

Bioética del poshumanismo y el mejoramiento humano

Bioethics of Posthumanism and Human Enhancement

José Alberto Mainetti*

Resumen

Este trabajo se refiere en líneas generales a la caracterización del pensamiento poshumanista y su reflejo en la llamada medicina del “enhancement”, mejoramiento, optimización e incluso perfeccionamiento humano. Se recorren los temas centrales como la incidencia de la naturaleza humana y la aceptación de la biotecnología a tener en cuenta en un juicio ético sobre esta medicina. Esta corriente de ideas conforma una *vis a tergo* que se articulará con la *vis a frontis* de un nuevo paradigma de la medicina por sus tecnologías emergentes. Calificamos a este paradigma como «poshumanista» y buscamos definirlo por su transición de la *restitutio ad integrum* a la *transformatio ad optimum*.

Palabras clave: bioética, poshumanismo, mejoramiento humano, naturaleza humana

Abstract

This work refers, in general terms, to the characterization of post-humanist thought and its reflex in the so-called “enhancement medicine”, improvement, optimization and even human perfecting. The main visited topics encompass the incidence of human nature and the acceptance of biotechnology to be considered in an ethical judgment on this medicine. This stream of ideas forms a *vis a tergo* that will articulate with the *vis a frontis* of a new paradigm in medicine due to its emerging technologies. We call this paradigm “posthumanist” and we seek to define it by its transition from *restitutio ad integrum* to *transformatio ad optimum*.

Keywords: bioethics, posthumanism, human enhancement, human nature.

Resumo

Este estudo se refere, em linhas gerais, à caracterização do pensamento pós-humanista e seu reflexo na medicina do *enhancement*, melhoria, otimização e inclusive aperfeiçoamento humano. São tratados os temas centrais como a incidência da natureza humana e a aceitação da biotecnologia, a serem consideradas em um juízo ético sobre tal medicina. Esta corrente de ideias representa um *vis a tergo* que se articulará com a *vis a frontis* de um novo paradigma da medicina por suas tecnologias emergentes. Qualificamos este paradigma como “pós-humanista” e buscamos defini-lo por sua transição da *restitutio ad integrum* à *transformatio ad optimum*.

Palavras-chave: bioética, pós-humanismo, melhoramento humano, natureza humana

Introducción

A juzgar por el volumen bibliográfico alcanzado, el tópico del poshumanismo y el mejoramiento humano se ha instalado hoy como un capítulo fundamental de la bioética.

Aún cuando “poshumanismo” y “mejoramiento humano” no son conceptualmente lo mismo, ambos comparten su origen y desarrollo histórico completándose y potenciándose uno al otro. Poshumanismo o transhumanismo es un movimiento

cultural tecnofuturista, entre utópico e ideológico, que postula la autotransformación de la especie humana, mientras que el mejoramiento humano constituye una nueva meta de la medicina, más allá de la tradicional de curar la enfermedad y cuidar la salud. El debate en torno a los mismos se remonta a los años 70' con la ingeniería genética, se organiza a partir del primer colectivo sobre el tema publicado en 1998 por Erik Parens con el título *Enhancing Human Traits*, (2000) se oficializa con el informe *Beyond Therapy* del President's

* Instituto de Humanidades Médicas de la Fundación Mainetti, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), instituto_bioetica@hotmail.com

Council on Bioethics (2004), y se canoniza con la serie de libros y números monográficos de revistas en jerarquizadas editoriales.

Desde hace un tiempo venimos examinando el debate entre humanistas y poshumanistas, con sus proyecciones en las respectivas metas, terapéutica y meliorativa de la medicina. En sucesivos trabajos hemos planteado la perspectiva estándar de la bioética al respecto. Ahora se trata de libremente filosofar sobre esta suerte de “querella entre antiguos y modernos” que configura lo que es quizás el mayor desafío ideológico de nuestro tiempo, signado por la ciencia, la tecnología y el papel de la ética.

Comenzamos distinguiendo dos planos reflexivos del debate. Uno pertenece categóricamente a la antropología filosófica en su definición de la naturaleza humana y su alcance normativo. Otro es del orden epistemológico, relativo al carácter a la vez descriptivo y prescriptivo de los conceptos de salud y enfermedad.

Conforme a estos dos niveles de análisis, en la primera parte del trabajo abordaremos el concepto de naturaleza humana, criticado como un oxímoron desde la antropología filosófica y como una falacia naturalista desde la ética normativa. La teoría del *homo infirmus* permite un desplazamiento de la naturaleza a la *conditio humana*, la vida como *bios* y *zoe*, las respectivas categorías, ontológica y biológica, fundamentales para la bioética.

En la segunda parte diseñamos un nuevo paradigma de la medicina, el paradigma bioético, caracterizado por el normativismo básico de los conceptos de salud y enfermedad, junto con la inversión de su sentido tradicional, para el cual la salud es lo natural y la enfermedad lo contranatural. Con el nuevo paradigma se borra la distinción terapia-mejoramiento que condiciona las metas del arte de curar y su intrínseca moralidad.

En la tercera y última parte proponemos una salida del debate humanismoposhumanismo y terapia-mejoramiento mediante una nueva síntesis de la bioética entre su modelo clínico y su modelo ecológico, retomando la propuesta potteriana de una bioética global, que hoy llamaríamos biopo-

lítica, una política de la vida biológica (*zoe*) y de la vida humana (*bios*) en todas sus expresiones.

I. Naturaleza humana

Modernamente el concepto de “naturaleza humana» suele cuestionarse como un oxímoron en la antropología filosófica –“la naturaleza humana es no tener naturaleza” (Rousseau)– y como una falacia naturalista en la ética normativa cuando considera a esa putativa naturaleza humana en tanto fundamento de normatividad. Sin embargo, en la era bioética se replantea el concepto de naturaleza humana, su estatus moral y su valor normativo. Para empezar, la naturaleza de la naturaleza humana es hoy la cuestión descriptiva del ser del hombre como conjunto de características que son comunes a todos los seres humanos y las distinguen de otras clases de seres. En este sentido diferenciamos tres conceptos filosóficos de naturaleza humana: la naturaleza humana *stricto sensu* (biología humana), la esencia humana y la condición humana.

