

UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA

FACULTAD DE HUMANIDADES – DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA PRÁCTICA CONTEMPORÁNEA

PODER, TRABAJO Y SOCIEDAD

TRABAJO FINAL DE LA MAESTRÍA

**“CONCEPCIONES FUNDAMENTALES AMENAZADAS.
EL SER HUMANO COMO SUJETO Y LA ÉTICA FRENTE AL ADELANTO
CIENTÍFICO TECNOLÓGICO”**

DIRECTOR: DR. PEDRO F. HOOFT

ALUMNA: ESMERALDA LUCCA

DNI: 25 087 964

Cohorte 2002

Servicio de Información Documental
Dra. Liliana B. De Boshi
Fac. Humanidades
UNMDP

INDICE

INTRODUCCIÓN	2
I- SOBRE LA NATURALEZA HUMANA	
1- Qué significa la existencia de una Naturaleza Humana	6
2- El ser humano concebido como Sujeto y fundamento: Descartes en el Mundo Moderno.....	7
2-a) Consecuencias de la centralidad del sujeto	7
3- Los cuestionamientos a la concepción de Sujeto y Naturaleza Humana: Sartre, Heidegger Y Foucault.	9
3- a) La esencia del ser humano como proyecto de libertad en Sartre	9
3- b) Heidegger y la crítica a la idea de sujeto y de la antropología	10
3- c) Foucault y la fragmentación del sujeto	11
II- EL PAPEL DE LA CIENCIA EN LA VIDA DEL SER HUMANO	
1- Sobre la neutralidad de la Ciencia	15
2- El lugar de la reflexión Ética en el progreso científico	16
3- El Ser Humano y la Ciencia, una relación social	18
3- a) La tecnociencia y la racionalidad científico-tecnológica	20
4- La Ciencia en proceso de revisión	23
4- a) Otros aspectos de la revisión de la reflexión epistemológica	26
III- LA BIOÉTICA Y LA NATURALEZA HUMANA	
1- Aspectos generales de la Bioética	29
2- Los principios de la Bioética y la concepción de Ser Humano	30
2- a) Los principios de la Bioética mirados desde América Latina	31
3- La distinción Ser Humano-Persona	32
4- La Vida, la Muerte y el avance de la Ciencia	36
4- a) La Anencefalia	41
5- Bioética y derecho	43
IV- CASO PARADIGMÁTICO QUE CUESTIONA LA NATURALEZA DEL SER HUMANO	
1- La Eugenesia	48
V- LA ÉTICA TRADICIONAL FRENTE AL CUESTIONAMIENTO DE LA ESENCIA DEL SER HUMANO.	
1- La sociedad del riesgo y las éticas tradicionales.	53
1- a) Limitaciones de los planteos éticos tradicionales	58
2-¿Un nuevo planteo ético para una nueva época?	60
VI- CONCLUSIONES	66
VII- BIBLIOGRAFÍA	68

INTRODUCCIÓN

Uno de los propósitos que motivan este trabajo es la búsqueda de orientaciones o reflexiones que nos permitan posicionarnos frente a un problema que ha adquirido gran envergadura en los últimos tiempos: los adelantos de la ciencia y de la tecnología han puesto en tensión, tanto las ideas acerca de la naturaleza y/o esencia del ser humano-sujeto como ciertos principios universales de valor que rigen las acciones y procesos de toma de decisiones. Entendemos que es sumamente necesario y urgente poder pensar y reflexionar con atención y cuidado sobre esta problemática que estaría poniendo en consideración y revisión algunas concepciones fundamentales del mundo occidental.

El ser humano ha intentado desde siempre definir su esencia, ya sea para diferenciarse del resto de los seres vivos o para tener un conocimiento de sí mismo. La necesidad de conocerse a sí mismo y poder encontrar una esencia ha sido una constante en el pensamiento filosófico desde Grecia, pero es en la Modernidad, con Descartes, que el ser humano se vuelve fundamento, el hombre es ahora sujeto, se transforma en objeto de análisis de una disciplina que comienza a esbozarse, la Antropología.

Siguiendo estos comienzos de la subjetividad, intentaremos esbozar en la primera parte de este trabajo el sentido de la concepción moderna de un sujeto capaz de dominar y transformar la naturaleza y las posteriores consecuencias y cuestionamientos de esta noción. Si bien la idea de sujeto moderno ha prevalecido a través de la historia, también ha sido una constante para el ser humano la necesidad y posibilidad de pensar en nuevas formas de comprenderse como especie, como seres humanos, tomándo como punto de partida el cuestionamiento de las grandes y solemnes definiciones, de las esencias y universalidades. Desde esta mirada podemos mencionar a Sartre, el filósofo existencialista que afirma que el hombre existe, y que luego, a través de sus sucesivas elecciones y proyectos va construyendo su esencia como tal, construcción que es libre y responsable, pero que de ningún modo está predeterminada por algún tipo de definición. En ese sentido, también Heidegger va a poner en consideración, no sólo la concepción de ser humano como sujeto que proviene de Descartes, sino también la disciplina que se ha ocupado tan cuidadosamente de definir a ese sujeto: la Antropología Filosófica. Más cercano en el tiempo, retomamos el pensamiento de Foucault, que prefiere evitar y sospechar de aquellas construcciones de universales antropológicos que definen la naturaleza del ser humano, universales que inevitablemente traen consigo posturas éticas con las mismas características, limitando, por lo tanto, otras posibilidades del ejercicio de la libertad de los seres humanos.

En la segunda parte intentaremos dar cuenta de que la concepción de sujeto se pone en consideración en una época en la que la ciencia y los avances tecnológicos ubican al ser humano en la urgencia de la reflexión y valoración sobre determinados adelantos científico-tecnológicos.

Durante mucho tiempo, y aún en la actualidad se defiende la pureza y neutralidad de la ciencia, concebida como la búsqueda desinteresada por el conocimiento, poniendo la valoración exclusivamente en el uso o la aplicación de las investigaciones científicas. Es decir, la indagación científica, los científicos investigadores no tendrían por qué responsabilizarse de los usos que se hacen de los inventos o de las aplicaciones y/o derivaciones de determinadas teorías científicas. La responsabilidad y con ella lo bueno o malo, según estas posturas conservadoras, estaría más ligada a la tecnología o ciencia aplicada, es allí donde los intereses se perciben, no en el proceso investigativo.

Son muchas las voces que se unen para debatir sobre la ciencia, la tecnología y su intervención en la vida y el cuerpo del ser humano, sus consecuencias futuras y los valores puestos en juego. Los planteos actuales acerca de la carga valorativa de la ciencia sostienen que desde el momento mismo de la investigación científica – defendida siempre desde el desinterés y por tanto desde la neutralidad- existen distintos grados de responsabilidad, y ésta supone una reflexión ética. Responsabilidad que afecta en mayor o menor grado a todos los sectores de la sociedad, desde los científicos, el Estado que promueve investigaciones, los aportes privados para la ciencia, la reflexión filosófica, religiosa, la sociedad en su conjunto. Este es un punto en el que también empiezan a resquebrajarse o trastabillar las concepciones éticas que han sido rectoras en la reflexión del accionar del hombre. Poder replantear ciertas posturas tradicionales sobre la relación entre la ética y la ciencia, es parte también de una revisión epistemológica que tiene alcance hasta la misma concepción de ciencia; es decir desde mediados del siglo XX, se ha puesto en consideración la perspectiva tradicional sobre el conocimiento científico, que defiende criterios de universalidad, objetividad, unidad metodológica y lingüística y neutralidad valorativa. En este sentido, intentaremos esbozar cuáles han sido las nuevas perspectivas para comprender a la ciencia y su impacto en las sociedades.

Frente a los avances científico-tecnológicos, el ser humano ha sentido la imperiosa necesidad de reflexionar sobre los mismos, de percibir y analizar las consecuencias y efectos reales y posibles que esos avances ocasionan a sus vidas en particular y a la vida de los seres vivos en general. La complejidad de esta realidad conlleva al surgimiento de una nueva disciplina, la Bioética, que se presenta como la posibilidad del diálogo y debate acerca de estas problemáticas reales que comenzaron a afectar la vida humana. La interdisciplinariedad fue la mejor manera de encarar la reflexión, por ende, la Bioética se nutre con la medicina, la filosofía, la jurisprudencia, las religiones, y otros sectores sociales. Así nos introduciremos en la tercera parte del escrito, indagando sobre los aportes y las reflexiones que la bioética, con sus principios orientadores está generando en la actualidad en la búsqueda de respuestas a estos nuevos, urgentes e importantes problemas.

Las reflexiones de la bioética y los nuevos avances de la ciencia y la tecnología han conducido el debate hacia un lugar crítico, en el que se pregunta por la esencia del hombre, si es posible pensar en una única naturaleza cuando la ciencia brinda nuevas posibilidades a cada instante. Es por ello que la bioética se pregunta qué es el ser humano desde un lugar distinto, busca nuevas dimensiones para la reflexión, si se puede definir al ser humano como ser vivo pero diferenciándolo de ser persona. Es decir, desde la bioética la concepción de naturaleza humana está cargada de valoración. En esta parte del trabajo intentaremos hacer explícitos las distintas tensiones que surgen en la búsqueda por replantear y repensar las concepciones acerca de la vida, de la muerte, de la mano de las tecnologías puestas al servicio para prolongar la vida, muchas veces en oposición a la calidad de vida que se quiere preservar. En este sentido es importante el aporte al debate de los conceptos de muerte, muerte cerebral, como así también la anencefalia, generando nuevos conflictos que influyen y redefinen la relación entre la Bioética, el Derecho y los Derechos Humanos.

En el cuarto capítulo nos remitiremos a la eugenesia como un ejemplo de la manera en que la ciencia efectivamente está ejerciendo su influencia en la vida de los seres humanos. La eugenesia, una nueva manera de pensar la vida y el nacimiento, las posibilidades existentes que apuntan a diagnosticar posibles enfermedades hereditarias para evitar un sufrimiento futuro de la persona o a elegir arbitrariamente las características físicas y hasta de personalidad de los bebés por nacer. Esta práctica, ubica al hombre en la urgente necesidad de repensar la forma en que se entiende a sí mismo como especie y como personas morales. En este sentido el aporte de Habermas nos permite reflexionar sobre los distintos aspectos de la eugenesia, en la búsqueda de lograr un nuevo consenso ético que unifique las decisiones como sociedad.

Las revisiones en la ciencia, en las concepciones de sujeto, las reflexiones en la bioética no han pasado desapercibida en las grandes teorías éticas tradicionales, preocupación que se tratará en la última parte de este trabajo. En estos tiempos que corren no sólo la esencia del ser humano es puesta en un lugar de crisis, sino que también los pilares y principios universales que sustentaron las acciones humanas durante siglos, las perspectivas éticas tradicionales parecen no poder responder hoy a las problemáticas que vienen de la mano de los avances científicos que afectan directamente la vida humana. Se asoma a la vida de los seres humanos el momento en el que es necesario poner en suspenso la reflexión ética clásica para enfrentar las nuevas problemáticas y pensar una nueva forma de valorar lo que sucede en la sociedad tecnológica de la actualidad. Cuando nos referimos a la ética clásica estamos considerando las teorías universalistas como la ética kantiana, el utilitarismo y a la tradición de las virtudes con la ética aristotélica y comunitarista. La posibilidad de comprender cómo se posicionan las teorías éticas tradicionales en relación con el presente científico-tecnológico, nos permitirá también poder establecer las limitaciones que presentan y qué

alternativas éticas hoy se presentan como alternativas, por ejemplo en el caso de la ética de la responsabilidad con Hans Jonas y la propuesta altamente revisionista de Peter Singer.

No sería apresurado concluir, entonces, que los seres humanos se encuentran en la difícil situación y encrucijada de tener que tomar decisiones y pensar sobre su vida y su futuro sin los fundamentos teóricos y filosóficos que lo sostenían en otros momentos. Decisiones y reflexiones desde un nuevo lugar, donde se pueda dialogar ampliamente, resolver aquellos problemas que afectan la vida, asumiendo la relación con la ciencia y la tecnología con una valoración diferente. Esto se debería, en principio a que los avances de la ciencia y la tecnología han invadido la vida y el cuerpo del hombre de manera tal que se percibe un quiebre tanto en las concepciones acerca de la naturaleza del ser humano como en la capacidad de reflexionar y responder a los conflictos y decisiones correctas para la vida de la humanidad desde la ética clásica. Es necesario construir un nuevo espacio de reflexión ética y bioética desde el cual el hombre pueda comprenderse a sí mismo y a otros desde lugares alternativos que permitan nuevas relaciones humanas, con la naturaleza, con el resto de los seres vivos y con la ciencia.

I- SOBRE LA NATURALEZA HUMANA

1- Qué significa la existencia de una naturaleza humana

El ser humano busca definirse, tener conciencia de su particularidad, diferenciarse de otros seres vivos y de otros animales. Es precisamente la necesidad de establecer una diferencia clara con el resto de los animales lo que ha generado el planteo de una naturaleza específicamente humana, naturaleza que daría cuenta de las características esenciales que hacen al ser humano distinto a otros seres vivos, diferencia que en algunos casos legitimó la creencia de superioridad.

Pero la búsqueda de una esencia que lo defina claramente no sólo está relacionada con querer distinguirse de otros seres vivos, sino que también, y podríamos decir que principalmente, el ser humano está en la indagación constante por saber *quién* es y *qué* es, preguntas fundamentales para el autoconocimiento.

Cuando se habla de “naturaleza humana”, no se alude al estudio del hombre que proviene exclusivamente de las ciencias naturales, sino a aquellas características que hacen que el hombre sea considerado como tal. Se podría decir que la búsqueda de una naturaleza humana es la posibilidad de que el ser humano pueda pensarse a sí mismo desde características esenciales, que posea una esencia que le sea propia y que le permita llegar a un conocimiento de sí mismo.

Este propósito del ser humano, de querer conocerse y colocarse en el centro de la reflexión para poder determinar su esencia es el punto de partida para que el hombre se transforme en objeto de estudio, no desde lo natural, sino desde la reflexión, la autorreflexión y la posibilidad de generar nuevos discursos que permitan al hombre representarse a sí mismo. Esto sucede una vez que se deja de lado el discurso proveniente del pensamiento clásico en el que la naturaleza humana se veía identificada, articulada y en una relación de armonía con la naturaleza misma, que se manifestaba en un discurso común, la ciencia del hombre no era posible en esas condiciones de reflexión. Sólo cuando el hombre se transforma en objeto y a la vez sujeto es que el discurso sobre el mismo lo ubica en una centralidad fundamental, dando cuenta de las características esenciales del ser humano a través de una concepción que orientó todos los discursos acerca del mismo: la posibilidad de que el hombre sea pensado como sujeto fundamental con el *cógitio cartesiano*.

Es decir, los discursos clásicos sobre el hombre encontraron características aisladas como por ejemplo su libertad, finitud, el espíritu, el cuerpo, que lo ubicaron en un lugar de privilegio en relación con las otras cosas del mundo, lugar que sin embargo no dio la posibilidad de pensar al hombre, pensamiento que daba lugar a la conciencia de la propia existencia.¹

¹ Cfr. Foucault, Michel “El hombre y sus dobles”; cap. IX en *Las palabras y las cosas*.

2- El Ser Humano concebido como Sujeto y fundamento: Descartes en el Mundo Moderno

Mencionábamos en la introducción y en el apartado anterior que la posibilidad de definirse y encontrar su propia esencia ha sido una preocupación constante en el ser humano, y algunos filósofos han hecho eco de la misma, buscando una definición acertada sobre el ser humano. Si bien esta reflexión aparece entre los griegos, es con Descartes que el ser humano aparece en una centralidad inusual y definido como sujeto.

Para Descartes la posibilidad de definir al hombre como animal racional es adentrarse en dificultades generadas por la necesidad de tener que definir conceptos tales como “animal” y “racional”, lo que llevaría a tener que explicitar nuevos conceptos, dificultando la búsqueda. Sin embargo, es en esa búsqueda, partiendo de la duda de los sentidos ocasionada por el “genio maligno”, que instala la duda de poder conocer a través de los sentidos, que Descartes logra tener la certeza de su propia existencia, pero no sólo como cuerpo sino más precisamente como una “cosa que piensa”. Esta “cosa pensante” (“res cogitans”) ya no sería el ser humano sino un *yo* que duda, afirma, niega, entiende.

La centralidad del *yo*, que plantea Descartes no es una reflexión aislada del filósofo, sino que ocurre en un contexto que había logrado desprenderse de las ataduras, prejuicios e ideologías de la edad Media. El hombre comienza a liberarse y su esencia, que hasta entonces residía casi exclusivamente en su racionalidad, se concentra en la idea del hombre como sujeto. Ese *yo* se vuelve permanente, resiste a los cambios accidentales, es, por lo tanto absoluto y permite una nueva comprensión del mundo y de la naturaleza, una comprensión que tiene como punto de partida este nuevo sujeto.

Lo que significa este subjetivismo logrado por y desde Descartes, lo explica Heidegger desde el concepto griego de *hypokeymenon*, lo que yace y está como fondo siempre presente. Es por eso que *“el hombre deviene sujeto primero y propiamente dicho, entonces esto significa: el hombre deviene aquel ente en que se funda todo ente en el modo de su ser y de su verdad. El hombre deviene el centro de referencia del ente como tal.”*² Es decir, cambia la misma forma de concebir y entender el mundo desde la idea del ser humano como sujeto y fundamento, el mundo es desde este momento representado por el nuevo sujeto.

2-a) Consecuencias de la centralidad del sujeto

El planteo de Descartes no sólo genera una disciplina de reflexión sobre el ser humano como la Antropología Filosófica, sino que sus consecuencias se pueden percibir en otros ámbitos. Así, es

² Martin Heidegger; “La época de la imagen del mundo”. Editorial de los Anales de la Universidad de Chile. Pág.37

posible detectar que en la Modernidad surge una nueva racionalidad desde la misma idea de sujeto, racionalidad que se traduce en una forma de concebir tanto a la ciencia como a la naturaleza y la relación que el hombre tiene con ella.

Es precisamente una nueva racionalidad científica la que se genera desde el pensamiento cartesiano y moderno que ubica al ser humano en un lugar de privilegio, como sujeto, el fundamento de las formas de comprender la realidad. Esta nueva forma de comprensión establece a su vez una nueva forma de relación con la naturaleza, la intervención y manipulación por parte de un sujeto poderoso, generando una “voluntad de apropiación” y dominio desde el método científico, nace así la civilización tecnológica. La naturaleza misma es entendida de otra manera, ya que se abandona la antigua y griega concepción que atribuía a la naturaleza el carácter de fuerza viviente finita y limitada, para concebirla, desde la Modernidad como *“una extensión espacio temporal infinita, homogénea, desprovista de finalidad, masa neutra de átomos, a la espera de ser puesta a disposición del hombre.”*³

Es así como esa racionalidad científica-tecnológica cambia tanto la concepción de la naturaleza como la relación que el hombre podría establecer con ella. El ser humano es ahora concebido por Descartes y el mundo moderno como el fundamento absoluto, por lo tanto ha dejado de entenderse a sí mismo como parte armoniosa del cosmos, sino que busca diversas formas de poner ese cosmos a su servicio. Es una inmensa fuente de satisfacción de necesidades, pero sobre todo, esta nueva relación con la naturaleza permite acceder a nuevos y grandes espacios de poder. Ese poder es ilimitado, todo es posible y todo se puede hacer para lograr el dominio absoluto por el sujeto absoluto.

El dominio, la manipulación de la naturaleza, la concepción del ser humano como sujeto, la racionalidad científica, el desarrollo y el progreso de sociedades industrializadas son concepciones e ideologías que surgen desde la Modernidad con el cogito cartesiano. Sin embargo son estas mismas concepciones las que generan una intervención y explotación de la naturaleza sin antecedentes y con ello una destrucción que pone en riesgo la supervivencia misma de la especie humano. Es decir, los problemas ambientales y ecológicos son la consecuencia más patente y manifiesta de esta forma de ver y concebir el mundo, donde la intervención del hombre para lograr la satisfacción de necesidades e incrementar su poderío ha destruido a la naturaleza sin ningún tipo de limitaciones.⁴

³ M. Regnasco; Crítica de la razón expansiva, radiografía de la sociedad tecnológica; Biblos, 1995, pág. 22.

⁴ Es importante señalar que esta centralidad del ser humano como sujeto, que implica una superioridad, ha logrado permanecer intacta en algunos puntos de relación con otras especies animales, aún luego del desafío y del planteo de Darwin y aún luego de poder constatar científicamente las semejanzas entre la especie humana con otras especies animales, así, por ejemplo los nuevos conocimientos en genética permiten establecer que el ser humano compartiría más del 98% del ADN con el chimpancé. De todos modos continuamos estableciendo la demarcación y el límite entre los seres humanos y otras especies, se podría hablar de una fuerte necesidad de diferenciarse para el ejercicio del dominio.

Esta misma racionalidad científica que se expresa desde la Modernidad, se desarrolla como voluntad de dominio sobre la naturaleza, donde el saber se extiende sobre la naturaleza, aspirando a controlar y calcular los fenómenos de la naturaleza. Pero la racionalidad científico tecnológica de la Modernidad trae consigo una forma de relación con el proceso histórico que de alguna manera se esconde tras la expresión de la neutralidad de la ciencia, dejando de lado todo el grado de responsabilidad de la ciencia pura frente a la carga ética que sí tendría la aplicación tecnológica de la misma. De esta forma se “esconde” u oculta la dimensión ética de la ciencia.

Cuando se plantea, desde la Modernidad, que la intervención de la ciencia en la naturaleza y en la vida del ser humano es parte del proceso de desarrollo de la razón, en realidad se está evitando la responsabilidad ética de la ciencia en esta intervención, pero a su vez se la está ideologizando desde la racionalidad técnica neutral.

De esta manera, la racionalidad científico tecnológica se expande en diversos ámbitos y el progreso se presenta como algo indefinido. Sin embargo, este ímpetu de dominio por parte de la ciencia Moderna, no surge espontánea o casualmente, sino que responde a intereses y a la gran necesidad de poder, dominio y apropiación. Es en éste aspecto que la razón también es razón política que busca determinar y tener el poder sobre las acciones e interacciones del ser humano. En las sociedades industrializadas esto se manifiesta en el alto nivel de consumo que estaría relacionado al bienestar.

