la naturaleza va en serio la prohibición de clonar*; no parece que pueda soportar más. Y, en consecuencia, si los hombres comenzaran a clonarse, irían en contra de uno de los principios a los que deben su existencia. Por ello no deben permitírseles»²⁵.

El argumento de Zimmer es suficientemente serio como para ser tenido en cuenta. Sólo que, quizás, es más conveniente tenerlo en cuenta en otro apartado (ver punto V.c.i). No es la naturaleza la que prohíbe nada. Ésta no es un sujeto moral y no puede constituirse en la autoridad incontestable de nuestras decisiones. Somos nosotros los que fundamos lo moral y justificamos nuestras prohibiciones, aunque, para ello, sea absolutamente relevante tener en cuenta los hechos de la naturaleza.

V.b.ii. *La pérdida de la identidad*

Muchos de los argumentos esgrimidos en contra de la clonación se refieren a la pérdida de identidad que supondría la creación de seres idénticos para los sujetos afectados. No obstante, la fuerza total de esta línea de argumentación se rebaja a la vista de dos tipos de contra-argumentos, los biológicos y los ambientales.

Biológicamente cabe apuntar que la clonación no supone una identidad genética perfecta entre el organismo clonado y el donante del genoma. La razón más obvia, y ya apuntada, es que la información utilizada es la contenida en el núcleo de la célula, perdiéndose la información mito-

condrial. Por su parte, el óvulo, que recibe el material genético del clonado, aporta las mitocondrias de su citoplasma, con una pequeña cantidad de ADN. Cabe contar, además, con la influencia de la madre portadora, las mutaciones o las diferentes conexiones neuronales del cerebro.

Además, la experiencia científica con gemelos no avala la tesis de la identidad física ni psicológica. Los organismos humanos son el resultado de interacciones complejas entre su biología y el ambiente en que se desarrollan. La clonación reproductiva no podría anular de raíz la posibilidad de *ser uno mismo*.

V.b.iii. *Derecho a ser, pensar y cuidar-se de uno mismo*

Pese a que no exista una identidad perfecta entre el clon y el original, su gran semejanza puede constituir un obstáculo para la creación autónoma de su personalidad. Uno de los argumentos establece que la biografía de un ser semejante a ti y que ha existido antes que tú —con sus virtudes y méritos conocidos— puede coartar la libertad del clonado a la hora de hacerse a sí mismo. El clon tiene, pues, a quien parecerse. Y la vida —anterior en el tiempo— de la persona clonada puede ejercer una presión exagerada sobre el clon.

En este sentido, el autor Hans Jonas habla del derecho a la ignorancia y Joel Feinberg del derecho a un futuro abierto²⁶. Por otra parte, y según J. Habermas, la diferencia entre un clon y cualquier otra persona no es la dependencia de un programa genético, sino «la dependencia de la fijación de este programa por otra persona» perpetuándose «de por vida un juicio que ha decretado sobre él otra persona antes de su nacimiento»²⁷. Tampoco cabe hablar de una diferencia en cuanto a la libertad de comportamiento. Evidentemente, el clon es libre para hacerse a sí mismo, pero «lo que para otros es un acontecimiento contingente, el clon se lo puede atribuir a otra persona».

La sustancia hereditaria —en palabras de Habermas— es con la clonación fijada intencionalmente por una persona ajena al clon y, con ello, se traspasaría esa zona de *no-disponibilidad* en la que sólo puede intervenir el propio sujeto o la naturaleza:

«La biología no nos puede dispensar de consideraciones morales. Y la bioética no nos debería llevar a extravíos biológicos (...) La pregunta es ¿qué debería cambiar para la autocomprensión moral de una persona adulta, si no hubiera sido generada naturalmente sino clonada? Evidentemente no cambia la dependencia de un programa genético sino la dependencia de la fijación de ese programa por otra persona (...) En efecto, la fijación intencionada de la sustancia hereditaria significa que para el clon se perpetúa de por vida un juicio que ha decretado sobre él otra persona antes de su nacimiento (...)

La persona clonada tendría sin duda como todos los demás la libertad de comportarse con respecto a sus capacidades y limitaciones (...) Lo que para otros es un acontecimiento contingente, el clon lo puede atribuir a otra persona. La imputabilidad de la intervención intencionada en una zona de no-disponibilidad constituye la diferencia relevante moral y jurídicamente»²⁸.

