

EL CONFLICTO INTERNO DE LA BIOÉTICA: LOS MODERNOS, LOS POSTMODERNOS Y EL DERECHO

NELSON GARCIA LOZADA

Abogado, Investigador Sociojurídico, estudiante postgrado Derecho Privado-Económico en la Universidad Nacional

I. Introducción

El propósito general de este artículo es mostrar cómo en la actualidad la bioética se constituye en el área del conocimiento en la cual se manifiesta de manera privilegiada el genuino desplazamiento en las ciencias humanas del interés respecto de la pregunta ¿QUE ES EL HOMBRE? hacia la pregunta ¿QUE TIPO DE HOMBRE VAMOS A CREAR?

II. El conflicto interno de la bioética

Etimológicamente la palabra "Bioética" se forma con la composición de dos raíces griegas que aluden a dos campos diferenciados: BIOS (Vida) y ETHOS (Ética). La bioética se presenta entonces como la ciencia que busca establecer una relación adecuada entre los imperativos de la Ética y las transformaciones que sufre o puede sufrir la Vida.

Inicialmente existió la tendencia de intentar restringir el término bioética como reemplazo del viejo concepto de Ética Médica (o deontología médica), pero posteriormente se reconoció que la bioética apunta mucho más allá de los horizontes de la Ética Médica (Kieffer, 1987). Así, actualmente la bioética es definida como "el estudio sistemático de la conducta humana en el área de las ciencias de la vida y del cuidado de la salud, en cuanto que dicha conducta es examinada a la luz de los valores y de los principios morales" (Vidal, 1989, 16).

Según la anterior definición, la bioética se constituye en una subdisciplina del Saber Ético, del cual recibe su estatuto epistemológico básico y con el que conserva una relación de dependencia orientadora y justificadora; mientras que sus contenidos materiales son proporcionados por las posibilidades reales y efectivas de manipular las "condiciones naturales" en las que normalmente se manifiesta la Vida. La bioética es así la

aplicación de principios éticos que buscan establecer los límites morales que no deben ser desconocidos por las posibilidades reales de transformar, preservar, extinguir, adaptar, mejorar o controlar la diversidad viviente, con el concurso voluntario y consciente del hombre.

La bioética abarca por tanto problemas de importancia actual entre los cuales se pueden mencionar los siguientes:

- El esclarecimiento del momento en el cual el embrión adquiere el status de persona humana.

- La determinación de los casos en los que es permisible el aborto y en cuáles no.

- Determinar los casos en los que es válida la eutanasia o la distanasia.

- Cuándo es condenable la experimentación científica sobre los humanos.

- Cuáles deben ser los límites a los que debe llegar la manipulación genética.

- Cuáles son las formas aceptables de eugenesia negativa o positiva.

- Hasta qué punto deben llegar las posibilidades de programación cerebral del hombre.

- Las implicaciones que conlleva la transformación de la forma corporal humana externa: creación de cyborg, implantación de prótesis, cruces con otras especies, trasplante de órganos.

- Las implicaciones éticas de la manipulación, conservación, mejoramiento y tráfico de material biológico humano: semen, óvulos, embriones, la compra de órganos.

- Las implicaciones éticas de formar infra-hombres: seres cuya vida estaría destinada a realizar trabajos pesados o peligrosos, o para servir como "depósitos vivientes de órganos" para la realización de trasplantes.

- La valoración ética del tipo de tratamiento que se reserva para aplicarlo a determinados pacientes: enfermos anormales, delincuentes o deficientes mentales; etc. (Vidal, 1989, 20 y ss).

Es de subrayar que en el trasfondo de todos estos problemas que se presentan por la posibilidad de introducir transformaciones o cambios en las condiciones naturales

de la Vida, subyace la factibilidad de su efectiva realización ofrecida por los adelantos tecno-científicos.

