



JORNADAS DE CUERPO Y CULTURA.

Panel: Contexto de megaprocesos mundiales: “Bios”.
Expositores Dr. Eduardo Tinant y Dra. Paula Sibilia.
Título: “Bios” Algunas reflexiones a la luz de la bioética
Expositor: Eduardo Luis Tinant

“Mañana, mañana, igual que la estrella que fuga en la noche, haré que mi cuerpo se fugue del alma, de su turbulencia, consumando entonces la magna victoria de la independencia” (Abel J. Aristegui: *Redención corporal*)

Sumario: 1. Introducción. 2. Cuerpo y cultura. 3. Cuerpo y sujeto. 4. La dimensión corporal de la persona. 5. Contexto: ética y globalización ¿Problemas nuevos o problemas de siempre renovados? 6. El orden bioético. 7. Bioética (Del gr. *bios* + *ethos*: ética de la vida). 8. El “sujeto de la bioética”. 9. Tecnociencia y humanismo. 10. *Bios* y *ethos*. Algo más que una “*nominis quaestio*”: a) *Biopoder*, b) *Biopolítica*, c) *Biocracia*, d) *Bioterrorismo*, e) *Alimentación bio* y *biogarantía*, f) *Cibernética*, g) *Roboética*, h) *Informatética*. 11. Ética de la “civilización tecnológica”. 12. El principio de responsabilidad y su imperativo ético. 13. ¿Imperativo tecnológico vs. imperativo ético? 14. *Bios* y *ethos*, hoy. 15. Colofón.

1. Introducción

“El cuerpo es el espíritu de nuestro tiempo”, se ha sostenido últimamente. Cultura del cuerpo que lleva a preguntarnos si existe un “nuevo cuerpo humano”. Los crecientes cuidados corporales parecen testimoniarlo. Pero, según veremos, tal interés va mucho más allá. Hoy, en virtud de la ingeniería genética, el hombre tiene la posibilidad de transformarse a sí mismo y dirigir la evolución biológica. La relación entre el sujeto y su cuerpo, delimitada por las inciertas fronteras de las biotecnologías, plantea asimismo una revisión del concepto sobre su propiedad y/o posesión. Cuestión sin duda esencial, pues, lejos de ser un mero “accidente” u “objeto” sin valor moral intrínseco, nuestro cuerpo es un elemento constitutivo de nuestro ser personal. No “tenemos” un cuerpo sino que “somos” un cuerpo viviente. Éste y sus partes no son ni pueden considerarse “cosas”.

La bioética puede y debe decir algo al respecto, tal como intentaremos exponer seguidamente.

2. Cuerpo y cultura

El mencionado interés por el cuerpo humano, según precisa José Alberto Mainetti, “no obedece tanto a la causa de Narciso como a la de Pigmalión (escultor misógino enamorado de la estatua femenina a la que da vida)”. Hoy, el hombre tiene la posibilidad de transformarse a sí mismo y dirigir la evolución biológica (*Filosofía del cuerpo; Antropobioética*). Y por tanto, su itinerario parece ir “de la alquimia a la algenia”, como advierte a su vez Jeremy Rifkin. Algenia representada por la ingeniería genética: intervención directa en la programación genética de un individuo, en la faz molecular, celular, individual o de población (*El siglo de la biotecnología*, 1999) ^[1].

3. Cuerpo y sujeto

Las fronteras de las biotecnologías y las crecientes intervenciones sobre el cuerpo humano plantean un ¿nuevo concepto sobre su propiedad y/o posesión? En todo caso, ¿qué es el cuerpo? ¿quién es el sujeto? (Laura Palazzani: *Cuerpo y sujeto en bioética*,). Cuestionamientos que, en el ámbito de la

discusión bioética, se centran en la relación entre el sujeto y su cuerpo: ¿Hay identidad cuerpo/sujeto en la naturaleza humana (lo natural), o separación cuerpo/sujeto (artificial)? Es posible, es ético, admitir ¿cuerpos sin subjetividad [2] y sujetos sin cuerpos [3]?

Las teorías que dividen cuerpo/subjetividad, ¿señalan una vuelta al ya antiguo dualismo antropológico? A saber:

- Concepción platónica: el “cuerpo como cárcel del alma”
- Dualismo cartesiano: entre *res cogitans* y *res extensa*
- Dualismo de las propiedades (epifenomenismo, de las propiedades elementales): el cerebro, aunque es algo físico, tiene propiedades que no posee ningún otro tipo de objeto físico)

¿Y por tanto a la desencarnación de la subjetividad humana?

Como suele ocurrir, hay más preguntas que respuestas. Quizá lo mejor que podamos hacer es formularlas de manera inteligente.

4. La dimensión corporal de la persona

En todo caso, de acuerdo con el criterio antropológico-filosófico-jurídico tradicional, creemos que lejos de ser un mero “accidente” u “objeto” sin valor moral intrínseco, nuestro cuerpo es un elemento esencial y constitutivo de nuestro ser personal. No “*tenemos*” un cuerpo sino que “*somos*” un cuerpo viviente (Marcel, Merleau-Ponty; id., Palazzani, Andorno). Éste y sus partes (miembros, órganos, tejidos), no son ni pueden considerarse “*cosas*” (eventualmente, serían cosas *extra commercium*).

5. Contexto: ética y globalización

¿Problemas nuevos o problemas de siempre renovados?