La argumentación que establece que la vida del clonado puede ejercer una presión exagerada sobre el clon, hasta el punto de coartar su autonomía, parece estar presuponiendo una identidad —o casi identidad— entre ambos. No hay prueba científica que lo avale. De no darse tal identidad, tampoco podría hablarse con tanto sentido de pérdida de autonomía. En cuanto al razonamiento de Habermas, presupone una zona de *no-disponibilidad*. La justificación de la misma podría hacerse depender de argumentos previos, como la defensa de ciertos derechos, pero entonces puede que fuera más oportuno hablar, sin más, de esos derechos (a la autonomía, en concreto) y tratar de probar cómo pueden ser vulnerados con la creación de clo-

nes humanos. Presuponer una zona de no-disponibilidad apunta a que *cualquier* intervención en el genoma supone, de hecho, una infracción de derechos fundamentales. Y si esto no pudiera ser probado en todos los casos, la aseveración de que existe dicha indisponibilidad perdería validez, a menos que Habermas quiera dar algo por sentado.

Falta saber si, como asegura Habermas, un clon es, efectivamente, un esclavo en manos de su creador porque éste haya decidido tanto sobre él. En otro lugar²⁹, y frente a algunos autores, Habermas trata de probar que las decisiones que un padre pueda tomar sobre su hijo ya nacido, y que afecten al proyecto vital del mismo, no son semejantes a las que conducen a la *producción* de un clon. En suma, decidir sobre la educación de nuestros hijos llevándoles, por ejemplo, a un colegio o a otro o transmitiéndoles unos valores u otros nunca es, para Habermas, una negación radical de su capacidad de ser ellos mismos. Otra cosa es elegir su genoma desde el principio.

Quizás Habermas sigue concediendo demasiada importancia al genoma frente a la cultura. No obstante, el núcleo de su argumento sigue siendo recuperable desde el momento en que la intervención sobre el genoma parece, en principio, más radical, determinante e irreversible que la mayoría de las intervenciones sobre el sujeto ya nacido (máxime si la clonación se alía con la ingeniería genética, aunque vamos a dejar esto al margen por el momento). Y tal posibilidad nos invita a pensar seriamente en los límites de la intervención —en el genoma o en el proyecto vital— de los padres sobre sus hijos. Otra cosa es que el argumento habermasiano sea capaz —por sí solo— de justificar el daño objetivo, y, por tanto, de traducirse en una prohibición, de la clonación de seres humanos. Mientras tanto, su argumentación tiene la fuerza suficiente como para que debamos debatir sobre la «bon-

dad» o «corrección» (el *por qué sí*) de la clonación reproductiva y sobre ésta en comparación con alternativas como la adopción, con menos costes y, quizás también, menos riesgos de coartar la autonomía de los hijos desde el principio.

V.c. *Daños en las consecuencias*

En este apartado me voy a referir a ciertos riesgos e incertidumbres ligados a la posibilidad de clonar seres humanos.

V.c.i. *Pérdida de diversidad*

La clonación supone un retroceso hacia formas de vida inferiores en la escala biológica, que se reproducen de manera asexual. La función de la reproducción sexual es promover la recombinación genética como fuente de variabilidad, que propicia la adaptación ante situaciones nuevas y facilita la evolución.

La diversidad interesa en cuanto es fuente de vida y su mantenimiento enlaza, pues, directamente con los derechos de generaciones posteriores. Es aquí donde la pregunta por el *por qué sí* empieza a ser también relevante. Ante el riesgo de amenazar la diversidad humana, junto al hecho efectivo de rebajarla con cada nueva clonación, podría contraargumentarse que dicho riesgo se evitaría restringiendo su utilización en el caso de parejas estériles que no pudieran tener descendencia de otra manera. De este modo, se evitaría el uso masivo de la técnica que pondría en peligro la diversidad biológica humana. Mas no es posible asegurar que la restricción de uso se consiga siempre, dada la posibilidad de mover grandes cantidades de dinero a espaldas de la ley. Además, cada clonación supone ya un daño —si bien en sí misma de carácter menor— a la diversidad humana. Puesto que es éste un posible daño en el que están implicados todos

los seres humanos, no estaría de más conocer el beneficio que supone la clonación para sus demandantes o si hay alternativas.