En efecto, refiriéndonos específicamente a la Vida Humana, se puede afirmar que el desarrollo impresionante que ha alcanzado en el último siglo la tecnociencia ha hecho "estallar la esencia del hombre". Esto porque la tecnociencia ha colocado al alcance de la mano la posibilidad de que la Naturaleza Humana pueda ser modificada, perfeccionada o transformada en múltiples formas inimaginadas. Los científicos, observando al hombre como si fuera una materia prima, afirman así que el ser humano tiene una plasticidad casi infinita; el límite a estos cambios deberá ser impuesto por consideraciones éticas. De este modo, el conflicto que la bioética en la actualidad afronta a su interior puede describirse como el enfrentamiento "por el hombre" entre imperativos de la tecnociencia frente a principios éticos.

El enfrentamiento entre imperativos de la tecnociencia contra los principios éticos es de vieja data en la historia de la humanidad. Así, durante mucho tiempo se ha pretendido someter la tecnociencia bajo normas éticas "más altas" que la orienten y justifiquen, pero también se ha seguido el camino contrario, pretendiendo derivar o extraer normas éticas del saber ofrecido por los adelantos tecnocientíficos. Sin embargo, en la actualidad se observa una fuerte tendencia que postula que existe un total enfrentamiento entre la tecnociencia y la ética. Cada una juega su propio juego, cada una es un "juego de lenguaje" distinto (en la terminología de Wittgenstein), cada una es un "género de discurso" diferente (en la terminología de Lyotard), con sus propios problemas, sus propias reglas de validez y sus propios imperativos y postulados:

"Sea una puerta cerrada. De 'La puerta está cerrada' a 'Abrid la puerta', no hay consecuencias en el sentido de la lógica de predicados. *Los dos enunciados se refieren a dos conjuntos de reglas autónomas, que determinan pertinencias diferentes, y por ello competencias diferentes.* Aquí, el resultado de esta división de la razón en cognitiva o teórica por una parte, y práctica por otra, tiene como efecto atacar la legitimidad del discurso de ciencia, no directamente, sino indirectamente *revelando que es un*

juego de lenguaje dotado de sus propias reglas (cuyas condiciones a priori de conocimiento son en Kant un primer planteamiento), pero sin ninguna vocación de reglamentar el juego práctico (ni estético, por lo demás) (Lyotard, 1987, 76 –cursiva nuestra–).

Es decir, si un científico comprueba y afirma que “existen diferencias de Coeficiente Intelectual entre los blancos y los negros”, de esta afirmación científica no se podrá jamás extraer proposiciones éticas imperativas: “se debe tener consideración y un tratamiento especial hacia aquellos de la raza con un C.I. inferior”. En conclusión, la tendencia actual es aceptar que la ciencia sólo produce proposiciones verdaderas o falsas, nunca proposiciones que afirmen o contradigan la ética.

En este contexto la única vía que le queda a la bioética para seguir funcionando, es aceptar que se cometa una “transgresión” contra la integridad del discurso de la tecnociencia por parte del discurso de la ética, es decir, juzgar la validez de los imperativos de la tecnociencia con unas reglas y desde unas finalidades que no le son propias, sino que son las distintivas del juego particular que juega la ética. Vista desde esta perspectiva, la bioética se presenta entonces como la *ambiciosa pretensión de querer regular las manipulaciones a las que pueden ser sometidas las condiciones naturales en las que normalmente se manifiesta la Vida, haciendo funcionar para ello conjuntamente dos juegos de lenguaje totalmente diferentes e inconmensurables: Ética y Tecnociencia.*

III. El desplazamiento de una pregunta en la filosofía contemporánea

En una larga tradición filosófica la pregunta central y de rigor que tenía que enfrentar tarde o temprano todo pensador era: ¿QUE ES EL HOMBRE? (¿cuál es su esencia?, ¿qué carácter principal lo identifica o define?); pregunta a la cual se intentaba dar una respuesta universal y definitiva: el hombre es un ser religioso (Tomás de Aquino), el hombre es un ser pensante (Descartes), el hombre es definido por su capacidad productiva (Marx), el hombre es voluntad de poder (Nietzsche), etc.

Las posibilidades tecnocientíficas de manipulación humana han cogido de sorpresa a muchos filósofos que permanecían centrados en esta pregunta, acostumbrados a la quietud y a la inmovilidad de la condición humana. Por eso actualmente se cuestiona el encaminar esfuerzos para dar respuesta definitiva a esta pregunta. En efecto, ¿de que sirve definir una supuesta esencia humana universal e inmutable, si la misma puede ser transformada y rebasada por la tecnociencia? La labor futura de la filosofía respecto al problema de la esencia humana deberá avanzar con pasos cautelosos y tener en cuenta las posibilidades reales de transformación del hombre que ofrecen los adelantos tecnocientíficos.

