

AUTOPOIESIS Y RESPONSABILIDAD DEL HOMBRE. CONSIDERACIONES SOBRE LA ARTICULACION DE LO ETICO Y DE LO BIOLOGICO*

J. F. Malherbe. Universidad de Lovaina

Ya Platón ligaba la producción (*ποίησις*) al arte de producir (*ποιητική*) y distinguía en este último dos partes; una divina, la otra humana (Sofista 265 b). Si el hombre se encuentra capacitado, al menos en principio, para producir al hombre, no es, sin duda alguna inoportuno, interrogarse sobre la responsabilidad que él tiene en esta «autopoiesis». ¿Es esta obra de arte, «poética» conjunción de los dioses y de los hombres o, al contrario, corrupción y degeneración?

El desarrollo espectacular de las ciencias y de las técnicas biológicas modifica considerablemente la imagen que el hombre se hace de sí mismo. Después de haber conquistado, especialmente por el arte del ingeniero, la posibilidad de intervenir en el curso de las cosas, el hombre toma conciencia de que la capacidad de modificarse asimismo, no es ya sólo del dominio de la ciencia-ficción. Aparece claro, de ahora en adelante, que la autopoiesis del hombre, que Aldous Huxley había imaginado magistralmente en 1932, no está ya fuera de su alcance¹. Y esta nueva posibilidad suscita al mismo tiempo, en el corazón del hombre, una gran exaltación y un secreto terror. Es que el incremento del poder sobre su propia vida subraya una vez más la extensión de las responsabilidades éticas del hombre.

Esta cuestión, sumamente general, no se plantea solamente en la abstracción de un pensamiento preventivo. Efectivamente, en varios dominios de la práctica médica surge cotidianamente. Un ejemplo sorprendente son los intentos llevados a cabo, con cierto éxito, en el dominio de la procreación.

Para evitar quedarse en lo abstracto, evocaremos el poder del hombre sobre su propia reproducción. Es un hecho indiscutible que el control del hombre se esboza hoy en la procreación humana. Más allá del dominio del calendario de la fecundidad se afirma, igualmente, una clara tendencia a querer someter la esterilidad tanto masculina como femenina y, en función de criterios que permanecen problemáticos, a seleccionar los embriones, con ayuda particularmente de técnicas de fecundación artificial (inseminación artificial y fecundación *in vitro*) y de diagnóstico prenatal (ecografía y amniocentesis). Desde luego el proyecto eugenésico no es nuevo,

* Conferencia pronunciada el 3 de marzo de 1982 en el *Istituto di Filosofia* de l'Université de Gênes en el marco de l'Associazione filosofica ligure.

¹ Huxley, A. *Le meilleur des mondes*, Le livre de Poche, págs. 346-347.

pero lo que podríamos designar como el «nuevo eugenismo» se distingue de los anteriores por el nivel de intervención de las técnicas biológicas. No se trata, solamente, de impedir o de favorecer la reproducción de ciertas personas en razón de su calidad biológica supuesta, sino más bien, de intervenir, directa o indirectamente, sobre el patrimonio genético de una población o de un individuo. La intervención a nivel genético lograda por un mejor conocimiento de la bioquímica de la herencia ha desplazado al problema: de ahora en adelante es a nivel de los *genotipos* como se desea intervenir y no solamente a nivel de los *fenotipos*². Si en la intervención directa a nivel genotípico el ordenamiento de las secuencias de ácido desoxirribonucleico es aún un proyecto —al menos en lo que atañe al hombre³—, la intervención indirecta, por selección de espermatozoides, óvulos o incluso de embriones, no se restringe solo al campo de la ficción.

Así se desarrollan, por todas partes, los bancos de espermatozoides, cuyo objetivo primero es la lucha contra la esterilidad, principalmente de origen masculino. Puede darse el caso de que un hombre, por una razón dada (radioterapia⁴, intervención quirúrgica, uso de ciertos medicamentos), pierda su fecundidad y que, deseando preservar su capacidad de procrear, se dirija a un centro especializado el cual congelará su espermatozoides, para conservarlo, y poder, llegado el caso, proceder ulteriormente a la inseminación artificial de su pareja. Otro caso relativamente frecuente es el de la pareja estéril, la cual a causa, por ejemplo, de una azoospermia⁵ o de una conformación particular de los órganos genitales femeninos, recurre a la inseminación artificial. En el primero de estos dos casos se hablará de una inseminación artificial con donador (IAD), pues ninguna fecundación podría ser lograda sin la participación del espermatozoides de un tercero. En el segundo caso, se tratará habitualmente de una inseminación artificial efectuada con el espermatozoides del marido (IAM), aunque la IAD no sea técnicamente excluida.

Evidentemente la inseminación artificial no es nueva. En medicina veterinaria se practica desde hace mucho tiempo y, regularmente, desde el siglo XIX en el dominio humano con espermatozoides fresco recogido de un donador previamente reclutado por el médico. Lo que es nuevo es la posibilidad, conquistada por el progreso de la biología, de congelar el espermatozoides y, por lo tanto, de poder utilizarlo más tarde y en otro lugar. Esta técnica permite, además de una disociación de las operaciones de recolección y de inseminación, un control de la calidad del espermatozoides. Gracias a la conservación del espermatozoides congelado, la pareja demandante puede también escoger con más facilidad un IAD dado cuyo fenotipo corresponda al del marido.