En el primer caso, el concepto de “natural” se determina por oposición al concepto de “artificial”, y respecto a una naturaleza humana ésta consistiría en el conjunto de características que poseemos como lo dado, sin nuestra intervención, a diferencia de lo que ocurre con los productos culturales que son fruto de nuestra actividad. Aunque tal distinción entre “natural” y “artificial” depende de las perspectivas como *natura naturans* y *natura naturata*, basta para identificar al cuerpo humano como naturaleza humana y discurrir bioéticamente en el contexto biotecnológico, la demarcación entre lo que es humanamente natural y no-natural.

Un modelo fuerte de la naturaleza humana en genética propone Steven Pinker en su provocativo libro titulado *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. Hay tres “mitos” que él intenta eliminar en ese libro: 1) la creencia en que los seres humanos nacen como tabulas rasas (según el filósofo John Locke) que son conformadas completamente por la experiencia; 2) la creencia del fantasma en la máquina (R.Descartes), que sostiene que la mente es una entidad no-física misteriosamente conectada a los cuerpos físicos de la gente, y 3) la creencia (J.J. Rousseau) que

los seres humanos nacen como “nobles salvajes”, que nacen moralmente inocentes más tarde corrompidos por las instituciones sociales (Pinker, 2002).

Si aplicamos la tesis del *homo infirmus* al concepto de naturaleza humana, podemos hablar, por el contrario, de *contranatura*, la *infirmas* caracterizada por una originaria deficiencia biológica o *paranatural*, que significa la negación de la animalidad. A diferencia del animal, el hombre es *carenciado* por naturaleza: carece de la protección que es la *pelambre*, no cuenta con órganos de defensa y ataque, agudos sentidos y seguros instintos, su estado biológico es de *inespecialización* y *primitivismo*; nace *inmaduro* y por tanto necesita de prolongada asistencia durante su infancia. El delicado hijo de la vida es así el ser del cuidado, que compensa sus desventajas naturales mediante el artificio de la cultura. Así distintas perspectivas somatológicas confirman la *natura-paranatura* del hombre: la morfología repara en carencias anatómicas (*homo nudus et inermis*), la fisiología en *inespecializaciones* funcionales (*animal omnivorus*) y la genética en comportamientos no programados, la embriología en *inmadurez* y desarrollo lento, la filogénesis en *primitivismos* de la organización *neoténica*. Esta diferencia natural del hombre constituye quizás la más antigua y permanente observación en la historia de la antropología, desde el mito *prometeico* y la *antropogenia* de Anaximandro.

Esencia humana. En la historia de la filosofía ha sido constante la definición del hombre según sus propiedades exclusivas o *privativas*, que sólo el ser humano posee y por tanto le distinguen como una *criatura única*. Así la clásica idea del hombre como “animal racional” –extensiva a las otras dos grandes ideas sobre el mismo en la cultura occidental, la *imago dei* y el *homo sapiens*–, con su lógica genealógica de género propio y de diferencia específica, es arcano de todas aquellas características y capacidades *antrópicas*, como el lenguaje, el conocimiento, las pasiones, el comportamiento moral, etc. Al conjunto de tales cualidades, entre las que apenas aparecen las *somáticas*, llamó Hume la “*human nature*” en su *Treatise of Human Nature* (1738). Se trata aquí de otro concepto de “naturaleza humana”, que, para

evitar una confusión conceptual, vamos a llamar, siguiendo a Kurt Bayertz, la *esencia humana* (Bayertz, 2003). Ese *novum hominis* en la naturaleza, léase razón, inteligencia o espíritu, convierte al animal biológicamente deficitario en el animal culturalmente perfecto, creador y criatura de la cultura, el “primer liberado de la creación” (Herder), el ser artificial por naturaleza. A partir de la modernidad, cuando se abandona la idea de *cosmos*, la imagen del mundo como un organismo ordenado y jerárquico en el cual todos los seres, incluido el hombre, tienen un lugar asignado, se acentúa la conciencia de la plasticidad y la libertad humanas. La nueva cosmología, visión materialista y mecanicista de la naturaleza sin humano sentido, se proyecta en la nueva antropología de la dignidad humana fundada en la *autocreación* individual y genérica del hombre. Tal es el manifiesto antropológico de Pico della Mirandola en su *Oratio de hominis dignitate* (1496): “Oh Adán... No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informases y plasmases en la obra que prefirieses”. Luego, para Rousseau, lo que define la humanidad es su ser *perfectible*, una capacidad de liberarse de los *constreñimientos* naturales (“la naturaleza del hombre es no tener naturaleza”).

Kant introduciría la autonomía como fundamento de la ética, Nietzsche verá al ser humano como el animal no-fijado camino al *superhombre*, y Sartre extremará con sus fórmulas el *humanismo existencialista*: “la existencia precede a la esencia”, “no hay naturaleza humana, puesto que no hay Dios para concebirla”.

No es lo mismo hablar de naturaleza humana que de condición humana. Entendemos por condición humana, la experiencia radical de la vida, particular y fundamentalmente su finitud comprendida entre el nacimiento y la muerte, la condición *encarnada*. La condición no es naturaleza ni esencia, porque ella cambia sus características con el conjunto *devenir* natural y cultural, y no por ello el hombre deja de ser hombre. Condición es una categoría a la vez empírica y trascendental, al mismo tiempo *fáctica* y *a priori*, como ejemplificaba la paloma de Kant al caer en la cuenta que la resistencia del aire facultaba tanto como dificulta-

ba su vuelo. El nacimiento y la muerte no solo son límites sino que también constituyen al hombre como el que es. El hombre es un ser finito, que tiene consciencia de su finitud y cuyo pensamiento y acción aspiran al infinito, la vocación de Dios. Por eso es propio del hombre negar su condición, trascenderla, evadirse o rebelarse contra la misma; como le es propia la negación de la naturaleza (en el doble sentido, objetivo y subjetivo del genitivo), el ser desnaturalizado y desnaturalizante, biológicamente deficitario y artífice del mundo; y también le es propia la negación de su esencia, el hombre no es otra cosa que lo que hace de sí mismo, como postula el existencialismo. En síntesis, la infirmitas del *homo infirmus* consiste en ser negativo, no-afirmativo (*homo absconditus*). Por ello, para Ricoeur, el ser humano no es inteligible sino por participación en cierta idea negativa de la nada. Esto, dice Ricoeur, lo sabemos antes de Descartes, desde el mito platónico de Poros y Penia; que el hombre sea esta negación misma, lo sabemos desde Hegel a Sartre.