Teniendo en cuenta las anteriores consideraciones, se puede hablar de la existencia de un vuelco en la filosofía contemporánea que abandona, lentamente y con algo de resignación, la posición central que le asignaba a la pregunta ¿qué es el hombre?, y la suple por la pregunta que posiblemente prime más en el panorama filosófico del próximo siglo: ¿qué tipo de hombre vamos a crear?

En el camino de transición que recorre este cambio de pregunta se pueden apreciar por lo menos tres posiciones centrales:

A. En la Modernidad

En el marco histórico de la Modernidad la filosofía de un modo evidente conservó en un lugar central la pregunta ¿qué es el hombre?, y de igual forma pretendió darle una respuesta.

En efecto, la Modernidad como época, como programa histórico, pretendía caracterizarse como un proceso de distanciamiento y emancipación respecto del pasado y los sistemas de referencia de la Tradición. Esta pretensión implicaba que el hombre “ilustrado”, que el hombre moderno, no pudiera más que referirse a sí mismo, de lo contrario se exponía al peligro de negarse como “moderno”. De este modo en la Modernidad los hombres terminaron por remitirse a sí mismos: no podían reconocer normas, valores, esencias, fundamentos, verdades o autoridades del pasado, sino únicamente las que

resultaran como producto de su propia autoconciencia y razón (Rusconi, 1991, 160). Fue así como el individualismo, la subjetividad y la racionalidad se perfilaron como esencias que caracterizarían al hombre “moderno”.

El ejemplo más evidente de esta situación lo encontramos en Kant. Para él, lo que caracteriza a la Ilustración es el “oficio del libre pensar del hombre”, que debe estar por encima de fuerzas que históricamente han sido arbitrarias, opresivas y domesticantes (Kant, 1978, 37). El llamamiento: “ten el valor de servirte de tu propio entendimiento”, es una invitación para ingresar a la Crítica kantiana, que no es más que la investigación que la razón realiza sobre sí misma respecto a su propia capacidad para el conocimiento puro, universal y necesario; dice así Kant: “...me ocupo de la razón misma y de su pensar puro. Para lograr su conocimiento detallado no necesito buscar lejos de mí, ya que encuentro en mí mismo ambas cosas” (Kant, 1984, 10). De igual forma el autoexamen de la razón se constituye en el criterio fundamentador de la praxis: “El sujeto se considera a sí mismo como determinable sólo por leyes que él se da a sí mismo por la razón” (Kant, 1983, 159). Finalmente, la autoremisión del hombre moderno a sí mismo se completa cuando Kant coloca como único juez de la razón humana a la razón misma, porque forma parte de nuestra libertad:

“...El exponer a pública consideración los propios pensamientos y las dudas que no es capaz de resolver uno mismo, sin por ello ser tachado de alborotador o de ciudadano peligroso. Esto entra ya en el derecho originario de la razón humana, la cual no reconoce más juez que la misma razón humana común, donde todos tienen voz. Como todo perfeccionamiento del que nuestro estado sea capaz tiene que derivar de esa voz, tal derecho es sagrado e irrestrictible” (Kant, 1984, 598 -C.N.-).

Así responde Kant a la pregunta ¿qué es el hombre?, proponiendo con su filosofía el primado en la Modernidad de un hombre que es libre, autónomo, responsable y racional. Su “esencia” es definida por estos elementos y se propone como una esencia inmutable y universal. Luego sobre esta supuesta esencia humana fueron construidas en la Modernidad todas las relaciones que el hombre

guardaba con su entorno y con los demás: la ciencia, la política, la economía, el derecho, etc.