El dominio del ser humano a través de la racionalidad científico tecnológica ha tomado caminos y poderes casi impredecibles e imposibles de dimensionar, y sin embargo, *“... es ahora cuando se revela al mismo tiempo el verdadero carácter del poder que el hombre cree haber logrado: este poderío no pertenece al hombre, sino al sistema tecnológico que éste ha producido y que ha quedado fuera de su control. La expansión del sistema arrastra al hombre en un proceso en el que no participa reflexivamente y cuya dirección ignora.”*⁵

3- Los cuestionamientos hacia la concepción de Sujeto y Naturaleza Humana: Sartre, Heidegger y Foucault

3- a) La esencia del ser humano como proyecto de libertad en Sartre

Desde el existencialismo Sartre va a iniciar una búsqueda que intente explicar o definir al ser humano, pero una definición alejada de las esencias o caracterizaciones previas a la existencia del hombre. Sartre va a sostener que el ser humano es lo que se hace, desde una postura atea, ya que no

⁵ María J. Regnasco: Examen de un proyecto de razón en “Crítica de la razón expansiva. Radiografía de la sociedad tecnológica”; Edit. Biblos: Buenos Aires 1995; pág. 51.

hay un Dios que piense o tenga en su conciencia cómo debe ser el hombre, o cuál es su esencia. Es decir, si su esencia está predeterminada, el ser humano no es existencialmente libre; es por ello que el hombre, desde esta perspectiva se hace a sí mismo; la existencia implica la libertad, no hay ninguna esencia que subordine el poder que tiene el ser humano para autodeterminarse a sí mismo y a su libertad. El hombre está condenado a la libertad, y con ello la responsabilidad y el compromiso constante a la elección; es lo que elige ser, se inventa a sí mismo y está solo con otros hombres.

Es decir, el planteo existencialista de Sartre va a partir de la ausencia de una naturaleza humana preconcebida, de una esencia predeterminada que defina al ser humano, ya que la esencia o lo que el hombre sea es parte del proyecto de libertad, elección y responsabilidad de cada uno de ellos. Esta responsabilidad, sin embargo, implica que el ser humano, cuando se hace cargo de su propio proyecto, y elige, no sólo está eligiendo por sí mismo, sino que lo hace por toda la humanidad. Esto significa que el hombre, cuando se va construyendo y definiendo, también está construyendo y definiendo al resto de los seres humanos, situación que genera una responsabilidad y angustia muy grandes: saber que está sólo para proyectar su futuro.⁶

La idea de ser humano que se cuestiona es aquella que ya está definida previamente, la que asume que el hombre va a ser de una manera determinada y desarrollará las cualidades que lo definen como tal. Esto indicaría que Sartre no comparte la concepción del ser humano como sujeto absoluto y fundamento, que se define especialmente por “pensarse” a sí mismo, por el “cogito” cartesiano; ya que en este sentido se estaría privilegiando una esencia por sobre la existencia, una esencia representada en la centralidad del sujeto que piensa. No hay una naturaleza ni una definición dada y fija del ser humano, es la libertad en las elecciones y posterior responsabilidad lo que va a ir definiendo y proyectando al hombre.

3- b) Heidegger y la crítica a la idea de sujeto y de la antropología

Martin Heidegger va a partir del planteo cartesiano de la idea de sujeto, intentando determinar la importancia y las limitaciones de esta concepción Moderna, que ha dado origen a disciplinas específicas como la Antropología y también a diversas controversias. Asimismo también apunta a una interpretación del sentido de la concepción de ciencia de la Modernidad.

Heidegger sostiene que la Modernidad se construye desde la liberación de los prejuicios medievales, pero esta liberación no es posible sin que el ser humano logre desprenderse también de los antiguos conceptos que definían su esencia. Es así como surge la verdadera liberación Moderna: el hombre es, desde ese momento, sujeto.

⁶ Cfr. Sartre, Jean Paul; El existencialismo es un humanismo; Editorial Nova, Sur, Buenos Aires, 1947, pág. 19-25.

Liberarse de antiguos conceptos significa que el ser humano intenta darse a sí mismo nuevas leyes, leyes que lo colocan en un lugar de privilegio y preeminencia, como sujeto absoluto y fundamento de la verdad. Sin embargo, Heidegger puede percibir en esta nueva esencia que define al ser humano una renovación de la vinculación a algo obligatorio; ese algo obligatorio podría ser pensado desde la idea misma de razón. En palabras del filósofo alemán, *“la liberación de la certeza de salvación según la Revelación tuvo que ser, en sí, una liberación hacia una certeza en que el hombre se asegure la verdad como lo sabido de su propio saber.”*⁷ Así llega la certeza fundamental, el sujeto que piensa y se piensa a sí mismo. *“el hombre se estatuye a sí mismo como el patrón de todas las medidas, con las cuales se mide y calcula lo que ha de considerarse como cierto, esto es: verdadero, esto es: siendo. La libertad es nueva como libertad del sujeto.”*⁸

Sin embargo, según los cuestionamientos de Heidegger, esta idea del ser humano como ser racional en realidad no sería la única forma de entender al hombre ya que también puede comprenderse como nación, como pueblo, como raza. La pregunta es sobre las razones por las cuales el hombre ha sido concebido como sujeto y no desde sus otras posibilidades. Es precisamente desde estas otras posibilidades diferentes de la subjetividad que puede transformarse esa subjetividad egoísta e individualista en una subjetividad sostenida desde un nosotros. Es decir, la humanidad comprendida desde la esencia de la certeza de la subjetividad es una entre otras posibilidades de comprenderla, no la única.

Descartes logra que su afirmación de que el hombre es sujeto sea el fundamento para una nueva disciplina, la Antropología. Sin embargo, esta disciplina se encuentra en la paradoja de tratar de interpretar y conocer la esencia del ser humano, esencia que en realidad ya está definida. La pregunta antropológica por “¿quién es el hombre?” está previamente respondida. Es decir, el papel de la Antropología sería consolidar aquello que ya está establecido: la centralidad del sujeto. Así, se vuelve en una disciplina que no tendría sentido de ser.

3-c) Foucault y la fragmentación del sujeto

Foucault puede percibir, que desde el cogito cartesiano, y las interpretaciones inmediatamente posteriores, el sujeto en la modernidad ha ido cambiando su ubicación; así, en un principio se puede establecer la soberanía del sujeto por sobre la naturaleza, *“el sujeto autocognoscente proveedor de significado, dador de sentido al mundo y a la historia, titular de conocimiento.”*⁹ Luego el sujeto va perdiendo aquella centralidad y se encuentra aislado, en soledad, alienado por su misma

⁷ Martin Heidegger; “La época de la imagen del mundo”. Editorial de los Anales de la Universidad de Chile. pág. 63

⁸ Martin Heidegger; op. cit. pág.66

⁹ Ramón Maíz; “Sujeción/subjetivación: analítica del poder y genealogía del individuo moderno en Michel Foucault”; en Discurso, Poder y Sujeto, lecturas sobre Michel Foucault; Universidad de Santiago de Compostela; 1987, pág. 140.

individualidad. En un último estadio, que podría denominarse posmoderno, el sujeto se reduce a silueta, la identidad del sujeto no se distingue de la realidad; se encuentra disperso y fragmentado, sin identidad. Este proceso Foucault lo describe a través de las representaciones de los famosos cuadros de Caminante sobre el mar de nubes (1818- Friedrich), El grito (1893- Munich) y Calcomanía (1966- Magritte).

Foucault puede establecer el inicio de esta historia de la desaparición del sujeto moderno con la aparición del hombre en la modernidad, aparición que lo conducirá a ser la medida de todas las cosas, el sujeto entre los objetos. La aparición del hombre como sujeto da origen también a la reflexión del hombre como sujeto a través de las ciencias humanas y más precisamente de la antropología. El ser humano nace en la modernidad como un sujeto que conoce y se conoce.

Desde el planteo de Foucault habría dos significados para la palabra sujeto, *“por un lado, sujeto a alguien por medio del control y de la dependencia y, por otro, ligado a su propia identidad por conciencia o autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y sujeta.”*¹⁰

Es desde este punto de partida que Foucault analiza que el individuo moderno concebido como sujeto, su construcción como ente autónomo de razón, los valores humanistas que se generan desde esta concepción en realidad integran lo que se consideraría como un autodomínio, implicando la sujeción del sujeto. Surgen así las disciplinas específicas que elaborarán los discursos sobre los sujetos, las ciencias humanas, la antropología; discursos que expresan diversas formas de dominación de los sujetos sujetados.

Este filósofo francés puede afirmar que el hombre como objeto de indagación epistemológica no tenía existencia hasta fines del siglo XVIII, es básicamente una construcción o “demiurgia” que el saber fabricó hace doscientos años. Lo que puede percibir Foucault es que el conocimiento sobre el ser humano ha abarcado tantos ámbitos que ya para la humanidad es imposible pensar que esta centralidad no es natural, que en otras épocas el ser humano – y no el hombre- existía a la par que existían el mundo y el orden del mundo.

La pregunta “qué es el hombre” da origen al discurso Antropológico, discurso que de alguna forma ha contribuido a la dispersión de comprender al hombre como sujeto, pero que ha sido y es un discurso reconocido en el ámbito filosófico, aunque está en un momento de revisión. De este modo Foucault sentencia:

“ A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para

¹⁰ Michel Foucault; El sujeto y el poder; en Dreyfus y Rabinow; Michel Foucault, más allá del estructuralismo y la hermenéutica; Ediciones Nueva Visión; Buenos Aires; pág. 245.

tener acceso a la verdad, a todos aquellos que en cambio conducen de nuevo todo conocimiento a las verdades del hombre mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmitificar, que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica – es decir, en cierta forma, silenciosa.”¹¹

Podemos señalar que en este sentido, Foucault, va a plantear un punto de sospecha frente a toda posibilidad de definir la esencia del ser humano desde concepciones universalmente aceptadas. Es decir, sospechar de los universales antropológicos, por un lado porque reducen a una simple definición a un ser complejo y multifacético, y por el otro por la misma necesidad de definir al ser humano desde concepciones universales y que estas sean aceptadas sin más.

También es importante destacar que Foucault hace hincapié en el concepto de poder que hace a su comprensión del sujeto desde la Modernidad. El poder se ejerce atravesando los sujetos, que produce las formas de ser de los sujetos desde diferentes formas de dominación. En definitiva el sujeto es sujetado por estas tecnologías de poder que lo atraviesan. Las tecnologías de las sociedades industrializadas del neocapitalismo se van transformando y la corrección disciplinaria manifestada en escuelas, hospitales y prisiones se expresa y se ejerce desde nuevos códigos relacionados con el placer y el consumo.

Para cerrar el presente capítulo podemos decir que la centralidad de un sujeto universal y fundamento, capacitado para intervenir en una naturaleza que necesita ser dominada y manipulada, y con ello el desarrollo de la ciencia experimental han sido concepciones que se defienden desde la Modernidad hasta nuestros días. Sin embargo, el desarrollo sin límites de la ciencia y la definición del ser humano como sujeto son concepciones que hoy están en crisis, porque está en crisis la misma idea de civilización que se desprende de aquellas concepciones.

Esta crisis se manifiesta por las consecuencias nefastas que se están manifestando en la vida del ser humano y del resto de los seres vivos, la manipulación y destrucción de la naturaleza hace peligrar la vida misma en el planeta Tierra. La racionalidad científica y la uniformidad de la ciencia se han transformado en un peligro casi insospechado y con direcciones impredecibles, y el hombre, el sujeto Moderno, ya no tiene la capacidad de predicción y la ciencia ha superado su dominio.

Es por ello que es sumamente necesario y urgente promover un cambio de conciencia y racionalidad, asumir que no es precisa la defensa a ultranza de conceptos universalmente aceptados –hoy en crisis–, que la ciencia tiene que hacerse partícipe y responsable de las consecuencias de sus

¹¹ Michel Foucault, “Las palabras y las cosas”; Editorial Siglo XXI, 1995. pág. 333.

avances, y que definir al hombre como sujeto nos limita en otras posibles formas de pensarlo. Sólo desde una nueva perspectiva se podría lograr una reflexión y acción que permita una nueva relación del ser humano con la naturaleza y también nuevas formas de pensarse desde su humanidad.

II- EL PAPEL DE LA CIENCIA EN LA VIDA DEL SER HUMANO

1-Sobre la neutralidad de la Ciencia

Fueron los filósofos griegos quienes primero pensaron a la ciencia como una actividad pura, sin ninguna influencia que proviniera de ámbitos inferiores como la técnica, actividad que también era propia de clases inferiores como los artesanos y esclavos; en cambio la ciencia o episteme era una actividad exclusiva de los ciudadanos, la clase que podía dedicarse al ocio productivo y creativo, al pensamiento puro, aquellos que se dedicaban a una actividad completamente contemplativa.¹²

La actividad de la ciencia no perseguía otro propósito más que el de la búsqueda del saber por el saber mismo, allí residía su valoración y su importancia, el interés por el conocimiento no podía verse influenciado o determinado por alguna inclinación personal y mundana.

Esta concepción se sostenía también con una forma de vida social y política que en la época convalidaba que un sector social privilegiado pudiera concentrarse exclusivamente a la reflexión teórica por excelencia, actividad sumamente valorada; mientras que las actividades manuales eran consideradas de menor importancia, actividades desarrolladas por sectores sociales menos privilegiados y por esclavos.

Pero no es sólo con los griegos que se considera a la ciencia en un estado puro y virginal, con una asepsia en relación a todo lo que acaece en el mundo real. Los modernos también, desde la idea de ciencia experimental, pensaron de esta manera.

Como mencionamos en el apartado anterior, la modernidad con una nueva concepción de ciencia, pone al ser humano en un lugar sumamente privilegiado gracias a la capacidad de explicación y predicción. Esta capacidad se garantiza a través de la elaboración de leyes generales que puedan explicar y encontrar las regularidades en el comportamiento de la naturaleza para poder lograr su manipulación y control: que la naturaleza esté al servicio del ser humano.

Es aquí donde se comienza a percibir que la ciencia no detenta la misma pureza que le otorgaban los griegos, sino que aquí “la ciencia es poder”, poder dominar la naturaleza para lograr los propósitos puramente humanos y siguiendo necesidades e intereses específicos. Este es otro de los grandes proyectos modernos, la ciencia y su avance son la gran promesa para un bienestar social al alcance de todos, los adelantos con relación a la medicina, la protección contra las catástrofes naturales, la investigación y viajes espaciales demuestran que la ciencia proporciona al ser humano un lugar de control sobre la naturaleza como nunca antes lo había tenido. Este dominio y control, sin embargo se sostiene desde el distanciamiento de la actividad científica misma con los intereses provenientes de los distintos grupos sociales involucrados. La neutralidad estaría garantizada por la

¹² Mario Heller; *Ética y ciencia: la responsabilidad del martillo*; Editorial Biblos, Buenos Aires; 1998, pág. 69-78.

búsqueda del progreso y bienestar para la humanidad a través de la manipulación y transformación de la naturaleza.

No obstante, a pesar de este desarrollo y de que la ciencia se empezara a despojar de su halo de pureza, era difícil aceptar que esta actividad había dejado de pertenecer a un estado de contemplación pura y perdido su neutralidad tal como lo habían pensado los griegos. Para resolver este conflicto y contradicción se asegura que la ciencia y la tecnología sí son neutrales que la investigación científica nada tiene que ver con la aplicación y el uso que de ella se haga. Así, la ciencia proporciona los medios necesarios a quienes harán uso de ellos persiguiendo fines propuestos por los distintos grupos sociales que estarán respondiendo a intereses muchas veces de índole político y económico. Entonces es este uso y aplicación lo que tiene que ser considerado bueno o malo y no los medios aportados por la ciencia, que sigue siendo básicamente neutra.¹³

La neutralidad de la ciencia podría entenderse, entonces desde dos planos, el cognoscitivo y el ético, que bien se podrían considerar separados pero que están estrechamente vinculados. Sin embargo, para quienes defienden la neutralidad científica, el plano cognoscitivo de la ciencia sería neutral ya que es objetivo, sin interferencias sociales y/o intereses de cualquier índole; la ciencia, y también la tecnología producirían conocimiento objetivo, racional y exacto, por lo tanto serían neutrales, lo que podría ser objeto de valoración serían los usos que los hombres pueden hacer de esos conocimientos, motivados por intereses sociales, históricos políticos, ideológicos, etc. Mientras que en el plano ético la neutralidad hace referencia al grado de responsabilidad de los científicos en el uso que se puede hacer de los instrumentos, quedando el uso desligado del proceso de conocimiento que pudo dar origen al instrumento; así, la responsabilidad no está en el científico sino en quienes utilizan los instrumentos, acciones que pueden valorarse desde categorías como “bueno”, “malo”. Es decir, lo que se pone en juego cuando se plantea la neutralidad de la ciencia es exclusivamente el uso que se puede hacer del conocimiento proveniente de la misma- el uso de los artefactos-, la actividad científica estaría exenta de toda valoración, obviando, en la reflexión toda la amplitud de la ciencia y de la técnica.¹⁴

2- El lugar de la reflexión ética en el progreso científico

Se podría partir del supuesto de que la ética es una característica que atraviesa la mayoría de nuestras actividades desde el momento en que podemos establecer algún tipo de valoración sobre las mismas, desde que como sujetos integrantes de una sociedad podemos designar qué está bien y qué está mal y compartir esa concepción.

¹³ Enrique Mari; *La ciencia no es neutra*, Diario Clarín, Lunes 13 de mayo de 1996, Buenos Aires.

¹⁴ Cfr. Mónica Giardina; *El problema de la neutralidad en la ciencia y la técnica*; en Esther Díaz; *La Posciencia*; Editorial Biblos; pág. 349-356.

Cuando desde el ámbito científico se plantea la neutralidad de la actividad científica sosteniendo que la búsqueda de la verdad carece de responsabilidades éticas al estar motivada por el sólo deseo de conocer, surgen voces, desde la misma comunidad científica que intentan introducir aspectos valorativos al proceso de actividad científico. Sin embargo la puesta en consideración y el cuestionamiento de la neutralidad de la investigación científica no es un debate que tenga su espacio con facilidad, ya que *“el lugar que otorgan a los valores no atraviesa el núcleo de los supuestos básicos que definen a la razón moderna: el saber científico como el más sólido de los conocimientos posibles, el progreso de la ciencia y su universalidad como indiscutibles y la razón científica como modelo de racionalidad en general.”*¹⁵

En la actualidad se vuelve cada vez más difícil sostener y defender la neutralidad de la ciencia, ya que uno de los aspectos que no podemos dejar de lado es que la ciencia hoy está inmersa en una sociedad que debe responder a las variaciones del mercado y los gráficos de la oferta y la demanda, por lo que la ciencia tampoco puede escapar de estas influencias, y se vuelve necesario pensar a la ciencia como una “empresa” en la que hay que invertir para que continúe funcionando. Es decir, la inversión es la que genera las posibilidades de investigación y de avance científico, y desde ese lado, se puede advertir la valoración que proviene de los intereses propios de los grupos que invierten en la investigación científica.

Si hablamos de que la ciencia representa un saber que persigue un claro propósito de dominio de la realidad, entonces el saber científico no es un saber desinteresado y ajeno a las consecuencias de las aplicaciones de sus productos. También la ciencia tendría un papel central en el desarrollo del sistema capitalista, es por eso que puede ser concebida como una empresa científica en interacción con las otras empresas capitalistas. Está comprometida y es solidaria con las prácticas sociales que definen nuestras sociedades.

Siguiendo esta argumentación, tampoco es posible seguir considerando a la ciencia neutral y responsabilizando sólo a los que utilizan y aplican la ciencia, debido a que la responsabilidad comienza desde el momento mismo en que se inicia la investigación, ya sea que hablemos de los intereses propios del científico o de los intereses que persiguen aquellos que sostienen económicamente la investigación, sin olvidar tampoco el guiño de apoyo proveniente de la sociedad en general. Es decir, en la investigación científica y las consecuencias que pueda generar la misma, todos los sectores sociales tienen cierto grado de responsabilidad desde el inicio de la investigación misma hasta las consecuencias no deseables y los beneficios.

Desde esta perspectiva no sería descabellada la exigencia de que la ciencia tenga una conducta socialmente responsable en una civilización que se define en gran parte por su rasgo científico-tecnológico que pone a las investigaciones científicas y a la tecnología misma al servicio de

¹⁵ Días-Rivera; *La actividad científica y su insostenible carga ética* en Esther Díaz, op. Cit.; pág. 370.

distintos intereses y fuerzas políticas, militares o comerciales. Esta demanda es producto de un cambio de modelo de la actividad científica misma, el modelo de la ciencia académica ya no se puede sostener en una sociedad en la que las investigaciones científicas dependen de la política científica que controla y promueve determinadas investigaciones; los científicos ya no trabajan en soledad, aislados de los intereses mundanos o políticos y por lo tanto sin responsabilidades en las consecuencias de sus investigaciones, sino que es allí precisamente donde reside su compromiso social y ético.

Esto significa que ya no sería posible pensar al científico de manera individualizada, y poder evaluar su conducta, compromiso y conciencia ética, sino que es necesario la construcción social de una política científica que comprenda a la ciencia por un lado, desde las posibilidades de superación o emancipación social y no desde la amenaza de un futuro destruido por el armamentismo, y por otra parte poner a la ciencia bajo el análisis y la mirada crítica, es decir promover su “desmitificación” no sólo su dimensión ética.

Al parecer es infructuoso continuar discutiendo acerca de si la ciencia es una actividad que escapa a la valoración moral, concentrándose lo bueno o malo sólo en la aplicación de ella; o si por el contrario, tanto la investigación científica como su uso son momentos que tienen niveles de responsabilidad y valoración. Es infructuoso, decíamos, debido a que los avances científico-tecnológicos suceden a una velocidad sin precedentes, y que el debate gira en torno a problemas que involucran directamente la reflexión ética, sobre las consecuencias a largo plazo, la vida de todos los seres vivos, etc., dando por supuesto que la ciencia no es neutra ni escapa a la responsabilidad de los posibles usos que se hagan de las investigaciones y descubrimientos científicos.

La polémica entonces hace referencia a una dimensión ética como nunca antes había sucedido, es por ello que se abre la reflexión tratando de someter a examen y responder a la pregunta que generan estos diversos progresos que pueden aplicarse a la vida humana: “¿Todo lo que puede ser hecho debe hacerse?”. Este planteo es parte de una búsqueda, la de aquellos criterios racionales que surjan de un consenso entre sujetos históricos, culturales y políticos, desde los cuales se pueda discernir qué debe hacerse y qué debe evitarse teniendo como directriz la dignidad de la vida humana y el respeto que ella nos merece. Reflexión necesaria y que no pone en consideración la discusión sobre la neutralidad de la ciencia, la carga ética y valorativa está inserta en todo momento tanto dentro del proceso de investigación científica como en el de aplicación tecnológica.