Los problemas éticos, políticos, psicológicos suscitados por la IAD son numerosos y demasiado complejos para ser tratados en un simple artículo; pero es seguro que si la IAM puede, eventualmente, ser considerada por una pareja como un simple medio técnico de superar un obstáculo natural a su reproducción, no sucede necesariamente lo mismo con la IAD. En Francia, por ejemplo, los Centros de Estudios y de Conservación de Espermatozoides (CECOS) se han dado una reglamentación que previene la mayoría de abusos graves a los cuáles podría dar lugar esta técnica⁶.

² Por genotipo se entiende la identidad genética de un individuo; por fenotipo, la manera como esta identidad genética se manifiesta en la conformación del individuo. Así, un individuo puede ser (genotípicamente) portador de un carácter (recesivo) que no manifiesta, pero que puede transmitir a sus descendientes.

³ Chantrenne, H. *Le point sur les manipulations génétiques*, RQS, 1981, 152 (4) págs. 511-524.

⁴ Se puede sanar así, en algunos casos, la enfermedad de Hodskin.

⁵ Es decir la ausencia de espermatozoides funcionalmente activos en el espermatozoides.

⁶ Estas reglas previenen, por ejemplo, las consanguinidades y los «incestos». Cfr. Jovannet, *Les enjeux d'un centre d'études et de Conservation du Sperma*, RGS, 1982, 153 (2) págs. 235-247.

Por otra parte, desarrollos técnicos tales como la ecografía, la amniocentesis, el análisis de los cariotipos y el análisis biológico del líquido amniótico o de sus constituyentes figurados⁷ permiten el descubrimiento precoz de anomalías fetales graves como la anencefalia, la espina bífida, la trisomía 21 (u otras aberraciones cromosómicas) y de ciertas enfermedades hereditarias como la hemofilia o la enfermedad de Tay-sachs⁸. Algunas de estas técnicas son utilizadas de manera corriente para el control de todos los embarazos, permitiendo así el descubrimiento de anomalías. Otras técnicas son utilizadas solamente en el caso de embarazos con riesgo elevado⁹.

Estas técnicas no se utilizan solamente con miras al saber, sino también con miras a la posibilidad de interrupción voluntaria del embarazo en caso de diagnóstico desfavorable. Es evidente que la cuestión ética del aborto no es nueva; lo que es nuevo es la precocidad de los diagnósticos prenatales, que lleva a una manera diferente de plantear el problema del aborto. La interrupción voluntaria del embarazo, ¿debe ser puesta en pie de igualdad en caso de anencefalia del feto que en caso de galactosemia, por ejemplo?¹⁰.

La extensión de los poderes del hombre sobre la vida es un hecho; las técnicas de las que acabamos de hacer mención son solamente aspectos muy fragmentarios de este poder. Incluso se puede pensar que estas técnicas están en sus comienzos: diagnósticos prenatales aún más precoces serán posibles en un futuro próximo y, en el dominio de la fecundación, la extracción de óvulos, su fecundación *in vitro* y su reimplantación en el útero, los intentos han sido ya coronados con éxito, excepcionales pero prometedores.

Las ciencias biológicas se han convertido en uno de los campos privilegiados, donde el hombre puede ejercer su creatividad con relación a sí mismo. Esto provoca interrogaciones graves que dislocan los cimientos de la moral tradicional. Y frente a este dislocamiento un nuevo enfoque ético se hace necesario.

⁷ La ecografía o «ultrasonografía» es un método de exploración de un órgano o de una región del cuerpo por medio de ultra-sonido. Un haz de ultrasonidos es dirigido sobre la zona a estudiar y los ecos devueltos por las diferentes estructuras son recogidos y proyectados por un osciloscopio catódico.

—La amniocentesis o «punción amniótica» consiste en una punción del útero grávido practicado generalmente entre la décimo cuarta y la vigésimo tercera semana con el objetivo de extraer el líquido amniótico. El examen de éste permite detectar especialmente la posible existencia en el feto de ciertas aberraciones cromosómicas, de ciertas enfermedades hereditarias o de ciertas anomalías del sistema nervioso central.

—El análisis biológico del líquido amniótico es un análisis morfológico de la dotación cromosómica de las células. Esta es característica de cada especie. El análisis se hace a menudo en células sanguíneas (linfocitos) o en los fibroblastos después del cultivo y detención de las divisiones celulares. Los cromosomas son entonces visualizados como dobles bastoncitos. Se puede descubrir así, por ejemplo, la existencia de un cromosoma supernumerario como en el caso de la trisomía 21 (la existencia de tres cromosomas de tipo 21) ligada a una anomalía del metabolismo, comúnmente llamada «mongolismo».

⁸ La espina bífida es una malformación congénita debida al defecto de la soldadura de uno o varios arcos vertebrales. A través de esta brecha hacen hernia las meninges y, a veces, la médula.

—La galactosemia es otro ejemplo de enfermedad hereditaria. Se trata de una afección hereditaria transmitida según el modo autosómico recesivo, muy raro, apareciendo en el recién nacido. La enfermedad es debida a la ausencia de una enzima que transforma la galactosa en glucosa. La acumulación de galactosa en la sangre es tóxica para el sistema nervioso, el hígado y el cristalino. Un régimen restringido en galactosa (y por lo tanto sin lactosa) permite la curación.