El “prójimo” hoy es “también” la humanidad ha señalado con acierto Hans Jonas en el marco de su ya célebre principio de responsabilidad y de una “ética para la civilización tecnológica” (1979), y la cuestión sobreviviente de una ¿nueva ética o la ética de siempre renovada? ha llevado a proponer una “ética mundial” (*Projeckt Weltethos*, 1991/1993) de Hans Küng, cual “actitud ética única” sobre la base de un proceso de consenso y traduciéndose en el predominio de la ética como punto de solución de los problemas hacia el futuro), pero también a la posición crítica de Robert Spaemann acerca de ello: “el *ethos* no puede ser un proyecto, pues se necesita para poder elaborar cualquier proyecto” (entrevista, 2003), y si, frente a la “globalización” como proceso multidimensional, resulta válida la dicotomía ¿globalización de la ética o ética de la globalización? (Nigel Dower, *Development and Globalisation: the Ethical Challenges*, 2005), y una respuesta en todo caso a favor de su primera opción.

En efecto, la rapidez y magnitud de los avances científicos y tecnológicos, en particular los derivados del Proyecto Genoma Humano, han otorgado al ser humano un poder sin precedentes, que incluye la posibilidad de manipular el código genético de la vida, con las serias implicancias éticas, jurídicas y sociales que ello significa y que en todo caso es preciso examinar y normar adecuadamente. Problemática que se suma a la tremenda brecha económica y social que excluye y margina a miles de millones de personas, una vez más denunciada por distintos foros sociales y el movimiento mundial que lucha contra la hambruna y la pobreza conforme al lema *make poverty history*, y a la preocupante alteración en el cambio de clima y consiguiente calentamiento global (*climate changing, global warming*), que mereciera el pronunciamiento de la reunión cumbre de Kyoto (1997) tendiente entre otros aspectos a reducir y controlar la emisión de gases, prorrogado hasta más allá de 2012 por su similar de Montreal (diciembre de 2005). De tal modo, poner límites a esa extrema pobreza y a la creciente agresión al medio ambiente, como a la ambigüedad del progreso tecnológico, con la finalidad de preservar la dignidad humana y el respeto de los derechos humanos y mejorar las condiciones de vida en el planeta, constituyen metas impostergables de la humanidad en la hora actual.

Sin embargo, tras un proceso de varias décadas de internacionalización industrial y transnacionalización financiera, en el que han incidido empresas y bancos multinacionales y las comunicaciones globales, sin restricción de frontera territorial alguna, hoy se habla de “economía global o transnacional” y de “mercado global” o de “globalización real o virtual”, en el ámbito de la “era de la

información”^[4], en todo caso dominio de la telemática^[5]. Lo cierto es que también se han globalizado la miseria y la exclusión social; y que lo único que no se ha globalizado (en rigor, no se ha atendido o entendido) es el consenso y el compromiso de los ciudadanos y de los pueblos sobre la necesidad de instaurar la dignidad humana, la justicia, un desarrollo sustentable y la paz en el orbe.

El mentado fenómeno de globalización, en su confrontación con los valores y principios éticos universalmente proclamados, a los que aludimos inicialmente, plantea un interrogante que no resulta menor: ¿Nueva ética o la ética de siempre con renovado brío? Frente a ello, quizá sólo representen la estrella polar que guía al navegante de la bioética (la idea de justicia respecto del derecho de Rudolf Stammier), los intentos de construir, una “ética científica”, según la rama de la nueva ética propuesta por Mario Bunge (*Ética, ciencia y técnica*, 1996), como ciencia de la conducta deseable, que emplee el método científico y los conocimientos científicos acerca del individuo y de la sociedad; o la mentada “ética mundial” proyectada por Hans Küng. Pero, en cambio, sí es válido sostener con el propio Bunge, que “la ciencia en su conjunto no es -no debe ser- éticamente neutral” y que “los valores morales, que la ciencia exige y robustece, y las reglas del método científico, se controlan recíprocamente, en mutua determinación”.

Dentro de las teorías éticas contemporáneas han surgido las denominadas éticas del lenguaje y entre éstas la denominada ética dialógica o discursiva^[6], uno de cuyos máximos exponentes, Karl-Otto Apel (*La ética del discurso como ética de la responsabilidad*, 1998), al igual que Jürgen Habermas, otro destacado integrante de la escuela alemana en torno a la teoría de la argumentación, intenta construir una teoría de la verdad que, aplicada a la ética del discurso, dote a éste de procedimientos inobjetables y contenidos sustentables. Apel transita así de la “ética de la comunicación” a la “ética discursiva” (porque ésta remite al *discurso argumentativo*, en tanto discurso práctico, y contiene el *a priori racional de fundamentación* para el discurso de la ética), procura así una *macroética contemporánea*, cuyos discursos se caracterizan como medios de organización cooperativa de la responsabilidad solidaria^[7].

Tales planteos han dado renovada vigencia a las contribuciones de Max Weber (1864-1920) (*El político y el científico*), en particular a sus premisas acerca de que: toda acción orientada éticamente puede ajustarse a dos máximas distintas entre sí e irremediamente opuestas: conforme a la ética de la convicción (1): lo preferible; o a la ética de la responsabilidad (2): lo realizable. Cuando las consecuencias de una acción realizada según (1) son malas, quien la ejecuta no se siente responsable de ellas y responsabiliza a otros; en cambio, quien lo hace según (2), toma en cuenta todos los defectos del hombre medio, y esas consecuencias son imputables a su acción. Entre sus analistas, la investigadora belga Marie-Luce Delfosse (*L'expérimentation médicale sur l'être humain. Construire les normes, construire l'éthique*, 1993): sostiene que no puede afirmarse una validez a priori de la ética, y propone establecer una dialéctica entre (1) y (2) según el compromiso asumido, mientras que la filósofa española Adela Cortina (*Ética*, 1998) estima que es viable la complementación entre ambas éticas. Análoga opinión expone M. Batjín (*Hacia una filosofía del acto ético*, 1997): la responsabilidad para con el otro, en el movimiento fluctuante entre la convicción interior y el obrar responsable, donde “la subjetividad no es un para sí, sino inicialmente para otro”.