V.c.ii. *Esterilidad*

Si la clonación llegara a suponer un método de reproducción para parejas estériles que no pueden reproducirse de otro modo, el problema se perpetuaría y la esterilidad se vería incrementada. Si éste es un riesgo que ha de ser tenido en cuenta es porque la esterilidad se transmitiría a las generaciones futuras. Esto ya ocurre, de alguna manera, con los hijos *in vitro* de parejas con problemas serios de fertilidad. Y no parece suficiente como para negarles el derecho a tener un hijo que —en este caso— quizás herede los problemas de fertilidad de sus padres a cambio de nacer. Pero lo mismo ocurre con la transmisión de enfermedades —no fatales— de padres a hijos. En suma, podemos reflexionar sobre la opción de traer al mundo a un niño sabiendo —desde antes de la «concepción»— que nacería con determinados problemas de salud hereditarios, o con capacidades mermadas o anuladas. También podemos pensar en opciones alternativas y con menos riesgos, pero no parece que el resultado de nuestra reflexión pudiera hacerse valer como absolutamente vinculante para todos.

Por último, puede que, llevada al extremo, la clonación acabara con la reproducción sexual. Pero, efectivamente, hay que dar por hecho que la clonación se extendiera mucho, lo cual es sólo una posibilidad, y remota. Además, éste sería uno de los riesgos que podrían ser, en parte, controlados mediante la regulación legal.

Como en otros casos, la asunción de riesgos no es un asunto meramente privado, sino que posee implicaciones colectivas. De ahí su especial relevancia.

V.c.iii. *Maternidad subrogada*

Tanto en la experimentación previa a la creación de un primer clon humano como en la puesta en marcha de esta técnica una vez conseguida con garantías, se requerirían, en la mayoría de los casos, contratos de maternidad³⁰. Actualmente están prohibidos en Europa. Habría que justificar, entonces, que éstos no suponen daños, fundamentalmente a la gestante. Uno de ellos es la coacción de su voluntad, ya que podría partir de una situación de desigualdad social frente a los futuros padres.

Si este tipo de contratación fuera despenalizado, sería imprescindible, además, que quedara sometido a importantes controles para evitar consecuencias dañinas indeseadas (mercado negro, humillaciones, etc.).

No es fácil, sin embargo, llegar a un consenso respecto a la cuestión básica: si éstos contratos suponen, o no, daños. En esta situación es importante la *precaución*, sobre todo teniendo en cuenta la relevancia económica de este tipo de contratos y del nacimiento final del clon.

V.c.iv. *Utilización comercial*

Se ha hablado de un posible uso comercial y claramente aberrante de la clonación. Entre los usos mencionados está el del clon como almacén de órganos para el sujeto clonado o el del clon como supuesto reemplazo de personas fallecidas o con especial talento. Algunos de estos usos posibles descansan sobre presupuestos erróneos, tal como la identidad entre el clon y el clonado. Pero no dudo que, al menos inicialmente, existiera la tentación de re-producir sujetos. Y también de otras cosas.

Es importante sacar a la luz el interés económico de la clonación reproductiva incluso en los casos en que los potenciales beneficiarios fueran parejas estériles, o de homosexuales, que sólo pretendieran tener

un hijo genéticamente suyo. Otra cosa es que dichos riesgos sirvieran para abortar la posibilidad de clonar humanos. Al principio, la clonación sería muy cara, y esto favorecería el fomento de desigualdades. Pero coincido con Dworkin cuando afirma que la respuesta a esto no es la prohibición de la clonación (si ésta supusiera *beneficios* para algunos), sino la progresiva redistribución y la justicia.

V.c.v. Riesgos de la eugenesia

La clonación no implica necesariamente a la eugenesia ni al revés. Pero es fácil pensar en la alianza eugenésica entre las técnicas de la clonación y de la ingeniería genética.

No sabemos cuántos rasgos de los descendientes —clones— podrán ser modificados por los padres. Quizás no tantos como algunos piensan. Y, en todo caso, dichas modificaciones son sólo el punto de partida de lo que los sujetos llegarán a ser en interacción con otros y con su medio ambiente.

No obstante, la alteración de características genotípicas de las generaciones futuras supone una de las incursiones más radicales en el espacio del otro y de los otros, quizás la más radical. Podría responder a frustraciones personales que se deseara erradicar a través de la vida de los descendientes o, quizás, a un orgullo egocéntrico llamado a la réplica perfeccionadora; o, por qué no, a las «mejores» intenciones de unos padres que desean que su hijo sea más feliz y sano que ellos.