La bioética nace como epifenómeno epistemológico cuando la revolución tecnocientífica trastoca la naturaleza cósmica (crisis ecológica). La revolución antropoplástica o de Pigmalión, el nuevo Prometeo que inicia la era bios, se dirige recto a las transformaciones tecnológicas del cuerpo humano. Nuevas formas del nacer, procrear y morir plantean los dilemas nucleares de la bioética, configurando ese “complejo bioético” de Pigmalión, Narciso y Knock en la cultura posmoderna, caracterizada respectivamente como antropoplástica, autoscópica y autofágica. Hoy el escenario inicial de control sobre la naturaleza se renueva dramáticamente cuando las posibilidades tecnológicas de modificar la vida parecen cumplir el sueño de siempre: evadirse de la misma condición humana.¹

1 En su forma más radical el poshumanismo postula un tecno-futurismo de la cibercultura liberadora de nuestra condición encarnada, reeditando el inveterado dualismo antropológico en nuestra cultura y la religiosidad de la Gnosis. “Todo el cuerpo humano es así; como forma no está mal, pero como material un desastre. La carne no es un material sino una maldición —dice el protagonista de la novela de Max Frisch, *Homo Faber*. “Es una broma pesada y cruel que la naturaleza tome una creación tan exquisitamente maravillosa como el cerebro humano y lo aprisione dentro de una estructura de vida corta, débil, in-

En efecto, una “condición poshumana” constituye el polo de atracción del movimiento transhumanista y el proyecto de tecnologías convergentes NBIC (nano-bio-infocogno), la condición demiúrgica o de recreación del hombre. La bioética reacciona ahora ante este insólito capítulo de la refacción de la naturaleza humana y se pregunta por el estatus moral de la misma y los alcances de su normatividad, así como la crisis ecológica llevó a una reconsideración del valor inherente a la naturaleza cósmica abandonado en la modernidad. Conforme a lo que hasta aquí hemos expuesto, debemos descartar la apelación a la naturaleza humana como fuente de estatus moral. (Bayertz, 2003) De modo que la cuestión puede plantearse como craso tecnocientismo de frontera confusa entre la realidad y la ficción, inquietante “sueño de la razón que engendra monstruos”, pesadilla de nuestra condición humana deshumanizada o desaparecida. Amén del plano imaginario, en las efusiones del poshumanismo contra nuestra finitud, está el plano simbólico de los valores y la dignidad humana cuando situaciones límite como el sufrimiento, la vejez y la muerte dejan de ser misterios a develar para transformarse en problemas a resolver (Dupuy, 2007).

II. Paradigma bioético

El paso del logos al ethos ha resultado revolucionario para la medicina, al punto que podemos formular hoy un paradigma bioético respecto del biológico precedente. Reparamos como originalidad genérica del nuevo paradigma su naturaleza axiológica, la incorporación de los valores al juicio clínico y la atención de la salud: frente al paradigma bio-lógico (bio-psico-social), el paradigma bio-ético, donde el ethos se ha acoplado al logos en la *techne iatrike*. Particularizamos el ethos en los conceptos de salud y enfermedad como lo natural y lo contranatural, que avala sostener la tesis del *homo infirmus*. Esta triple articulación permite contraponer un paradigma bioético o normativista al paradigma biológico o naturalista hasta hoy dominante, según tres premisas

eficiente y frágil, que es el cuerpo humano. Nuestros cuerpos pueden ser bellos pero inaceptablemente efímeros”.

(teórica o conceptiva de salud-enfermedad; técnica u operativa como terapia; práctica o prescriptiva de acción moral).

A. Paradigma naturalista

- a. En el paradigma clásico salud es lo natural, lo espontáneamente dado, y enfermedad es lo contranatural o preternatural. El orden natural prescribe el orden médico, cuya moralidad –lo que está bien y lo que está mal– consiste en preservar la norma (salud) o restaurarla cuando se ha perdido por la enfermedad. “El médico no delibera acerca de si curar o no” dice Aristóteles, y Chesterton enseña que el caso médico es inverso al caso social: (Chesterton, 1961) disintimos sobre la contranatura que representa la enfermedad (el mal), pero coincidimos en la salud como el bien natural y moral que se trata de restaurar, en definitiva la ausencia de enfermedad.
- b. En el paradigma clásico la terapéutica se conforma a la fisiología y fisiopatología, y el médico es asistente de la naturaleza, servidor de la misma, y esto es así desde la vis medicatrix naturae hipocrática hasta la contemporánea “sabiduría del cuerpo” u homeostasis, según Cannon. Para Chesterton, resulta ridícula la posibilidad de traspasar el límite terapéutico de la medicina: “Ningún médico propone producir un nuevo tipo de hombre, con una nueva disposición de sus ojos o de sus miembros [...]. La ciencia médica se conforma con el cuerpo humano normal y sólo trata de restaurarlo”. (Chesterton, 1961)
- c. La acción médica es intrínsecamente moral porque se ajusta al orden natural tanto en su concepción como en su intervención sobre la naturaleza humana. La identidad entre la salud y el bien responde a una analogía médica que los filósofos clásicos, como Platón y Aristóteles, han utilizado cuando discuten sobre la moral. Así quienes abogan por las teorías éticas descriptivistas a menudo pretenden, desde que “sano” es un concepto descriptivo, que también puede serlo “bueno”. Pero aquellos que recha-

zan el descriptivismo se cuestionan si el mismo concepto de “saludable” es también puramente descriptivo (Hare, 1986).