⁹ Embarazos que tienen grandes probabilidades de terminar con el nacimiento de un niño anormal; es decir cuando sobreviene a una mujer que ya tiene un niño anormal o que ha sufrido al comienzo del embarazo una agresión viral (p. e. rubeola) o medicamentosa (talidomida o sophténon, p. ejemplo), o en una mujer de más de 40 años, en la cual el riesgo de mongolismo crece con la edad.

¹⁰ Ver sobre este tema el *Cahier de bioéthique N.º 2* consagrado al diagnóstico prenatal; por otra parte los, médicos a quienes concierne esta problemática estiman que, efectuando diagnósticos prenatales cuando las indicaciones son suficientes «se salvan más niños de los que se condenan» pues, a menudo, el diagnóstico es favorable, y la madre o los padres que habrían recurrido al aborto, renuncian a esta decisión.

Enunciaremos aquí la hipótesis de que la ética es un trabajo, y no un saber de lo que es bueno y de lo que es malo. Y que el trabajo de la ética consiste en *descubrir* y *reconocer* la exigencia ética que se manifiesta a la luz de una *tradicción*, en la objetividad de una *situación problemática*. Si así fuera, el trabajo de la ética se efectuará en tres tiempos que se pueden distinguir claramente, a pesar de la dificultad de separarlos prácticamente. Se trata primero de aprehender las situaciones problemáticas en su objetividad, es decir, aplicar el análisis científico de las situaciones. Se trata de interrogar —con discernimiento, de manera crítica— las tradiciones en las cuales se está arraigado. Precisamos inmediatamente que aquí se entiende por *tradicción* la herencia cultural de una civilización en su diversidad y multiplicidad; no sólo como pura conservación de maneras de pensar, de dogmas o de soluciones preconcebidas, sino más bien como un principio creador de inteligibilidad, que permite a sus herederos comprender el mundo y su propia historia y poder hacer frente al porvenir. En tercer lugar, el trabajo de la ética consistirá en desprender concretamente, bajo el impulso de la tradición recogida, las exigencias éticas que surgen de las situaciones problemáticas analizadas anteriormente de la mejor manera científica posible.

Pero, ¿de dónde vienen los problemas de la bioética?

Si hoy se produce la constitución¹¹ de una problemática «bioética», es justamente porque hay siempre una instancia ética allí donde la *iniciativa* del hombre juega un papel. Es solamente a partir del momento en que la *acción* humana reemplaza el transcurso «natural» de las cosas, cuando surge el problema ético de un transcurso «artificial» de las cosas.

Si la expresión «bio-ética» remite a una realidad híbrida compuesta de hechos «bio-lógicos» y de valores «éticos», se puede sin duda ver allí un signo de la estrecha imbricación de los hechos y de los valores en el dominio biológico. Allí donde había sucesiones puramente causales, encadenamientos determinados, se abren, gracias a la intervención bio-tecnológica, bifurcaciones cada vez más numerosas, es decir situaciones donde la alternativa es posible.

Esta primera observación sobre el origen de los problemas bioéticos requiere que sean analizados tres puntos dependientes, respectivamente, de la filosofía de las ciencias, de la filosofía de la acción y de la filosofía del cuerpo. ¿Qué es el *conocimiento* biológico? Es el fruto de la objetivación de lo vivo. ¿Qué es la *acción*? Es la tensión entre lo que ya estaba allí y lo aún no presente en la existencia. ¿Qué es el *cuerpo*? Es, según el punto de vista, una máquina orgánica o el lugar de la articulación de lo orgánico y de lo simbólico. Es necesario precisar estas tres afirmaciones antes de poder decir claramente cómo se plantean las interrogantes bioéticas.

La investigación científica, manifestando los mecanismos finos de los procesos físico-químicos de la vida orgánica, evidencia en la naturaleza puntos de indeterminación en las cadenas de causalidad, y explícita las posibilidades de intervención en el transcurso de las cosas. En el estado actual de los conocimientos biológicos, no actuar, dejar seguir el *transcurso de las cosas*, es, en los numerosos casos donde la acción es posible, *decidir* no intervenir. La no intervención es cada vez menos el fruto de la resignación y, cada vez más, llegado el caso, la consecuencia de una decisión. En ciertos puntos del vasto proceso de la naturaleza hay indeterminaciones que la acción humana, fundada en una ciencia de la naturaleza, puede «resolver».

¹¹ El primer *Cahier de bioéthique* da una idea bastante precisa de esta problemática, especialmente en su rúbrica titulada «sources de bioéthique» (págs. 185-188). Cfr., también la reciente *Encyclopedia of Bioethics* editada por W. R. Reich, New York-London, Collier Macmillan, 1978, 4 volúmenes (de la cual se dio cuenta en la última entrega de la *Revue Philosophique de Louvain*, febrero 1981, págs. 144-146).

Podríamos pensar aquí, por ejemplo, en los mensajes genéticos que regulan el desarrollo y el funcionamiento del organismo; la explicitación del código genético y de su funcionamiento bioquímico permite descifrar un mensaje existente y recomponerlo de otra manera, es decir, modificar su significación.

Pero el conocimiento científico de la vida orgánica es él mismo tributario, como todo conocimiento científico, de la objetivación que es su fuente. Efectivamente, sólo a partir del momento en que se distinguen sujeto y objeto los hombres pueden convertirse, como decía Descartes, en «dueños y poseedores de la naturaleza». La objetividad científica, que se funda en la distinción Kantiana entre el sujeto empírico y el sujeto trascendental, solamente caracteriza un conocimiento cuyo objeto es independiente de la manera como ha sido obtenido, es decir, cuyo objeto se deja ver como objeto por un *puro* sujeto. Es la puesta entre paréntesis de las significaciones vividas, de todo lo que hay de poético en la existencia humana, lo que permite el advenimiento del conocimiento objetivo.