3- El Ser Humano y la ciencia, una relación social

Podríamos partir de la afirmación de que la ciencia es una actividad humana, social, y como tal atravesada por múltiples factores e intereses diversos. Asimismo, la ciencia y la comunidad

científica forman parte de una comunidad histórica en las que existen distintas relaciones y estrategias entre los sujetos, que a través del consenso permiten establecer lo que puede considerarse un saber verdadero, considerando así que es posible acceder a la verdad siguiendo determinados criterios históricos, sociales y culturales. De esta manera, se legitiman discursos que posteriormente generarán prácticas que van a afectar directamente la vida de los sujetos.

La ciencia, entonces como práctica social, ha logrado posicionarse socialmente gracias a la utilidad social que la misma genera con sus múltiples investigaciones, un lugar privilegiado que va de la mano del éxito y la eficacia que pueden proporcionar los resultados y productos tecnológicos de esas investigaciones científicas. Así se puede percibir como la ciencia cada vez más se involucra directamente con los intereses sociales, que también son económicos y políticos, por ello cuando se mencionan conceptos como utilidad, eficiencia, exigencia, es posible dar cuenta que se comprende socialmente a la ciencia como una “empresa científica”, ligada al mercado, brindando la producción de uno de los servicios fundamentales para la vida del ser humano: la producción del conocimiento.

¹⁶ Esto permite comprender que la ciencia como actividad social, en la actualidad no es entendida sólo desde las investigaciones sino también de los productos y servicios que genera, de esta forma también es posible considerar a la ciencia como “tecnociencia”¹⁷, es decir la unidad e integración de la ciencia con la tecnología, sin la diferenciación tradicional que se hace de las mismas.

En este estrecho vínculo y mutua influencia entre la ciencia y la sociedad, se han manifestado numerosas problemáticas relacionadas con el desfase existente entre la gran oferta científico-tecnológica, que crece de manera desmedida, y las valoraciones que la sociedad tiene alrededor de ese crecimiento, valoraciones que han quedado desactualizadas. Los tiempos del progreso científico-tecnológico y los del consenso valorativo no parecen ser los mismos, así, por ejemplo, parte de la reflexión ética en la ciencia en la actualidad gira en torno a la amenaza presente de un apocalipsis generado por un holocausto nuclear o en su defecto la destrucción lenta que estamos presenciando del medio ambiente.¹⁸

Es decir, el progreso sin par de la ciencia y la técnica ha puesto a la humanidad en un lugar de responsabilidad sin precedentes: cósmica. Esto se explica por el hecho de que el poder obtenido a través de ese progreso no afecta sólo la vida de los seres humanos, sino que es un poder planetario y por ende ya no puede seguir pensando sólo en sus beneficios y en su propia protección. Esta responsabilidad a largo plazo implica que la humanidad debe tratar de evitar que los costos de los avances sobrepasen a los posibles beneficios.

¹⁶ Cfr. Mario Heller, op. cit. Pág. 47-53.

¹⁷ Cfr. Echevarría, Javier; ¿Naturalizar o artificializar la filosofía de la ciencia? Los ejemplos de la educación científica y la teleciencia”, Editorial Illes Balears, 1996; pág. 361.

¹⁸ Se podría pensar que estamos en el plano de la ingenuidad cuando referimos al holocausto nuclear, como una fantasía de difícil concreción. Pero no sería el caso del desastre ambiental que como seres humanos provocamos en nuestra relación de dominio, transformación y destrucción con la naturaleza.

La relación entre la ciencia y la sociedad parece volverse cada vez más estrecha, inevitable, donde la reflexión ética es urgente y parece no alcanzar el desarrollo, poniendo a la sociedad en un lugar de inseguridad e inestabilidad. Una nueva forma de pensar en estas posibilidades cada vez más probables, es que vivimos hoy en una “sociedad del riesgo”; es decir, vivimos en una sociedad donde los riesgos del avance de la ciencia moderna se presentan de una manera universal y sus efectos nocivos son incalculables e impredecibles.¹⁹

Pero es precisamente esta incertidumbre generada por estos nuevos riesgos y la toma de conciencia de ellos que ha conducido a que el pasado pierda fuerza de determinación para el presente y el centro sea puesto en el futuro. Así, se percibe un doble tránsito, el de la sociedad de clases a la sociedad de riesgo – en la que ya no se reparte la riqueza, sino los riesgos-, donde existe un cambio en la calidad de comunidad, y hoy se vuelve necesario una escala de valores que intente la búsqueda de un ideal de seguridad; surgiendo entonces un nuevo tipo de solidaridad desde el temor por los riesgos, transformándose también en fuerza política con efecto igualador y globalizador: los riesgos afectan más tarde o temprano a quienes los producen o se benefician de ellos.

Por las razones antes dichas, la relación del ser humano con la técnica se ha transformado en la actualidad en una interacción en la que el hombre mismo está en riesgo, riesgo de no lograr identificarse ni encontrarse a sí mismo debido al poder y autonomía que ha adquirido la técnica. En este sentido se ha reflexionado esta problemática desde la búsqueda de una nueva relación, que permita una integración positiva entre el ser humano y la técnica a través de la interpretación del sentido de la tecnociencia. Si no es posible encontrar el verdadero ser de la técnica, esto implicaría un empobrecimiento del carácter espiritual del ser humano y la ausencia de relaciones que defiendan y revaliden la dignidad humana.²⁰ La necesidad de la reflexión filosófica acerca de la dimensión y del ser de la técnica es la oportunidad que tiene el ser humano de poder encontrarse en esta nueva relación y establecer nuevos parámetros para enfrentar los desafíos de una época claramente dominada por la tecnociencia.

3- a) La tecnociencia y la racionalidad científico-tecnológica

El concepto de tecnociencia nos permite conectar a la ciencia con la tecnología de una manera más estrecha, como actividades interdependientes que impactan en el ámbito social de manera conjunta. Siguiendo el planteo de Marta López Gil, es cada vez más difícil fundamentar racionalmente la neutralidad ética y valorativa de la tecnociencia, principalmente desde la crisis

¹⁹ Beck, Ulrich; *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva Modernidad*; Editorial Paidós, Barcelona, 1998 pág. 26-47.

²⁰ Ver Mandrioni, Delfor, *Pensar la Técnica*, Editorial Guadalupe, 1990.

actual del mandato y el deber de “conocer todo lo que se pueda conocer” y de “producir todo lo que se pueda producir”. Estos imperativos se originan con la concepción de conocimiento científico acuñada desde la Modernidad y se transforman casi exclusivamente en la única forma en que el ser humano se pueda relacionar con el mundo, la naturaleza y socialmente, esta es la racionalidad científico-tecnológica que promueve la transformación, manipulación y dominio, en principio de la naturaleza, al servicio de las necesidades humanas. Sin embargo, como ya hemos considerado, esta racionalidad –y con ella la neutralidad– es puesta en duda, por un lado, por la ausencia de límites de la expansión y desarrollo que presenta la tecnociencia, y por otro lado por las consecuencias inciertas de este progreso indefinido. Y se vuelve a cuestionar cuando se considera a la tecnociencia como una “forma de vida”, ya que pensarla en estos términos implica explicitar su rasgo político y la consecuente constitución de un “orden del mundo” que pondera el valor de la eficiencia y la innovación como formas de ejercer el poder y la autoridad.²¹

Es la tecnociencia la que interviene de manera directa en la vida y las creencias de las personas, generando una utilidad social que la ubica en el lugar de privilegio que aún se mantiene en relación a otras formas de conocimiento. Esta consideración no significa que la tecnociencia es una producción ajena a la actividad humana, como algo separado y autónomo, sino que la tecnociencia sería la actividad que le permite a los sujetos la transformación del mundo, no sólo su comprensión y dominio. El conocimiento se transforma así, en un medio para generar acciones y tomar decisiones, no ya un fin en sí mismo, puro y alejado de los intereses humanos. Aquí hay un punto que también es importante de reflexionar, el acceso al conocimiento de la ciencia daría las herramientas para que las personas no sólo puedan transformar el mundo sino también para que puedan transformarse ellas mismas a través del conocimiento de forma tal que estén en las mejores condiciones para actuar en el mundo.

Sin embargo, la posibilidad de intervenir y actuar en el mundo, no sólo es posible a través del conocimiento del que se disponga, ya que en esta relación entre la ciencia, la tecnología y la sociedad se podría encontrar un nuevo aliado en la industria, actividad sumamente significativa para la civilización occidental y para la evolución y el progreso social. Así, ciencia, tecnología e industria son conceptos y actividades interdependientes entre sí que se sostienen fuertemente en la idea misma de manipulación y dominio de la naturaleza, garantizando el desarrollo de la humanidad. Como mencionamos anteriormente, esta dependencia hacia el dominio y manipulación, ha sido originada y ha promovido una racionalidad científico-instrumental que pone al ser humano en un lugar de privilegio y fundamento, que a la par de generar y promover procesos emancipatorios y de superación, han causado otros procesos, los de manipulación entre las

²¹ Cfr. Marta López Gil; ¿Razón o racionalización? La tecnología de fin de siglo; en *López Gil y Delgado; La tecnociencia y nuestro tiempo*; Editorial Biblos; pág. 277-279.

relaciones entre los distintos grupos sociales y humanos. Estas nuevas relaciones sociales, como así también la imprevisibilidad de ciertas consecuencias a largo plazo de la manipulación y el dominio – tanto natural como humano-, muestran que la lógica de la racionalidad científico-tecnológica que busca someter todo aquello que no comprende y que no logra controlar está en crisis, poniendo en crisis la concepción misma de razón.²²

Uno de los diagnósticos más acertados de la situación actual de la racionalidad científico-tecnológica la encontramos en los planteos de María Regnasco a quien mencionamos en el capítulo anterior al referirnos a que desde la concepción Moderna de sujeto sobreviene la concepción de ciencia identificada con el control y la manipulación de la naturaleza. En relación a la racionalidad científica e instrumental ligada a esta concepción de ciencia, la autora expresa que precisamente el ideal de sociedad y de futuro que acompaña a la concepción moderna de ciencia y sujeto se basa en la confianza ciega hacia el progreso y los beneficios que podría brindar a la humanidad, confianza que se pone hoy en contradicción con el “otro lado” de todos los beneficios en una sociedad que se caracteriza por las grandes desigualdades e incertidumbres. Así, esta confianza y la posibilidad del control universal se transforman en una fantasía.

Las condiciones actuales de incertidumbre y cuestionamientos, ponen en consideración al modelo instrumental que se sostiene en la racionalidad científica y la neutralidad de la ciencia., poniendo cualquier responsabilidad afuera de la ciencia, especialmente en el uso, es decir en la tecnología. Por lo tanto si el uso es beneficioso para la humanidad, las investigaciones científicas no deberían tener límites, y cualquier efecto negativo o no deseado se puede solucionar con nuevas tecnologías. Con este modelo científico y una racionalidad ahistórica y objetiva, la ciencia se encontraría escindida de la tecnología, con lo cual no sería posible pensar desde el concepto de “tecnociencia”; sin embargo, la tecnología, desde el modelo instrumental, se ha transformada en un sistema sumamente complejo en el que se encuentra inmerso el ser humano, afectando e interviniendo en su vida social y comunitaria, transformándose en un polo de poder, en una nueva forma de dominio entre hombres y entre países.²³

En las condiciones actuales, entonces, donde el progreso de la ciencia, con su racionalidad instrumental que sigue en pie a pesar de las dificultades y de los reparos, sigue siendo ilimitado, cuando reflexionamos sobre la importancia de un límite, este límite debe provenir desde la valoración ética de los procesos de investigación y de aplicación, para redistribuir responsabilidades. Es por ello que, si hablamos de la necesidad de poner límites a un progreso con consecuencias inciertas, estamos haciendo referencia a la necesidad de la reflexión ética en el

²² Cfr. Edgar Morín; *Ciencia con conciencia*; Anthropos; Barcelona; pág. 77-83.

²³ Cfr. Regnasco; *Prólogo*; en “La tecnociencia y nuestro tiempo; op. Cit.; pág.7-17

conocimiento científico y la consecuente negación de una neutralidad valorativa, que tal como lo venimos exponiendo, no tiene sentido seguir defendiendo.

4- La ciencia en proceso de revisión

La problemática de la valoración ética no es un debate aislado en las distintas comunidades epistemológicas de las diferentes disciplinas científicas, sino que está estrechamente ligado a una nueva manera de comprender al conocimiento científico por un lado y su relación con la sociedad por otro. Este debate está enmarcado en la puesta en consideración y revisión de la concepción tradicional de ciencia, una concepción ligada al positivismo, que pone en el conocimiento científico las siguientes características:

- La relación teoría experiencia: esta relación está dada por la posibilidad de formular proposiciones que refieran a fenómenos observables. En este sentido, toda teoría lógicamente correcta tiene un contenido real; éste está dado por el conjunto de proposiciones empíricas que se siguen lógicamente de la teoría, y sobre la base de esta relación la hacen verificable.
- Principio de verificabilidad: si se quiere hallar el sentido de una proposición se la debe transformar a través de sucesivas definiciones, hasta que nos encontremos ante palabras cuyo significado sólo pueda mostrarse en forma directa. La verificabilidad es un principio que está indicando que es posible para una afirmación cualquiera construir un experimento o efectuar una observación que la corrobore. Así, el lenguaje de la ciencia es el único sensato y significativo. De este modo, el análisis lógico del lenguaje es central en la práctica científica, ya que elimina las expresiones no significativas y define el ámbito del discurso científico.
- La universalización del método científico: el éxito en las explicaciones y predicciones de los diferentes fenómenos provenientes de las investigaciones científicas que emplean el método experimental y de comprobación empírica, promueven la utilización del mismo para otras investigaciones en otros ámbitos y en otras ciencias o disciplinas, garantizando el éxito de las mismas.
- Una verdad objetiva y transhistórica: las verdades comprobadas lógicamente y metodológicamente en las investigaciones científicas dan origen a leyes y verdades que son objetivas, es decir que permanecen ajenas a cualquier tipo de intereses políticos, sociales, históricos o personales del investigador. Esta objetividad implica también que la verdad se establece de manera definitiva, permaneciendo a través de la historia y del tiempo.

Estas cuatro características de la concepción de ciencia compartida por los filósofos clásicos suponen que el conocimiento científico, entonces, está fuera de la historia, y que gracias a su método,

se lo puede pensar como independiente y autónomo de los sujetos que lo producen. Características esenciales cuando se defiende a ultranza la neutralidad de la actividad científica.

Desde mediados del Siglo XIX, ciertas pretensiones del discurso científico tradicional se comienzan a cuestionar desde distintos ámbitos. Así, por ejemplo, el intento de que las ciencias sociales utilicen el mismo método que había dado resultados exitosos en las predicciones de las ciencias naturales, se comienza a revisar con el surgimiento de la hermenéutica y la comprensión como un método exclusivo de las ciencias sociales. Este posicionamiento, que comienza a diferenciar ambos campos de indagación científica no es el único, y no impide que el discurso de la ciencia legitimado socialmente continúe siendo el que se promueve desde las ciencias naturales, debido a que podía garantizar las pretensiones de universalidad, la verificabilidad de las teorías, el lenguaje lógicamente correcto y el éxito en las explicaciones y predicciones.

La concepción tradicional o clásica del conocimiento científico se sostiene básicamente en las siguientes afirmaciones: a) la demarcación entre lo científico y lo no-científico; b) la división entre la teoría y la observación; c) el progreso hacia un conocimiento verdadero; d) el procedimiento deductivo; e) un único método válido para las ciencias naturales y sociales; f) la distinción entre el contexto de descubrimiento y de justificación.

Sin embargo, la permanencia de este discurso es analizada desde el mismo ámbito científico-epistemológico, y es la contribución de Thomas Kuhn la que posibilita la apertura de una nueva mirada acerca del quehacer científico y de los discursos producidos por las comunidades científicas. El texto que despierta la polémica e incluye aspectos nunca antes dimensionados en la ciencia tiene el nombre de “La estructura de las revoluciones científicas”, y es el puntapié para posteriores discusiones, críticas y nuevas reflexiones alrededor del conocimiento científico y la necesidad de abandonar concepciones ligadas a un discurso tradicional y conservador, incluyendo nuevas dimensiones al debate epistemológico, como por ejemplo la consideración histórica de la ciencia.

La existencia de paradigmas científicos que permiten el desarrollo de la ciencia en un período “normal”, no garantiza, sin embargo, que el consenso alrededor del paradigma que prevalece, no entre en crisis cuando los métodos o instrumentos ya no pueden responder a los problemas y anomalías que se presentan durante las investigaciones. Este momento de crisis de confianza del paradigma puede generar la existencia de paradigmas contrarios, que de resultar elegidos por la comunidad científica, pondría en manifiesto una Revolución científica o cambio de paradigma. Es en este momento de la actividad científica en el que se produce una dificultad en la comunicación entre las comunidades científicas que defienden paradigmas rivales, ya que Kuhn esgrimió la teoría de la inconmensurabilidad de los paradigmas, es decir, la imposibilidad de traducción entre los

lenguajes de los distintos paradigmas es lo que posibilitó la denominación de “relativismo científico” al planteo de Kuhn.²⁴

El cambio de paradigma, y la existencia de lenguajes diferentes, no implicaría que la comunidad científica realiza sus actividades en una nueva cultura o nuevo mundo, sino que el cambio de paradigma supone un cambio en la forma de llevar a cabo la práctica científica. La inconmensurabilidad sería entre las formas de hacer ciencia, entre los lenguajes de los paradigmas, las diferencias entre épocas científicas distintas con distintos paradigmas.²⁵

Esto impediría la existencia de un lenguaje y método unificado que buscaba el positivismo. La actividad científica esta ligada a las decisiones de las comunidades y a la imposibilidad de la coexistencia de paradigmas para permitir el desarrollo de la ciencia. Un punto para destacar es la introducción del aspecto histórico para explicar el desarrollo de la ciencia. La historia de los descubrimientos científicos estaría mostrando que la ciencia no es completamente independiente como el positivista quisiera verla, sino que depende de numerosos factores, entre ellos el histórico y el de la comunidad científica que defiende y se compromete con uno u otro paradigma.

¿Por qué se habla de una nueva imagen de la ciencia a partir de Kuhn?, básicamente porque su planteo de las revoluciones científicas, provocaron una alteración en la epistemología o en el análisis de la ciencia. La primer consideración que genera crisis en el ámbito científico es observar a la ciencia como un fenómeno histórico, así, el propósito de Kuhn, al tomar ejemplos de investigaciones científicas a lo largo de la historia, es buscar una alternativa frente a las dificultades de los distintos métodos científicos para poder explicar los triunfos científicos, ya que según su punto de vista, muchos de esos adelantos son productos de no haber seguido de forma rigurosa ningún método científico en particular. Propósito que se distancia considerablemente de la búsqueda positivista acerca de cuáles son los procedimientos universales para una práctica científica exitosa.²⁶

Se puede decir que la propuesta innovadora de Kuhn, en los albores de 1960, genera lo que más tarde se denominará como “relativismo científico” como mencionamos anteriormente. Un punto importante de este relativismo es el papel que juegan las comunidades científicas y sus propios intereses en el momento de defender a ultranza o no una teoría científica o paradigma. Son las propias comunidades científicas quienes, empleando distintos métodos, acordando instrumentos de indagación y compartiendo lenguajes y conceptos – a lo que Kuhn denominará paradigma-

²⁴ Cfr. Echeverría; Javier; Filosofía de la ciencia; Ediciones Akal; España; 1998, pág. 14-15.

²⁵ Asignar la inconmensurabilidad exclusivamente al lenguaje y la imposibilidad de traducción entre paradigmas, significaría que el relativismo de Kuhn, no implica necesariamente una inconmensurabilidad entre formas de concebir el mundo y la cultura.

²⁶ Cfr. Perez Ransanz; Ana Rosa; Kuhn y el cambio científico; F. C. E.; México, 1999, pág. 22-23.

permiten el desarrollo de la ciencia. Éste desarrollo no sería acumulativo tal como sostenían los positivistas, sino que el progreso de la ciencia es producto de la acción colectiva de las comunidades científicas.

4- a) Otros aspectos de la revisión de la reflexión epistemológica

Teniendo en cuenta las afirmaciones del comienzo de este apartado que caracterizan la concepción tradicional de ciencia y sumando el aporte de Kuhn, que genera un quiebre en la epistemología, en la actualidad se han generado otros puntos de discusión acerca del conocimiento científico. Según el filósofo español Javier Echeverría, estos nuevos planteos giran en torno a los siguientes aspectos: - la búsqueda de la verdad ya no es un objetivo, la ciencia se considera desde la posibilidad de intervenir en el mundo como actividad; - comprender a la filosofía de la ciencia no sólo como saber teórico, sino también como saber práctico ya que la ciencia es una actividad con fuerte influencia en la sociedad; - la ciencia, como actividad social, está en interacción con otros ámbitos, actividades e intereses, por lo tanto ya no puede considerarse como actividad autónoma e independiente; -la necesidad de revisar el criterio de demarcación entre ciencia y no ciencia y la distinción entre contexto de descubrimiento y de justificación; -la distinción entre términos teóricos y observacionales se diluye con el postulado de Kuhn acerca de la inconmensurabilidad de los paradigmas; -la formalización y la estructura axiomática de las teorías científicas no permiten el análisis de las acciones, propósitos e intereses de los científicos; - los estudios históricos o sociológicos de la ciencia muestran una gran limitación en la concepción positivista que no tenían se preocuparon en indagar; - si la comunidad científica es parte de una sociedad, entonces es importante poder dar cuenta de los procesos de construcción de teorías en los que se expresan distintos intereses e influencias.²⁷

Tampoco podemos dejar de poner en consideración que el proceso de revisión, no sólo incluye un minucioso análisis de la concepción de ciencia que se postula desde la Modernidad y que está estrechamente vinculada con la definición del ser humano como sujeto, como así tampoco es pensar al conocimiento científico exclusivamente en su dimensión social, política y ética; sino que es dable indagar acerca de la legitimación de la ciencia como la única forma posible de entender y acercarse a la realidad. Sobre este punto en particular es importante el aporte realizado desde la epistemología de Paul Feyerabend, que comienza cuestionando la rigidez de los métodos científicos tradicionales que han sido siempre considerados los responsables del éxito y progreso de la ciencia,

²⁷ Cfr. Echeverría, op. cit. Pág. 39-46.

esta crítica metodológica se complementa luego con el cuestionamiento al lugar de privilegio que tiene el conocimiento científico en la sociedad y en relación a otras tradiciones o formas de conocimiento. Acerca del primer punto, Feyerabend se va a preguntar cómo es posible la defensa de los métodos tradicionales, si muchas veces y tal como lo muestra la historia de las ciencias, la ciencia progresa por haber desafiado a los métodos aceptados e ir en contra de ellos, en este sentido su propuesta primera es que, en cuanto a lo metodológico, “todo vale”, no hay un método que tenga mejores resultados que otros, todas las metodologías tienen sus límites. Esta perspectiva es conocida como anarquismo metodológico o pluralismo metodológico.²⁸

El segundo punto del cuestionamiento de este epistemólogo apunta directamente al conocimiento científico, ya que si bien la ciencia ha sido uno de los instrumentos más importantes para luchar y liberar a la sociedad de las ideologías y creencias dogmáticas provenientes de las religiones y de la Iglesia, ese rol liberador ubica al conocimiento científico como una nueva institución religiosa y dogmática que rechaza y considera herejías a todas aquellas tradiciones y formas de conocimiento que no pueden medirse bajo los parámetros dispuestos por esta nueva institución (objetividad, método, verdad). La ciencia es un conjunto de creencias socialmente legitimado y con un privilegio del que carecen otras tradiciones: la enseñanza de la ciencia es obligatoria, estableciendo una relación entre el Estado y la ciencia como antes era la relación entre estado e Iglesia. Esta relación marca, según Feyerabend, que los procesos de toma de decisión en el ámbito científico están alejados de las formas democráticas que deberían caracterizar este conocimiento. Frente a esta realidad, la alternativa es la existencia de una “sociedad libre”, que democratice a la ciencia, la separe del Estado y en la que otras tradiciones y formas de conocimiento alternativos tengan las mismas oportunidades para acceder a espacios socialmente legitimados y de poder.²⁹

Podríamos pensar que un paso importante en este proceso de revisión de la concepción de ciencia es la caracterización de la misma como actividad social, esto estaría significando que la práctica científica está estrechamente ligada a intereses sociales, económicos, políticos y/o culturales como otras actividades sociales. Lo revelador de estos nuevos debates sería doble, por un lado al originarse dentro del mismo ámbito de la epistemología y por el otro lado el punto de partida del debate: la presunción de que la ciencia ya no se defiende a ultranza desde sus características de universalidad, verdad y objetividad, sino que se la considera en sus limitaciones, dificultades y consecuencias en la constante intervención social que genera con su evolución y progreso.