B. Paradigma normativista

- a. Es cierto que el organismo viviente tiene una finalidad que le es inherente, pero el hombre no se reduce a un organismo, ni siquiera por su cuerpo, que es soma=persona, cuerpo subjetivo, propio o vivido. Y además, salud y enfermedad tampoco son conceptos unilateralmente biológicos y de sólo normas naturales, pues abarcan una dimensión mental y otra social de la realidad humana como un todo. Si la salud es “bienestar” (físico-psíquico-social) y la enfermedad es “malestar”, se amplía el espectro de los valores y disvalores vitales y de los bienes culturales que los portan. Salud es calidad de vida e ideal político, enfermedad es la precariedad y limitación de la realidad humana individual y colectiva.
- b. Hoy ya no se limita el médico a ser “servidor de la naturaleza”, porque la intervención tecnocientífica sobre el cuerpo humano no aspira tan sólo a ayudar la teleología natural, sino también a modificar ésta conforme a las necesidades y deseos humanos, satisfaciendo las decisiones autónomas del sujeto “dueño de su cuerpo”. El poder pigmaliónico, remodelador de la vida, resulta ya sensible en el dominio de la sexualidad, la reproducción, la cirugía estética y el predecible control genético y regenerativo que irán ampliando la lista de la medicina del deseo.
- c. Con la contingencia tecnológica del cuerpo y una factible condición poshumana, se desvanece la moralidad intrínseca de la medicina tradicional –la praxis médica basada en la salud como norma natural y la enfermedad como razón terapéutica. En su lugar la meta perfectiva, optimizadora o de realce de la performance humana exige una nueva justificación moral que no pasa tanto por la evidencia del mal como por la creación del bien –esa ética social que demandaba Chesterton (“lo que está mal es que no nos preguntamos en qué

consiste el bien”). La cuestión de fondo sobre la nueva meta de la medicina está en si hay una tajante distinción entre terapia y mejoramiento conceptualmente posible o convincente, y si la hay qué relevancia tiene ella para el juicio ético sobre una y otra intervención. La mayor parte de los autores coinciden en que no hay tal separación y en que ésta por sí misma no implica una diferencia moral. Nuestra percepción es que el debate terapia-mejoramiento se reinscribe en el contexto de un cambio paradigmático de la medicina que ha marcado desde el origen la razón bioética.

III. Nueva síntesis

El debate sobre el humanismo y poshumanismo, terapia y mejoramiento, carece hasta el momento de suficiente base empírica para el análisis puntual. La controversia es entonces de índole especulativa e ideológica, polarizada entre las actitudes tecnofóbica y tecnofílica, tecnoclástica y tecnolátrica, que responde a una esencial ambivalencia de la técnica o dialéctica de la naturaleza y el artificio, oposición que desde otra perspectiva explica Maliandi:

“...entiendo, por ejemplo, que la oposición se da entre tecnofilia y tecnofobia, o, desde otra perspectiva el deber de exploración y el deber de precaución (que representan principios bio-tecnoethics)... Se explica que haya ‘tecnólatras’ (o tecnófilos) y ‘tecnoclastas’ (o tecnófobos), porque en todas las cosas complejas siempre es más fácil ver un solo lado e ignorar el otro, especialmente cuando los dos lados guardan entre sí una tensión conflictiva. Contra ese tipo de unilateralidades, precisamente, vengo desarrollando desde hace tiempo una ética convergente”. (Maliandi, 2009: 19-20)

Siguiendo una vez más el magisterio de Maliandi, reconocemos en la bioética el gran desafío de la humanidad ante la revolución cultural en el sentido de su actualidad y emplazamiento de una crisis de supervivencia como ha ocurrido con las anteriores: la hominizadora y la neolítica. Por el nuevo dominio de la vida, el hombre se proyecta

como Frankenstein o como Pigmalión, del mismo modo que lo hace en tanto autor del ecocidio o de artifice de la tierra prometida. En esta escala planetaria el poshumanismo y el mejoramiento humano no deben descalificarse como utopía tecnofuturista, ideológicamente liberal, desentendida de la vida buena y la buena sociedad, promotora de un individualismo narcisista según sus consignas: “yo no voy a enfermar; yo no voy a morir; tendré poderosa visión y seré más inteligente u otras cosas por el estilo”. (Coenen 2006) La revolución biológica como revolución cultural se origina en una crisis bio-ética, del bios y del ethos, ambos términos separados y reunidos por el juicio, que es el sentido hegeliano de la palabra “crisis” (en alemán Urteil, partición originaria de sujeto y predicado). En cualquier caso la bioética nace simbiótica de una crisis de supervivencia, como lo es emblemáticamente la catástrofe ecológica, y de una revolución biotecnológica que es paradigmáticamente arte y parte de dicha crisis, tanto su probable remedio como quizá su causa eficiente y final.

La bioética debe ahora encontrar un equilibrio reflexivo en el debate humanismo-poshumanismo y terapia-mejoramiento (o *restitutio ad integrum* vs. *transformatio ad optimum*). Una narrativa en ese sentido registra el suceso histórico de la carrera espacial, segunda revolución tecnocientífica del siglo XX, siendo primera la física atómica, tercera la biotecnológica, cuarta la cibernética e informática, y probablemente quinta la nanotecnológica. Apuntamos otra narrativa al mismo propósito, confrontando las tres revoluciones culturales según la saga clásica de Prometeo, Triptólemo y Pigmalión, y la antropogénesis según el relato bíblico de Adán, Caín-Abel, y Noé.