Si el saber engendrado por la ciencia moderna produce un poder en forma de tecnología, es precisamente gracias a la aplicación de la metodología de la objetividad. Ahora bien, ésta se caracteriza por las diferentes exigencias que se pueden expresar bajo la forma de cuatro principios. Lo *analítico*, que hace de lo simple la clave de lo complejo e impone que toda totalidad sea desmembrada en sus elementos: el conocimiento del todo se compone del conocimiento de las partes. La *causalidad*: es el prejuicio según el cual todo fenómeno sucede a otro del cual proviene según una regla. Este principio, según el cual las causas preceden a los efectos, equivale a un rechazo de toda causa final que daría la prioridad al todo sobre las partes; está por lo tanto vinculado al principio analítico. El *reduccionismo* exige que el conjunto de los fenómenos naturales se reduzca a los fenómenos físicos juzgados más accesibles a la percepción. Se trata, por lo tanto, de remitir el campo entero de la experiencia a su substrato físico. Lo *empírico* requiere que, en última instancia, todo conocimiento científico se apoye sobre bases accesibles a la percepción.

Pero si la objetivación científica, de la cual acabamos de evocar los rasgos esenciales, abre la vía a un dominio cuantitativo de los fenómenos naturales, produce, igualmente, efectos de otro tipo que son mucho más sensibles precisamente en el campo biomédico, cuyo objeto es el hombre considerado en su cuerpo. Posteriormente volveremos a reconsiderar la cuestión del cuerpo. Por el momento nos contentaremos con evocar brevemente la «inducción existencial» que acarrea la objetivación propia del método científico. La puesta entre paréntesis de lo vivido, que abre la vía a la ciencia y permite la creación de los objetos tecnológicos que pueblan el universo familiar se vuelve, de alguna manera, contra el hombre y transfiere el modo de ser, inscrito en los objetos del decorado tecnológico, al ser humano mismo, que, poco a poco, resulta configurado según la imagen de los objetos técnicos que él mismo ha creado. Para el hombre se trata de una especie de regresión, por la cual pasa de una especie de plenitud de existencia a un estado que no es más que el de un mecanismo, de un objeto. La actitud científica tiene por efecto la substitución de lo vivido por lo construido. La idea misma de un ingenio biológico (*bioengineering*) es una de las manifestaciones ejemplares de esta tendencia a hacer del hombre una máquina para el hombre. Y los problemas bioéticos arraigan en esta objetivación del hombre por el hombre.

Por otra parte, para plantear correctamente los interrogantes bioéticas, y con mayor razón para poder responderlos, es necesario referirse a una filosofía de la acción —y especialmente de la acción técnica—, y a una filosofía del cuerpo. Ahora bien, tanto el uno como el otro de estos ejes de pensamiento, a pesar de que no

han sido, hablando con propiedad, descuidados por los filósofos del siglo¹², merecen nuevos desarrollos que tengan especialmente en cuenta los avances científicos recientes que modifican la concepción del hombre¹³.

Es probablemente en la perspectiva inaugurada por M. Blondel donde se podrá elaborar una filosofía de la acción que clarifique el papel mediador de ésta. Papel mediador entre el orden de la naturaleza que ella asume y el orden de valores que ella instituye. En efecto, la acción, esta tensión dinámica que incita al hombre tal como él es, hacia el hombre tal como él quiere ser, pertenece a la naturaleza y la trasciende. Pertenece a la naturaleza pues, finalmente, ella es permanente modificación de la naturaleza por ella misma. Ningún gesto, ninguna iniciativa son posibles sin el apoyo en la realidad natural, en y por la cual se constituye la acción. Por otra parte, la acción, porque tiende siempre hacia lo que no está aún realizado, trasciende la naturaleza y se niega a dejarse encerrar en la inmediatez de una causalidad irrefragable. La acción es siempre un término medio entre lo que ya está aquí y lo aún no presente. La ciencia y la técnica, en la medida en que substituyen lo vivido por lo construido (lo cual forma parte de la actitud científica), tienden a suprimir del campo de lo biológico la interrogación ética, pero entonces, precisamente en la medida en que son más prácticas, requieren cada vez más la reflexión ética.

Por otra parte, desde un punto de vista cosmológico, desarrollado especialmente por Whitehead, hay acuerdo en concebir hoy día la naturaleza, no como la manifestación de una ley inmutable, sino más bien como un vasto proceso de interacciones, incluyendo como uno de sus elementos la iniciativa humana. No hay ruptura entre *cosmos* y *praxis*, ni tampoco entre *praxis* y *moira*. Pues es la acción la que inscribe el destino en el cosmos. Y si la acción del hombre sobre sí mismo tiene como consecuencia una fragmentación del hombre, cabe señalar que solo hemos considerado, en un primer momento, el punto de vista de la objetivación, el punto de vista de su carácter mecánico. En un segundo momento hay que considerar que es la acción y, particularmente, en el ejercicio de la exigencia ética, cuando podrá ser instaurada, más allá de la objetivación científica, la verdadera unidad del hombre, su auténtico destino, no sólo en el dominio mecánico de su cuerpo, sino también en el dominio ético de sí mismo. Es en la dinámica de la acción, en la cual se sitúa la tensión entre lo que ya está dado y aquello que es esperado, donde será superada la distancia que ahonda la ciencia entre lo vivido y lo construido.