Sin embargo es precisamente ese progreso que aparece como indefinido y cargado de incertidumbres lo que provoca una mirada pesimista y hasta apocalíptica de las consecuencias a

²⁸ Cfr. Echeverría; op. Cit. Pág. 227-230.

²⁹ Ibid, pág. 236-238

largo plazo de este desarrollo casi sin control, que se ha convertido en una actividad separada y autónoma de las decisiones humanas. Es aquí, entonces donde es necesaria la reflexión profunda, la consideración crítica de la ciencia como una forma de conocimiento socialmente válida para poder establecer cuáles son los límites éticos que no debería trasgredir el desarrollo científico-tecnológico, respetando las libertades, los procesos de decisión de las personas y democratizando el acceso a este conocimiento. Porque creemos que no todo lo que puede hacerse desde la tecnología debe hacerse si no nos damos hoy la posibilidad de reflexionar éticamente acerca de ello para ser conscientes y responsables.

III- LA BIOÉTICA Y LA NATURALEZA HUMANA

1- Aspectos generales de la Bioética

La Ética es una rama de la filosofía que se ha encargado tradicionalmente de reflexionar sobre las distintas valoraciones y fundamentaciones que las personas argumentan cuando realizan acciones que pueden considerarse correctas o incorrectas, buenas o malas, siempre dentro de un contexto social que permite la relación con el otro, relación que se ve influenciada por las decisiones éticas que los seres humanos toman para realizar una acción. En la actualidad la ética se ha tenido que diversificar debido a las demandas que surgen de diversos ámbitos, demandas que serían producto de un desarrollo sin precedentes de las investigaciones científicas y sus posteriores aplicaciones y/o usos.

Este progreso científico-tecnológico ha puesto a la ética en una situación de tensión, ya que ha generado nuevos espacios de reflexión, como por ejemplo la ética dedicada al medio ambiente, la preservación del espacio natural en el que vive el ser humano y cómo las acciones que realiza tendrían consecuencias a largo plazo y pondrían en peligro la vida de las generaciones futuras. Esta reflexión se vería complementada con la posibilidad de pensar acerca de los derechos de la tierra y también de los animales, promoviendo una nueva relación con el ser humano.

Sin embargo, los adelantos de la ciencia han generado también la intervención directa en el cuerpo de las personas, intervención que principalmente proviene de la medicina. Estas nuevas prácticas pusieron al ser humano en la novedosa situación de tener que reflexionar desde lugares nunca antes pensados, las reflexiones exclusivamente éticas parecieron no alcanzar, y esta necesidad de pensar en estas problemáticas específicas dio origen a una nueva disciplina, la Bioética. Esta disciplina, no es una rama de la Ética o de la Filosofía exclusivamente, sino que está constituida por el aporte reflexivo de numerosos ámbitos, así, la bioética incluye la ética, la medicina, el derecho y otros sectores logrando establecerse como una práctica reflexiva exclusivamente interdisciplinaria, carácter que le otorga un estatuto epistemológico al discurso bioético.

El surgimiento de la Bioética, entonces responde a una clara necesidad de tener que especular y enfrentar el desafío que se plantea en la era tecnológica en el que se manifiesta una crisis entre el progreso biomédico y el interés público en relación con los abusos (posibles y reales) en la experimentación humana. Cuando se reflexiona acerca de la intervención biomédica sobre la vida humana es el nivel de la mesobioética; mientras que la ética médica propiamente dicha es la microbioética y la ética planetaria es el nivel de la macrobioética. Estos niveles permiten ordenar y organizar la reflexión en torno a problemáticas delimitadas y específicas.

La incertidumbre que genera el progreso de la ciencia y de la técnica, ha sido, de alguna manera, impulsora de la bioética, es decir, llega un momento en este desarrollo en el cual la reflexión ética se vuelve urgente debido a la catástrofe ecológica, la revolución biológica y la medicalización de la vida. La aparición de esta disciplina ha aportado nuevas líneas de reflexión, en medicina, por ejemplo se introduce al paciente como sujeto moral, la evaluación de la vida humana y la justificación del derecho a la salud.³⁰

Es decir, el progreso de la ciencia y de la tecnología, los adelantos biotecnológicos han generado una revolución que se podría denominar “genética” que implica un cambio en la visión y concepción del mundo. A medida que estos adelantos incrementen el conocimiento que el ser humano tiene de sí mismo, más incertidumbres y dificultades se pueden generar, es aquí donde la reflexión bioética abre la discusión desde determinadas concepciones y principios morales necesarios para generar un espacio de debate que permita enriquecer los posicionamientos y facilitar los procesos de toma de decisiones.

2- Los principios de la Bioética y la concepción de Ser Humano

La Bioética se rige por principios normativos que permiten la regulación y el ordenamiento en los procesos de toma de decisiones sobre problemáticas en bioética, éstos principios surgen desde el planteo de las teorías éticas que constituyen el fundamento de la Bioética; así, se tendrán como sostén teórico orientaciones centradas en la virtud, en el planteo deontológico y/o de las consecuencias de las acciones, poniendo mayor o menor énfasis en el agente, en el acto moral o en los efectos de ese acto.

Son cuatro los principios normativos de la Bioética, el de beneficencia, de no maleficencia, de autonomía y de justicia. Los dos primeros principios son producto de una teoría ética de carácter utilitarista que apunta a generar un mayor bienestar a un mayor número de personas; el principio de autonomía parte de una perspectiva ética deontológica, en la cual lo que tiene que primar en una acción es el deber, y no las posibles consecuencias de esa acción; el principio de justicia en cambio se sostiene en la búsqueda de un equilibrio entre el deber por el deber mismo y la utilidad de las consecuencias. Plantear que los principios corresponden a una teoría ética en particular impediría comprender la dimensión de las problemáticas se intentarían abordar y resolver desde estos principios. Es decir, el principio de beneficencia también se plantea desde aquello que se asume como un deber, el deber de no infligir mal o daño o el deber de promover el bien; y el principio de autonomía, si bien parte de la consideración deontológico del agente moral autónomo, reconocido

³⁰ Cfr. Mainetti; “Compendio Bioético”, Editorial Quirón, La Plata, 2000, pág. 77-80.

como tal y libre, también apela al utilitarismo en su componente del entendimiento al plantearse el consentimiento informado. En cambio el principio de justicia, en el intento por establecer un punto medio entre teorías éticas fuertemente establecidas, estaría expresando otro tipo de debate, en el que se incluye la concepción de justicia que sostiene este principio en las distintas instancias de reflexión bioética.³¹

La reflexión Bioética y la toma de decisiones dentro de la práctica de la medicina ha modificado considerablemente la manera en que se comprende la relación entre el médico y el paciente, incluyéndose nuevos aspectos que no eran tenidos en cuenta antes. Uno de los conceptos más importantes que manifiesta estos cambios es el de *consentimiento informado*, situación que reconoce al paciente como agente moral capaz de tomar decisiones libre y racionalmente acerca del tratamiento a seguir, contando con toda la información disponible, la relación entre el médico y el paciente es considerada desde un modelo contractualista, donde las decisiones son producto de un proceso compartido. Esta elección autónoma, invierte la concepción tradicional del paciente en medicina que lo consideraba en actitud pasiva y de incapacidad para decidir, la relación médico-paciente se sostiene desde un modelo paternalista tradicional en el que las decisiones se toman unilateralmente.

2- a) Los principios de la Bioética mirados desde América Latina

Existe en la reflexión Bioética de Latinoamérica un aporte significativo para pensar y repensar cuáles son las posibilidades de adoptar una manera de reflexión, sostenida desde los principios fundamentales de la bioética, en sociedades y culturas sumamente diferenciadas de aquellas desde las que se origina esta reflexión. El aporte al que nos referiremos plantea una concepción de Bioética sostenida desde fundamentos religiosos, y si bien no es ésta nuestra inquietud, resulta reveladora la forma de analizar los principios. De todos modos no se puede dejar de reconocer que esta contribución forma parte del trabajo interdisciplinario de la bioética.

Los principios de la Bioética son de origen anglosajón y han sido la referencia fundamental para el avance y el surgimiento de la Bioética en casi todo el mundo. América Latina no permanece ajena a este nuevo ámbito de reflexión y preocupación y es por ello que se hace eco de aquellos principios y los hace propios a la hora de generar procesos de tomas de decisión. La experiencia social y cultural de los pueblos latinoamericanos, distan enormemente de las experiencias de otros pueblos y culturas. El sentido de injusticia social, las fuertes desigualdades entre sectores sociales y las dificultades en el acceso a los beneficios del avance de la ciencia y tecnología, en el que se

³¹ Cfr. Mainetti op cit. pág. 95-104.

incluye el tratamiento médico, hacen de esta región un ámbito sumamente particular y especial para el desarrollo de la práctica Bioética.

El teólogo Alberto Bochatey toma como punto de partida para su reflexión la diferencia en la comprensión y conceptualización de los principios de la Bioética que se realiza en América Latina y la que surge de otras regiones, como por ejemplo la anglosajona. Sería precisamente esta diferente forma de identificarse con los principios lo que genera dificultades en el momento de ponerlos en la fundamentación de las decisiones en conflicto. Teniendo en cuenta, entonces los principios, el autor sostiene lo siguiente:

“En América Latina (...) la experiencia de la justicia es bastante negativa, por lo lenta, lejana del “hombre de la calle”, engorrosa, y, sobre todo, porque se han vivido muchos casos de escándalos y de corrupción en los poderes legislativos y judiciales. Un “principio de justicia” no se comprende muy bien, no significa lo que se quiere significar y muy pocos se identifican con él. (...) En América Latina no se tiene experiencia de la autonomía como un valor relacionado con la persona y con su capacidad de tomar decisiones. Más bien el concepto de autonomía está relacionado con la capacidad de sustentarse económicamente y de movilizarse por sus propios medios. (...) El concepto de beneficencia está relacionado aquí a la caridad, a la dádiva y a una figura superior que hace un bien a alguien inferior o dependiente. (...) La no-maleficencia surge en este continente como algo obvio, y sólo podrían dejar de respetarla los delincuentes y malignos. Se la relaciona con un daño explícito y pocas veces con el daño moral de hacer un mal.”³²

Es decir, en ocasiones aparecen ideas y concepciones que se presentan a sí mismas como las más exitosas y que han generado los mejores beneficios en otros ámbitos y regiones, esta presentación seduce a nuestra región y así se intenta implementar de manera acrítica ideas que no tienen relación con las características propias de nuestra región. Fácilmente se cae en la utilización de recetas mágicas sin tener presente que se pueden generar respuestas y reflexiones a estas problemáticas que surjan desde la consideración de las particularidades del lugar y que permitan dilucidar de la mejor manera los procesos deliberativos para la toma de decisiones.

3- La Distinción Ser Humano-Persona

Al comienzo de este trabajo planteamos que desde la Filosofía se pone en consideración la concepción del ser humano como sujeto, definición de la naturaleza humana que proviene de la

³² Bochatey, Alberto; *Bioética personalista desde una perspectiva latinoamericana*; en Mainetti Edit. ; Bioética y humanidades médicas; Edit. Biblos; pág. 99-100. Este es un aporte interesante para reflexionar sobre los principios de la bioética, aunque cabe aclarar que es necesario considerar a la Bioética como una disciplina Laica.

Modernidad. Este proceso de revisión de la naturaleza humana se profundiza en la actualidad con los adelantos de la biotecnología planteándose que la naturaleza del ser humano no es algo fijo y estático que hay que aceptar o no, sino que está incluida dentro de los mismos procesos de cambios sociales, culturales y de evolución. Esto último implicaría que el ser humano no sabe en qué podría llegar a convertirse en un futuro. Sin embargo, cuando se debate acerca de la concepción de naturaleza humana incluye hacia adentro otro debate, la posibilidad de distinguir entre seres humanos y personas, una distinción que está atravesada por una dimensión moral y de concepciones éticas diversas.

En principio poder distinguir estos conceptos, desde la diferencia o desde aquello que impide escindirlos, abre el camino para la reflexión en la bioética. Es decir, aclarar las particularidades conceptuales de estos términos permite que el proceso de toma de decisión en conflictos de bioética se concentre específicamente en ese problema y no en tener que determinar si todo ser humano es persona y/ o viceversa. Engelhardt ha indagado sobre esta distinción planteando como primera conclusión que no todos los seres humanos son personas, ya que sólo estos últimos pueden ser considerados como agentes morales, como sujetos cognoscitivos y entidades autorreflexivas y racionales. Es decir, poder reconocernos como personas no es lo mismo que formar parte de la especie humana como seres vivos, sino que, al considerarse como agentes morales con la capacidad de poseer un mínimo sentido moral y de tener conciencia de sí mismos, las personas son consideradas también como sujetos autónomos. Con esta referencia entonces, quedarían fuera de este concepto de personas capaces de tomar decisiones y ser autoconcientes, los fetos, las criaturas y los adultos profundamente retrasados, que pasarían a formar parte de otras categorías de vida humana, pero no serían consideradas personas. Desde esta perspectiva, las personas, entonces se encuentran en una posición especial, porque son especiales, y este lugar les permite pensar en la posibilidad de construir una comunidad moral pacífica.³³

Sobre este mismo aspecto, Andorno realiza también una distinción, pero incluye otras dimensiones, ya que cuando define el concepto de persona, la primera característica que le asigna es la de poseer una dignidad intrínseca. Esta característica se vuelve sumamente importante en estos tiempos en los que la ciencia y la tecnología han transformado al ser humano en objeto, ha sido cosificado desde su ser-cuerpo. Ser digno es ser persona, retomando también la distinción entre dos posturas, la primera es aquella que identifica a las personas con cualquier individuo perteneciente a la especie humana, y la otra es aquella que la identifica sólo con el carácter de ser autoconsciente.

Cuando se identifica a la persona como un individuo que pertenece a la especie humana, se recurre a la concepción de Boecio, definiendo en principio que la persona no es algo separado del cuerpo, sino que es la unidad y totalidad de espíritu y cuerpo. Se es persona por el simple hecho de

³³ Cfr. Engelhardt, *Los fundamentos de la Bioética*, Editorial Piados, pág. 151-162.

ser un ser humano vivo y poseer una naturaleza capaz de razón y consciencia. En cambio cuando se define a la persona como un ser autonconsciente, distinguiéndolo de otros seres humanos, se hace referencia a la propuesta de Engelhardt, en la definición de que las personas son seres autoconscientes, racionales, libres en sus elecciones y capaces de juicio moral, mientras que hay individuos humanos que no reúnen esos requisitos, con lo cual no serían considerados personas, como por ejemplo los fetos, los recién nacidos, quienes estén en coma irreversible, los enfermos mentales graves.³⁴

Realizar esta distinción no deja de lado conflictos y debates en torno a ello, ya que la discusión aún continúa, y si bien puede quedar planteada la distinción claramente, esto no significa que no se generen desacuerdos al respecto. Es decir, se podría pensar que considerar que las personas sólo son aquellos sujetos capaces de tener conciencia moral autónoma, y no todos los seres humanos, esto podría dar lugar a actitudes controvertidas, que no tengan en cuenta aquellos seres humanos que no entrarían en la categoría de personas, sólo se respetaría a quienes posean las cualidades de razón, juicio moral y autoconciencia. Esta postura estaría en oposición con los fundamentos de los Derechos Humanos. Con este cuestionamiento a la distinción entre ser humano y ser persona, la opción entonces sería la de considerar que persona es todo aquel que pertenezca a la especie humana como ser vivo, esta concepción permitiría el respeto y la consideración hacia todos los individuos humanos, reconociéndolos a todos como iguales por pertenecer a una misma naturaleza, pero teniendo en claro que cada persona es única en sí misma.

Por un lado el cuestionamiento a la distinción, por el otro se podría argumentar siguiendo a Engelhardt, a favor de la misma, sosteniendo que el valor que se le otorga a seres humanos que no tienen las características de ser persona, es un valor que posee para las personas actuales, es decir, la defensa de que los fetos y los niños son personas en potencia sería un argumento esgrimido por otras personas pero sin éxito, ya que el mismo lenguaje potencial es falaz; lo hipotético y las posibilidades no serían parte de los procesos de toma de decisión sobre quienes no tienen la capacidad de hacerlo. Decidir por quienes no pueden sólo si se considera que no pueden porque no son personas, porque no tienen conciencia moral es una actitud que distaría mucho de la indiferencia hacia otros seres humanos, ya que ser persona promueve valores como el respeto y la simpatía mutua, el bienestar.

En otro sentido, también se podría esgrimir que un bebé recién nacido sería considerado persona desde el instante en que comienza el contacto e interacción con otras personas. *“Sólo en la publicidad de una sociedad hablante el ser natural se convierte a la vez en individuo y persona dotada de razón.”*³⁵ Esta consideración parte del hecho de que la socialización, la interacción en el

³⁴ Cfr. Andorno. *Bioética y dignidad de la persona*, Editorial Tecnos, pág. 52-71.

³⁵ Habermas: “El futuro de la naturaleza humana”; Edit. Paidós; pág. 53.

ámbito social y público a través del aprendizaje del lenguaje, que denotan la capacidad racional, serían las características que hacen que un ser humano sea persona.

Es importante tener en cuenta otras aclaraciones en cuanto a la distinción entre ser humano, persona y también otros seres vivos. Cuando se emplea el término “persona” se hace referencia en forma exclusiva a los miembros de la especie humana caracterizados fundamentalmente por su capacidad de pensar, inteligencia, que puede razonar y que tiene consciencia y consideración de sí mismo. Esta definición dejaría afuera no sólo a seres humanos carentes de las características antes descritas, sino que quedarían fuera también aquellas especies no humanas que podrían llegar a tener una capacidad de razonamiento aún mayor que algunos seres humanos.³⁶

En general, entonces ser persona no significa ser humano, pero la calidad de persona sería exclusiva de aquellos seres humanos que son autoconscientes y capaces de razonar y tomar decisiones de manera autónoma, no habría personas no humanas. Sin embargo, la capacidad de ser conscientes de sí mismos también estaría presente como característica en los monos superiores, pero asumir a alguien como persona es otorgarle también una valoración moral y de derecho, por lo que reconocer a un animal no humano como persona sería asumirlos también como sujetos de derecho, situación bastante improbable debido a lo arraigado de la concepción tradicional que coloca a los seres humanos por encima de toda otra especie animal, aún cuando se esté distinguiendo a quienes pertenecen a la especie humana pero no son personas.

Cuando se plantea que los seres humanos son personas porque son especiales dentro de las especies vivientes, este planteo de centralidad e importancia no es fortuito ni casual, y si bien mucho de este antropocentrismo, como vimos en los primeros capítulos del trabajo, surge en la Modernidad cuando se ubica a la razón del ser humano como fundamento de todo conocimiento y en consecuencia la única posibilidad de dominar y controlar la naturaleza, también existe otro origen que pone al ser humano en este lugar tan especial en relación con el resto de los seres vivos. Este otro origen proviene de la concepción occidental cristiana, que dispone al ser humano por encima de las otras especies animales y vegetales con la misión de dominarlos; sólo los seres humanos serían especiales porque han sido creados a imagen y semejanza de Dios, que les concedió poder sobre el resto de los seres vivos. Esta centralidad y ser especial que posee el ser humano se ve

³⁶ Sobre este punto es interesante la argumentación de Peter Singer sobre los movimientos antiabortistas que se denominan a sí mismos y de forma errónea como “pro vida”, ya que sólo defienden la vida humana, y no se escandalizan por los asesinatos de animales; pero no es defensa de toda vida humana, porque no se oponen a los asesinatos por guerras o pena de muerte; y tampoco sería defensa de la vida humana de seres inocentes, ya que tampoco se involucran en acciones tendientes a evitar la muerte de niños por desnutrición, con las que salvarían más vidas inocentes que evitando el aborto. (Cfr. Singer, *Repensar la Vida y la muerte*; pág. 94) En este mismo sentido no se genera ningún conflicto si hay que matar a un animal para transplantar alguno de sus órganos a un ser humano, pero sí existe un gran dilema cuando se tiene que declarar la muerte cerebral de bebés anencefálicos que serían posibles donantes y salvarían vidas humanas. (Cfr. Singer, pág. 165)

profundizada también por poseer un alma inmortal, atributo que no comparte con ningún otro ser vivo.

Así, el estatus especial del ser humano como persona se ha ido extendiendo y fortaleciendo cada vez más, como una verdad irrefutable e incuestionable, sostenida ya sea desde una visión religiosa o desde una postura filosófica, ambos puntos sumamente arraigados y de difícil cuestionamiento.