No sé, sin embargo, cómo podría evitarse la vulneración de la autonomía de los sujetos futuros o el incremento de las desigualdades y de la injusticia social. La cuestión está abierta a importantes discrepancias. Mientras el americano R. Dworkin no concede a la ingeniería genética más poder que a otras intervenciones culturales sobre la mente del niño, por ejemplo³¹,

el alemán J. Habermas se une a nuestras moratorias internacionales para diferenciar entre «terapia» (fácilmente aprobable por el que va a nacer) y «mejora»; o entre «acción» y «producción». Además, nos recuerda el riesgo «mercantil» de que «en las sociedades liberales, fueran los mercados los que, regidos por el interés en los beneficios y las preferencias de la demanda, pasaran la pelota de las decisiones eugenésicas a la elección individual de los padres y, en general, a los deseos anárquicos de clientes y clientelismos»³². En definitiva, se trataría de justificar que la ingeniería genética es segura y no conlleva los daños que las intuiciones morales de muchos ciudadanos vislumbran en el horizonte. No creo que sea fácil.

VI. LA CLONACIÓN TERAPÉUTICA

La clonación terapéutica supone la regeneración celular mediante las técnicas de transferencia nuclear. Esto permitiría generar células o tejidos de reemplazo. El proceso sería el siguiente. Se extraería una célula del paciente. Se transferiría su núcleo a un óvulo enucleado. Se provocaría la activación para que se fusionaran hasta llegar al blastocisto. Y, por último, cuando el embrión está en dicha fase, se extraerían de él las células madre que se desarrollarían hasta crear el tejido que podría reemplazar al enfermo. Así, quizás, podría llegar a encontrarse tratamiento para diversos males, como el infarto de miocardio (reestableciendo la zona dañada), el Parkinson o la diabetes.

Las células madre son células indiferenciadas con una capacidad prolongada de renovación. Son capaces de dividirse y de crear células indiferenciadas con el potencial de formar tipos celulares diferenciados. Las células madre pueden ser embrionarias, fetales y de adultos (vivos o en estado de muerte cerebral). Parece que las de origen embrionario poseen una mayor

capacidad de expansión y diferenciación que las de origen fetal o del adulto. Pero la bibliografía es contradictoria y existen también estudios que proponen una capacidad similar de las células madre embrionarias y de las células madre procedentes del cordón umbilical, de la placenta o de la médula ósea.

En nuestro país existe ya un Comité Asesor de Ética que tendrá que analizar, entre otras cosas, la utilización, con fines terapéuticos, de células madre embrionarias procedentes de embriones sobrantes de las técnicas de fecundación *in vitro*, pero también la de células clonadas, lo que exige ya la creación de un embrión que luego es destruido. Su composición multidisciplinar (doce miembros) fue consensuada por los Ministerios de Ciencia y de Sanidad y supervisada por el de Presidencia, así como finalmente aprobada el 11 de abril del presente año por el Patronato de la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología. Este Comité tendrá que asesorar al Gobierno español sobre la investigación en clonación terapéutica, asesoramiento que tendrá relevancia a la hora de buscar una posición de consenso en la Unión Europea.

Actualmente, algunos países, como Gran Bretaña, permiten la clonación terapéutica bajo ciertas condiciones. La asimetría entre unos países y otros en lo que se refiere a las posibilidades de investigación, y los aparentes beneficios globales de la utilización de células madre embrionarias, y de la clonación terapéutica, hace que sea absolutamente necesario dejar muy claro, como recuerda Pere Puigdomenech «en nombre de qué principios se puede retardar una investigación o excluir un tratamiento que puede solucionar un grave problema de salud»³³. La controversia moral viene marcada fundamentalmente por el carácter del daño (destrucción) infringido a la vida embrionaria de varios días de edad (en el caso de la utilización de embriones sobrantes de las téc-

nicas de fecundación asistida) o, incluso, del daño infringido a una vida que fuera *producida* a propósito para extraer células madre con fines de investigación.