En una perspectiva próxima a esta es donde desearíamos ver desarrollarse una filosofía del cuerpo. Efectivamente, parece ser que a propósito del cuerpo humano pueden sostenerse, al menos, tres lenguajes diferentes. Una actitud objetivadora se consagrará al «cuerpo orgánico», es decir, a la «maquinaria corporal» de la cual hablaba Descartes en su tratado de las *Passions de l'âme*:

«... Jugeons que le corps d'un homme vivant diffère autant de celui d'un homme mort que fait une montre, ou autre automate (c'est-à-dire autre machine qui se meut de soi-même), lorsqu'elle est montée et qu'elle a en soi le principe corporal des mouvements pour lesquels elle est instituée, avec tout ce qui est requis pour son action, et la montre, ou autre machine, lorsqu'elle est rompue et que le principe de son mouvement cesse d'agir»¹⁴. Esto es lo que podría denominarse el lenguaje del

¹² Cfr. especialmente los trabajos de M. Blondel (*L'action* 1983), M. Henry (*Philosophie et phénoménologie du corps*, 1965), C. Bruaire (*Philosophie du corps*, 1968).

¹³ Cfr. sobre este tema L. Morren (ed.) *La signification du corps*, Louvain-La-Neuve, Cabay, 1981.

* «... Imaginemos que el cuerpo de un hombre vivo difiere tanto del cuerpo de un hombre muerto como un reloj u otro autómatas (es decir, otra máquina que se mueve por sí misma), cuando está montado y tiene en sí el principio corporal de los movimientos para los cuales está construido, con todo lo que

sabio, quién trata del «cuerpo orgánico», por oposición al cuerpo *simbólico*, que es el cuerpo que se hereda de la cultura en la cual se está arraigado, el cuerpo tal como la educación, el arte y la poesía lo dibujan, el cuerpo tal como se representa en el lenguaje ordinario. El *cuerpo orgánico* y el *cuerpo simbólico* son los cuerpos que el hombre *posee* por oposición al cuerpo vivido o *cuerpo psíquico* que es el cuerpo que el hombre *es*. El cuerpo vivido es el cuerpo que cada uno «habita», sabiendo que no se puede distinguir la habitación del habitante; es el cuerpo en acción, es el cuerpo en relación con otro, es el cuerpo de la vida afectiva del cual Nietzsche, quien afirmaba «Leib bin ich», ha hecho el elogio, es el cuerpo que precede a la conciencia de poseer un cuerpo orgánico que se le representa en un cuerpo simbólico. Este es el cuerpo que Merleau-Ponty denomina *carne*¹⁵, evocando la consonancia entre el cuerpo y el mundo natural y cultural. El cuerpo y el mundo se entrelazan, en efecto, particularmente en toda sensación; se cruzan de tal manera que no se puede decir que el cuerpo está en el mundo y la visión en el cuerpo, sino más bien que, en realidad, el cuerpo y el mundo constituyen un sólo y mismo tejido que el filósofo denomina metafóricamente «la carne», de la cual el cuerpo que siente y el cuerpo sentido son como el revés y el derecho. Notaremos de pasada, que esta manera de considerar el cuerpo, que debería por otro lado ser desarrollada, permite la superación del dualismo platónico del alma y del cuerpo y del dualismo cartesiano del pensamiento y de la extensión. Las categorías propuestas permiten, efectivamente, pensar al hombre como «unidad tensa» de un cuerpo orgánico y de un cuerpo psíquico. El hombre es en definitiva la unidad tensa del cuerpo que él tiene y del cuerpo que él es. Apoyándose en estas distinciones se podría concebir la hipótesis de que es al nivel del cuerpo vivido, que es el cuerpo en acción, donde se podría articular, en una antropología no dualista, un discurso que se refiere al cuerpo objeto correspondiente al discurso biológico, y un discurso que se refiere al destino cósmico del hombre correspondiente al discurso ético. Es efectivamente en este nivel en el que se puede demostrar que el hombre no es solamente un organismo, como lo es el cuerpo animal, sino un *ser en el mundo*, es decir, como afirma A. Vergote, un «cuerpo disponible para responder al desafío del determinismo biológico creando los medios que no son ya —estrictamente hablando— biológicos, sino que, retomando la organización natural, constituyen un orden nuevo, cultural, simbólico»¹⁶. El *cuerpo vivido* es en definitiva el cuerpo que encarna el orden del lenguaje en tanto que, en este último, el cuerpo vivido está en tensión, incluso en conflicto, con el orden de la vida orgánica.

Si las interrogantes bioéticas surgen de la intervención del hombre sobre su semejante, es finalmente porque esta intervención es aquella de un *cuerpo vivido* sobre otro *cuerpo vivido* considerado como *cuerpo objeto*.

Es por esto por lo que parece tan vano querer aplicar deductivamente un orden moral abstracto a la vida concreta de los hombres, como también querer trasladar a lo vivido los elementos del organismo. El trabajo de la ética es constitutivo del orden de la acción, ya que la ética, que es la exigencia de lo *aún no* inscrito en el corazón de lo que *ya está allí*, es una figura de la tensión del *cuerpo vivido* entre el orden biológico y el orden del lenguaje. Es en el cuerpo vivido, donde se reúnen y se compenetran la vida orgánica y el sistema simbólico, donde el hombre puede en-

es requerido para su accionar, y el reloj u otra máquina, cuando está roto y el principio de su movimiento cesa de obrar»¹⁴.