Igualmente se ha sostenido que la bioética debe informar, formar e implicar a la sociedad civil, entendida como una “ética civil” que defienda un mínimo moral común de una sociedad plural y secular, por debajo del cual no puede situarse ningún proyecto válido, sea individual o social. Convergencia de las diversas opciones morales de la sociedad que se da en el marco del principio bioético de justicia.

En ese contexto, Vicente Bellver Capella (*¿Existe una ética universal? Bioética y derechos*, 2004) responde positivamente la pregunta sobre si existe una ética universal, a partir de la experiencia humana común. El profesor valenciano presenta de tal manera argumentos que dan cuenta de la idea de una universalidad de los principios éticos en el pensamiento humano y en las prácticas individuales y sociales, y del reconocimiento internacional de los derechos humanos en el campo de la biomedicina como una expresión de esa universalidad, que es al mismo tiempo punto de partida y meta a alcanzar^[8].

Pero la cuestión no parece agotada y se suceden los aportes al respecto. Por ejemplo, acaba de aparecer en España, *Primero la Gente. Una mirada desde la ética del desarrollo a los principales problemas del mundo globalizado* (2008), obra de Amartya Sen (para una ética global), y Bernardo Kliksberg (economía con rostro humano), dirigida a revisar los principales problemas del mundo globalizado y de América Latina (articular economía y ética según una mirada integral).

6. El orden bioético

Aceptado que la bioética es una parte de la ética, aun cuando también algo más que ética, el orden bioético es universal y, por ende, global. Con fundamento en la noción de dignidad humana (*principium*) y concreción jurídica en los derechos humanos (*concretum*), los cuales son asimismo universales y, por ende, globales ^[9]. Consagra así la prioridad de la persona con respecto a la ciencia o la propia sociedad. Cualquier limitación legal a la aplicación de los principios bioéticos, debe ser compatible con el derecho internacional de los derechos humanos

Vale aclarar que ello no impide una consideración de la bioética según diferentes niveles de instrumentación política y/o temática (bioética nacional, bioética regional, bioética internacional, y también de bioética sanitaria, bioética social, bioética cultural, educación bioética, etc.). En dicho contexto material, se torna necesaria una mayor participación de la que puede denominarse corriente bioética latinoamericana, en el tratamiento y la evaluación de temas y problemas éticos, jurídicos, científicos y sociales, tanto en proyectos de investigación relativos a los seres humanos como en contextos clínicos, e igualmente sobre los adelantos de la ciencia y la tecnología, formulando recomendaciones y, llegado el caso, propiciando mecanismos más fuertes de posicionamiento y no sólo de mera interpretación de la realidad, con la participación de los comités de ética (independientes, pluridisciplinarios y pluralistas, según tipifica la citada Declaración de la UNESCO) y las comisiones nacionales y regionales de bioética. Vale decir, como una alternativa o tendencia bioética que responda efectivamente, tanto teórica como política y socialmente, a los nuevos desafíos del mundo globalizado y también a los problemas propios de la región ^[10].

7. Bioética

(Del gr. *bios* + *ethos*: ética de la vida)

A nivel ecuménico, por ejemplo la Declaración Universal de la UNESCO sobre Bioética y Derechos Humanos, UNESCO (19 de octubre de 2005), es considerada como la pluridisciplina que “trata de las cuestiones éticas relacionadas con la medicina, las ciencias de la vida y las tecnologías conexas aplicadas a los seres humanos, teniendo en cuenta sus dimensiones sociales, jurídicas y ambientales”.

8. El “sujeto de la bioética”

En ese marco, cabe preguntarse –como anticipara el profesor belga Jan M. Broekman (*Bioética y ciudadanía*, 2001)- ¿cuál es el “sujeto de la bioética actual”? ^[11], así como por sus correspondientes articulaciones, individuales y sociales, toda vez que, según sea la perspectiva, se distingue un sujeto de derecho (al mentarse los “derechos del paciente”), un sujeto de la medicina (al identificarlo como “enfermo”), o bien un sujeto de la genética (con su programa genético o genoma específico), y también de un sujeto social (o “ciudadano”). Concepto de ciudadanía -cual programa específico de aprendizaje en la sociedad- que recoge por una parte, el título individual, y por la otra, la pertenencia a una comunidad. ^[12]
Perspectivas en la que bioética y política se entrecruzan íntimamente .

En el ámbito latinoamericano, Miguel Kottow (*Vulnerabilidad, susceptibilidades y bioética*, 2003) ha puesto de relieve que la protección de una ciudadanía entendida como un conjunto de individuos igualmente vulnerables permite reconocer derechos humanos justos, en tanto son universalmente válidos y no obedecen a criterio contingente alguno, sino al principio de proteger a todos y a cada uno de los miembros de la sociedad. El autor agrega, “cuando circunstancias sociales desfavorables arrastran a los individuos a deprivaciones que los incapacitan para desarrollar su plan de vida, quedan relegados a ser personas pobres o destitutas, lo cual reduce su libertad para elegir opciones y desarrollar capacidades”. Y advierte que esta exacerbada predisposición a sufrir desmedros ha sido erróneamente catalogada de “vulnerabilidad”, cuando en realidad –dice- ha de tener su propia denominación, sugiriendo “susceptibilidad”.