VII. BALANCE PROVISIONAL

A pesar del marcado rechazo moral —penalización legal— de la clonación reproductiva en humanos, la cuestión sobre la posibilidad de universalizar una posición moral vinculante al respecto (una vez conseguidas las debidas garantías de seguridad en el proceso) sigue abierta. La controversia tiene que ver con la posibilidad de una justificación imparcial de daños objetivos (*por qué no*), y, en consecuencia, reconocibles por cualquiera. Pero incluso cuando no fuera posible probar con rotundidad que la clonación reproductiva —realizada con garantías— acarrea daños objetivos para nadie, la influencia de esta técnica en la vida y el bienestar de otros, junto al carácter probabilístico de los riesgos (nunca en grado cero) o la presencia de incertidumbres, invita a reflexionar también sobre el *por qué sí* de la misma y a tener en cuenta sus posibles beneficios. Además, seguiría pendiente la reflexión —personal y colectiva, aunque no vinculante— sobre la idoneidad moral de su aplicación en comparación con otras alternativas posibles.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ATLAN, H. (*et al.*): *Le clonage humain*, París, Editions du Seuil, 1999.
- BELLVER CAPELLA, Vicente: *¿Clonar?: ética y derecho ante la clonación humana*, Granada, Comares, 2000.
- DWORKIN, R.: «Playing God: Genes, Clones, and Luck», en *Sovereign virtue*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, pp. 427-452.

- HABERMAS, J.: *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Madrid, Paidós, 2002 [2001].
- NUSSBAUM, Martha C.; SUNSTEIN, Cass R. (eds.): *Clones y Clones. Hechos y Fantasías sobre la Clonación Humana*, Madrid, Cátedra, Colección Teorema, Serie Mayor, 2000 [1998].
- PENCE, Gregory E.: *Who's afraid of human cloning?*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1998.
- SILVER, Lee M.: *Vuelta al Edén. Más allá de la clonación en un mundo feliz*, Madrid, Taurus, 1998 [1997].
- SOMMER, Susana E.: *Genética, Clonación y Bioética. ¿Cómo afecta la ciencia nuestras vidas?*, Buenos Aires, Biblos, Colección: Biblioteca de las Mujeres, 1998.
- VV. AA.: *En las Fronteras de la Vida: Ciencia y Ética de la Clonación. Actas de la Jornada organizada por la Fundación Ciencias de la Salud y celebrada el 16 de enero de 1998*, Madrid, Doce Calles, S. L., Colección: Debates de la Fundación de Ciencias de la Salud, Serie: Ética y Humanidades, 1998.
- *Informe sobre Clonación. En las fronteras de la vida*, Comité de expertos sobre bioética y Clonación, Instituto de Bioética, Fundación de Ciencias de la Salud, Madrid, Doce Calles, S. L., 1999.

NOTAS

¹ Muy contrariamente, y desde el lado de la ciencia, Lee M. Silver ha presentado una interesante utopía cargada de datos actuales provenientes de la investigación biotecnológica y llevados a sus últimas consecuencias. En ella, los clones, como resultado mixto de la técnica de la clonación y de la ingeniería genética eugenésica, constituirían en el futuro la clase *génrica* de los humanos frente a la *natural*, en definitiva: «especies completamente separadas sin capacidad de cruzarse, y con el mismo interés romántico mutuo que un ser humano actual tendría por un chimpancé» (L. M. Silver, *Vuelta al Edén*, 1997, p. 327). Lo importante de esta utopía negativa es que los clones constituirían la clase de los poderosos frente a los no manipulados por la ingeniería genética, que serían los seres humanos naturales, necesitados, pobres y, seguramente, más enfermos, del planeta.

² Como ejemplo cinematográfico reciente puede señalarse, entre otros, la película «Star Wars. Episodio II. El ataque de los clones», de George Lucas. La imagen fotográfica cuenta, asimismo, con innumerables manifestaciones acerca del tema. Baste mencionar aquí las obras de los españoles Paloma Navares, «En un jardín artificial; Miguelines» (2000), y de José Luis Santalla, «ID<ESP:14301037-M» y «ID<ESP:89375638-X» (2001). Una de las muchas instalaciones dedicadas a la clonación es la del mexicano César Martínez, «Clonación y viceversa» (2001).

³ Olbeth Hansberg, «Las emociones y la explicación de la acción», en *Isegoría*, núm. 25, 2001, pp. 5-17, en concreto, p. 17.

⁴ *Ibid.*, pp. 11-12.

⁵ H. Jonas, «Por qué la técnica moderna es objeto de la ética», en *Técnica, medicina y ética*, Barcelona, Paidós, 1997 [1985], p. 34.

⁶ Dato obtenido del trabajo «Clonación Salvaje», en *El País Semanal*, núm. 1279, 1 de abril de 2001, p. 58.

⁷ Según informa *ABC* el 6 de abril de 2002, en p. 30.

⁸ Ver la diferenciación entre mal y daño efectuada por Carlos Thiebaut en *La Tolerancia*, Madrid, La Balsa de la Medusa, 1999.