Por ejemplo, dentro de este contexto la noción de “relación de alteridad”, es decir, la relación recíproca de intercambio de sentido entre los sujetos, es concebida como el intercambio de significados entre dos sujetos racionales IDENTICOS. Esto ocurre así porque en la Modernidad se llegó a considerar que todo hombre “por naturaleza” produce sentido racional, que es consustancial a todo hombre la racionalidad como una condición universal: los dementes, los salvajes y los incapaces son un accidente de la Naturaleza y por tanto deben ser corregidos y orientados por los sujetos racionales normales. Se impone así la idea de que el sujeto racional sólo entabla relaciones con un alter ego idéntico, que comparte la misma esencia.

De forma similar, la pregunta ética kantiana ¿qué debo hacer?, está formulada pensando en un hombre de quien se cree que su esencia definitiva es la racionalidad, la individualidad y la subjetividad. Dicha pregunta se planteaba sin imaginar que “aquello que debo hacer” depende en gran medida de “aquello que soy capaz de hacer”, y en la actualidad los adelantos tecnocientíficos han dilatado enormemente ese campo de acción ofreciendo incluso la posibilidad de poder transformar esa supuesta esencia inalterable. Por eso, allí donde Kant pensaba en la posibilidad de perfeccionar esa “esencia humana” por medio de procedimientos morales, los científicos de hoy piensan y están en la capacidad de cambiar al hombre por medio de procedimientos tecnocientíficos, no sólo física, sino también afectiva y mentalmente¹.

1. Gilbert señala cómo en la actualidad la tecnociencia ofrece la posibilidad de la manipulación de la experiencia interna del individuo, por medio de la implantación en el cerebro de microelectrodos o minisistemas electrónicos que influyan selectivamente, incluso a voluntad del paciente, sobre los centros nerviosos del dolor, del placer, del sueño o de la memoria. Incluso se podría con la implantación de prótesis sensoriales (implantación de visores permanentes infrarrojos ultravioleta o de luz polarizada; implantación de receptores auditivos de ondas de radio o ultrasonido; etc.) lograr una ampliación de la percepción natural humana, de tal forma que vaya mucho más allá de

II. En la visión postmoderna

Los pensadores más representativos de esta visión filosófica (Nietzsche, Foucault, Derrida, Vattimo, Lyotard, Deleuze, etc.) muestran, en principio, un alejamiento manifiesto respecto de la pregunta ¿qué es el hombre?, a la vez que demuestran no tener la más mínima intención de intentar darle una respuesta definitiva.

En efecto, desde diferentes puntos de partida los representantes de la visión postmoderna se encargan de negar la existencia de todo tipo de valores, esencias, instituciones, y fundamentos que puedan ser tomados como universales, trascendentales, definitivos o absolutos; por lo tanto, niegan también que exista algún tipo de esencia humana universal y definitiva. Esta es la razón por la cual el discurso postmoderno está orientado a realizar la “deconstrucción” del sujeto racional clásico de la Modernidad, a la vez que se niega a proponer el primado de un nuevo sujeto que lo reemplace en el pedestal vacío.

Por ejemplo, en la obra de Foucault los hombres aparecen prácticamente como simples “cuerpos”, que en el transcurso de sus vidas son sometidos a diferentes relaciones o tecnologías de poder por medio de las cuales se hace emerger en su interior y se refuerza algo que se denomina “racionalidad”, al tiempo que se excluyen aspectos indeseables: la locura, el capricho, el deseo espontáneo, la inmoralidad, el anarquismo cerebral.

lo que ofrecen actualmente los cinco sentidos, lo que conllevaría un cambio enorme en la forma como se realiza la experiencia externa y, por consiguiente, se alteraría también la forma de razonar humana en proporciones y caminos aún inimaginados (Gilbert, 1991, 60). ¿Se podría en estas situaciones seguir hablando de racionalidad humana tal y como se la conoce actualmente?