De tal modo, mientras la vulnerabilidad es una constante existencial, la susceptibilidad es un estado

de desmedro. Distinción que no es trivial, por cuanto la vulnerabilidad es un estado de integridad feble, donde se protege la fragilidad intrínsecamente humana frente a daños. La susceptibilidad, en cambio, es un estado de destitución y privación en que la integridad está lesionada en tal forma que el individuo queda predispuesto a sufrir nuevos daños. Entre estas privaciones está la indefensión biológica frente a enfermedades e insuficiencias del cuerpo, que requiere el preciso y prioritario reconocimiento de derechos sanitarios y compromisos sociales de protección médica. Para Kottow, la bioética no puede eludir su responsabilidad de diseñar esta protección sanitaria y bregar por su efectiva realización. Más específicamente aún, la bioética latinoamericana está cada vez más en deuda con este programa, a medida que las naciones pudientes y sus defensores académicos hacen primar los propios intereses sobre y en contra de las necesidades de comunidades humanas marginadas (poblaciones susceptibles) de participar en el bien común universal. La bioética, concluye, habiendo diversamente interpretado los problemas biomédicos del mundo, debe ahora ayudar a modificarlos ^[13].

Entre nosotros, Alcira B. Bonilla (*¿Quién es el sujeto de la bioética? Reflexiones sobre la vulnerabilidad*, 2006) también ha examinado el “sujeto de la bioética”, partiendo de la consideración de formas de vulnerabilidad que afectan a los seres humanos, en el intento de señalar de qué manera reflexionar sobre la enfermedad (una de tales formas) conduce a una crítica del modelo tradicional del sujeto de la ética en general (el “*hombre perfecto*”) y de la bioética en particular y plantea la necesidad de recurrir a éticas de la responsabilidad y del cuidado en las que la voz del otro prevalezca.

En nuestra opinión, la mentada transición que atraviesa la bioética, cuya latitud examinaremos seguidamente, obliga a una futura remeditación para determinar la verdadera entidad del “sujeto de la bioética actual” y de sus necesidades básicas insatisfechas. Pero hay algo cierto e incondicional: en ella no deben ni deberán estar ausentes ni el respeto de la vida ni la protección efectiva de la dignidad y la libertad de la persona y la vigencia irrestricta de sus derechos humanos fundamentales, custodiando entre otros el bien primario de la salud.

9. Tecnociencia y humanismo

El extraordinario progreso tecnocientífico, basado en el poder descomunal que estamos adquiriendo sobre nosotros mismos, reclama límites ¿Hasta dónde puede avanzarse en el dominio del hombre por el hombre? ¿Puede –debe- hacerse todo lo que resulta técnicamente posible en materia de procreación artificial, intervención sobre el genoma humano, utilización de las partes del cuerpo?

El ser humano atraviesa así, con indisimulada perplejidad, desde la conjugación de un *bios* tecnocientífico y un *ethos* liberal a la ambivalencia de una cuestión central: ¿tecnologizar al hombre o humanizar la técnica? En todo caso, ¿es viable una “tercera cultura”, superadora de tal dicotomía?, según se ha planteado Ramón Llopis Goig (*La bioética como ‘tercera cultura’. Un análisis desde la sociología de la ciencia*, 2003).

10. Bios y ethos

Algo más que una “*nominis quaestio*”

A nuestro juicio, la noción de ética, aun con sus limitaciones, debe seguir presidiendo el debate (premisa positiva). El riesgo que puede significar la supresión del “*ethos*” se desprende de términos que designan otros fenómenos de “*bios*” de nuestro tiempo (*biologicismos*), algunos con inciertos o amenazantes alcances: “biopoder”, “biopolítica”, “biocracia”; cuya versión extrema es, sin duda, el “bioterrorismo”. No debe desunirse (premisa negativa), pues, el “*bios*” (vida humana) del “*ethos*”: ambos son primordiales. A la inversa de aquéllos y en virtud de diversos *eticismos* con origen tecnocientífico que, aun recuperando el término “ética” y/o alegando su defensa, prescinden del vocablo vida (“cibernética”, “roboética”, “informatética”). La finalidad de ello (tesis), es evitar la confusión de términos y por ende de conceptos (“bioética jurídica”, por ejemplo ^[14]).

No es casual que los primeros carezcan del vocablo “ética”. Antes bien en el marco de la política y de la sociedad en su conjunto dicha ausencia revela los nuevos peligros o desviaciones. En tal sentido es dable observar determinadas expresiones que denotan la pérdida del término “ética”, aun cuando preservan el “bio” en su denominación. Algunas de ellas, sumariamente:

a) *“Biopoder”*. Concepto anticipado por Michel Foucault en el desarrollo de su obra según las etapas históricas de arqueología del saber, genealogía del poder y técnicas y tecnologías de la subjetividad, y señalado en su *Seguridad. Territorio. Población* (clases de 1978 y 1979), al examinar el tránsito en el siglo XVIII de la noción de soberanía sobre el territorio a la de regulación sobre la sociedad, que se convierte así en “sociedad de seguridad”. Dinámica en la que luego se lleva a cabo el pasaje desde la sociedad disciplinaria a una sociedad de control. En ésta, el poder no necesita ya de un lugar específico, ni de una institución de encierro en particular (v. gr. de un panóptico institucional). El nuevo poder se llama *“biopoder”*, y constituye una verdadera técnica de control sobre los cuerpos y el cerebro: “ahora la vida misma ha llegado a ser un objeto de poder”, plantea Foucault. El biopoder es un dispositivo parasitario fluido (los “tic’s” (tecnologías), corre a una velocidad increíble: así aparecen y se renuevan las redes de información, los sistemas múltiples de comunicación, los cuerpos de asistencia social, proyectos genéticos y bacteriológicos, entre otros mecanismos, alerta el filósofo francés.