¹⁴ Descartes, R. *Les passions de l'âme*, primera parte, art. 6, pág. 697 de las *Oeuvres et Lettres de Descartes*, La Pléiade, París, Gallimard, 1953.

¹⁵ Merleau-Ponty, M. *L'entrelacs-le chiasme* in: *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964, págs. 172-204.

¹⁶ Cfr. Vergote, A., *Le corps* in: L. Morren (éd.). *La signification du corps*, págs. 7-33 (*Op. cit.*, n.º 4).

contrar la unidad de su identidad. Pero se plantea entonces el problema del fundamento de la ética. ¿Podría apoyarse este fundamento en la biología? Algunos lo imaginan. En efecto, se podría pensar que el problema de la elección no es mas que un falso problema puesto que en los hechos, el único camino sería utilizar el conocimiento que se tiene del funcionamiento de los sistemas vivos para desarrollar o, al menos, mantener estos sistemas; así se trataría en cierta manera, para la tecnología, de colocarse al servicio de la naturaleza, para reforzarla en sus «tendencias naturales».

Para no permanecer en lo abstracto, tomemos de nuevo un ejemplo en el campo de la reproducción humana. ¿No sería, desde el punto de vista anteriormente mencionado, fortalecer los sistemas naturales el impedir la reproducción de personas afectadas por rayos ionizantes o afectadas por trastornos psíquicos graves? ¿No sería la eliminación de las *defectuosidades* un medio de mejorar la especie humana?

Un simple análisis científico de los elementos del problema permite ya criticar algunos sofismas que existen sobre el tema.

Al problema de saber si el desarrollo de la sociedad industrial tiene una repercusión sobre la evolución del patrimonio genético de la humanidad, el análisis detenido de las estadísticas de las que se dispone actualmente, aporta una respuesta matizada. Una primera advertencia se impone: entre los agentes mutagénicos engendrados por el desarrollo industrial, las radiaciones ionizantes parecen implicar un riesgo global claramente menor que el de las sustancias químicas. Es así, por ejemplo, que no ha podido ponerse en evidencia ningún crecimiento de la tasa de deficiencias genéticas entre los descendientes de los sobrevivientes de los bombardeos de Nagasaki e Hiroshima. Sin embargo, esta observación es significativa si se tiene en cuenta el hecho de que una parte importante de las anomalías fenotípicas están ligadas a genes recesivos o multifactoriales, y que no se manifestarán sino cuando los diferentes alelos mutados indispensables para esta expresión hayan sido reunidos en un mismo embrión, es decir, cuando los portadores de los mismos genes mutados se casen entre ellos. Estos elementos de análisis muestran que lo más prudente sería tomar medidas para prevenir los matrimonios consanguíneos (que, por naturaleza, favorecen la aparición de los misos genes en las parejas) y, sobre todo, controlar las fuentes industriales de mutación, como prohibir, por ejemplo, la reproducción de las personas alcanzadas por fuertes dosis de radiación¹⁷.

Por otra parte, el problema de la herencia de ciertos trastornos psíquicos parece también encontrar una respuesta matizada. Si se puede afirmar en efecto que el 90 por 100 de las debilidades mentales profundas son de origen genético (de las cuales una gran parte es debida al *síndrome de Down* o trisomía 21), parece completamente absurdo hablar de un «cromosoma» de la inteligencia o, con mayor motivo aún, de un «cromosoma del crimen». Al contrario, los análisis más minuciosos parecen indicar que la existencia de terreno favorable a tal o cual trastorno psíquico, está relacionado con la presencia o ausencia de configuraciones particulares del material genético del individuo. Así, por ejemplo, en el caso de la esquizofrenia podríamos a lo sumo, avanzar la hipótesis de una configuración genética multifactorial, cuya ausencia volvería al individuo no esquizofrénico pero sí más receptivo a la enfermedad¹⁸.

Estos elementos o algunos otros conducen a un cuestionamiento bastante radical de la idea misma de una «gestión» del patrimonio genético de la humanidad que

¹⁷ Leonard, A. *L'incidence de la civilisation industrielle sur le patrimoine génétique de l'homme*, RQS, 152 (3): págs. 385-402.

¹⁸ Cassiers, L. *Hérédité et Maladies mentales*, RQS, 1982, 153 (2), págs. 221-234.