“Las posibilidades tecnocientíficas de manipulación humana han cogido de sorpresa a muchos filósofos que permanecían centrados en esta pregunta, acostumbrados a la quietud y a la inmovilidad de la condición humana”

Siendo así, entonces la racionalidad no puede ser considerada como un existente natural o esencial que pueda servir para fundar todo el programa de la Modernidad; por el contrario, la racionalidad aparece como un artificio construido arbitrariamente, como un producto accidental del rebullir incesante de las relaciones de poder. Lo mismo se puede afirmar de la formación de la “subjetividad”, ya que ésta surge bajo relaciones de poder que hacen que el individuo delimite y reconozca en su interior su “sí mismo”, al tiempo que determina fuera de sí lo “otro de su sí mismo”, es decir, a los objetos que le rodean y a los demás sujetos (Foucault, 1973,

IX). La conclusión de Foucault es que no existe de manera natural un sujeto racional porque “todo sujeto es un doble”, es decir, sólo puede existir construyéndose una negación paralela en la que se sustenta: su subjetividad sólo puede ser afirmada a condición de delimitar algo como “lo externo”, su racionalidad sólo puede ser postulada sometiendo a procedimientos que excluyan fuera de sí “lo irracional”.

Las posturas adoptadas por Vattimo y Lyotard apuntan en la misma dirección. Con sus propuestas buscan acabar con la idea de una humanidad homogénea, conformada por hombres que se caracterizan por tener en común algún tipo de “atributo esencial” universal, natural, innato o necesario que los identifique –ni siquiera el lenguaje tal y como lo conocemos puede ser tomado como un atributo natural de todos los hombres².

2. Al respecto Lyotard afirma:

“Sostengo que la capacidad de dialogar no se actualiza espontáneamente. Exige todo un aprendizaje, lo que se llama justamente una civilización. Por sí mismo el humano no es más que un animal que puede hablar aunque tenga la promesa de la interlocución. Pero para respetar

Por este camino, no existiendo algún tipo de esencia que caracterice en común a los hombres (ni la racionalidad, ni el lenguaje, ni la moral, ni los derechos humanos, etc.) se llega entonces a proclamar el primado de la DIFERENCIA ABSOLUTA: ahora cada hombre es una forma de vida diferente que no posee ningún fundamento o esencia trascendental que lo identifique, lo iguale o lo impulse a ser solidario hacia los demás. Aquí Lyotard afirma que “no ser nada distinto de un hombre no legitima el derecho a ser tratado como un hombre” (Lyotard, 1994). Por consiguiente, con esta postura postmoderna la idea de “especie humana” ha muerto³.

Ahora bien, anteriormente se señaló que los adelantos tecnocientíficos han colocado al hombre de hoy en la posibilidad de formularse la pregunta ¿qué clase de hombre vamos a crear?; veamos que dicen los postmodernos al respecto.

la figura del otro debe franquear aquello que en él la ignora y que es su naturaleza animal. Los niños no dialogan espontáneamente. Hay algo que se resiste en nosotros, algo que habla por señales más que por las reglas de la interlocución. (...) En las especies animales los individuos se comunican por sistemas de signos sensoriales que forman una especie de lenguaje y comunidad. Este lenguaje de señales corporales existe en la especie humana pero ocupa un pequeño lugar. En cambio, actualizar la lengua de sus semejantes, una lengua que opera por signos arbitrarios, hace tomar mucho más tiempo a los jóvenes humanos” (Lyotard, 1994 –C.N.–).

Visto así, el lenguaje que aprendemos en sociedad es condenado por actuar como un lenguaje invasor que sepulta y no deja emerger un supuesto “lenguaje animal del hombre”.

3. Al considerar Lyotard que no existen valores, instituciones o fundamentos últimos que puedan ser siempre invocados para justificar el actuar de los hombres, y al no existir nada en común que identifique a los mismos, propone entonces que en las sociedades actuales prime el diseño (lo contrario del consenso), es decir, cada individuo deberá autolegitimar sus propias acciones y discursos “recurriendo a lo que sea”, sin esperar la adhesión por convicción o persuasión de los demás. Es por eso que en Lyotard el discurso es una “batalla”, en la cual los interlocutores se lanzan en desorden, brincando del ruego a la afirmación, de la mentira a la amenaza, recurriendo a la desorientación, el desconcierto, la trampa o la aniquilación del contrario, libres así de “todo filtro institucional” que opere “sobre la autoridad del discurso” (Lyotard, 1989, 40).