b) *“Biopolítica”*. Noción asimismo foucaultiana –considerada críticamente como la gestión política de la vida en sus más diversas acepciones a través del cuerpo individual, social, político y biológico-, reformulada en la actualidad por Roberto Espósito (*Immunitas. Protezione e negazione della vita*, 2002; *Bios, biopolitica e filosofia*, 2004; *Communitas. Origine e destino della comunità*. 2006). Nueva noción de bios y biopolítica (generativa de la vida) y por ende de *“biofilosofía”* afirmativa (en contra de toda *“tanatopolítica”*). Nuestro tiempo, entre la revolución biológica de la inmunología y la genética y la extensión de los aparatos políticos que disponen libremente de la vida de poblaciones enteras de un modo cada vez menos disimulado por las libertades civiles, es enteramente biopolítico. Pero, en esta afirmación se desliza la inflación del término: si todo es biopolítica, nada es biopolítica, o nada se quiere decir al invocarla

El filósofo italiano proporciona entonces una nueva noción de *bios*, procurando superar el biologicismo que encarnó el evolucionismo en el siglo XIX y a la vez dar a la biopolítica un sentido moderno. Distingue entre política *sobre* la vida: la política como fuerza externa a la vida que impacta en el cuerpo en una relación de sujeción (modernidad, contractualismo), y política *de* vida: una reflexión que reemplace la vida como nexo entre política y biología, por una coincidencia entre política, vida y cuerpo (teorías de la multitud, no contractualistas). Única salida, para Espósito. Capaz de responderse qué es la vida, y por qué la política occidental moderna se empeña en querer conservarla a través de la muerte, sobre todo cuando las matanzas en nombre de mantener la vida están a la orden del día y cuando la genética oficial se esfuerza por hacernos creer que la vida está fuera del cuerpo, que es controlable en abstracto a partir de un mapa de información. Sólo así será posible redefinir la política.

c) *“Biocracia”*. Reduccionismo mencionado por Carlos M. Romeo Casabona (*Genética y derecho*, 2003). En sustancia, la biomedicina y los derechos constitucionales del ciudadano “bioético” (libre autonomía, patrimonio genético, identidad genética del ser humano), como barrera ante las presiones de los investigadores y empresas que no reconocen ningún freno al progreso de la tecnociencia y al beneficio económico (los *biócratas*).

d) *“Bioterrorismo”*. Se trata de la agresión lisa y llana con armas biológicas y/o químicas o que representa una clara y terrible amenaza para la humanidad toda y que registra diversos antecedentes históricos. El término “guerra biológica” (el escudo de cada oponente suele denominarse entonces *“bioseguridad”* o *“biodefensa”*) da cuenta de una guerra asimétrica, protagonizada sin exponer las propias tropas, con efectos retardados, con microorganismos patógenos modificados con tecnología genética o sustancias tóxicas, amenazas de ataque en cualquier terreno (guerra del terror: miedo/pánico). Sin ignorar otras calamidades, basadas en el terrorismo o la guerra convencional actual (ofensiva-defensiva) en la que participan ejércitos, tanques, misiles... Esto es, de la bala y la bomba a la bacteria y la sustancia química (supuestos éstos en los que, según la OMS, los agentes infecciosos o tóxicos de uso más probable son: viruela, esporas de ántrax –carbunco-, peste). Ello, sin olvidarnos de las “armas biológicas de la naturaleza” (asesinos microscópicos): los virus letales del ébola, pandemia de gripe, malaria, tuberculosis, viruela, fiebre de dengue, sida, hanta...

Tamaño cuestión encierra una aguda metáfora bioética. Que el ser humano propicie semejante enemigo de sí mismo –v.gr. la “guerra bacteriológica”-, recreando el mítico relato de las diez plagas bíblicas, revela una insensatez adicional. Parece no haberse dado cuenta de que, según la historia evolutiva –cronológica- que narra *Le calendrier de la vie (4.6 milliards d’années de la Terre et de la vie*

ramenées à un an) de Jacques Reisse y Pierre Jaisson, ¡La bacteria (primeros microfósiles) apareció en el planeta el 28 de marzo y el hombre recién hacia el filo del 31 de diciembre!. En tal caso, somos unos “advenedizos” biológicos, en palabras de Juan-Ramon Lacadena (*Genética general*, 1999) y Michel Lamy (*Le grand livre du vivant. De la molécule à la biosphère*, 2001). En todo caso, confirma la necesaria exigencia -en ésta, como en otras materias- de un plus de responsabilidad y conciencia, individual y colectiva, no sólo de los funcionarios y magistrados y de los operadores políticos, jurídicos y sociales, en general, sino de los propios científicos y tecnólogos, en especial.

e) *Alimentación “bio” y “biogarantía”*. Según la Reglamentación del Consejo de la Unión Europea adoptada el 24 de junio de 1991 relativa a los productos derivados de la agricultura biológica: “*On nomme biologique tout produit issu de l'agriculture et de l'élevage exempt de pesticides de synthèse (herbicides, insecticides et fongicides) et d'engrais chimiques. Pour être considérés comme "bio", tous les produits obtenus après transformation (pain, confiture, plats préparés etc.) doivent contenir au minimum 95% d'ingrédients agricoles d'origine biologique. Les emballages des produits bio ne comportent pas de PVC; enfin, aucun ingrédient d'un produit bio ne doit être issu de manipulations génétiques. Ce n'est qu'à l'issue de ces contrôles qu'est décerné le label 'Biogarantie'*”; comentario de Valérie De Oliveira: *Le bio contre-attaque/archivos temporales de Internet/htm*).