4- La vida, la muerte y el avance de la ciencia

Pensar en la vida necesariamente también nos lleva a pensar en el final de la misma, en la muerte. En ocasiones se le otorga un nuevo significado y valor a la vida cuando las personas enfrentan situaciones traumáticas o límites, donde se ven obligados a tener que reflexionar o poner en claro cuál es la actitud que van a adoptar frente a la muerte, ya sea la propia o la de algún ser querido. Podríamos pensar que es poco frecuente que los seres humanos tengan en cuenta de manera cotidiana su propia limitación temporal, salvo cuando se encuentran en situaciones extremas, lo cual no deja demasiado tiempo o claridad para la reflexión. La pregunta que surge es ¿de qué maneras las personas se relacionan con este momento de la vida?, y claramente se plantea como un momento de la vida, como parte de la misma, no como algo lejano y que no pertenece a nuestro ciclo vital.

La existencia misma del ser humano está atravesada por su finitud, la muerte es un acontecimiento propio de la existencia humana que permite entender la vida desde la idea de proyecto, desde la búsqueda de aquello que le permita trascender más allá de su limitación temporal. Proyectarse no implica pensar que la muerte es parte de la vida, ya que es frecuente que las personas, cotidianamente oculten o eviten pensar en ella, y siempre se la presenta como aquello que lo ocurre a otros, para tratar de ocultar el temor que esto le genera. Frente a esta dificultad, siempre es posible realizar otra pregunta, ¿por qué sólo en el momento de encontrarnos frente a una situación límite relacionada con la muerte es que le damos otros sentido y revaloramos la vida? Podría ser sumamente interesante poder darle ese valor y significado a la vida sin tener que pasar por esa situación, sino que pensar en la muerte como parte de nuestra vida podría darnos los elementos necesarios no sólo para enfrentarnos a ese momento sino para poder disfrutar y proyectar nuestra existencia.

El progreso de la ciencia y la tecnología, ha impactado de manera profunda en las formas tradicionales de pensar la muerte, y con ello, de pensar la vida. Este impacto se puede percibir principalmente en la medicina, en aquellos casos que generan y han generado conflictos éticos y bioéticos por diferencias de opinión en lo relativo al momento de la muerte y a la prolongación de la vida. La ética tradicional parece ser confusa y débil en su aporte para la toma de decisiones, por

ejemplo cuando se cuestiona la moralidad de interrumpir la vida que se está prolongando artificialmente, pero en ningún momento se pone en consideración la moralidad de esa extensión artificial.

En este sentido creemos importante hacer algunas aclaraciones técnicas relacionadas al ámbito médico que nos permitirían luego precisar cuáles son los aspectos conflictivos del debate ético y bioético en estos momentos y relacionados a estos conceptos.

↗ Muerte cerebral

Este concepto surge luego de la aparición de las “unidades de cuidado intensivo”, cuando pacientes en coma no mostraban signos de actividad cerebral y que luego murieron. Así, en 1968 en Estados Unidos se comienza a trabajar sobre los criterios de muerte cerebral con el uso de electroencefalogramas para su diagnóstico. La muerte encefálica puede establecerse luego de una minuciosa observación de un paciente en coma, cuando se logra confirmar que la muerte es un proceso que no es posible detener. Las únicas excepciones para continuar con medidas que permitan la prolongación artificial de las funciones vitales, aún cuando esté determinada la muerte cerebral, son en el caso de querer mantener los órganos para transplantes y en mujeres embarazadas para salvar al feto.³⁷ Con los aportes tecnológicos de la actualidad, se puede distinguir entre la muerte de la corteza cerebral y la del tronco encefálico. *“Si el tronco conserva su función y no la corteza, se establece la vida vegetativa. La muerte del tronco, por el contrario, aunque pueda persistir por un tiempo actividad eléctrica cortical, indefectiblemente evolucionará hacia la muerte encefálica.”*³⁸ Para lograr establecer el diagnóstico clínico de muerte encefálica se realiza en principio una evaluación neurológica y de los reflejos que subsisten en este estado; también luego de determinar clínicamente la muerte encefálica, se puede proceder a la realización de otras pruebas corroborativas y exámenes complementarios que confirmen de manera definitiva el diagnóstico.³⁹

Esta redefinición de la muerte, asociada ahora a la muerte cerebral ha sido aceptada por todos los involucrados, desde la familia de los pacientes en este estado, los profesionales de la medicina – médicos, enfermeras/os-, hasta la sociedad en general, asume esta nueva definición de muerte ya que no se perjudica al paciente y se considera la posibilidad de los transplantes de órganos. Con esta

³⁷ Cfr. Bordín, Celia; *La muerte y el morir en Pediatría*; Editorial Lumen, Buenos Aires, 1997, pág. 35-39

³⁸ Bordín, Celia; op. Cit., pág. 40.

³⁹ La muerte cerebral, sin embargo, no se declara en los niños anencefálicos, siendo éste un punto de debate que aún no cierra y generando posturas encontradas y disímiles: quienes consideran que a los niños anencefálicos y corticalmente muertos se los debería declarar legalmente muertos; los que consideran que esos niños no están muertos y en consecuencia no pueden ser donantes de órganos y quienes consideran que estos niños no están muertos pero pueden ser donantes.

nueva concepción se deja de lado el conflicto ético de suprimir el tratamiento a personas que se encuentran en ese estado.

Sin embargo, muchas veces en la práctica médica no parece ser tan clara esta redefinición de muerte ya que aún cuando se declara la muerte cerebral de la persona, se la sigue tratando y refiriéndose a ella como si continuara viva. Esto nos haría pensar que aunque las personas conocen y comprenden que el significado de muerte cerebral es muerte, es sumamente difícil abandonar la concepción tradicional sobre la muerte, y se razona de la siguiente manera: una persona muerta no respira, tiene el cuerpo frío, no tiene reflejos y una persona que tiene diagnóstico de muerte cerebral aún está caliente, aunque esté conectada a una máquina, respira, tiene algunos reflejos, entonces no estaría muerta.

Poner en consideración nuestra concepción tradicional de muerte, es un cuestionamiento que no surge por la reflexión misma, sino que está motivado por el progreso de la ciencia. Peter Singer resume con claridad esta nueva situación,

“Los avances de la tecnología médica nos han obligado a pensar en cuestiones a las que no habíamos tenido que enfrentarnos anteriormente. Cuando no había nada que pudiéramos hacer para preservar las vidas de los fetos en el interior de los cuerpos de mujeres embarazadas cuyos cerebros habían muerto, no teníamos que decidir sobre el estatus de un feto cuya madre hubiera muerto meses antes de que él pudiera nacer. Cuando los bebés que nacían sin cerebro no vivían más que unos pocos días, y no existía el trasplante de órganos, era fácil decir que todo ser humano tiene derecho a vivir. No teníamos que preguntarnos si algunas vidas son más valiosas que otras.”⁴⁰

Replantearnos la concepción sobre la muerte, necesariamente implica también pensar la forma en que consideramos la vida, como así también nuestra propia consideración de la vida humana y la definición del ser humano como persona con la pregunta por si todos los seres humanos son considerados personas tal como lo planteamos en el apartado anterior.

Es importante tener en cuenta que el debate muchas veces se vuelve un círculo vicioso cuando se plantea la “santidad de la vida humana”, de toda vida humana, frente a la vida de aquellos pacientes que no tienen ni tendrán ninguna capacidad o experiencia consciente. La pregunta ¿qué tipo de vida beneficia a la persona que la vive? se vuelve una pregunta central en el debate cuando se prolonga

⁴⁰ Singer, Peter, *Repensar la vida y la muerte*; editorial Paidós 1997, pág. 32.

artificialmente la vida de un ser humano con muerte cerebral, aquí el carácter de “santidad” es puesto también en consideración.⁴¹

La existencia de una conciencia, que haga de un ser humano una persona autónoma capaz de decidir por sí misma, es para muchos lo que marca el límite entre seres vivos que pertenecen a la especie humana y personas. En este sentido parece ser simple colocar a los embriones, fetos, recién nacidos, pacientes sin función cerebral, del otro lado de la línea o al menos parecen estar al margen del concepto. El conflicto surge desde el punto inverso, cuando el paciente es consciente y completamente autónomo, y es esa misma autonomía la que lo lleva a querer decidir sobre su vida y la forma en que desea vivirla, y por ejemplo frente a una enfermedad terminal desea o pide morir “en paz”, porque asume que la calidad de vida que le resta no merece ser vivida. Este debate no es nuevo, ya que la problemática de la eutanasia no está directamente ligada al avance de la ciencia y tecnología médica. La relación es indirecta ya que en la actualidad hay medios suficientes como para promover tratamientos a las enfermedades que prolonguen la vida, para algunos se prolonga el sufrimiento, y por ello se hace referencia hoy al derecho a morir.

Acerca de esta última afirmación, es importante indicar que es una demanda sobre un derecho que surge en una sociedad que precisamente se niega a otorgar el derecho a una muerte digna a quienes así lo requieran. Establecer y legalizar este derecho implicaría la creación de un nuevo sujeto de derecho además de un nuevo derecho fundamental. No hay modificaciones legales al respecto, y cualquier situación que apoye y/o facilite la muerte de alguien que podría mantenerse con vida artificialmente, es una acción legalmente penalizada. Sin embargo, en la práctica médica se pueden observar acciones que tienden a ello como el transplante de órganos, la desconexión de los respiradores artificiales, siempre en pacientes que no tienen conciencia; prácticas que están ligadas, como vimos anteriormente al cambio en la misma concepción sobre el momento de la muerte. Sin embargo, el pedido consciente de “ayudar a morir” por parte de un paciente, no es avalado ni en la práctica médica ni desde la justicia.⁴²

Se puede hacer una distinción interesante entre, por un lado el derecho de los pacientes terminales e irreversibles a decidir o continuar el tratamiento en los hospitales o terminar sus días rodeados de sus seres queridos, elección que sería autónoma y libre; sin embargo, debido a los adelantos tecnológicos y el transplante de órganos pocas veces son escuchados y mueren en los hospitales conectados con múltiples tubos y sondas sin poder decidir por sí mismos –con excepción de quienes poseen la suficiente autonomía económica y poder de decisión que les permita morir tranquilamente en sus hogares-. Por otro lado se encuentra la problemática de reflexionar sobre la existencia de un

⁴¹ Es importante destacar, sin embargo, que la sacralidad o santidad de la vida humana es una característica proveniente de una concepción religiosa, que no sería un atributo esencial o propio de los seres humanos, sino una característica construida y otorgada a los seres humanos por los creyentes.

⁴² Es importante realizar una aclaración, ya que se podría pensar que la idea de derecho a la muerte no se utilizaría de la misma manera que el concepto de muerte digna.

“derecho fundamental a morir” que ubica el debate en un estado público y de intervención Estatal, que pondría en discusión el reconocimiento del derecho a morir en consonancia con la legalización abierta de prácticas eutanásicas o el reconocimiento del ejercicio de la libertad y autonomía en pacientes terminales, permitiéndoles morir con dignidad pero amparados legalmente.⁴³ La presencia de un “derecho a morir” implica un debate que va más allá de la simple decisión autónoma de los seres humanos, sino que incluye, como vimos anteriormente, una revisión del mismo concepto de derecho y de sujeto de derecho.⁴⁴

Querer controlar y decidir sobre la forma en que se va a morir pone en un serio cuestionamiento la misma concepción de la “santidad de la vida”. Aunque también se podría pensar inversamente, que la santidad de la vida también incluiría la posibilidad de morir con dignidad, teniendo conocimiento y consciencia plena de su situación, rodeado de los seres queridos y no conectado a máquinas en la soledad de un hospital, esta concepción significaría la humanización de la muerte dejando de lado la idea de que el único fin de la medicina es la lucha contra la muerte y asumiendo que morir también implicaría todo un proceso de aceptación no sólo de quien muere, sino también de los familiares que sufren la pérdida. Porque muchas veces son quienes deciden prolongar artificialmente, o negarse a donar órganos, pensando en que de todas maneras hay que mantener con vida al ser querido, sin tomar en consideración la pregunta por ¿qué tipo de vida es la que nuestro ser querido va a vivir? Es decir, existen ciertas concepciones que son difíciles de abandonar, dejando así una brecha muy amplia entre lo que la ciencia puede hacer y lo que la reflexión ética nos permitiría decidir. Si bien existen nuevas formas de entender y poder establecer el momento de la muerte de un ser humano, y socialmente es claro y aceptado, en el momento de aceptar la muerte de un ser querido, no se abandonan las ideas más tradicionales y se esfuma la posibilidad de reflexión que evite la contradicción.

Parece que es inescindible la reflexión sobre el derecho a la muerte, la autonomía en los procesos de decisión respetando la dimensión del derecho subjetivo como así también la del derecho social o de la comunidad, y la idea misma de “calidad de vida” que se pretende establecer. Concepción que está estrechamente ligada a la idea de persona que se defiende, pero que básicamente implica que el valor no reside en la supervivencia vital de los seres humanos, sino que la vida de esa persona debe ser digna de ser vivida.⁴⁵

⁴³ Cfr. A. Cambrón Infante, “¿Existe un Derecho a morir? Aproximación al tema de la muerte”; www.aabioetica.org

⁴⁴ Ver apartado “Bioética y Derecho” pág. 39 del trabajo.

⁴⁵ Cfr. Victoria Camps; “Éticas para la ciencia y técnicas de la vida”; Universidad Autónoma de Barcelona; pág. 273.

4- a) La anencefalia

El avance de la ciencia y la técnica ha tenido un gran impacto en la técnica médica con una gran diversidad de instrumentos que permiten diagnosticar y realizar estudios de alta complejidad. Estos estudios permiten por ejemplo tener un diagnóstico pre-natal en el caso de fetos anencefálicos, es decir que carecen de los hemisferios cerebrales y de la estructura ósea del cráneo producto de una malformación genética en las primeras semanas de gestación, pero existe funcionamiento del tronco encefálico. Un alto porcentaje de fetos anencefálicos no sobreviven a todo el período de gestación intrauterina y nunca a la vida extrauterina.

El proceso de toma de decisión desde la Bioética se encuentra frente a una doble problemática. La primera es acerca de la interrupción del embarazo una vez conocido el diagnóstico de anencefalia, principalmente en países donde el aborto no es legal. La segunda es acerca del estatus de vida – o de muerte- de los niños que efectivamente nacen con esta malformación y el dilema de la donación de sus órganos. Un bebé que nace anencefálico no tiene el diagnóstico de muerte cerebral, lo cual implicaría que se lo debe mantener con vida y no estaría en condición de ser donantes ya que no se los ha declarado con muerte cerebral. Es decir, se generó otra forma de pensar la muerte en relación a la muerte cerebral, pero este cambio de concepción no ha alcanzado el caso de la anencefalia en fetos y bebés recién nacidos. Cabe aclarar que este punto en particular genera fuertes disidencias, ya que también sería posible pensar que la anencefalia podría tener la misma consideración legal y ética que la muerte cerebral, sin embargo esta consideración no implicaría que la muerte cerebral es sinónimo de muerte en relación a la ausencia de funcionamiento de la corteza cerebral o del tronco encefálico, tal como lo expresamos en el apartado anterior.

En relación al primer punto, es importante tener en cuenta que, en países como el nuestro, la interrupción del embarazo no está legalmente permitido, por ello la Bioética se encuentra en una nueva y estrecha relación con la Jurisprudencia ya que hay casos de diagnóstico de fetos anencefálicos que se han llevado a la justicia para obtener la autorización judicial para inducir el parto de manera prematura, lo cual no es sinónimo ni equivalente a abortar o interrumpir el embarazo ya que la inducción al parto no es causa de la muerte del feto que debido a su malformación indefectiblemente no podría sobrevivir. Ahora bien cuáles serían los argumentos de la mujer embarazada, y de su pareja para solicitar la inducción al parto en el caso de un embarazo que es evidentemente incompatible con la vida. Por un lado el dolor psicológico de los padres que se enfrentan, primero a la noticia del diagnóstico y luego a la necesidad de tener que recurrir a la justicia para poder inducir el parto de manera legal, con el daño moral que lo mismo significa debido a los tiempos que tienen que transcurrir hasta un eventual fallo a favor. Por otro lado

también se encuentra en serio riesgo la salud física de la mujer que gesta un feto anencefálico, tanto durante la gestación – con la probabilidad de abortar espontáneamente- como durante el parto.

Los casos de estas características ponen en consideración las formas en que se interpretan y se ponen en práctica en los procesos deliberativos y de toma de decisión, los principios orientadores de la Bioética, principalmente el principio de autonomía derivado de la regla del consentimiento informado. Es decir, una mujer que esté gestando un feto anencefálico, puede estar debidamente informada sobre los riesgos propios, la realidad de que el bebé que gesta no tiene posibilidades de vida extrauterina y las opciones de tratamiento. Teniendo la información apropiada y siendo conciente de la misma, no hay dificultades para que pueda generar una decisión de manera autónoma, ya sea para pedir la inducción al parto prematuro o para llevar a término la gestación de un feto que no podrá alcanzar la consideración de ser persona, tal como lo vimos anteriormente. También en esta situación se puede tener en consideración el resto de los principios de la Bioética además del principio de autonomía, así, el principio de beneficencia y no maleficencia en relación a la mujer embarazada se hace presente en el sentido de que, un parto inducido prematuramente preservará y protegerá la salud física y psíquica de la madre. Quienes se oponen a esta práctica estarían poniendo en primer lugar el principio de beneficencia y no maleficencia en la dignidad de la vida del bebé por nacer aún con las consideraciones del caso y las nulas expectativas de sobrevivencia extrauterina. Es decir el interrogante ético también apunta a poner en tensión la salud de la madre y la vida del feto, tensión que puede parecer cuestionable si pensamos que de todas maneras la vida del feto no es viable.⁴⁶

Nuevamente se plantea la tensión que mencionamos en otra parte del trabajo es decir, si se defiende la vida de todo ser humano, por el sólo hecho de pertenecer a la especie y esa característica es suficiente para otorgarle dignidad, se está desplazando la consideración sobre la calidad y el sentido de la vida y se defiende la subsistencia de la vida humana más allá de la moralidad de esa subsistencia o prolongamiento de la vida. En ocasiones la maternidad alcanza un estatus social alto y la defensa del feto se impone por sobre la autonomía de las mujeres a decidir, máxime cuando se pone en riesgo físico y psíquico real a esa mujer para llevar a término una gestación de un feto anencefálico que una vez nacido su vida no será viable.

La decisión de inducir el parto de manera prematura de un feto anencefálico podría fundamentarse desde distintos ámbitos. Desde el aporte jurídico, se busca preservar la integridad de la salud física y psíquica de la vida de la madre, que es una vida segura, frente a la inviabilidad de la vida del feto; de ninguna manera es la inducción la que provocaría la muerte del feto, sino la misma

⁴⁶ El sufrimiento de la gestación de un feto que de ninguna manera podrá humanizarse, no sólo lo padece la mujer gestante, sino la familia entera, que ha decidido y deseado la existencia de un nuevo integrante. Por ello, la interrupción del embarazo en estos casos, no tendría comparación con el aborto voluntario de un hijo no deseado. Esto se debería a que, en ocasiones se confunden los términos de aborto, aborto terapéutico y el mismo derecho a la vida.

patología que padece. Desde el aporte de la Bioética, se ponen en juego los principios, principalmente el de autonomía de la mujer que puede tomar una decisión responsable teniendo en cuenta el concepto de consentimiento informado; se prioriza el principio de no maleficencia en la mujer por sobre el principio de beneficencia del feto. La dimensión de que se trata de una elección íntima y personal de la mujer y su pareja que deben enfrentar una situación como la planteada en compañía y son asesoramiento de profesionales idóneos. También es posible poner en consideración la dimensión de una relación dialógica entre el médico y el paciente, relación que permita tomar decisiones y respetar los principios de la bioética en la práctica. Por último también se toma en consideración la mirada de la conciencia, la profunda reflexión sobre los límites éticos de las prácticas médicas, sobre quiénes son los que tienen el poder de decisión y qué ética es la que se pone en consideración en estos casos.⁴⁷

5- Bioética y Derecho

Para poder comprender la relación y el diálogo entre Bioética y derecho, es importante aclarar que la conexión se establece en principio entre la ética y el derecho, han abierto el camino para una “nueva forma de juridicidad”, que permita el resguardo de la dignidad humana de las personas y los derechos que como tal tienen; el énfasis de esta nueva relación ya no estaría centrado en privilegiar el respeto y la garantía de los derechos patrimoniales. Este diálogo es posible debido a que ambas disciplinas, la ética y el derecho, se complementan al proponer el mecanismo deliberativo para la toma de decisiones, deliberación moral y jurídica que posibilite la decisión responsable y prudente tanto individual como colectiva. Este aspecto en común, sin embargo, no desdibuja las diferencias que ambos campos, como sistemas normativos de la sociedad poseen entre sí, siendo el objeto de la ética la reflexión sobre los valores que orientan la conducta humana, mientras que el derecho buscará positivizar esas normas. Con las actividades específicas diferenciadas, y el proceso deliberativo en común, sería entonces posible establecer ciertas normas comunes –no ya universales y absolutas- que puedan transformarse en ley.⁴⁸

La reflexión interdisciplinaria de la Bioética intenta esclarecer, entre otras, las tensiones y dilemas que hemos presentado y que son en gran parte consecuencia del avance de la ciencia y de la técnica en la práctica médica. Como hemos visto, la orientación principal de la Bioética se sostiene desde los principios que regulan y guían los procesos de toma de decisión y que a su vez se apoyan en perspectivas éticas que defienden particularmente la dignidad del ser humano, su libertad y su autonomía como seres capaces de tener conciencia de sí. La defensa de la dignidad y de la

⁴⁷ Cfr. Revista Jurisprudencia Argentina; Número Especial de Bioética, fascículo 11, 2001 Buenos Aires pág. 61 a 74.

⁴⁸ Cfr. Gracia; Prólogo; en Hooft; *Bioética; Derecho y Ciudadanía*; Editorial Temis, Bogotá, 2005; pág. XI-XIV.

libertad, está estrechamente ligada al derecho a elegir de manera autónoma y al derecho a la salud de las personas; también mencionamos la posibilidad de referirnos al derecho a morir como parte de los mismos procesos de decisión. Es indudable, entonces que la Bioética ha abierto un nuevo canal de comunicación y una nueva relación con el Derecho en torno a las tensiones y conflictos entre los ejes de la Vida, la Bioética y la dignidad humana. El avance de la biotecnología y su influencia directa en la vida y en la salud de los seres humanos ha generado el debate y la formulación de nuevas leyes que apunten a la protección de los Derechos Humanos para garantizar su continuidad, universalidad y respeto. Internacionalmente se busca regular las investigaciones médicas que abren las puertas a posibles abusos, abandonando a los seres humanos a decisiones y prácticas que no contemplarían su dignidad, su elección autónoma y el respeto a su identidad.⁴⁹

Este vínculo entre el Derecho y la Bioética permite introducir modificaciones en la forma tradicional de pensar la relación entre el médico y el paciente que estima la confianza ciega hacia quien poseía el saber y podría “paternalmente” cuidar y sanar a un paciente pasivo; ahora es posible centralizar la mirada en el paciente y su persona, que trasladado a las relaciones sociales, el énfasis se pone en el ciudadano como “ciudadano social”, no ya individual. Esta centralidad en el ciudadano, y la reflexión deliberativa de la Bioética y del Derecho es el camino para una nueva ética, la *ética pública, de los ciudadanos*, fundada en los valores y normas que se comparten en una sociedad moralmente pluralista en la que se pueda construir proyectos en común. El pluralismo moral garantiza la posibilidad de establecer desde la deliberación y el consenso, cuáles serían los valores universales provisorios que se comparten, es decir establecer una moral mínima o mínimos éticos para hallar respuestas a problemas en común⁵⁰.