Por su parte, Vattimo señala que al acabarse con todo tipo de fundamento absoluto totalizador se abre la posibilidad de que cada individuo construya su propio sentido, libre de la tutela de todas las artificiosas construcciones metafísicas de la Modernidad y de todo dogmatismo;

De forma general se observa que en los diferentes desarrollos de estos autores se acepta implícitamente la consolidación de dos formas principales por medio de las cuales los hombres pueden ser manipulados, transformados, cambiados y adaptados. La primera, consiste en la manipulación simbólico-cultural, es decir, la construcción o transformación del hombre que se realiza utilizando medios simbólico-socializadores: la educación y aculturación lingüística del niño, el adoctrinamiento, el discurso moral, la propaganda y las ideologías, la sesión de psicoanálisis, la capacitación para un trabajo, la confesión ante el cura, etc.⁴. La segunda forma, es la utilización de procedimientos de manipulación tecnocientífica que producen la transformación del hombre gracias a la manipulación directa sobre su organismo, siendo por lo tanto los procedimientos en los que de una manera bien “visible” se manifiesta la relación de poder y dominación: el suministro de medicamentos que controlan la voluntad, la manipulación genética para producir nuevos seres, la esterilización de los anormales, los delincuentes y los enfermos mentales; la programación cerebral del hombre por medio de dispositivos estimulantes, etc.

Ante estas dos formas de manipulación humana, la conclusión central a la que llega la visión postmoderna es que el hombre se encuentra atrapado y sin salida en un círculo vicioso de relaciones de poder que siempre tienden

en tal caso, lo ético será que nadie intente interpretar por mí. En estas condiciones cada individuo deberá evaluar las relaciones de fuerza, los valores de cantidad y calidad de las diferentes situaciones a las que se enfrente en su vida, pero “para evaluar no hay criterio (fundamento, valor o esencia), no hay nada sino “opiniones”. Estar en el reino de la opinión es estar en el reino de lo pagano” (Berlaim, 1990, 215 –C.N.–). Y ante esta perspectiva, no es extraño que sugestivamente Vattimo se pregunte: “¿Por qué, en definitiva, si no hay principios metafísicos, deberíamos preferir la argumentación racional a la pugna física?” (Vattimo, 1991, 223).

4. Es conocida la condena expresa que Foucault realiza contra todos estos procedimientos socializadores al catalogarlos como inmersos en “dispositivos de poder” o “tecnologías de poder” (tecnologías de producción, tecnologías de sistemas de signos, tecnologías del Yo, etc.), aludiendo así a que todas estas formas socializadoras no son más que unas grandes máscaras detrás de las cuales sólo se oculta el poder, el dominio y el sometimiento de los hombres (Foucault, 1990-1990a).

a someterlo, y lo angustiante es que cualquier acción que se intente para salir de ese círculo, lo único que logra es generar siempre el surgimiento de nuevas relaciones de poder. Por ejemplo, intentar curar al loco o querer resocializar al delincuente, ya sea utilizando medios simbólico-culturales o medios tecnocientíficos, lo único que genera es el surgimiento de nuevas relaciones de poder y dominación más sofisticadas sobre los hombres: es tener que aceptar que algo debe ser controlado para no estar loco, es tener que ser sometido a la vigilancia y la orientación de alguien para así no ser un delincuente, es permitir que algo sea eliminado de los cuerpos para así ser una persona "normal". De igual forma, si un sujeto –llámesele reformista, marxista, anarquista, postmoderno, etc.– pretende subvertir esas relaciones de poder que lo encierran u ofrecer una salida liberadora –ya sea por medio de reformas, haciendo la revolución o formando el contrapoder– lo único que hará será sustituir unas relaciones de poder vigentes por otras más novedosas o que vistan nuevas máscaras⁵.

Ante este panorama desalentador, a la pregunta ¿qué clase de hombre vamos a crear?, la respuesta postmoderna que se puede percibir es una oposición absoluta y un NO rotundo tanto a la manipulación tecnocientífica como a la manipulación simbólico-cultural: ambas son "peligrosas". Así lo afirmó Foucault en cierta ocasión en que se le preguntó si su filosofía ofrecía alguna alternativa al círculo encerrante de relaciones de poder y él contestó:

"No. Yo no estoy buscando una alternativa... Lo que yo quiero hacer no es la historia de las soluciones –y esta es la razón por la que no acepto la palabra "alternativa"–. Me gustaría hacer la genealogía de los problemas, de las problemáticas. Mi punto no es que todo es malo, sino que todo es "peligroso", lo que no es exactamente lo mismo que malo. Si todo es peligroso, entonces siempre tenemos que hacer algo. Así, mi posición conduce no a una apatía, sino a