En el comienzo de La Condición Humana (2005) Hanna Arendt reflexiona sobre un evento que hoy ya no tiene nada de extraordinario, ocurrido el 4 de octubre de 1957: el lanzamiento y puesta en órbita del Sputnik, un satélite artificial. Lo que llama la atención es la reacción pública, expresada en un prestigioso periódico, calificando el acontecimiento como “el primer paso del hombre por escapar de su prisión terrena”

“El cambio más radical que cabe imaginar en la condición humana sería la emigra-

ción de los hombres desde la tierra a otro planeta. Tal acontecimiento, ya no totalmente imposible, llevaría consigo que el hombre habría de vivir bajo condiciones hechas por el hombre, radicalmente diferentes de las que le ofrece la Tierra [...]. No obstante, incluso estos hipotéticos vagabundos seguirían siendo humanos; pero el único juicio que podemos hacer respecto a su 'naturaleza' es que continuarían siendo seres condicionados, si bien su condición sería, en gran parte, autotabricada". (Arendt 2005:29)

Doce años después el hombre llega a la Luna (1969) inquiriendo por su puesto en el cosmos desde su paradójica condición: la inteligencia técnica librada a la conquista del espacio, la conciencia de la singularidad de la vida en el planeta y la responsabilidad humana por su cuidado. Es el momento que señala un punto de inflexión en la vida y en la moral, la crisis bioética instalada con la revolución biológica y la catástrofe ambiental. La saga clásica de las revoluciones culturales según las figuras de Prometeo, Triptólemo y Pigmalión, tiene su contracara en la antropogénesis bíblica con los capítulos de Adán, Caín y Abel, y Noé. En general, la narrativa griega se inclina hacia un optimismo antropológico y del progreso en la civilización, en tanto que la judeo-cristiana hace lugar al pesimismo por la existencia de la libertad en el hombre y del mal en el mundo. El relato adánico se refiere al "pecado original" constitutivo de la condición humana "caída" (homo destituito), esto es la trasgresión de los límites impuestos por el Creador y la pérdida del paraíso. El desorden de la naturaleza humana es así de orden moral (homo peccator), no físico como en Prometeo (homo infirmus), aún cuando también en éste, según la versión platónica del mito en el Protágoras, a la invención de las técnicas siguió la instauración de las normas (las virtudes herméticas: piedad, pundonor y justicia) para asegurar la supervivencia de la humanidad. En realidad, sobre el origen del hombre la tradición oscila entre dos principales versiones: a) la idealista, que concibe la vida original como "edad dorada" y las fases subsiguientes como una continua "caída del estado de gracia" (Hesíodo, la Biblia); b) la naturalista, que imagina la existencia primitiva como un

estado bestial del que la humanidad se ha ido alejando lentamente con el proceso de la civilización (Epicuro, Lucrecio). Ambas versiones coinciden en el mito del "paraíso perdido", pero difieren en la manera de entender éste —como natura o sobre natura— y en la condición ya física o ya moral del desorden contranatura. Para la definición del hombre como imago dei la naturaleza humana es un diseño divino y como tal deriva en un naturalismo o esencialismo normativo, un noli me tangere absoluto y formal. El capítulo 4 del Libro del Génesis se refiere a dos de los hijos de Adán y Eva, Caín (primogénito) y Abel. Caín araba los campos mientras que Abel cuidaba los rebaños y ambos ofrecieron sacrificios a Dios. El agricultor ofreció los frutos de la tierra y el pastor sacrificó los mejores animales de su rebaño. Como Dios aceptó el sacrificio de Abel, pero rechazó el de Caín, éste por envidia y en venganza mató a su hermano, siendo el suyo el primer homicidio fratricida de la humanidad. Al ser interrogado por Dios acerca del paradero de Abel, Caín responde "¿Acaso soy yo el custodio de mi hermano?", fórmula hoy utilizada en Bioética. Maldijo Yahvé a Caín condenándolo a vagar por la tierra de Nod y colocó sobre él una marca como advertencia de que cualquiera que matara a Caín provocaría la venganza de Dios. Las interpretaciones críticas del texto bíblico han visto en la historia una versión estilizada de los conflictos entre pueblos agricultores y los hebreos, fundamentalmente pastoriles. En este sentido diríamos que Caín, como Triptólemo en la mitología griega, representa la revolución agrícola, desacralizada y desnaturalizadora de la Madre Tierra original, un radical cambio de la actitud ante el mundo que lleva a una nueva crisis de la humanidad y el peligro de su extinción. El Caín (2010) de Saramago parece ilustrar en algunos aspectos esta lectura: el vagabundeo de Caín representa la cruel errancia de la humanidad desde la "caída" hasta el reencuentro con Dios en la aventura de Noé, que deja en entredicho la continuidad de la especie humana. Caín simboliza la violencia intraespecífica y ambiental de la humanidad como proceso de civilización.

Tras la descendencia de Adán se encuentra el libro de Noé, la sobrecogedora, fascinante y tremenda historia en la que Dios pone a juicio la creación a causa de la corrupción humana ("la

tierra estaba corrompida ante Dios y llena toda de violencia”). Sólo Noé merece gracia a los ojos de Dios y viene a ser el segundo padre de la humanidad. La vívida narrativa sobre la construcción del Arca, el Diluvio Universal, la salvación de la humanidad junto a las demás especies, el arco iris como señal de pacto con el que Dios selló su promesa de nunca más “maldecir a la tierra por el hombre”, configura en el imaginario bíblico la esencia original de la catástrofe ecológica y la responsabilidad cósmica humana. La alianza de Dios con Noé es universal y planetaria, abarca a todos los hombres y a todas las criaturas en el orden de la naturaleza viviente. En este sentido se distingue de otras alianzas bíblicas, por ejemplo con Abraham y pueblo de Israel, o la “nueva alianza” cristiana. La primera alianza es por tanto ecológica, el “pacto natural”, la relación de armonía o simbiosis con la naturaleza, *pax naturae* tras *bellum contra naturae*.

La crisis en la relación hombre-naturaleza es en cierto modo una constante histórica, como enseña la tradición del diluvio en distintas culturas, pero la gravedad del presente daño medio-ambiental origina una bioética noática o pacto natural, un nuevo pacto moral de la humanidad, una ética de la vida más allá de las relaciones entre las personas. La alianza con la tierra es la mítica Gaia, un organismo en equilibrio, el concepto ecológico de un medio externo que es “medio interno”, y viceversa, porque el cuerpo humano se vuelve también extracuerpo, paradigma somatológico de una ecología médica. El planeta es el arca en el que experimenta la civilización, del mismo modo que la técnica construye arcas experimentales o ecosistemas artificiales para el estudio de los desequilibrios en el sistema ecológico natural.