La opción de establecer un mínimo consenso moral se debe en parte a que en la complejidad de la sociedad actual es cada vez más difícil sostener y defender valores o principios morales y jurídicos que sean universales o absolutos, que no permitan ninguna excepción ni tampoco consideren las circunstancias particulares sociales o culturales de cada caso o situación problemática. Una vez más, esto significa que hay que tomar como punto de partida la posibilidad de establecer y consensuar deliberativamente cuáles son los valores y creencias que comparten quienes forman parte de una sociedad determinada para así llegar a los mínimos comunes. El punto de partida para esta deliberación es doble, por un lado el reconocimiento y respeto de la dignidad de los seres humanos como carácter inalienable; por otro lado, este reconocimiento se complementa con la condición que tienen también las personas como sujetos moralmente autónomos, capaces de tomar decisiones libremente y de acuerdo con su voluntad. En lo que respecta a la creciente medicalización de la vida, este respeto por la autonomía del individuo como sujeto moral se traduce

⁴⁹ Principalmente las regulaciones legales apuntan a las investigaciones relacionadas con el Genoma humano. Es por ello que en 1997 se Declaran los Derechos Universales sobre el Genoma Humano.

⁵⁰ Cfr. Hoof, P. Bioética, Derecho y ciudadanía; op. Cit., pág. 1-7.

en el Principio de Autonomía de la Bioética y la categoría del “consentimiento informado”, como el derecho a decidir en aquellas cuestiones que involucren la salud, la vida o bienestar de un paciente; decisiones que no atenten en contra de los derechos de otros.

Poner en consideración legalmente las prácticas relacionadas con la Bioética, debatir y consensuar sobre los distintos mecanismos de regulación, crear Derechos a través de diferentes Declaraciones a nivel nacional e internacional, significa dejar en claro la necesidad de establecer órganos legales que controlen las investigaciones, las prácticas y que también dispongan de la necesidad de reflexionar ética, social y políticamente acerca de esas prácticas y sus consecuencias. Sin embargo esto no culmina con la reflexión y la regulación, sino que también alcanza a la posibilidad de comunicar los avances y las mejoras en la calidad de vida de los seres humanos, principalmente a aquellos sectores que se encuentran en desventaja económica. Así, por ejemplo, la Declaración sobre los Derechos del Genoma Humano significa que, protegiendo al Genoma, y declarándolo patrimonio de la Humanidad es posible también resguardar la dignidad, el derecho a la vida, la identidad y la salud de la humanidad y de las generaciones futuras; es por ello que:

“La Declaración se basa en el respeto a la dignidad de cada persona frente a las investigaciones biotecnológicas sobre el genoma. Es así que los principios en que se inspira coinciden con la Declaración Universal de los Derechos Humanos al prohibirse el genoismo o discriminación genética y el rechazo al determinismo genético, que es aquella corriente que tiende a fijar efectos o consecuencias tomando como punto de partida las características biogenéticas de las personas (derecho a la igualdad); el derecho al consentimiento previo a cualquier tratamiento, el derecho a saber o no saber los resultados y consecuencias de un examen realizado (derecho a la libertad individual); la confidencialidad de los datos genéticos (derecho a la intimidad); el disfrute de los beneficios resultantes de los avances científicos (principio de solidaridad). Asimismo, el derecho a una reparación justa como consecuencia de un daño genético.”⁵¹

En lo que respecta a los avances en la relación y el diálogo inter y transdisciplinario entre bioética y Derecho se han generado las siguientes formulaciones jurídicas que hacen por un lado a esta “nueva juridicidad” y por otro a una “juridificación de la sociedad”: a) Convención de Asturias o Convención Europea de Bioética en 1997; b) Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos de la UNESCO de 1997; c) Carta de los Derechos fundamentales de la Unión Europea de 2000; d) Convención sobre los Derechos Humanos en San José de Costa Rica de 1969 en América. Estas convenciones y acuerdos internacionales propician principalmente la reafirmación

⁵¹ Enrique Varsi Rospigliosi “Red de Información Jurídica Bioética, Genoma y Derechos Humanos” www.cajpe.org.pe

de la dignidad humana, la libertad, la igualdad, la solidaridad, la identidad e integridad de cada ser humano, la primacía del ser humano por sobre los intereses económicos o el progreso de la ciencia, la no discriminación por causas genéticas.⁵²

Vemos entonces que la relación entre Bioética y Derecho, la defensa de la dignidad y de los Derechos Humanos, es sumamente importante y necesaria frente al avance de la ciencia y de la tecnología; sin embargo, ello no implica limitar legalmente la investigación y el progreso científico ligado a la biotecnología, sino poder orientar las mismas en la defensa del ser humano, de su dignidad como tal y de sus derechos fundamentales. Por lo tanto las investigaciones, deberían estar orientadas por la protección de los Derechos, la dignidad, la identidad y la unidad de la persona. Es posible pensar que el Derecho ha retomado su relación con la ética con una nueva motivación generada por el avance de las biotecnologías, los efectos jurídicos del avance de la genética y la necesidad de proteger y garantizar los Derechos Humanos. Como mencionamos antes, este momento de la conexión y diálogo interdisciplinario entre Bioética y Derecho, permite vincular los Derechos Humanos en una nueva juridicidad fundada en el valor inalienable de la dignidad de la persona humana, que garantice los derechos personalísimos y el bienestar de la persona; juridicidad que se aleja del carácter individualista y de protección de los derechos patrimoniales que caracterizaba al derecho moderno.⁵³

Esta nueva dimensión en la reflexión de la Bioética y el Derecho, que involucra repensar la legislación y orientar las decisiones políticas pone nuevamente en consideración una de las preguntas centrales en estos tiempos “¿todo aquello que es técnicamente posible, es éticamente aceptable?”. En este sentido y desde el campo jurídico, poner límites, no implicaría violar la autonomía de la voluntad, sino poder controlar aquellas decisiones autónomas que afecten la autonomía y los derechos de otras personas. Es por ello que poder responder este interrogante, implica, por un lado, posicionarse desde el respeto hacia los Derechos Humanos, como mínimos éticos, por encima de cualquier consideración política, económica o científica que puedan promover las investigaciones y los avances en las Biotecnologías; y por otro lado llama a una actitud de solidaridad entre las naciones que llevan adelante importantes investigaciones y aquellas que aún no se han desarrollado en este campo. Los Derechos Humanos se transformarían en el nexo entre la Bioética y el Derecho ya que refieren a la dignidad de la persona y encauzan el camino frente al desafío de “crecer en humanidad” dentro de la nueva juridicidad.⁵⁴

Paralelamente, entonces a los derechos Humanos existentes, el avance de la ciencia y de la tecnología, y sus aplicaciones con la biotecnología han generado nuevos derechos que de alguna manera complementarían los anteriores. Así, por ejemplo se hace referencia al derecho a la

⁵² Cfr. Hooft pág. 30-32.

⁵³ Hooft, op.cit pág. 29.

⁵⁴ Cfr. Hooft, op. Cit; pág. 20-25.

integralidad de la esencia del genoma; el derecho al conocimiento del propio origen biológico; a la intimidad genética; a saber o no querer saber la conformación genética; etc. Esta nueva generación de derechos ligados a la Biogenética, en conjunción con la reflexión ética necesaria y las prácticas cada vez más complejas, han originado una nueva necesidad institucional, los Comités de Ética o de Bioética, tanto en instituciones hospitalarias como en los mismos estamentos legislativos.

Los comités de Bioética o de Ética tienen como propósitos fundamentales los siguientes: articular nuevos métodos en la toma de decisiones éticamente problemáticas; desarrollar nuevas normativas que regulen la complejidad de los temas tratados; facilitar la toma de decisiones de quienes se vieran enfrentados a dilemas éticos de difícil solución; al ser grupos consultivos y no resolutivos, no toman decisiones, sólo iluminan la decisión de quien presenta la consulta. De esta manera, los Comités estarían cumpliendo una función educativa, normativa y consultiva frente a las demandas de diálogo y debate sobre problemáticas de difícil resolución que se les presentan a las comunidades y sociedades.

Una de las conquistas más importantes de la Bioética, fundamentada desde el principio de justicia, es el derecho a la salud, que expresa, de manera contundente esta nueva relación entre la Bioética y el Derecho que obliga desde la Ley al Estado a garantizar este derecho a todas las personas como parte de la política de justicia distributiva en cuestiones sanitarias, superando las trabas de las distintas organizaciones gubernamentales. El desafío reside entonces en poder ampliar la legislación y la jurisprudencia en función de las distintas encrucijadas que plantean los adelantos biotecnológicos, que requieren de nuevas regulaciones y disposiciones legales que ordenen y organicen las prácticas, exigiendo responsabilidad y prudencia y resguardando los Derechos Humanos, el derecho a la salud, los principios de la Bioética para garantizar decisiones aún en situaciones de riesgo e impredecibles.

Las relaciones efectivas entre la Bioética y el Derecho sólo son posibles en una sociedad pluralista y democrática, que promueva una *ética pública*, o mínima, que reconozca la dignidad humana como fundamento de los valores socialmente establecidos. Pero el desafío no es sólo el de poder generar deliberativamente esta ética de mínimos, sino que, desde los valores que se defienden en los diversos tratados internacionales y frente al desarrollo de las ciencias biomédicas y los dilemas de la genética y ambientales, sería deseable la existencia de un instrumento regional en América Latina para *“afianzar de manera fructífera el diálogo y la complementación entre bioética y derecho, mediante una normativa atenta a las particularidades propias de los países de la región y que debiera consagrar explícitamente a la justicia sanitaria como tema de preocupación sanitaria”*⁵⁵.

⁵⁵ Hooft, op.cit. pág. 32.

IV- CASO PARADIGMÁTICO DONDE SE PONE EN CUESTIÓN LA NATURALEZA DEL SER HUMANO

1-La Eugenesia

La eugenesia no es el único caso en el que se pone en consideración lo que entendemos por naturaleza humana, en el apartado anterior la misma idea de muerte nos lleva a repensar algunas concepciones tradicionales sobre la naturaleza del ser humano y además sobre el lugar especial y privilegiado donde se ha ubicado a sí mismo en relación con otros seres vivos. Además al comienzo del trabajo también planteamos poder reflexionar acerca de la necesidad del ser humano de buscar y encontrar una definición de su esencia y su naturaleza. Respuestas que han llevado a contemplar a la especie humana como una especie incomparable y valiosa en sí misma.

Sin embargo, creemos que la posibilidad de concentrarnos en analizar esta aplicación nos permitiría profundizar en la necesidad de poner en consideración ciertos valores y prácticas que surgen como consecuencia del avance científico-tecnológico y la intervención directa en la vida y los cuerpos de los seres humanos⁵⁶. Un aporte interesante sobre la complejidad de la eugenesia y las implicaciones directas que tendría acerca de la conceptualización que los seres humanos tenemos de nosotros mismos como especie, lo encontramos en Habermas y su texto “El futuro de la naturaleza humana”. El planteo de Habermas sugiere la estrecha relación entre la problematización de la eugenesia con la necesidad de poder establecer consensuadamente ciertas normativas éticas que pongan en claro cuáles serían los límites y alcances de esta práctica.

El Diagnóstico de Pre Implantación permitiría, antes de la implantación del embrión, por un lado detectar enfermedades hereditarias y genéticas y así poder realizar las modificaciones necesarias que evitarían el desarrollo de esos males o no implantar el embrión para evitar una futura interrupción del embarazo, pero por otro lado, también permitiría que los padres pudieran decidir acerca de los rasgos genéticos de sus hijos, modificando voluntariamente el mapa genético en función de sus preferencias. Se está hablando entonces de una eugenesia negativa, la que detecta y previene enfermedades y la eugenesia positiva, que busca deliberadamente determinados rasgos genéticos. Las consecuencias y derivaciones de ambas son sumamente diferentes, pero que generan

⁵⁶ Históricamente la eugenesia se ha entendido como el perfeccionamiento de la raza humana, desde el siglo XIX y principios del XX, en la América Anglosajona, la práctica eugenésica consistía en el control de las inmigraciones de determinadas regiones para evitar la mezcla con razas que eran consideradas inferiores y que contaminarían la pureza de la anglosajona; otra práctica consistía en la esterilización de personas caracterizadas como “inadaptados sociales” que desviarían el mejoramiento de la raza blanca como por ejemplo enfermos mentales, criminales. Estas prácticas discriminatorias, prejuiciosas y carentes de científicidad derivaron en el desprestigio de la eugenesia en el ámbito científico. En la actualidad, con el descubrimiento del genoma humano, la eugenesia ha tomado otro cariz que genera nuevas discusiones que trataremos de desentrañar.

la necesidad de poder establecer una regulación normativa en la intervención en el genoma humano que apunten casi exclusivamente a la eliminación de males o enfermedades.

Las fronteras entre la eugenesia negativa –intervención terapéutica- y positiva –intervención perfeccionadora- son sumamente delgadas, es por ello que urge un consenso social y político que permita establecer los límites morales y legales de estas prácticas, permitiendo por ejemplo, el diagnóstico en casos en los que se busque la prevención de enfermedades que sean insoportables para aquellos que las padecerían. Es difícil establecer límites claros entre la eliminación de aquellos rasgos indeseables y el mejoramiento de aquellos rasgos deseables. Además, se podría pensar que la reacción de una persona que fue intervenida genéticamente de manera terapéutica, sería en forma diferente a aquella que fue intervenida genéticamente para satisfacer las preferencias de los padres; es decir, la autonomía en la constitución de la propia consciencia y la autocomprensión como tal persona sería diferente en cada caso.

Otra de las problemáticas que se derivan de la manipulación genética es la contradicción entre el encuentro natural y contingente de dos estructuras genéticas distintas que darán lugar a una combinación imprevisible y que será el fundamento para la construcción del sí mismo del futuro hijo/a, y la modelación genética diseñada según las preferencias que generaría una disposición sobre la biografía de un tercero que hasta este momento sólo se tenía sobre las cosas y no sobre las personas. Se puede pensar que la disposición sin consulta previa, de los caracteres de los hijos por parte de los padres es similar a la disposición que se puede establecer con una cosa, una cosa que en el futuro se conformará en persona. Esta nueva dimensión, en la que se pone en consideración otro tipo de relación entre quienes deciden un modelo genético y quien luego deberá comprenderse a sí mismo como diseñado por otros, genera un interrogante sumamente importante, ya que, según Habermas, se pone en cuestionamiento la autocomprensión ética del conjunto de la humanidad.

El dominio de la naturaleza humana, ya sea con propósitos terapéuticos o de perfeccionamiento, pone en el debate bioético la posibilidad de disponer o no de los fundamentos biológicos de la identidad personal y un nuevo derecho que podría surgir, “el derecho a una herencia genética en la que no se haya intervenido genéticamente”. Ya que la autocomprensión moral y como especie de las personas estaría sumamente determinada por la casualidad o la determinación de los rasgos genéticos.⁵⁷

Frente a estas posibilidades se plantea una nueva problemática sobre la que es importante la reflexión, es decir, se pone en consideración la dignidad de la vida humana prenatal, ya que se podría pensar que el valor al embrión se le otorgaría luego del diagnóstico de pre-implantación. Este costado de la discusión es acerca del estatus moral del embrión humano, si se considera que desde el mismo momento de la fecundación del óvulo es una persona en potencia y que goza de dignidad

⁵⁷ Cfr. Habermas; “El futuro de la naturaleza humana”; Edit. Paidós; pág. 42-45.

humana desde el comienzo, entonces la práctica eugenésica es condenable sea cual fuere el propósito de la misma. Sin embargo se puede pensar también que la dignidad humana es una característica que se adquiere una vez nacida la persona, con lo cual el embrión sí podría ser objeto de manipulación.⁵⁸ Estas posturas contrapuestas, desde la perspectiva de Habermas no estarían teniendo en cuenta que el hecho de que la manipulación genética esté fuera de la disponibilidad, es decir la existencia de límites normativos y legales sobre esta práctica, significaría que aún cuando los embriones no tengan el carácter de personas ni sean poseedores de dignidad humana y derechos, no se liberaría la decisión de manipular sin límites.

Cómo se considera y se trata a la vida prepersonal, es decir la manipulación de los embriones, está en directa relación con la forma en que los seres humanos nos autocomprendemos como especie permitiendo distinguirnos de otros seres vivos, comprensión que según Habermas no estaría ligada a las particularidades culturales sino que implican la idea de una generalidad antropológica que involucraría a la humanidad. Podemos ver que la discusión gira en torno a la necesidad de conservar preceptos o definiciones de carácter universal, que constituyan el fundamento de nuestras prácticas cotidianas, nuestras relaciones con otros y con la naturaleza.

¿Cómo afectaría, entonces en un adolescente el conocimiento de que su configuración genética es producto de una decisión arbitraria de sus padres? Habermas sugiere que el conocimiento de una intervención anterior al nacimiento promovería la traspolación de considerar a la naturaleza subjetiva como algo de lo que no se puede disponer arbitrariamente, a considerarla como resultado de la instrumentalización de un elemento de naturaleza externa. Tener presente la posibilidad de que los caracteres hereditarios sean producto de una programación y no de la casualidad es también subordinar el *ser cuerpo* al *tener cuerpo*. El cuerpo y la vida estarían así, completamente sometidos a la biotécnica.⁵⁹

Por otra parte, considerando la práctica eugenésica misma, podríamos pensar que el problema moral no está en la técnica genética y la posibilidad de la manipulación de los embriones sino en el modo de aplicación y en el alcance que se le de según los motivos de aplicación, ya sea como prevención o como modificación según preferencias. Es decir, el planteo puede considerar que las intervenciones genéticas terapéuticas estarían teniendo en cuenta al embrión como la futura persona que sería alguna vez, en cambio las intervenciones que apunten a mejorar determinados rasgos genéticos no estarían considerando al embrión como futura persona sino que se estarían considerando exclusivamente los deseos y preferencias de los padres. Esta postura que se manifiesta en lo planteado por Habermas⁶⁰, en realidad le estaría quitando el nivel de responsabilidad que

⁵⁸ La tercer alternativa es la planteada en el apartado anterior donde la concepción del ser humano como persona se caracteriza por la capacidad de tener conciencia de sí mismo, con lo cual los recién nacidos no entrarían en este rango.

⁵⁹ Cfr. Ver Habermas, op. cit.; pág. 76-77.

⁶⁰ Ver Habermas, op. cit. pág. 62-64.

estaría ya incluido en la misma técnica y no sólo en la aplicación, es decir, retomamos lo planteado en el segundo capítulo del presente trabajo acerca de la imposibilidad de seguir defendiendo la neutralidad de la ciencia en cualquiera de sus fases. Sostenemos entonces, que más allá de los intereses y motivaciones que pueden llevar a la práctica eugenésica, que bien pueden ser objeto de consideraciones o valoraciones morales, también la valoración está presente en el mismo proceso de investigación y planteo de las teorías que generaron la técnica genética.

Aparece como sumamente necesario poder establecer los límites de las intervenciones eugenésicas positivas en función de garantizar tanto una vida autónoma de quienes han recibido tratamientos genéticos como un tratamiento de igualdad con otras personas. La problematización surge también cuando la modificación generada por los intereses y las preferencias de los padres puede llegar de la mano de la modificación de los planes futuros de sus hijos. Esta dependencia absoluta a un programa genético programado de manera intencionada sería significativo para quien tiene que comprenderse a sí mismo, la intención genera responsabilidad por las consecuencias impredecibles y un posible cuestionamiento ético-moral; es una dependencia muy diferente con la autocomprensión de quien ha nacido de manera natural. Las posibles consecuencias que se pueden derivar de la programación genética, en principio serían dos: - que las personas programadas no se contemplen a sí mismas como los autores de su propia biografía; - que dejen de comprenderse como personas de igual condición. La gran preocupación reside en el hecho de que la persona afectada vea suprimida su autocomprensión moral porque es la autodeterminación ética de una persona genéticamente modificada lo que se pone en examen al momento de que esa modificación sea conocida por ella, ya que precisamente es ese tipo de decisiones las que posteriormente se tendrán en cuenta para la configuración ética de sus vidas, de acuerdo con el planteo de Habermas el destino de una persona programada sería compartido por quien tiene la intención de realizar la modificación, no sería una proyecto autónomo:

“... al convertirse en cocautor de una vida ajena, interviene desde dentro en la consciencia de autonomía de otro. A la persona programada, a la que se ha sustraído la consciencia de la contingencia de unas condiciones biográficas de partida naturales, le falta una condición mental que tiene que satisfacer si debe asumir retrospectivamente la única responsabilidad de su vida.”⁶¹

Las problemáticas que se presentan con las distintas prácticas eugenésicas generan a su vez la necesidad de reflexionar sobre aspectos sumamente importantes para la vida de los seres humanos como especie. Por un lado la reconsideración de la autocomprensión como especie y de naturaleza humana compartida por todas las personas morales, y por otro lado la construcción de nuevos

⁶¹ Habermas, ob.cit. pág. 108.

consensos éticos que limiten y regulen las intervenciones genéticas y manipulaciones de embriones. Al menos este es el sentido y la propuesta que presenta Habermas en la búsqueda de tener en cuenta y equilibrar racionalmente los intereses de todos los implicados, aún desde el disenso, para evitar ciertas seguridades y fundamentos que luego invalidarían posteriores deliberaciones. El consenso posibilitaría la generación de acuerdos con cierto nivel de generalidad, un consenso proveniente de la acción comunicativa.⁶²

Por otra parte, también podemos reflexionar acerca de las problemáticas involucradas en la eugenesia desde otra perspectiva. La posibilidad de elegir el sexo de un bebe es real en estos momentos, no sólo para evitar enfermedades hereditarias, sino también como preferencia de los padres motivada por múltiples razones –por ejemplo tener ya hijos del mismo sexo y querer tener otro hijo de sexo diferente-. Se podría decir, desde la justificación que son tantas las cosas que se eligen sobre el futuro hijo, en principio la decisión de tenerlos, que se podría pensar que el sexo es un rasgo más. Es decir, los padres toman tantas decisiones por sus hijos, como la escuela a la que irán, el deporte que practiquen, que las decisiones que se tomen en relación a aquellos rasgos que podrían beneficiar su futura vida no parecen tener grandes diferencias. Tal vez el problema realmente resida en el hecho que estas decisiones estén motivadas no por la razón de evitar un sufrimiento futuro al hijo sino por prejuicios sobre los rasgos físicos o el sexo.