tendría por objetivo, por ejemplo, la eliminación de las «defectuosidades» o el «mejoramiento de la especie». Efectivamente, las «defectuosidades» se sitúan, de hecho, a nivel de los genotipos y no se ve, por el momento, cómo intervenir a este nivel. Así, por ejemplo, la eliminación o la esterilización de los individuos que presentan tal carácter aberrante de tipo recesivo, que aparecen en una población con una frecuencia de $1/2.500$, no representaría en los hechos más que la eliminación del 1 por 100 de los portadores del gene correspondiente¹⁹. Admitiendo la hipótesis —absurda para quien firma estas líneas—, de que una vida humana individual no tenga ningún peso moral en comparación con el perfeccionamiento de la raza, una práctica dirigida a la eliminación de las «defectuosidades» no obtendría más que mejoras completamente marginales de la especie. Por otra parte, ciertos genes particulares ligados a enfermedades graves están igualmente ligados a factores de adaptación. Así, por ejemplo, en la hemoglobinemia²⁰ los sujetos propensos al estado homocigoto mueren de anemia grave o de las complicaciones de múltiples transfusiones. Pero los heterocigotos tienen una ventaja sobre los sujetos normales en las regiones de endemias paludianas²¹ pues el parásito se desarrolla mal en sus glóbulos rojos; la enfermedad se mantiene así en las regiones de infección palúdica, mientras que desaparece espontáneamente en otros lugares. Este hecho ilustra simplemente la dificultad considerable que existe para precisar lo que es un «buen gene» o un «mal gene». Aquí, de nuevo, la problemática de una «gestión» del patrimonio genético de la humanidad debería desarrollarse con preferencia por el lado de medidas preventivas más que por el de la intervención directa. Es decir que en la actual situación, el esfuerzo colectivo en materia de gestión genética tendría esencialmente por tarea el controlar lo más estrechamente posible el ejercicio de las actividades industriales mutágenas y, accesoriamente, sensibilizar a la opinión pública de los riesgos que representan las uniones entre los descendientes, incluso lejanos, de sujeto susceptibles de haber sufrido alteraciones en su patrimonio genético²².

Seguir la naturaleza para reforzarla es asumir, como regla moral, la ley científica que describe la evolución de un sistema para fortalecerlo. Pero incluso si se toman como máximas de la acción las indicaciones entregadas por el análisis científico de las condiciones del buen funcionamiento de los sistemas naturales, queda aún por justificar la legitimidad de tal decisión. Además de que a veces es extremadamente difícil, como acabamos de verlo, precisar las condiciones de «buen funcionamiento» de ciertos sistemas naturales, podríamos preguntarnos por el fundamento que apoyaría tal decisión. No podría ser sino una especie de *metanorma* que erigirá en norma el orden del discurso sobre los hechos. Por otra parte, adoptar una actitud tal sería introducir inevitablemente una contradicción en la voluntad misma. Pues ésta es potencia de autonomía, y someterla a algún inexorable orden de los hechos sería abolirla en tanto que voluntad y negar también, finalmente, que ella es la tensión que conduce al ser humano *tal como él es* hacia el ser humano *tal como él quiere ser*. Ahora bien, el ser humano tal como él quiere ser nunca está totalmente aislado en sus relaciones con otros y, en definitiva, no puede responderse asimismo ni delante de un principio abstracto ni delante de un objeto, sino solamente delante de alguien.

¹⁹ Cálculos simples muestran, en efecto, que una frecuencia fenotípica de $1/2500$ corresponde a una frecuencia genotípica de $1/25$ (o sea, 4 por 100) y que, por consecuencia, hay cien veces más de portadores no afectados que individuos afectados; Cfr. Jacquard, 28-I-81. Si la frecuencia de la enfermedad es de $1/2500$, y la selección de los homocigotos es total, son necesarias 59 generaciones para que la frecuencia caiga a $1/40.000$.

²⁰ Enfermedad hereditaria caracterizada por una anomalía bioquímica de la hemoglobina que favorece la destrucción de glóbulos rojos.

²¹ El paludismo es una enfermedad infecciosa (malaria) provocada por un hematozoaire transmitido (contagiado) por la picada de ciertos mosquitos.

²² Jacquard, *Gérer le patrimoine génétique de l'humanité?* RQS, 1981, 152 (3): págs. 525-542.

Si las técnicas desarrolladas para dominar la fecundidad y seleccionar los embriones plantean problemas éticos, no es sólo porque la tradición moral, ampliamente marcada por el catolicismo, hace de la masturbación, de la inseminación artificial y del aborto malos actos, sino porque la idea misma de un dominio de vida humana por el hombre pone en cuestión, de manera radical, la imagen que el hombre se había hecho de sí mismo. Lo que surge hoy en día de las investigaciones en biología es la posibilidad de una autopoiesis del hombre. Evidentemente, en el estado actual de las técnicas, la modificación del hombre por el hombre no es verdaderamente más que potencial. Pero, ¿quién hubiera podido prever, hace algunas decenas de años, el desarrollo de las técnicas espaciales? Potencialmente los interrogantes provocados por los recientes desarrollos de la biología son esenciales y se vuelve urgente el plantearlos correctamente, especialmente en el plano ético. Igualmente es necesario precisar la noción misma del trabajo de la ética a la que nos consagraremos a continuación.

El trabajo de la ética es el de la tensión dinámica entre dos exigencias que son, al menos al comienzo, heterogéneas. Se trata, efectivamente, de mantener en conjunto una escucha auténtica y atenta de las situaciones vividas en las cuales surgen los problemas éticos y la fidelidad a una tradición que propone un sentido a la existencia. Podríamos estar tentados de pensar que esta segunda exigencia es innecesaria y que sólo una ética inductiva sería verdaderamente humana. Pero incluso fuera de un pensamiento cristiano, sería cometer un error muy grave imaginar que basta, para construir una ética, deducir los imperativos concretos de una tradición secular. En realidad, las situaciones son siempre más complejas, pues su significación misma es dependiente de una tradición y ésta última no sería más que una abstracción si ella misma no fuera vivida, en las diversas situaciones, como una fuente de exigencias concretas. El trabajo de la ética hay que concebirlo más bien como un proceso de tipo dialéctico emparentado con el trabajo de la interpretación. Al igual que a partir de una cultura y sólo en ella es como un lector puede comprender un texto y como un texto puede tener un efecto sobre su lector, así un agente comprende el contexto de su acción y distingue sus implicaciones éticas a partir de la tradición en la cual él se inscribe y, él se apropia de esta tradición de la cual es él heredero inspirándose en las decisiones que él toma. El círculo que estructura el trabajo de la ética es un círculo hermenéutico.