Hasta aquí, entonces, registramos un relato bíblico antropogenético que contrasta con el antropogénico griego por la evidencia del mal en el hombre, su trasgresión híbrida (Adán), su agresividad intraespecífica (Caín), su desnaturalización de la tierra y construcción del mundo (Noé). Como es sabido, la Bioética nació nominalmente, y según su más ambiciosa concepción, en la obra de Potter y como “ciencia de la supervivencia” y “puente hacia el futuro” ante la crisis ecológica global de la humanidad. Hoy también sabemos que la mis-

ma palabra e idea original de la bioética tuvo cuño europeo digno de consideración

“En 1927, Franz Jahr, un pastor protestante, filósofo y educador en Halle an der Saale, publicó un artículo titulado ‘Bio-Ethik: A Review of the Ethical Relationship of Humans to Animals and Plants’, y propuso un ‘Imperativo Bio-ético’ extendiendo el imperativo moral kantiano a todas las formas de vida. Revisando el nuevo conocimiento fisiológico de su tiempo y los desafíos morales asociados con el desarrollo de las sociedades seculares y pluralistas, Jahr redefine las obligaciones morales hacia las formas de vida humana y no-humana, acuñando el concepto de bioética como una disciplina académica, principio y virtud. Aunque él no tuvo inmediata y perdurable influencia durante tiempos política y moralmente turbulentos, su argumento de que la nueva ciencia y tecnología requiere una nueva reflexión y resolución ética y filosófica, puede contribuir a clarificar la terminología y las visiones prácticas normativas de la bioética, incluyendo la comprensión de las dimensiones geoéticas de la misma”. (Sass, 2008:279)

En cualquier caso la historia oficial de la Bioética registra un nacimiento bifocal de la disciplina en EE.UU., en Wisconsin University con el libro de Potter y en Georgetown University con el Kennedy Institute of Ethics. La concepción potteriana no tuvo vigencia durante las dos primeras décadas de la bioética, dominadas por la bioética médica o clínica, pero a partir de la publicación de *Global Bioethics. Building on the Leopold Legacy* (1988) se postula una síntesis de ambas bioéticas en un nuevo paradigma disciplinario en siete capítulos: 1. El legado de Leopold 2. Supervivencia humana 3. Dilemas de Bioética ecológica 4. Dos tipos de Bioética 5. Dilemas en Ética Médica 6. El control de la fertilidad humana 7. Definiendo la Bioética Global (Mafla Mantilla, 2010)

De la propuesta de Potter se destacan las nuevas relaciones entre bios y ethos que engendran la bioética como crisis de la vida y de la ética, la inédita alianza entre el conocimiento biológico y el sistema de valores humanos para el futuro de

la humanidad, la distinción entre bioética médica y bioética ecológica con sus respectivas visiones cortoplacista y de largo plazo, la primera cifrada en la salud individual y el ambiente saludable, la segunda en la sobrevivencia de las especies y el ecosistema sano, el control de la fertilidad humana y la población mundial estabilizada para el logro de una sobrevivencia aceptable. El legado de Potter como bioética global, articuladora de la bioética clínica y la bioética ambiental, se reactualiza hoy cuando la disciplina cumple 40 años y al menos en su cuna, los EE.UU., estaría atravesando por una crisis de la mediana edad. (Ashcroft, 2010).

Poshumanismo y mejoramiento humano son proyectos que reclaman una Bioética Política universal de la humanidad en su conjunto. Lo que en escala individual es la aplicación del conocimiento biomédico que aspira a perfeccionar la forma y función del cuerpo humano y sus capacidades físicas y mentales más allá de lo necesario para mantener o restaurar la salud, es en escala global una bioética progresista en el dominio político de la vida que aspire a un mundo mejor cumpliendo el mandato social formulado por Virchow: "Politik ist nicht weiter als Medizin im Großen"². Una clave para esta convergencia es precisamente el concepto de salud, salud individual, personal, pública y comunitaria, conforme a la filosofía del *homo infirmus*.

La bioética "emergente" o de "frontera" en los países centrales ha sido desde su inicio biomédica o biotecnológica, y hoy epiloga en el debate poshumanista y del mejoramiento humano, de común origen en la revolución biológica o de Pigmalión, de naturaleza antropoplástica. La bioética "persistente" o "cotidiana" enarbolada por los países periféricos³ renueva la visión neodarwiniana de Potter con una agenda de reforma política con temas ambientales, sociales y sanitarios orientados al desarrollo humano. Si bien el contraste entre ambas bioéticas es indisimulable, hay entre ellas

convergencias científicas y morales, aún cuando ideológicamente divergentes. Es el enigmático rostro de Jano en la bioética como proceso de civilización.

El hombre que viene o la condición poshumana

"Hay que hacer un alto en el camino para esperar al hombre". Esto decía Alexis Carrel a principios del siglo pasado sobre la era científica y tecnológica, reclamando un humanismo rezagado en la cultura moderna. Seguramente en la historia de la humanidad, desde el neolítico no había ocurrido una revolución como la registrada en cuatro etapas del siglo XX: la física atómica, la astronáutica, la biotecnología y la informática. Mi generación las ha atravesado todas, hemos conocido el pasmo de los cambios radicales en el proceso de civilización.