Vemos entonces como una práctica originada por el avance de la ciencia y de la tecnología, ha puesto sobre la mesa de discusión aspectos que hasta entonces parecían incuestionables, como por ejemplo la puesta en consideración de nuestra autocomprensión como especie, de la naturaleza humana misma y la posibilidad de repensar aquellos principios normativos que rigen nuestras acciones. La eugenesia nos motiva a pensar sobre los prejuicios que pueden originar una intervención de este tipo, como así también las consecuencias no previstas de estas prácticas a largo plazo, y más aún acerca de lo que entendemos por dignidad humana y a quién le otorgamos este carácter. Como vemos ya no es posible evitar la deliberación y reflexión sobre estas problemáticas, para establecer nuevos códigos morales y limitaciones a determinadas prácticas.

⁶² En el próximo capítulo incluiremos la ética de la acción comunicativa universalista de Habermas, y cómo se posiciona frente a los adelantos científicos tecnológico del presente y qué tipo de aportes y limitaciones genera.

V- LA ÉTICA TRADICIONAL EN CRISIS FRENTE AL CUESTIONAMIENTO DE LA ESENCIA DEL SER HUMANO.

1-La sociedad del riesgo y las éticas tradicionales

Retomando algunas ideas planteadas en el capítulo II sobre los adelantos de la ciencia y la relación que éstos adelantos generan con la reflexión ética, es posible pensar que la época actual, con estos adelantos establece o requiere un nuevo ámbito de reflexión ética debido ha los cambios vertiginosos en materia de nuevas tecnologías y los efectos que éstas tienen sobre las vidas, las acciones y las decisiones de los seres humanos.

Revisando la situación actual, se puede decir que el desarrollo de la técnica ha planteado en la sociedad una amenaza que no se había dimensionado antes, la amenaza de la destrucción del medio ambiente, que se suma a la amenaza, siempre latente, del holocausto nuclear.

Cuando Beck hace referencia a que en la actualidad vivimos en una sociedad de riesgo esto involucra básicamente cinco aspectos:

- ↪ Los riesgos en un nivel avanzado se diferencian de las riquezas;
- ↪ Las situaciones sociales de peligro por causa del reparto y del incremento de los riesgos;
- ↪ La expansión de los riesgos no rompe con la lógica capitalista;
- ↪ Los riesgos afectan de igual manera a todos a diferencia de las riquezas.
- ↪ Los riesgos reconocidos socialmente tienen contenido político.⁶³

El riesgo que caracteriza la sociedad actual está determinado principalmente por los daños al medio ambiente, la destrucción de la naturaleza y los efectos que esto provoca sobre la salud de las personas. Estos riesgos en realidad serían una expresión de la racionalidad científico tecnológica y la concepción de naturaleza que subyace a la misma. Frente a esta nueva realidad, no es posible realizar conjeturas o predecir futuras consecuencias, ya que los riesgos se presentan de manera universal, y sus efectos nocivos son incalculables e impredecibles. Y es precisamente sobre estas dos últimas características que se debería concentrar la reflexión ética, por un lado y la decisión política por el otro. La pregunta ética que nos inquieta en este presente y futuro inciertos es *¿cómo queremos vivir?*

Tal vez la respuesta resida en la posibilidad de generar una conciencia real y auténtica acerca de estos riesgos ya que no es posible reflexionar desde los hechos ya ocurridos y los daños ya realizados porque la preocupación se debería centrar casi exclusivamente en el futuro, en aquello que aún no se puede predecir ni prevenir, pero que representan las amenazas para la continuidad de la vida tal como la conocemos ahora. Aquí vuelve a presentarse la pregunta por el tipo de vida que

⁶³ Cfr. Beck; op. cit.; pág. 28-29.

queremos tener hoy y en un futuro a largo plazo que es donde se van a volver reales todos los riesgos de las acciones actuales sobre la naturaleza y sobre las vidas de los seres humanos. La pregunta por la vida que queremos no es una pregunta simple y que abarca exclusivamente una forma y una calidad de vida en particular, sino que también está interrogando acerca de la significación que se le da a la vida del ser humano, su naturaleza y su continuidad frente a estas amenazas.

Con este nuevo panorama podemos pensar que la ética tradicional no tendría mucho para decir respecto a nuestras acciones y toma de decisiones como así tampoco sobre la concepción de ser humano que defienden, ya que algunas de las más importantes fueron teorías éticas que representan un momento histórico que dista mucho del presente, y es precisamente este presente el que demanda una urgente reflexión ética. Ahora bien, cuáles serían estos planteos tradicionales. Los podríamos agrupar en tres grandes grupos, las éticas de las virtudes; las éticas deontológicas y las utilitaristas para sí poder reconstruir los aportes que han podido generar en relación con los nuevos conflictos provenientes de este vertiginoso adelanto científico y tecnológico.

En las teorías éticas de las virtudes incluiríamos en principio a la ética aristotélica y al comunitarismo contemporáneo con Taylor; en las teorías deontológicas se podría incluir la ética kantiana y las propuestas universalistas de la actualidad como por ejemplo Habermas y Rawls; y finalmente, en las teorías utilitaristas, el planteo viene de la mano principalmente de Stuart Mill.

Para conceptualizar los aportes significativos de estas tradiciones éticas a la problemática que nos ocupa y poder realizarlo de una forma sintética, apelamos a la construcción del siguiente cuadro que nos permitiría visualizar algunas ideas centrales de estas teorías para luego poder establecer cuáles serían las contribuciones para la reflexión ética necesaria en estos tiempos.

	<i>Éticas De Las Virtudes /Comunitaristas</i>	<i>Éticas Deontológicas/ Universalistas</i>	<i>Éticas Consecuencialistas/ Utilitaristas</i>
<i>Ser Humano/ sujeto moral</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Aristóteles: como animal racional. - Taylor: identidad dialógica adquirida con otros 	<ul style="list-style-type: none"> - Kant: sujeto racional, con voluntad, autónomo, universal y libre. - Habermas: ciudadanos libres e iguales. 	Stuart Mill: todos los seres humanos tienen igual dignidad moral. Todos los intereses individuales deben considerarse.
<i>Propósito de las Acciones Morales</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Desarrollar plenamente la capacidad racional. - Autenticidad, autorrealización 	<ul style="list-style-type: none"> - Actuar por deber respetando la ley universal e imparcial (imperativo categórico). - Aporte teórico para la construcción de sociedad justa a través de la argumentación de la ética discursiva. 	<ul style="list-style-type: none"> - Que las consecuencias de las acciones generen un mayor bienestar a un mayor número de personas.

<i>Felicidad</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Predicado aplicado a toda una vida. Fin último. - Ser fiel a uno mismo 	<ul style="list-style-type: none"> - Genera principios subjetivos y no válidos universalmente para todo sujeto racional. - Adecuación a la norma universal independientemente del contexto e intereses particulares. 	<ul style="list-style-type: none"> - Propósito de las acciones. Utilidad. Se identifica con el placer o ausencia de dolor.
<i>Virtud</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Elección del justo medio según la circunstancia. - Horizontes de significado. 	<ul style="list-style-type: none"> - Subordinadas a los principios universales y al principio de justicia. - Lo justo está por encima de cualquier concepción sobre la vida buena. 	<ul style="list-style-type: none"> - Importantes si promueven el bien general.
<i>Acciones Buenas/Correctas/Justas</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Saber aplicar un principio general a una situación particular. - Resistencia común a la fragmentación y al individualismo 	<ul style="list-style-type: none"> - Respeto voluntario por la ley universal y no la inclinación. - Comunicación es forma de interacción, el lenguaje coordina las acciones que surge de acuerdos racionalmente alcanzados. 	<ul style="list-style-type: none"> - Las que promueven un mayor bienestar a un mayor número de personas.

Ahora bien, si vivimos en una sociedad en la que el criterio para establecer las desigualdades sociales reside en la distribución de los riesgos (ambientales, de salud, etc.) originados por el desmedido avance científico tecnológico, entonces la pregunta es acerca de los aportes de la ética para la reflexión sobre esta problemática y la posibilidad de tomar decisiones alrededor de la misma.

Desde la ética de las virtudes podríamos destacar que el planteo aristotélico, frente a esta situación y circunstancia establece la posibilidad de saber elegir cuál sería la decisión correcta o apropiada, elección producto del ejercicio y aprendizaje de la virtud más importante que es la prudencia; esta virtud es la que permite conocer qué es lo mejor y más conveniente para cada uno y para el resto de la sociedad considerando las costumbres y circunstancias del momento histórico. Entonces, teniendo en cuenta que estaríamos aplicando un principio general a una situación particular, y que esta aplicación es producto de la actividad racional del ser humano que con la prudencia logra dominar sus pasiones e instintos, lo que resta sería lograr, frente al riesgo, un accionar que posibilite el bien común según cada circunstancia social, cultural y política.

Dentro de este mismo planteo de las virtudes y de la ética comunitarista Taylor hace una referencia más explícita a la problemática generada por la aplicación y el predominio de la razón instrumental desde la Modernidad. Este predominio originó posturas contrapuestas, por un lado se considera que la sociedad tecnológica constituye un declive sin posibilidades de mejora alguna en la medida en que según esta posición los seres humanos han sido tristemente divididos por la razón moderna: dentro de sí mismos, entre sí mismos y frente a la naturaleza. La otra posición cree que la solución a todos los problemas humanos va a ser aportada por la tecnología y que sus críticos no

hacen más que defender “una sinrazón oscurantista.”⁶⁴ La defensa ilimitada de la razón instrumental provoca una agudización del atomismo y una insensibilidad peligrosa hacia la naturaleza, también parece imponer sus exigencias tanto en la esfera pública como en la privada, en la economía y en el estado. Según Taylor el atomismo se apoya en la perspectiva científica de la eficiencia instrumental. Según Taylor la visión de la sociedad como una “jaula de hierro” no es sostenible porque en su reduccionismo olvida lo esencial: que la relación entre la civilización tecnológica y las normas no es unidireccional.

Taylor propone buscar una forma de encuentro alternativa con la tecnología, en la que se recupere el ideal moral de la benevolencia práctica de la razón instrumental. Para esto es necesario adoptar una actitud estratégica hacia la tecnología, y que se vea a la razón instrumental como un aspecto indispensable pero parcial de la razón humana total. Poder redefinir el papel de la tecnología.

Las éticas deontológicas han sido siempre fundamento para la orientación de las decisiones y las acciones, el deber y la razón se transformaron en guías universales para generar acciones correctas que partan de la defensa de la dignidad de las personas y su consideración como fines en sí mismos. Así, tomando en consideración también la subordinación de cualquier concepción sobre vida buena al principio de la justicia, la ética kantiana nos proporcionaría los elementos para poder decidir siempre teniendo en cuenta en primer lugar la autonomía de los sujetos involucrados y la aplicación del principio de justicia. No estaríamos teniendo en cuenta las características particulares de la situación actual, ni siquiera las posibilidades e incertidumbres que involucra el riesgo científico-tecnológico en el que está inserto la sociedad, sino que lo que estaría primando es un deber, el deber de considerar a todos los sujetos morales en su autonomía y dignidad, capaces de tomar decisiones racionales que estén guiadas por el deber y que sean acciones que se puedan aplicar en las mismas situaciones siempre y en todo lugar, que sean universales, imparciales y formales. En este punto podemos ver con claridad que los principios orientadores de la Bioética, en especial el de Autonomía, y el de Justicia, se sostienen fuertemente en la ética formal y universalista kantiana, aunque, del mismo modo son principios que con frecuencia podrían entrar en contradicción con la práctica concreta y la toma de decisiones en circunstancias conflictivas y que ponen en discrepancia los mismos principios de la Bioética y el imperativo categórico kantiano.⁶⁵

En esta misma orientación Habermas hace una reflexión producto del momento histórico actual, aunque su propuesta sea de carácter universalista. La ética discursiva se define como tal, a partir de señalar la reducción injustificada de la racionalidad en términos de racionalidad instrumental (medios/fines), proponiendo una noción de racionalidad diferente entendida como consensual-

⁶⁴ Cfr. Taylor, Ch. *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994 pág. 122.

⁶⁵ Por ejemplo, el imperativo de realizar acciones cuyas máximas que sean universalizables, no puede determinar la valoración moral de la acción de aplicarle un tratamiento invasivo y de eficacia dudosa a un paciente con cáncer avanzado.

comunicativa, que está presupuesta en el uso del lenguaje, y que accede a la reflexión a través de la racionalidad discursiva. El principio de la ética se mostrará en la estructura del discurso racional. Desde la noción de racionalidad comunicativa, Habermas fundamenta la ética discursiva, considerando que la racionalidad no se agota en la noción de racionalidad instrumental. La racionalidad comunicativa y la ética discursiva fundada en ella, se basan en las condiciones formales del habla y de la interacción orientada al entendimiento.

Esta nueva racionalidad discursiva/comunicativa permitiría el consenso, a través de la argumentación racional y el respeto por los otros, y la posterior construcción de normas que poseen un carácter universal. En este sentido sería posible la construcción de una sociedad más justa desde la racionalidad discursiva, con acuerdos generados a través de la argumentación y que puedan ser aplicados, en tanto normas, más allá de las circunstancias del momento histórico particular, ya que poseen el carácter de imparciales y universales. Pensar y reflexionar, desde la posibilidad del consenso a través del lenguaje y el discurso, teniendo como punto de partida no la racionalidad instrumental que busca la eficiencia y la intervención constante en la naturaleza y la vida de los seres humanos, sino en una racionalidad que de lugar a una nueva forma de reflexionar y considerar la problemática de la sociedad en constante y permanente riesgo.⁶⁶

Desde esta misma argumentación universalista, el riesgo en la sociedad actual también es universal e imparcial, es decir, afecta a todos y cada uno más allá de la situación económica, social o política en la que se encuentre. El sentido de la universalidad del riesgo va más allá de la suposición de que habría una desigualdad en la distribución de los riesgos que estaría vinculada con el poder político y económico de algunos países, ya que el riesgo tiene consecuencias poco previsibles, con la característica de poseer un efecto boomerang, las consecuencias y los riesgos vuelven, no es posible permanecer ajeno y no afectado por los mismos.

Por último, el utilitarismo, que considera que una acción puede ser valorada como correcta siempre y cuando las consecuencias de dicha acción puedan producir una mayor felicidad para un mayor número de personas. La felicidad aquí se identificaría con placer o ausencia de dolor. Entonces, frente a los adelantos científicos tecnológicos, la valoración de los mismos residirá en la posibilidad que sus consecuencias proporcionen mayor felicidad para un mayor número de personas involucradas. Con esta argumentación es posible considerar el concepto de "sacrificio", ya que en la búsqueda por el bienestar general muchas veces es necesario el sacrificio de algunas minorías, es decir, una persona puede sacrificar su propio beneficio o felicidad si de ello depende la felicidad de un mayor número de personas. Empleando los conceptos de esta tradición ética, se miden las utilidades de una acción con el criterio del bienestar de la mayoría. Así, es posible tomar una

⁶⁶ Cfr. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987. Vol. 1.

decisión éticamente correcta teniendo en cuenta las consecuencias inmediatas de una acción o decisión, consecuencias que serían medidas en función de la utilidad o felicidad que proporcione a una gran cantidad de personas. De esta manera, dentro de la sociedad del riesgo es importante la posibilidad de reflexionar sobre las consecuencias directas o indirectas de las distintas acciones que involucran a personas y que pueden generar felicidad a corto plazo. La importancia de las acciones reside en los resultados de la misma, no tiene mayor valoración los motivos de las personas al tomar las decisiones, sino que esas acciones puedan tener efectos que beneficien a la mayoría de los afectados.

1- a) Limitaciones de los planteos éticos tradicionales

La discusión entre estas corrientes éticas tradicionales se sostiene en el conflicto sobre los principios éticos que trascienden el momento histórico particular, pudiéndose aplicar a todas las situaciones en todas las personas, y aquella postura que tiene en cuenta el momento histórico, social y político en el cual las personas tienen que tomar decisiones acerca de aquello que es correcto en esa situación en particular. Esta es la discusión entre el universalismo y el comunitarismo. Estas mismas tradiciones éticas provienen de distintos momentos de la historia de la filosofía, así, encontramos los aportes desde la antigua Grecia, la Modernidad y también las propuestas actualizadas de las teorías clásicas. Y es precisamente esa misma actualización la que permite una reflexión adaptada a la necesidad imperiosa originada por el avance científico tecnológico.

Mencionábamos anteriormente que el utilitarismo plantea que la corrección de las acciones teniendo en cuenta los resultados de las mismas y si proporcionan felicidad o bienestar para la mayoría de las personas afectadas por la misma. Sin embargo este planteo al tomar en consideración las consecuencias en un plazo inmediato, sólo tiene en cuenta a las personas involucradas momentáneamente y en el momento de realizarse la acción. Con el avance de la ciencia y de la tecnología las consecuencias y efectos de una acción, por ejemplo sobre el medio ambiente, podrán manifestarse en un plazo más lejano, no inmediato, generando limitaciones a una reflexión ética que no mide las consecuencias a largo plazo.

La ética aristotélica o de las virtudes de alguna manera también caería en la misma dificultad, ya que al poner el énfasis en la circunstancia particular del momento en tomar una decisión, de ninguna manera se podrían tener en consideración las consecuencias a largo plazo o en otras circunstancias históricas, políticas o sociales, más aún si tenemos en cuenta la idea de sociedad del riesgo, que no distinguiría entre las situaciones particulares de las distintas sociedades, sino que el riesgo es universal, y como tal afecta de la misma manera más allá de las diferencias históricas. Aquí el ideal de vida buena sería puesto en duda, ya que lo que beneficie y sea bueno en un

momento determinado, podría ser parte de aquello que perjudique en otro momento, más aún si está relacionado con el avance de la ciencia y de la tecnología.

La ética universalista o deontológico de Kant, en la búsqueda de aquellos principios universales y transhistóricos que guíen la acción más allá de los intereses particulares o de los beneficios que la misma puede generar, deja de lado completamente las posibles consecuencias o resultados de las acciones, poniendo el énfasis sólo en el cumplimiento de la ley, o por lo menos en la intención de actuar por deber. De esta manera, lo que importa para que una acción pueda ser valorada moralmente es la buena intención o buena voluntad en nuestras acciones, no interesa si no logramos el propósito ni los resultados, la acción es correcta, es por deber y puede convertirse en ley válida para todos. Los riesgos involucrados en los avances de la ciencia requieren la reflexión sobre las consecuencias o los futuros riesgos que se pueden generar por las acciones presentes, no sólo la posibilidad de universalizar la máxima o el cumplimiento irrestricto del deber. Suponer que un principio universal puede ser aplicado en todas las circunstancias de la misma manera, y sin tener en cuenta los intereses de las personas no deja de ser una expresión que apela a la buena voluntad y a la imparcialidad, ideales que no siempre están presentes en las decisiones de una sociedad caracterizada por el riesgo y lo impredecible.

Habermas con su propuesta de la ética discursiva universalista y Taylor con su alternativa del comunitarismo en la tradición de las virtudes, también se enmarcarían dentro de las dificultades que planteamos en los párrafos anteriores. Sin embargo, es importante destacar que ambos planteos son producto también de un tiempo histórico determinado, en el que se impone la racionalidad científica e instrumental, y desde posturas opuestas en ciertos aspectos, se sugiere la posibilidad de pensar sobre la moralidad de las acciones humanas desde otro tipo de racionalidad, o al menos poner la racionalidad científica en consideración y reflexión.

Estas limitaciones de las éticas tradicionales se pueden plantear desde una mirada abarcadora y de revisión provocada por los avances de la ciencia y de la tecnología y el advenimiento de una sociedad de riesgo, sin embargo estas mismas éticas son las que se manifiestan en los procesos de toma de decisiones relacionados con los problemas de bioética que se generan con los avances de la tecnología en medicina. Retomamos en este aspecto algunos aspectos del aporte y la argumentación de Peter Singer.

Si bien podemos encontrar diferencias entre las éticas tradicionales, todas plantean y defienden la santidad de la vida humana, aunque en situaciones donde es necesario tomar decisiones relacionadas con el adelanto de la tecnología en medicina, las mismas están relacionadas con actitudes alejadas de la ética tradicional, y más vinculada con una ética emergente, que se plantea

como alternativa frente a las dificultades de la ética tradicional, que no encuentra respuestas y se encuentra anulada frente al progreso de la ciencia y de la tecnología.

El progreso desmedido de la tecnología plantea por un lado el imperativo de “Si podemos hacerlo, lo haremos”, pero a la vez genera nuevos interrogantes que nunca antes habían sido considerados por la ética tradicional, interrogantes que mueven los pilares en los que se sostiene este pensamiento ético, “podemos hacerlo, pero “¿debemos hacerlo?”. La primera impresión es que la ética tradicional no puede adaptarse a las nuevas demandas de las decisiones vinculadas con la bioética y la medicina. Una contradicción de la ética tradicional que plantea Singer es la siguiente:

“La ética tradicional de la santidad de la vida nos prohíbe matar y tomar los órganos de un ser humano que no está, ni podrá estar nunca, mínimamente consciente y mantiene esta prohibición incluso cuando los padres del niño son partidarios de la donación de sus órganos. Al mismo tiempo, esta ética acepta sin dudar que podamos criar mandriles y chimpancés para matarlos y utilizar sus órganos. ¿Por qué hace muestra ética una distinción tan marcada entre los seres humanos y todos los demás animales? ¿Por qué el ser miembro de una especie afecta tanto a la ética de cómo podemos tratar a un ser?”⁶⁷

La práctica médica se ha visto sumamente modificada por los adelantos de la ciencia y de la tecnología, sin embargo, esta modificación no ha alcanzado ciertos principios éticos que han regido desde siempre la práctica médica y que hoy se encuentran en contradicción y cuestionamiento, así, por ejemplo, resulta en algunos casos incompatible el principio de la ética tradicional de que toda vida humana posee el mismo valor con la práctica médica de que no siempre se realizan todos los esfuerzos que posibilita la tecnología médica para prolongar la vida de algunos seres humanos que por ejemplo han sido declarados muertos por muerte cerebral pero que siguen manteniendo algunas de sus funciones. Es decir, se defiende a ultranza el carácter de sagrada de la vida humana, pero sin embargo, en la práctica no toda vida humana es sagrada.