El modo de acción de la ética es teleológico, pues inscribe en el corazón de cada acción verdaderamente responsable una tensión, que es aquella del ser humano mismo, entre la densidad de la situación presente y el deseo de la voluntad libre que es la autonomía. Es necesario que en el corazón mismo de la acción intervenga una verdadera invención ética, pues las tradiciones, comprendida la enseñanza magisterial para los católicos, no representan en definitiva sino «la formulación de lo que, en un momento dado, ha debido constituir un esfuerzo creador»²³. Los códigos éticos son, en cierta manera, la sedimentación del esfuerzo ético que una tradición ha logrado desprender de la multiplicidad de situaciones singulares con las cuales ha sido confrontada. Pero, en definitiva, estos códigos no son ellos mismos sino «indicaciones destinadas a ayudar a los individuos en sus posturas éticas»²³, y esto nunca los exime de repetir por su propia cuenta, con ocasión de cada decisión, la intuición original que los animaba. La ética no es por lo tanto un campo cerrado ni un conjunto de códigos establecidos. Es un principio de moralidad abierto siempre a nuevos campos. Hay por lo tanto en la ética, como en la biología, un elemento de creatividad que es esencial.

²³ Ladrier, J., *Les enjeux de la rationalité*, Paris, Aubier-Unesco, 1977, pág. 142. Idem por la siguiente cita.

Por razón de esta naturaleza inventiva de la ética hay una ligazón muy estrecha entre la problemática biológica y la problemática ética. A través de la una y de la otra, aunque de manera diferente, es la autopoiesis del hombre en su totalidad lo que se juega. Hay una notable analogía entre lo que podríamos denominar la tendencia evolutiva profunda de los sistemas biológicos hacia el dominio de la vida y la teleología eminente de la voluntad libre que se ejerce en el trabajo ético. De un lado y del otro reencontramos el principio de autonomía como idea reguladora. Por otra parte, ésto podría sugerir una manera de comprender la biología a la vez como símbolo y como el lugar por excelencia de la realización del deseo constituyente de la voluntad libre²⁴. Como símbolo, en cuanto que la biología entregaría una figuración concreta en su orden operatorio, de lo que, por su lado, la voluntad libre se esfuerza en realizar en la acción ética. Como lugar de realización, en cuanto que, en el espacio abierto por el desarrollo de la ciencia biológica, la voluntad libre podría encontrar un dominio más y más apropiado a su ausencia, más y más desprendido de las determinaciones naturales, más y más capaz de darse asimismo su propia ley de crecimiento, pero al mismo tiempo susceptible de dar a la acción un apoyo concreto de realización²⁵.

En una perspectiva tal, la acción tecnobiológica no puede ser más que un relevo, una mediación entre lo que *ya está allí* y lo que *aún no*. Pero, en la medida misma en que la objetivación científica, que funda el trabajo técnico, sustituye lo *vivido* por lo *construido* y, en el dominio biomédico, reduce al hombre a su cuerpo comprendido como máquina, la mediación técnica amenaza con convertirse en totalmente absorbente y con «acaparar para ella misma toda la virtud de la acción»²⁶. Este riesgo, que es el de la «unidimensionalización» del hombre²⁷, es el más decisivo de los riesgos de la civilización, pues resulta inherente a la mediación técnica, que es siempre ambigua: «es necesaria porque por ella la acción debe encontrar su eficacia, pero en esta medida ella es también lo que en todo momento puede encerrar la acción en sus propios límites y pervertir el impulso»²⁸. Aquí abordamos, rigurosamente hablando, uno de los problemas esenciales de la racionalidad que se manifiesta con la mayor agudeza en la problemática biológica.

En esta perspectiva, la filosofía no aporta nada nuevo a la ética, ya que es en sus propias tradiciones donde ésta última encuentra su inspiración. Sin embargo, en el trabajo de la ética el papel del filósofo no es nulo. Este tiene por tarea, efectivamente, colocar en evidencia el campo ético en tanto que tal, es decir poner de manifiesto los interrogantes éticos que surgen de situaciones inéditas y precisar las condiciones de posibilidad del juicio ético, y, consiguientemente, ayudar a éste a realizarse en situaciones concretas en relación con los valores heredados de una tradición. La filosofía tendrá especialmente por tarea mantener la tensión entre la historicidad de la ética, o sea, la relatividad de los códigos en los cuales ella se expresa, y su naturaleza trascendental, o sea, su aspiración a la universalidad. El filósofo tiene por tarea recordar al hombre que, en su acción, él es una problemática para el mismo, que la oscuridad de esta problemática se explica por el hecho de que la calidad del hombre en su integralidad está aún por hacerse, y que hay en la historia como una experimentación ética del hombre por el mismo. Lo que no implica de ninguna manera que la evolución de la ética sea necesariamente positiva.

²⁴ Debemos esta sugerencia a Jean Ladrieth, *Op. cit.*

²⁵ Idem, Cfr. *Les enjeux de la rationalité*, pág. 147.

²⁶ Idem.

²⁷ Cfr. H. Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, París, Ed. de Minuit, 1968.

²⁸ *Les enjeux de la rationalité*, pág. 147.