5. Es debido a esto que Foucault se ve obligado a renunciar de forma expresa a la pretensión de verdad de su propio discurso, no sólo porque también descartara la verdad como un fundamento o valor último, sino porque así pretendía atenuar las relaciones de poder (o la voluntad de poder) que su propio discurso puede ejercer sobre sus lectores y sobre el círculo de quienes le siguen.

un hiperactivismo pesimista. Yo creo que la elección ético-política que tenemos que hacer todos los días es determinar cuál es el peligro principal" (Berriain, 1990, 167 –C.N.–).

Este NO rotundo sólo puede traducirse en un NO absoluto a toda forma posible de socialización y contacto con los otros hombres, para así evitar los peligros de caer bajo sus voluntades de poder. Esto se manifiesta claramente en algunas de las propuestas más conocidas de los postmodernos:

1. *Habitar en lo "otro de la razón"* (Harmut y Gernot Bohme): Es decir, buscar en el hombre el primado de una nueva forma de pensamiento –si es que aún se le puede llamar así– inaccesible al habla racional: donde no exista la consistencia, la coherencia ni la consecuencia lógica, el sentido, la intención ni la comprensión.

2. *La condena del lenguaje* (Lyotard): Proponer que el lenguaje es un medio socializador externo y no consustancial al hombre:

"En las especies animales los individuos se comunican por sistemas de signos sensoriales que forman una especie de lenguaje y comunidad. Este lenguaje de señales corporales existe en la especie humana pero ocupa un pequeño lugar. En cambio, actualizar la lengua de sus semejantes, una lengua que opera por signos arbitrarios, hace tomar mucho más tiempo a los jóvenes humanos" (Lyotard, 1994 –C.N.–).

Y condenarlo luego porque es impuesto a los hombres en esclavizantes relaciones de poder: "El maestro me toma como rehén para hacerme oír y decir lo que yo ignoro" (Lyotard, 1994).

3. *Una ética del "cuidado de sí"* (Foucault): Proponer la emergencia de una ética totalmente individualista, solitaria y corregible únicamente por criterios egocéntricos, para que de este modo el individuo se autoconstruya en un monólogo consigo mismo, eludiendo así los "peligros" de una sociedad panóptica y contaminada por relaciones de socialización domesticantes.

4. *La aventura de las diferencias* (Vattimo): Postular una sociedad en la cual cada individuo "diferente" puede

construir, de forma aislada y por medio de la interpretación, su propio artificio significativo para dotar de sentido el entorno que le rodea. Sociedad en la cual entonces lo ético será que nadie intente interpretar por mí (Vattimo, 1991).

Esta negativa de los postmodernos a toda forma de socialización y a la manipulación que conlleva de los humanos, permite sin embargo inferir que de una manera un tanto velada dan orientaciones para responder a la pregunta ¿qué es el hombre? En efecto, surge de inmediato la siguiente pregunta: si los postmodernos se oponen inflexiblemente a todo medio socializador, entonces ¿qué es lo que pretenden proteger del hombre al adoptar esta posición?

En la lectura que de este problema realiza T. Siebers, propone que cuando los postmodernos condenan toda forma de socialización estarían buscando (¿inconscientemente?) preservar en el hombre una especie de esencia pre-lingüística, pre-racional, pre-social y pre-humana (cualquiera que esta cosa sea), para evitar que pierda su virginal inocencia al entrar en contacto con la penetrante cultura de la socialización violenta. Pretenderían así preservar la bondad edénica de esa especie de “esencia a-social” del hombre –ese “algo que se resiste en nosotros” del que habla Lyotard– y evitar a toda costa verla sometida al aprendizaje, al castigo, al control, al examen, a la capacitación, al panóptico; en pocas palabras: evitar que sea penetrada por la socialización y el contacto con otros hombres.

C. En la propuesta filosófica habermasiana

Habermas formula tres reparos principales a la posición filosófica que asumen los postmodernos.