A contrario, diversas acepciones con origen tecnocientífico han recuperado o simplemente exhiben el término “ética”; en todo caso a costa del “bio”. Un resumen de algunas:

f) *“Cibernética”* (del gr. *kybernetes*, timonel). Ciencia del que pilota, reduce la actividad a dos ingredientes esenciales: la información y la retroalimentación, y sostiene que todo proceso puede entenderse como una amplificación de ambos (Rifkin). Mientras los cultores de la cibernética, a partir de su precursor el matemático norteamericano Norbert Wiener (*The Human Use of Human Beings. Cybernetics and Society*, 1954), han llegado a plantearse si marchamos ¿hacia un hombre *cyborg*? (contracción de máquina y organismo), en el campo de la “*biónica*” (biología + física + electrónica; donde como se advierte reaparece con exclusividad el *bio*) se habla de un ¿hombre *biónico*? (en tal caso a partir del estudio de la estructura y del funcionamiento del cerebro humano en procura de un modelo útil para la construcción de ordenadores electrónicos);

g) *“Roboética”*. Marco regulador de la inteligencia artificial y la ética, ante la virtual “coexistencia” entre seres humanos y robots; vale decir, pensar una base ética para la *robótica* -estrechamente vinculada a la cibernética-, y hoy asimismo una de las tecnologías aplicadas a la biomedicina (que puede llegar a los “robots microscópicos” en el interior del cuerpo humano para determinados tratamientos), así como la “robótica social” (robots al servicio de las personas de la denominada tercera edad o con necesidades especiales), y que fundamentalmente se interesa por los aspectos éticos, jurídicos, sociales y ambientales que suscita la creación, entre otros, de “robots-esclavos”, “robots-humanoides”, “robots-mascotas”, “robots-marinos”, según se discutió en *The First International Symposium On Roboethics: The ethics, social, humanitarian and ecological aspects of Robotics* realizado en San Remo, Italia, en enero de 2004).

h) *“Informatética”* (“*Informatétique*”). Propuesta ante la conjunción de la genética y la informática: “*civilisation de l'ordinateur, domaine qui vient*”), y que ha llevado a François-Noël Gilly (*Éthique et génétique*, 2001), director del primer ensayo francés de terapia génica en cánceres digestivos, a preguntarse si ese “*big brother wtching you*” terminará por “convertir” a los seres humanos en ¡¿“*ficheros genéticos informatizados*”?!), llamando a defender las libertades individuales duramente ganadas en el curso de los veinte siglos precedentes y, por tanto, a resistir una “*genetización de lo humano*”, condicionamiento biológico del hombre que subestima factores socio-culturales y ambientales (genotipo y fenotipo). Planteo similar al que formulara Catherine Labrusse-Briou (*Le droit saisi par la biologie. Des juristes au laboratoire*, 1996), alertando sobre una “*genetización de lo jurídico*”, cuando se exacerban las útiles relaciones entre la genética y el derecho y la administración de justicia (genética forense que, por ejemplo, mediante las huellas genéticas permite la identificación y filiación de personas, determinación de responsabilidad penal, archivos de perfiles de ADN y de muestras biológicas). Ambos reduccionismos, en definitiva, ignoran que: “la dignidad humana impone que no se reduzca a los individuos a sus características genéticas o a un mero código de barras genético, esto es, impedir que se les defina exclusivamente por su patrimonio genético y, a la vez, asegurar que se respete el carácter único de cada persona” (cf. Felipe Gómez Isa, *Revista de Derecho y Genoma Humano*, Bilbao, 2004).

11. Ética de la “civilización tecnológica”

Hoy, de tal modo, es frecuente hablar de una “civilización tecnológica”. En ese marco, como ha puntualizado Jean Ladrière (*Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Aubier-Unesco, París, 1977), la tecnociencia es vista a menudo por el hombre contemporáneo como una suerte de máquina incontrolable que nadie sabe manejar y que avanza de modo imprevisible. En tal supuesto, el científico presenta la imagen de un aprendiz de brujo que, al mismo tiempo que está dotado de poderes casi sobrenaturales, corre el riesgo permanente de verse sumergido por los mismos poderes mágicos que él ha desencadenado.

Sin embargo, sería absurdo condenar el progreso tecnológico como si fuera intrínsecamente perverso. Este progreso ofrece continuamente a la sociedad en su conjunto nuevos bienes y servicios, gracias a los cuales el hombre puede gozar de una mejor calidad de vida y hacer que sus condiciones de trabajo sean más humanas. Por ello, puede afirmarse que el progreso, es decir, todo lo que contribuye al perfeccionamiento de la personalidad humana, es siempre positivo. El centro del problema consiste en distinguir el progreso verdadero del progreso aparente. No todo nuevo medio técnico sirve forzosamente al desarrollo de la personalidad humana. La tarea, difícil por cierto, consiste en distinguir lo que personaliza al hombre de lo que lo despersonaliza, lo que le hace más libre de lo que le hace más esclavo.