La bioética nació como epifenómeno epistemológico cuando la revolución tecnocientífica trastoca la naturaleza cósmica (crisis ecológica) y pasa a rozar la naturaleza humana. La revolución antropoplástica o de Pigmalión, el nuevo Prometeo que inicia la era bios, se dirige recto a las transformaciones tecnológicas del cuerpo humano. Nuevas formas de nacer, procrear y morir plantearon los dilemas nucleares de la bioética, configurando ese "complejo bioético" de Pigmalión, Narciso y Knock en la cultura posmoderna, caracterizada respectivamente como antropoplástica, autoscópica y autofágica. Hoy el escenario inicial de control sobre la naturaleza se renueva dramáticamente cuando las posibilidades tecnológicas de modificar la vida parecen cumplir el sueño de siempre: evadirse de la misma condición humana. En efecto, una "condición poshumana" constituye el polo de atracción del movimiento transhumanista y el proyecto de tecnologías convergentes NBIC (nano-bio-infocogno), la condición demiúrgica o de recreación del hombre. La bioética reacciona ahora ante este insólito capítulo de la refacción de la naturaleza humana y se pregunta por el estatus moral de la misma y los alcances de su normatividad, así como la crisis ecológica llevó a una reconsideración del valor inherente a la naturaleza cósmica abandonado en la modernidad. De esto es testigo una cada vez más abundante

2 "La política no es más que medicina en una escala más amplia". (Trad. mía) (Virchow, 1957)

3 La terminología "emergente" y "persistente", "de frontera" y "cotidiana", fue puesta en circulación por Berliquer y Garrafa en la bioética latinoamericana.

literatura (The President's Council on Bioethics, 2001-2009) y el emblemático documento *Beyond Therapy* (2004), de dicha comisión. Un capítulo apasionante es entonces el de diseñar la original matriz normativa del “hombre que viene”.

Una de las cuestiones a que nos enfrenta esta nueva matriz normativa es previa a ella y proviene de la antropología filosófica y tiene que ver con lo planteado más arriba de la naturaleza humana y sus límites: el nacimiento y la muerte. Una de las características a que tendrá que enfrentarse el hombre que viene es su rebelión contra sus límites, trascendidos en las formas ideológicas de la eternidad y la inmortalidad, de una vida eterna. Esto ha sido siempre así, aunque hoy tenemos nuevas formas tecnológicas de nacer, procrear y morir que alimentan ese sueño de la razón, no es aún concebible la física que haga factible semejante metafísica. En todo caso la contingencia tecnológica del cuerpo humano no es ahora mera utopía o ciencia ficción, y el hombre que viene, capaz de recrear la vida y regenerar los cuerpos será el de la condición poshumana.

Esto nos lleva a presumir que la humanidad ha entrado en una nueva era, la era bios, una revolución biológica, de naturaleza científica, cultural y ontológica. En primer lugar, la revolución biológica parece excepcional en la historia de las revoluciones científicas modernas porque implica a la vez un cambio en la concepción del mundo (como las revoluciones copernicana y darwiniana), y un cambio en las formas de vida (como las revoluciones de Faraday y Maxwell con la electricidad). Ambos aspectos, tanto nuestras creencias fundamentales como nuestras estructuras sociales son igualmente afectadas por la revolución biológica. (Mainetti, 2005) Pero la revolución del bios no es sólo científica y técnica sino también cultural o biocultural, una de esas transformaciones aceleradas, radicales y permanentes en el proceso de civilización relativas a la “naturaleza humana” y el “sentido” de la técnica: se trataría de la revolución antropoplástica, biogenética y cibernética, la revolución de Pigmalión, el nuevo Prometeo capaz de recrear la vida y regenerar los cuerpos. Suelen describirse dos paradigmáticas revoluciones culturales en la prehistoria de la Humanidad: el proceso de hominización o antropogénico y la justa-

mente llamada “revolución neolítica”. La novedad de la presente revolución cultural consiste en la transformación de la misma “naturaleza humana”. A diferencia de las dos anteriores revoluciones en la Edad de Piedra, el hombre no está ya limitado a adaptarse al medio como hizo en el Paleolítico, ni a modificar su ambiente como desde el Neolítico lo viene haciendo por diez mil años y en escala planetaria con la revolución industrial, sino que tiene la posibilidad de transformarse a sí mismo y dirigir la propia evolución biológica y cultural. El gran impacto filosófico de la revolución biológica es la crisis del sujeto, su disolución inducida por las nuevas técnicas del cuerpo. La modernidad reemplazó a la naturaleza cósmica por el cogito sum como punto fijo de referencia ontológica; la posmodernidad, a su turno, acabó también con la idea de una naturaleza humana especular e invariante, la que deja de ser reparo inmodificable y da lugar a las inquietantes preguntas por nuestra identidad, nuestra relación con los otros y con las cosas. La pregunta es ahora si el hombre hace la técnica o la técnica hace al hombre, el “hombre operable” que postula Sloterdijk (2006), el homo denaturans según la “tecnología metafísica” de la que habla Nancy.(2003) En cualquier caso, la era bios apunta hacia una nueva ontología con sus proyecciones biofilosófica y biopolítica más allá de la “bioética” a la letra.

La bioética y medicina poshumanistas

La bioética nació de una nueva percepción de la ciencia en la posmodernidad, enraizada en la catástrofe ecológica, la revolución biológica y la medicalización de la vida. Del proyecto ilustrado y la legitimidad científica como “racionalización o desencantamiento del mundo” (Max Weber), hemos venido a dar al escenario posmoderno y la “crisis de legitimación de la ciencia”, cuando (¿paradójicamente?) ciencia y tecnología constituyen el “sistema de soporte vital” (James Burke) en la sociedad globalizada. A nuestra percepción social de la ciencia contribuyen dos aspectos relacionados de su actual desarrollo: a) velocidad vertiginosa de los descubrimientos o avances, y b) proximidad ciencia-tecnología o achicamiento de la interfase entre el conocimiento y sus aplicaciones. El primer aspecto ocasiona un vacío de regulación legal y de calificación ética com-