2- ¿Un nuevo planteo ético para una nueva época?

Las tradiciones éticas clásicas se han encontrado con dificultades en la reflexión en los últimos tiempos debido a requerimientos y necesidades motivadas por los conflictos que surgen de los avances de la ciencia y la tecnología y la influencia que éstos tienen sobre la vida de los seres humanos de manera directa o indirecta. Frente a estas dificultades se han planteado alternativas en

⁶⁷ Singer, Peter, *op. cit.*, pág. 166.

la reflexión ética, alternativas que apuntan precisamente a pensar los dilemas éticos teniendo en cuenta la aceleración de los cambios tecnológicos y el detenimiento de la teorización y debates éticos.

Una propuesta interesante surge del filósofo alemán Hans Jonas que toma como piedra de toque la dificultad del utilitarismo en concentrarse sólo en las consecuencias inmediatas de las acciones y evaluar los resultados a corto plazo de las mismas, sin pensar en los efectos posteriores no deseados o imprevistos y a largo plazo. Por eso, con los adelantos de la ciencia y la tecnología, y los riesgos que esos adelantos suponen, las acciones de los seres humanos generan resultados y consecuencias a largo plazo, que afectarán a las generaciones futuras. Esta nueva situación en la que se encuentra el ser humano lleva a Jonas a pensar un modelo ético que tenga en cuenta el impacto de la tecnología en la naturaleza y en la vida de las personas, de forma que la reflexión permita regular el costo futuro de las acciones del presente.

“Ética de la responsabilidad” es la teoría que propone Jonas, poniendo especial énfasis en el futuro previsible y también en el futuro remoto, del que también los seres humanos de hoy somos responsables. Es decir, se amplía la esfera de la responsabilidad en tres aspectos fundamentales; el primero es la responsabilidad por los actos del que somos causa; el segundo es responder ante los otros en función del poder que se tiene sobre los demás; el tercero es que la responsabilidad se amplía hasta el futuro, por los efectos de nuestras acciones a largo plazo, es decir responder por las generaciones futuras.⁶⁸

Vemos así que este planteo retoma el punto de vista principal de las éticas consecuencialistas como el utilitarismo, poniendo especial atención en los resultados de las acciones, pero en este caso teniendo en cuenta los resultados a largo plazo, ya que la tecnología, al estar impulsada por el progreso constante y en la búsqueda de un mayor dominio sobre las cosas y las personas, está desplegando un poder insospechado. Así, la exigencia de responsabilidad crece proporcionalmente al incremento del poder de la tecnología, y mientras más poderosa sea esta herramienta, mayor es la responsabilidad que se tiene por su uso y sus efectos.

Es decir, es necesario tener en consideración los efectos que se derivan de las decisiones que se toman, ya que no sería correcto arriesgar la vida de las generaciones futuras a causa del progreso y el bienestar de la generación actual; aquí se puede apreciar una ampliación de la ética utilitarista, ya que se pone en cuestión la búsqueda de un mayor bienestar para un mayor número de personas involucradas, ya que el bienestar actual puede generar riesgos impensables para la vida futura. Se

⁶⁸ Jonas, Hans; “Sobre la práctica del principio de responsabilidad”, en *Técnica, medicina y ética*; Editorial Paidós; España, 1998.

incluye una dimensión que hasta el momento no estaba dentro del marco de referencia para la reflexión.

Sobre este aspecto en particular, la reflexión no se queda sólo en el ámbito ético, sino que es necesario e imprescindible que la moral incursione en el ámbito de la producción y se pueda concretar en políticas públicas. Sobre todo si no existe legislación que tenga en cuenta el futuro, que tengan como sujeto de ley y de derecho a las generaciones por venir. Es decir también en el ámbito legislativo habría que responder por los intereses de los que aún no han nacido, de los que aún no tienen poder.

No sólo se hace mención y se busca reformular el principio utilitarista, sino que también, frente a la amenaza constante del riesgo y lo imprevisible, la ética de la responsabilidad rescata y resignifica el imperativo categórico kantiano, ubicando la obligatoriedad o el deber en que las acciones deben garantizar la continuidad de la existencia humana, ya que el poder sobre los otros que implican nuestras acciones, no es posible ejercerlo sin tener en cuenta el deber de responder por el futuro de la especie humano y de otras especies vivas. La diferencia con el planteo kantiano del imperativo y del deber como orientadores de la acción reside fundamentalmente en que la ética de la responsabilidad incluye la dimensión temporal, contrariamente a lo que plantea la ética universalista kantiana.

Para Hans Jonas la técnica moderna, como ejercicio del poder humano ha sido puesta a consideración ética básicamente por cinco razones principales. En primer lugar por la ambivalencia de los efectos ya que toda capacidad, como tal o en sí misma puede ser buena pero se vuelve mala por el abuso o el uso erróneo que se puede hacer de la misma, esto pasaría con la técnica, la pregunta sería, ¿qué sucede cuando los efectos son malos, aún cuando la intención haya sido buena?⁶⁹ La amenaza y la ambivalencia de los efectos pone en consideración reflexionar no sólo sobre el abuso o el mal uso de la técnica, sino también dentro de la buena voluntad de las acciones vinculadas con la técnica hay un rasgo amenazador proveniente de los efectos a largo plazo que residen en toda acción vinculada con la técnica. En segundo lugar, la automaticidad de la aplicación de la técnica incrementa el poder humano, motivando la reflexión ética necesaria y eliminando toda intención de neutralidad ética. En tercer lugar la técnica involucra hoy dimensiones globales del espacio y el tiempo, principalmente lo que está relacionado con los efectos futuros de toda aplicación de la capacidad tecnológica; a su vez esta dimensión temporal incluye la exigencia de la responsabilidad en función del poder proveniente de la técnica. En cuarto lugar, este creciente avance de la ciencia y la tecnología ha promovido una ruptura con el Antropocentrismo y el bien de

⁶⁹ Sin embargo, tal como lo planteamos anteriormente (Sección II- 1), no es sólo el uso de una tecnología lo que es pasible de valoración moral, sino que lo bueno o malo está presente desde los inicios de las investigaciones científicas ya que la valoración se mide desde los grados y niveles de responsabilidad en los procesos de avances y progresos de la ciencia

la humanidad, porque el exceso de poder de la técnica impone una nueva obligación, la protección de la especie humana, extendiendo la responsabilidad hacia el futuro, y si el poder se ha vuelto planetario, entonces la responsabilidad humana también se transforma en planetaria o cósmica. Por último, hay un planteamiento de la cuestión metafísica de la ética debido principalmente al potencial apocalíptico de la técnica; la pregunta es acerca de que si existir es un imperativo categórico de la humanidad, si esto se transforma en un deber, entonces está prohibida toda acción que ponga en riesgo la existencia humana. Es decir, las bendiciones de la técnica se pueden transformar en una maldición por la gran dependencia que tiene el ser humano con la técnica, así, los costos pueden ocultar los beneficios, y los seres humanos nos convertiríamos en esclavos de las innovaciones y de las aplicaciones de la tecnología.⁷⁰

Cuando se plantea una ética de la responsabilidad que permita la vida humana en las generaciones futuras, se está teniendo en cuenta el nivel de riesgo y peligrosidad que pone en jaque la vida de los seres humanos, del resto de los seres vivos y poder pensar en las consecuencias a largo plazo. Sin embargo esta alternativa de alguna manera sigue atada a ciertos principios de las éticas tradicionales como el imperativo de Kant y la previsión de las consecuencias de las acciones provistas por el utilitarismo. Pareciera ser que se vuelve necesaria una nueva reflexión, un momento de transición de los aportes de la tradición ética, ya que se vuelve cada vez más frecuente que no hay respuestas frente a los dilemas que plantea la medicina, la bioética. Tal vez sería posible pensar en una ética que permita contemplar de otra manera las decisiones autónomas de las personas, que evite el prolongamiento de la vida ese prolongamiento no tiene sentido y no puede ser disfrutado por nadie.

El principio de la responsabilidad apuntaría, entonces a tener presente la problemática de las consecuencias a largo plazo y la posibilidad de evaluar ciertos beneficios o perjuicios a las generaciones futuras de acciones que realicemos en el presente. Como complemento y prolongación a este principio, en estos momentos, se plantea el “principio de precaución”, aporte interesante para esta nueva sociedad de riesgo que muchas veces toma decisiones con consecuencias difíciles de predecir y de prevenir. La aplicación de este principio está orientada por tres elementos: la evaluación del riesgo, el control del riesgo y la comunicación a la comunidad de los procesos anteriores. Es decir, su aplicación es exclusiva cuando la evaluación realizada previamente por la comunidad científica no ha logrado establecer o identificar los riesgos reales y potenciales de determinada aplicación tecnocientífica, tanto en el medio ambiente como en la salud de los seres

⁷⁰ Cfr. Jonas, op. cit. Pág.33-39.

vivos.⁷¹ Este principio involucra, entonces, a los científicos, a la comunidad, a distintos organismos y empresas, y también a los órganos estatales, legislativos, quienes deberían regular y tomar decisiones mediando la aplicación de este principio.

Esto significaría que el análisis exhaustivo y evaluación de los riesgos no sólo es necesaria para tener mayores certezas de esos riesgos frente a la incertidumbre científica, sino que también es un principio que permite la generación de la acción y la decisión ético-política. Así, el principio de precaución debería ser tenido en cuenta como un principio que tiene en consideración tanto una dimensión ética como política, fundamental en prácticas científico tecnológicas que están rodeadas de un alto grado de incertidumbre, de imprevisibilidad y de riesgos. Sin embargo, es de destacar que el mismo proceso de evaluación no siempre es comunicado y difundido para que la comunidad esté informada acerca de los diferentes procedimientos que se están llevando a cabo.

Desde la perspectiva de Peter Singer, es sumamente necesario poder pensar en una nueva ética, una “ética emergente”, que replantee el supuesto básico de la ética tradicional, el supuesto de que los seres humanos son una creación sumamente especial y que es esa humanidad la que los hace infinitamente superiores que el resto de los seres vivos. Una nueva ética nos permitiría pensarnos en otro lugar, no tan especial, sino más real en el universo y en relación con otros habitantes del planeta y así revisar también las limitaciones que presenta la ética tradicional. Este replanteo que parte de revisar la concepción de la “santidad de la vida humana” que es la bandera de las éticas tradicionales, llegaría al extremo de plantearnos entonces que el derecho a la vida no es privativo de los animales humanos. El paso siguiente sería establecer las características que deberían estar presentes en todas las especies animales para que se respete su derecho a la vida, lo cual pondría en jaque aún más el planteo tradicional, ya que si los criterios se establecen por encima del simple hecho de tener vida, muchos animales y también algunos seres humanos quedarían fuera de este derecho.⁷² Este tramo final que permitiría el advenimiento de una nueva reflexión ética, cualitativamente distinta de todas las éticas conocidas hasta hoy, podría resultar para muchos impensable y hasta ofensivo, sin embargo es una forma sumamente interesante de plantear ciertas problemáticas que parecerían superadas y sin discusión, pero que motivan a una valoración y deliberación que es fundamental que se genere en estos tiempos y frente a estas circunstancias en las que muchas veces el avance de la ciencia y la tecnología está cada vez más distante de la reflexión ética.

⁷¹ El principio de precaución se comienza a utilizar en diversos tratados y convenciones internacionales desde 1982 sobre el medioambiente y la biotecnología (Ver “EL PRINCIPIO DE PRECAUCIÓN Su aplicación al ámbito de las investigaciones biotecnológicas” María Luisa Pfeiffer UBA – CONICET; en www.aabioetica.org).

⁷² Cfr. Singer, op. cit. Pág. 182.

Es decir, replantear los principios fundamentales de la ética tradicional para dar lugar a un nuevo pensamiento ético, representa una revolución en el ámbito de la ética ya que esto significaría que el ser humano logre desplazarse a sí mismo del lugar privilegiado y narcisista en el que se ubicó en el universo ético. El replanteo de que la vida humana no sería la única forma de vida con dignidad y derechos permitiría enfrentar los problemas y conflictos bioéticos desde otro lugar para que el proceso de toma de decisiones tome nuevos rumbos y genere alternativas que la ética tradicional no posibilita.

La ética tradicional se sostiene sobre dos supuestos fundamentales, el primero es que las personas somos responsables de lo que hacemos intencionadamente pero no somos responsables de lo que no impedimos deliberadamente. El otro supuesto es el que ya mencionamos anteriormente, que las vidas de todos los seres humanos merecen mayor protección y son más valiosas que la vida de cualquier otro ser vivo. La ética tradicional no sobreviviría sin estos supuestos que si bien presentan contradicciones, se sostienen y defienden a ultranza, y para Singer el problema no sería si la ética tradicional debería o no ser reemplazada, sino que el problema es cuál será la forma de la próxima ética que permita resolver los problemas que su antecesora no.⁷³

⁷³ Cfr. Singer, Peter; op. cit. pág.215-216.

VI- CONCLUSIONES

Dados los distintos cuestionamientos y revisiones de las concepciones tradicionales se ponen en transición y profundo debate las siguientes nociones: la concepción tradicional de ciencia, la neutralidad y objetividad de la ciencia; el ser humano definido desde su naturaleza y esencia racional y autoconsciente, como sujeto y fundamento capaz de disponer del resto de los seres vivos; la ética rígida y concentrada en las consecuencias inmediatas de acciones individuales o en la aplicación sistemática de reglas morales alejadas de los dilemas en los procesos de toma de decisiones. Sería posible pensar que el siguiente paso es el de la reconceptualización o al menos de poder establecer nuevos consensos sobre la base de aquellas críticas que hacen cada vez más difícil sostener y defender ciertas perspectivas que parecían incuestionables, sagradas.

El quiebre de estas concepciones tradicionales e intocables que orientaron las acciones de los seres humanos durante mucho tiempo estaría originado, principalmente por la intervención de la racionalidad científica en las vidas y los cuerpos de los seres humanos, hecho que no tiene antecedentes en la historia de la humanidad. La reflexión sobre este proceso de instrumentalización también es inédita además de necesaria y urgente, y no sólo involucra pensar la técnica y el progreso científico, sino que también atiende a la relación de la ética en este proceso que pone en peligro no sólo la continuidad de la vida humana, sino que se trata de un riesgo planetario. Es por ello que se vuelve sumamente importante poner en consideración aquellas concepciones rectoras, ya que en ocasiones se quedan sin respuestas a las demandas y conflictos que se generan constantemente.

Este nuevo momento histórico en el que se encuentran los seres humanos es producto de un proceso en el que la tecnociencia ha transformado la manera de relacionarse con la naturaleza, con el mundo y entre las mismas personas. La instrumentalización de la vida, de los cuerpos resiente los conceptos más básicos que han orientado tradicionalmente las actividades de los hombres. La técnica y la ciencia no tienen vida propia, como así tampoco el beneficio o el perjuicio reside exclusivamente en el uso que se haga de ella, sino que es preciso responder por cada uno de los procesos de investigación, descubrimiento y aplicación. La responsabilidad, la precaución y el querer que la dignidad de la vida humana pueda perdurar, son principios que nos alejarían de la creencia de que la técnica y la ciencia han superado y dominado las actividades humanas.

La imperiosa y urgente necesidad de la reflexión y la posterior toma de decisiones ubica al ser humano en un inédito lugar, el de poder comprenderse a sí mismo, a los otros en una nueva relación con la ciencia y la tecnología. La reconsideración de entenderse y comprenderse como especie, sin establecer una naturaleza humana única y definitiva, sino abierta a nuevas y múltiples posibilidades, enmarcadas en la configuración de una ética mínima con valores compartidos como el respeto por

la autonomía y la dignidad de los seres humanos, valores que permitan garantizar una calidad de vida digna de ser vivida, y no padecida en un mundo y sociedad de riesgos, complejo y tecnificado pero que debe ser habitable y más humano.

A handwritten signature in blue ink, appearing to read 'Eduardo', written in a cursive style.

VII- BIBLIOGRAFÍA

- Andorno, “¿Qué es la persona?” en *Bioética y dignidad de la persona*; editorial Tecnos.
- AAVV; “La imagen social de la tecnología en la pobreza o la pobreza que implica la privación de la tecnología”; en *Doxa. Cuadernos de Ciencias Sociales*; Año IV; N° 13-14. 1995
- AAVV Revista Jurisprudencia Argentina. Número Especial de Bioética; Fascículo IV; n° 11; Buenos Aires; año 2001.
- Beck, Ulrich; “La lógica del reparto de la riqueza y del reparto de los riesgos”; en *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva Modernidad*; Editorial Paidós, Barcelona, 1998.
- Bordín, Celia; *La muerte y el morir en Pediatría*; Editorial Lumen, Buenos Aires, 1997.
- Bunge, Mario *Ciencia y desarrollo*, Editorial Siglo veinte.
- “Tecnología y Filosofía”; en *Epistemología*; Fondo de Cultura Económica; México, 1984.
- Casalla, Mario; Hernando Claudia; *La Tecnología. Sus impactos en la educación y en la sociedad contemporánea*; Antología II; Editorial Plus Ultra, Buenos Aires, 1995.
- Clavel, Juan Mesías; *Bioética y Antropología*; Editorial de la Universidad de Cornillas.
- Díaz, Esther; “La ciencia después de la ciencia”, en Díaz Esther, *La Posciencia*.
- Díaz, Esther y Rivera, Silvia; “La actividad científica y su insoportable carga ética”; en Díaz Esther, *La Posciencia*.
- Dickson, David; “Introducción” y “El proceso contra la tecnología contemporánea”; en *Tecnología alternativa*; Ediciones Orbis, Hyspamérica, Buenos Aires, 1985.

Echevarría, Javier; “¿Naturalizar o artificializar la filosofía de la ciencia? Los ejemplos de la educación científica y la teleciencia”; en *Filosofía de la ciencia: el giro naturalista*, Editorial Illes Balears, 1996.

Filosofía de la ciencia; Ediciones Akal; España; 1998

Engelhardt; “El contexto de la asistencia sanitaria: las personas, las posesiones y los Estados”, en *Los fundamentos de la Bioética*, editorial Paidós.

Ferrater Mora, José; *Diccionario de Filosofía*; Tomo I-II; Editorial Sudamericana; 2° Reimpresión de la 5° Edición; Buenos Aires; 1971.

Foucault, Michel; El sujeto y el poder; en Dreyfus y Rabinow; *Michel Foucault. más allá del estructuralismo y la hermenéutica*; Ediciones Nueva Visión; Buenos Aires.

Las palabras y las cosas; s/d

Gafo, Javier; *Diez palabras clave en Bioética*; Editorial Verbo Divino.

Giardina, Mónica; “El problema de la neutralidad en la ciencia y la técnica”; en Díaz Esther, *La Posciencia*

Habermas; Jürgen; “Un argumento contra la clonación de seres humanos. Tres réplicas”, en *La constelación postnacional*, editorial Paidós, Barcelona, 2000.

El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal? , Editorial Paidós, Barcelona, 2002.

Havillo, Sandra; “No todo lo que se puede es lícito”; en *Diario Clarín*, Sección Información General, 1998.

Heidegger, Martin; “*La época de la imagen del mundo*”. Editorial de los Anales de la Universidad de Chile.

Héller, Mario; *Ética y ciencia: la responsabilidad del martillo*; Editorial Biblos, Buenos Aires; 1998.

Hooft, Pedro; *Bioética y Derechos Humanos. Temas y casos*; Editorial Depaema.

Bioética, Derecho y Ciudadanía; Editorial Temis; Bogotá, Colombia; 2005.

Jonas, Hans; "Sobre la práctica del principio de responsabilidad", en *Técnica, medicina y ética*; Editorial Paidós; España, 1998.

Kuhn, Thomas; *La estructura de las revoluciones científicas*; Fondo de Cultura Económica, México; 1975.

Lopez Gil, M.; Delgado, L.; *La tecnociencia y nuestro tiempo*; Editorial Biblos; Buenos Aires; 1990.

Mainetti, José Alberto; "Paradigma disciplinario" y "Estatuto epistemológico"; en *Compendio Bioético*, Editorial Quirón. La Plata; 2000.

Maíz, Ramón; "Sujeción/subjetivación: analítica del poder y genealogía del individuo moderno en Michel Foucault"; en *Discurso, Poder y Sujeto, lecturas sobre Michel Foucault*; Universidad de Santiago de Compostela; 1987.

Maliandi, Ricardo, "Principios bioéticos a priori", en Revista Jurídica "*Lexis Nexis Jurisprudencia Argentina*", Número Especial Bioética, Primera Parte, Coordinador: Pedro Federico Hooft, Buenos Aires, 12 de diciembre de 2001, fascículo nº 11, ps. 32/39.

Mandroni, Hector; *Pensar la técnica, filosofía del hombre contemporáneo*; Editorial Guadalupe.

Mari, Enrique; "La ciencia no es neutra", *Diario Clarín*, Lunes 13 de mayo de 1996, Buenos Aires.

Martyniuk, Claudio; "Entrevista a Edgar Morin"; *Diario Clarín*; Buenos Aires, 30 de Abril de 2000.

Nicholson, Roberto; "¿Tener hijos a cualquier precio?", en *Diario Clarín*, Sección opinión, 19 de julio de 1988.

Perez Lindo, Adolfo; "La esencia y el destino de la tecnología"; *Redes. Revista de Estudios Sociales de la Ciencia*. Universidad Nacional de Quilmes, Año II; Nº 5; Buenos Aires, 1995.

Quintanilla, Miguel Angel; "Problemas conceptuales y políticas de desarrollo tecnológico", en *Revista Crítica*; Vol. XXII, Nº 64; México, 1990.

Tecnología: un enfoque filosófico; Editorial Universitaria de Buenos Aires, Bs. As. 1988

Regnasco, María; *Crítica de la razón expansiva, radiografía de la sociedad tecnológica*; Biblos, 1995

Sádaba, Javier; *Principios de bioética laica*; Editorial Gedisa; Barcelona; 2004

Sartre, Jean Paul; *El existencialismo es un humanismo*; Editorial

Singer, Peter; *Repensar la vida y la muerte*; editorial Paidós 1997.

Schmucler; Héctor; "La industria de lo humano", en *Revista Artefacto* N° 4, Buenos Aires, 2001.

Taylor, Charles; *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.

Vidal, Marcianl; *Bioética. Estudios de Bioética racional*; Editorial Tecnos.

Von Engelhardt, Dietrich; Mainetti, José Alberto; Cataldi Amatrian, Roberto; Meyer, Luisa; (Editores); *Bioética y Humanidades Médicas*; Editorial Biblos; Buenos Aires; 2004.