El asunto se complica por el hecho de que las biotecnologías ya no operan sólo sobre el mundo exterior, sino sobre el hombre mismo. Algunos de los desarrollos recientes de la biomedicina se ubican en un nivel radicalmente distinto al de los desarrollos técnicos precedentes, ya que amenazan, no con cambiar los instrumentos que usa el hombre, sino con cambiar al mismo usuario. Se advierte entonces que el hombre actual está a punto de adquirir un poder inaudito sobre el hombre del mañana; que se acerca cada vez más a la apropiación de su propia naturaleza para modelarla a su gusto, sin conocer realmente el impacto que esto tendrá sobre la humanidad futura.

En ese marco, ¿es posible la “tecnoética” (“ciencia de la conducta recta y eficiente de los tecnólogos”) propuesta por Mario Bunge, y, por extensión, una “biotecnoética”? en tal caso, a la luz de los principios “bio-tecno-éticos” enunciados por Ricardo Maliandi (*Principios bioéticos a priori*, 2001; *Ética y biotecnología: cuestión de principios*, 2003), en el que jugaría importante rol el principio de precaución y su aplicación (v. principio procedimental del art. 20 de la Declaración UNESCO 2005: “Evaluación y gestión de riesgos”).

12. El principio de responsabilidad y su imperativo ético

Después de todo, no ha variado mayormente el núcleo de la paradoja de la ética de la responsabilidad de Jonas, es decir, lo que se debe preservar a cualquier precio es al mismo tiempo la precariedad de la condición humana (preservar la humanidad configura así un deber inédito: *existir*), y por lo tanto su imperativo ético: *Actúa de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida auténticamente humana sobre la Tierra.*

13. ¿Imperativo tecnológico vs. imperativo ético?

Resulta así plausible la comparación que efectúa Graciano González Rodríguez-Arnaíz ^[15] entre *el imperativo tecnológico* (IT) y *el imperativo ético* (IE), en cuya formulación señala alternativamente:

1. IT: “Todo lo técnicamente posible” – IE: “es éticamente factible”;
2. IT: “puede ser llevado a cabo” – IE: “aquello, y sólo aquello que contribuya a una mayor humanización”;
3. IT: “y debe ser llevado a cabo” – IE: “y debe hacerse”.

Lo cual lleva al catedrático madrileño a sostener que, mientras el significado del primero (IT) es la viabilidad fáctica (posibilidad técnica de “ser hecho”), el significado del segundo (IE) es el sentido de obligatoriedad moral y la calidad moral del mandato (factibilidad moral: “deber ser/ser”). No obstante, encuentra puntos de convergencia en la acción humana y en las posibilidades que le ofrecen, afirmando que las valoraciones éticas se abren a los medios efectivos que la técnica pone a disposición, si bien los avances técnicos requieren unos puntos de referencia éticos para mantener el sentido humano de sus logros.

14. Bios y ethos, hoy

Damos lugar así a nuestro cuadro final, procurando ilustrar un poco más la encrucijada en que se encuentran los valores y principios éticos universalmente proclamados y los avances de las ciencias biomédicas y sus tecnologías conexas. En todo caso, síntesis de renovadas convergencias y divergencias, entre tecnociencia y humanismo, entre la frecuente ambivalencia que conlleva el progreso de las biotecnologías y el respeto de la dignidad de la persona y la vigencia irrestricta de los derechos humanos.

ÉTICA	BIOÉTICA
TECNOÉTICA	BIOTECNOÉTICA

15. Colofón

“El mundo rebosa de buenas intenciones y aplicaciones funestas. Pero si no somos capaces de hacer más soportable la sociedad de la que formamos parte, ¿qué estamos haciendo aquí?” (Francesco Cavalli-Sforza: *Quiénes somos. Historia de la diversidad humana*, 1994).

[1] Rifkin, en el prólogo de la edición francesa (*Le siècle biotech. Le commerce des gènes dans le meilleur des mondes*, París, 1998), describe la nueva era con admirable sencillez: “*Depuis l’aube de son histoire, l’humanité n’a jamais été si mal préparée aux défis, aux perspectives et aux risques qui se présentent à elle dans le domaine*”.

[2] Visión científicista de la corporeidad (reducción a objeto del cuerpo biológico humano en las fases iniciales o marginales de la existencia) que plantea así una apertura normativa hacia la *instrumentalización* del cuerpo humano.

[3] Si, como se pretende, sujetos son los individuos que pueden ejercer funciones relevantes, los sujetos podrían manifestarse en cuerpos humanos, pero también en cuerpos no humanos o posthumanos, por ejemplo: *animales* (según la teoría utilitarista basta la capacidad de sentir, importa el cuerpo “racional” que siente placer), *robots* (inteligencia artificial, ordenadores, como posibles sujetos futuros, según propone la teoría contractualista), *todos los organismos vivientes* (según las teorías biocéntricas, que amplían la subjetividad hasta la “naturaleza de la vida”).

[4] Así titula el sociólogo español Manuel Castells uno de los volúmenes de su *Fin del milenio* (2000), considerando que la revolución de la tecnología de la información, sumada a la crisis económica, tanto del capitalismo como del estatismo y sus reestructuraciones subsiguientes, a los movimientos sociales y culturales (“...deseosos de cambiar la vida más que de tomar el poder”), tales como el antiautoritarismo, la defensa de los derechos humanos, el feminismo y el ecologismo, ha generado una nueva estructura social (la *sociedad red*), una nueva economía (la *economía informacional/global*) y una nueva cultura (la *cultura de la virtualidad real*).