partida, y el segundo aspecto genera desconfianza por los intereses que juegan en la vinculación investigación-industria. La presencia de actitudes ambivalentes ante el progreso no es de hoy —y ejemplos de rebelión social contra las innovaciones científicas y tecnológicas existen desde los “luditas” en el siglo XIX hasta las posturas críticas a las aplicaciones de la biotecnología. Pero la novedad consistiría en la ruptura del “contrato implícito” entre la comunidad científica y la sociedad, basado en la unidad del conocimiento y el bienestar, la armonía entre las dos funciones de la ciencia, la cognitiva o de representación del mundo, y la utilitaria o de transformación de la realidad (la medicina moderna fue paradigmática de ese vínculo indisoluble entre teoría científica y progreso material). La bioética, como movimiento social y como disciplina académica, es emblemática de este doble cometido, por cuanto coloniza las nuevas fronteras de la ciencia que definen nuestra imagen del mundo, al par que promueve la calidad de vida en una “sociedad de riesgo” (Beck) y “tolerancia cero”, sensible a las implicancias negativas del progreso tecno-científico. Nacida pues en la cuna de la medicina como rebelión contra la tradición moral hipocrática mediante un sistema triádico de principios normativos que reformulan los roles del profesional, el paciente y la sociedad —los protagonistas del drama del enfermar, según Hipócrates— la bioética ha devenido al cabo de cuatro décadas una macroética planetaria por el impacto de la tecnociencia sobre el porvenir humano, tan cargado de promesas maravillosas como de amenazas catastróficas. Sin embargo, hasta aquí la bioética no ha radicalizado en la revolución del bios con el triple sentido apuntado: biológico, cultural y ontológico o metafísico. Y precisamente es este el desafío de la biofilosofía que, como la biopolítica, debe ordenarse al nuevo bios desnaturalizado, que conlleva un ethos igualmente desnaturalizado, la doble desnaturalización o artificialidad, tecnológica y moral de la vida.

Simplificando al máximo este problema y singularizándolo para la emblemática perspectiva bioética sobre la progresiva tecnologización somática del hombre —los “posthuman bodies” biogenéticos y cibernéticos— ya no parece hoy mera utopía la contingencia tecnológica de la naturaleza

humana. Surge así para algunos la necesidad de poner límites a tales intervenciones mediante la adscripción de un valor inherente a la naturaleza humana, una suerte de moralización o sacralización de la misma. (Habermas 2002 y Fukuyama 2002) Pero esta empresa, como lo testimonia la larga y compleja historia de la autocomprensión filosófica del hombre, presenta dificultades fundamentales al punto de concluir, como mencionamos al principio, que no es posible una definición precisa de la naturaleza humana, a la cual sólo se le concedería una normatividad débil. (Bayertz, 2003) La apelación a la naturaleza humana en el contexto de la actual tecnociencia antropoplástica presupone una esencia fija e inmodificable del hombre, de la cual se derivarían valores universales e inmutables, con la prescripción incluso de un *noli me tangere* absoluto y formal, pues cuanto mayor sea la fuerza normativa de la naturaleza humana, mayores serán los límites impuestos a la autodeterminación, la creatividad y la libertad humanas, hontanar de la dignidad del hombre para el humanismo tradicional.

Sin embargo, si no quiere estar condenado a la utopía, el poshumanismo debe repensar los límites y posibilidades de la *conditio humana*, la finitud y perfectibilidad del hombre, su negación y su afirmación del ser. En tal caso no hablaremos ya de poshumanismo, la abolición de la naturaleza humana, sino de *plushumanismo*, la renovación del credo humanista: “l’homme, c’est la joie du oui dans la tristesse du fini”.⁴ (Ricoeur, 1960:156)

Recibido 29-1-2014

Aceptado 15-2-2014

Bibliografía

- ARENDT, H., 2005, *La condición humana*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires, p.29. Ashcroft, R., 2010, *Futures for Bioethics*, *Bioethics*, 24,5:2

4 El hombre es el gozo del si en la tristeza de la finitud. (trad mia)

- BAYERTZ, K., 2003. Human Nature: How Normative Might it Be? *Journal of Medicine and Philosophy*, 28:2, Oxford.
- CHESTERTON G.K., 1961. El error clínico, en *Lo que está mal en el mundo*, Plaza y Janés Editores, Buenos Aires.
- COENEN, C., 2006. Der posthumanistischen Tecnofuturismus in den Debaten über Nanotechnologie und Converging Technologies, en Nordmann, A. Schummer J., Schwartz, A. *Nanotechnologien im Kontext*, Akademische Verlagsgesellschaft, Berlin.
- DUPUY, J.P., 2007. Some Pitfalls in the Philosophical Foundation of Nanoethics, *Journal of Medicine and Philosophy*, 32:185-196.
- FUKUYAMA F., 2002. El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica, Ediciones B., Buenos Aires-Barcelona.
- HABERMAS, J., 2002. El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?, Paidós, Barcelona.
- HARE, R. M., 1986, Health, *Journal of Medical Ethics*, 12:174-181.
- MAFLA MANTILLA, A.B., 2010, Bioética global desde una perspectiva evolucionista. Estudio comparado del neodarwinismo y la bioética potteriana, Tesis de Maestría, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.
- MAINETTI, J. A., 1995. Antropobioética, Quirón, La Plata.
- MAINETTI, J. A., 2005. "Bioética, cultura y sociedad: ayer, hoy y mañana", *Agenda bioética*, Quirón, La Plata.
- MALIANDI, R., 2009. El cincel de Pigmalión, en Cecchetto. S., Pfeiffer, M.L., Estévez, A., Peligros y riesgos en las investigaciones. (Bio)ética en la investigación con seres vivos. Homenaje a José Alberto Mainetti, Antropofagia, Buenos Aires.
- NANCY, J. L., 2003. La creación del mundo o la mundialización, Paidós, Barcelona.
- PARENS, E., 2000. Enhancing Human Traits: Ethical and Social Implications, Georgetown University Press, Washington.
- PINKER, S., 2002. The Blank Slate, Viking, New York.
- POTTER, V.R., 1988. Global Bioethics: building on the Leopold Legacy, Michigan State University Press, East Lansing, MI.
- RICOEUR, P., 1960. Philosophie de la volonté. I Finitude et culpabilité II L'homme faillible, Aubier Montaigne, Paris.
- SARAMAGO, J., 2010. Caim, Círculo de Lectores, Barcelona.
- SASS, H.M., 2008. H. M., Fritz Jahr's Early 1927 Concept of Bioethics, *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 17 (4), Washington.
- SLOTERDIJK, P., 2006. Normas para el parque humano, Siruela, Madrid.
- THE PRESIDENT'S COUNCIL OF BIOETHICS, 2004, Beyond Therapy, Washington, disponible <http://cbhd.org/content/beyond-therapy-report-president-council-bioethics>
- VIRCHOW, R., 1957. Werk und Wirkung, Rutten & Loenig, Berlin.