⁹ Ver, por ejemplo, M. T. López de la Vieja, *Principios morales y casos prácticos*, Madrid, Tecnos, 2000, p. 30, quien, a su vez, menciona el tratamiento clásico de J. S. Mill en *Sobre la libertad*. O el ya citado *La Tolerancia*, de C. Thiebaut.

¹⁰ El rechazo al daño al que me estoy refiriendo no es equivalente al que en la Bioética Clínica de Diego Gracia, y otros, se condensa en el principio de *no-maleficencia* (ver, por ejemplo: D. Gracia, *Fundamentos de Bioética*, Madrid, Eudema, 1988). Dicho principio alude a daños infringidos al organismo biológico en cuanto sujeto de una vida, pero desestima daños referidos al organismo en cuanto sujeto autónomo, contemplados en otro principio, el de *autonomía*, que Gracia considera en el nivel de lo privado. Por mi parte, entiendo que la noción del daño objetivo —y, por tanto, en el nivel de lo correcto— no debe afectar únicamente a la integridad física del individuo o a su vida social en relación con otros (principio de justicia), sino también a su autonomía.

¹¹ El contenido del paréntesis es de la autora: C.V.C.

¹² Jesús Garay, «Ética en la empresa», en J. M.^a García Gómez-Heras, *Ética en la frontera*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 171-203, en concreto p. 190.

¹³ En Martha C. Nussbaum y Cass R. Sunstein (eds.), *Clones y clones. Hechos y fantasías sobre la clonación humana*, Madrid, Cátedra, 2000, pp. 61-73.

¹⁴ J. Riechmann y J. Tickner, *El Principio de Precaución*, Barcelona, Icaria, 2002.

¹⁵ J. Tickner, «Un Mapa hacia la toma de decisiones precautoria», en J. Riechmann y Joel Tickner, 2002, p. 47.

¹⁶ B. Román Maestre, «Ética y situaciones de riesgo», en J. M.^a García Gómez-Heras, *Ética en la frontera*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 124.

¹⁷ R. Dworkin, «Playing God: Genes, Clones, and Luck», en *Sovereign Virtue*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, pp. 427-452, en concreto pp. 439-442.

¹⁸ *Ibid.*, p. 440.

¹⁹ Ver la defensa de tal derecho, por parte de R. Dworkin, en *El Dominio de la vida*, Barcelona, Ariel [1993].

²⁰ Estas, claro está, son sólo dos de las visiones posibles, quizás las más populares en el debate contemporáneo, que ha tendido a bipolarizarse entre un optimismo tecnocrático —a menudo imprudente— y un conservacionismo naturalista, muchas veces inmovilista. Un ejemplo distinto y reciente de autocomprensión ética —de nuestra especie— en relación con la eugenesia y con la clonación puede verse en el libro de J. Habermas: *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Madrid, Paidós, 2002 [2001].

²¹ S. Benhabib, «El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista», en S. Benhabib y D. Cornell (comps): *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, ediciones de Alfons Il Magnànim, 1990, pp. 119-150, en concreto 147 y 148.

²² Citado en *El Mundo*, martes, 7 de agosto de 2001.

²³ *El País Semanal*, núm. 1279, 1 de abril de 2001, p. 60.

²⁴ Eduardo R. S. Roldán, «Aspectos científicos y técnicos de la clonación», en *Bioética*, Madrid, Asociación Bioética Fundamental y Clínica, 2002, pp. 75-99.

²⁵ D. E. Zimmer, «Debate en torno a la clonación», en *Die Zeit*, núm. 8, 12 de febrero de 1998.

²⁶ Citados por Dan Brock, «La clonación de seres humanos: una valoración de los pros y los contras éticos», en M. Nussbaum y C. Sunstein (eds.), *op. cit.*, p. 151.

²⁷ J. Habermas, «Debate en torno a la clonación», en *Die Zeit*, núm. 9, 19 de febrero de 1998, p. 34.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ J. Habermas, *El Futuro de la Naturaleza...*, pp. 109 y ss.

³⁰ Ver el tratamiento de este debate moral en el libro ya citado de M.^a T. López de la Vieja y en su trabajo «Ética y género», incluido en J. M.^a García Gómez-Heras, *Dignidad de la vida y manipulación genética*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 141-173.

³¹ R. Dworkin, «Playing God: ...».

³² J. Habermas, *ibid.*, p. 69.

³³ P. Puigdomenech, «Calibrar las consecuencias», en *El País*, 13 de octubre de 2002, p. 15.