[5] Disciplina tecnocientífica, híbrida, consecuencia de la simbiosis entre la informática y las telecomunicaciones.

[6]

La ética del discurso parte de la aceptación implícita de una “norma básica” (metanorma): resolución de conflictos por medio de la argumentación (discursivamente), y no por la violencia. Ello exige la búsqueda de consenso (de participantes y afectados) en dos niveles: a) comunidad ideal ilimitada de comunicación, b) comunidad real de comunicación históricamente limitada (condiciones de aplicación). Así, la ética trascendental se transforma en una ética de la responsabilidad (a la manera weberiana).

[7]

V. Aseff, Lucía María: *Argumentación jurídica y semiosis social*, segunda parte, ps. 73/76, Juris, Rosario, 2003.

[8]

De modo similar pensamos que la ética, por sí, es necesariamente global (universal). En todo caso, aspira a la objetividad. Es más acertado, pues, hablar de “aplicación de la ética en un mundo globalizado” o “mundialización de los procedimientos éticos”.

[9]

Hecho incuestionable, desde que ya nadie seriamente puede sostener derechos humanos en términos de nacionalidad, sin perjuicio de la legislación local en la materia. La mentada Declaración reconoce que ésta “se habrá de entender de modo compatible con el derecho internacional y las legislaciones nacionales de conformidad con el derecho relativo a los derechos humanos”, y requiere a los Estados que adopten todas las disposiciones adecuadas para poner en práctica los principios enunciados en la Declaración, “conforme al derecho internacional relativo a los derechos humanos” (art. 22).

[10]

En procura, por ejemplo, de una mayor ética y equidad en los servicios de promoción y atención de la salud pública y el bienestar de las personas y grupos comunitarios de la región. Al respecto, puede verse la Red Latinoamericana y del Caribe de la Bioética (www.redlac.bioetica.org), organización formada por instituciones e investigadores en la forma de un nuevo instrumento de intercambio interdisciplinario para las cuestiones de bioética en América Latina y el Caribe que, comprometida con la realidad socioeconómica y cultural y con las necesidades fundamentales de los países y pueblos de la región, cuenta con el apoyo de la UNESCO. La flamante edición del Diccionario Latinoamericano de Bioética (director: Juan Carlos Tealdi, impreso por UNESCO y Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, abril 2008), con 249 entradas, distribuidas en 35 campos temáticos, abordados con originalidad y amplitud por 184 autores de 16 países de América Latina y el Caribe (entre quienes he tenido el honor de participar con las voces *Bioética jurídica* y *Bien colectivo y decisión judicial*), confirma el destacado rol protagónico alcanzado por el pensamiento crítico de la bioética regional.

[11]

Siempre configura un valioso punto de partida para entender la subjetividad bioética el “complejo bioético” de José Alberto Mainetti, con sus protagonistas clave: *Pigmalión* o la medicina del deseo (la somatoplástica), *Narciso* o la utopía de la salud (la intercorporeidad: v.gr. trasplantes de órganos y tejidos), *Knock* o la medicalización de la vida (la instrumentalidad de los cuerpos por el “cuerpo político”).

[12]

Como ha señalado Adela Cortina, la ciudadanía social, cual programa específico de aprendizaje en la sociedad, constituye la actividad humana digna que recoge al mismo tiempo el título individual y la pertenencia a una comunidad, con instituciones sociales en diálogo continuo con el ciudadano. Perspectiva en la que bioética y política se entrecruzan íntimamente. Cabe agregar que la construcción de la ciudadanía fue el tema central de recientes Jornadas Argentinas y Latinoamericanas de Bioética realizadas por la Asociación Argentina de Bioética: “*Bioética, Salud y Ciudadanía en el Siglo XXI*” (Buenos Aires, 11 a 13 de noviembre 2004), y “*Bioética hoy y mañana: herramientas para la construcción de la ciudadanía*” (Mar del Plata, 13 a 15 de octubre de 2005).

[13]

De tal modo, para Kottow, tanto la bioética como la política y el derecho latinoamericanos deberían redefinir términos y no ignorar las “susceptibilidades” que afectan a poblaciones llamadas “vulnerables”. Cabe agregar que otro bioeticista chileno, Fernando Lolas Stepke (*Consideraciones sobre vulnerabilidad social*, 2004) prefiere utilizar el término “vulnerabilidad”, el cual denota la susceptibilidad a ser dañado, herido, conmovido, o de algún modo afectado, en lo que hace a los derechos de ciertas personas o grupos, significando que éstos pueden ser menoscabados o amenazados. De tal modo el término “vulnerabilidad social” representa el producto de interacciones sociales y no ya algún atributo o rasgo biológico. Plantea así una teoría social del riesgo –peligrosidad, exposición, incertidumbre, con probabilidad de daño-, en un contexto de prejuicio, discriminación, estigma.

[14]

V. mis “*Antología para una bioética jurídica*”, La Ley, Buenos Aires, 2004 y “*Bioética jurídica, dignidad de la persona y derechos humanos*”, Dunken, Buenos Aires, 2007.

[15]

González Rodríguez-Arnaíz, Graciano: *El imperativo tecnológico. Una alternativa desde el humanismo*, Cuadernos de Bioética, AEBI, nº 53, ps. 37/58, Murcia, 2004.