En primer lugar, los postmodernos desatan inexplicablemente una batalla ante la cual palidecen y se esfuman todos los cataclismos imaginables. Con sus diversas propuestas los postmodernos condenan, atacan y pulverizan todo lo conocido y por conocer: los discursos de las ciencias, la historia, el lenguaje, la verdad, los valores éticos, la racionalidad, la idea de especie humana, etc. Sin embargo, no es claro el motivo por el cual se debe realizar tal despliegue de energía. ¿Qué pretenden con esa

actitud?, ¿buscan realmente proteger una esencia a-social en el hombre? o ¿simplemente se placen en condenar todo lo existente para luego no ofrecer ninguna salida? Los postmodernos no pueden dar una respuesta clara a estos interrogantes, ya que en su obsesión por acabar con todo fundamento último se ven obligados también a no ofrecer ningún fundamento que oriente su propio accionar. Se enredan así, más y más, en su propia telaraña, ya que sólo introduciendo nociones normativas claras podrían empezar a decirnos, de una buena vez, qué es lo que esta mal en el actual régimen de “socialización violenta” y por qué debemos en últimas oponernos tan férreamente al mismo (Habermas, 1989, 339). Retirada número 1 de los postmodernos.

En segundo lugar, se señala que la labor conjunta de los postmodernos transfirió al lenguaje y a la socialización cultural la responsabilidad absoluta por el “mal humano”: la violencia, el poder, la dominación, etc.; negando así el papel que el hombre, que el individuo consciente en cuanto tal, pueda jugar en su surgimiento. Pero no concluyen solamente en esto, sino que después de condenar todo lo existente sueltan al hombre en medio de este caos y lo abandonan a su suerte sin ofrecerle el más mínimo criterio de orientación. De este modo los postmodernos introducen la representación del individuo como mera contingencia o fruto del azar dionisiaco; individuo que, ante la ausencia de principios orientadores, encuentra una parodia de criterio regulativo en el hedonismo, en el “vencer a toda costa”, en el “decide únicamente en tu propio interés”, en el “vale sólo lo que se hace valer”, etc. Los postmodernos desde esta posición nihilista y antihumanista, al separar lo humano del lenguaje y la socialización, lo que hacen es repetir de un modo más ampliado la violencia que pretenden conjurar. Retirada número 2 de los postmodernos.

Finalmente, una paradoja enorme que Habermas encuentra en los postmodernos es que asumen estar situados en “lo otro de la razón” y sin embargo prosiguen elevando sus proclamas a través del «discurso racional» (Habermas, 1989, 296 y ss). ¿Por qué, en definitiva, si se encuentran tan convencidos de la condena del lenguaje racional, siguen sin embargo reafirmando y reproduciendo

este medio socializador por excelencia? ¿Por qué no asumen su discurso hasta las últimas consecuencias? Es más, cómo actuaría un Lyotard o un Vattimo si en el transcurso de una conferencia los interrumpiera alguien que a pies juntillas creyera en sus propuestas acerca de que el discurso es una "batalla" y les aplicara también a ellos el principio de "vencer a toda costa y recurriendo a lo que sea", incluso aniquilando al contrario (con un atentado, por ejemplo): ¿serían tolerantes hacia esta "forma de vida diferente"? En este punto los post-modernos se resisten y callan o acuden a un último argumento: "que el oponente ha malentendido el sentido del juego del lenguaje de que se trata, que en su forma de responder ha cometido un error categorial" (Habermas, 1989, 398). Retirada número 3, que esta vez degenera en una huida vergonzosa.

La propuesta filosófica habermasiana busca en gran medida evitar todas estas contradicciones.

Así, respecto de la pregunta ¿qué es el hombre?, Habermas ofrece una respuesta, pero en ningún momento pretende que sea absoluta, definitiva u homogeneizadora. Para Habermas el hombre es un ser vivo (un animal) consagrado al lenguaje —a la interacción lingüística con los demás, al símbolo, a la cultura—, gracias a lo cual puede orientarse, formarse y ubicarse en una Tradición Cultural específica y participar en la misma ofreciendo su aporte. En este sentido podemos afirmar con Botero que:

"El hombre es un animal simbólico, un animal que ha producido un código lingüístico, un conjunto de determinaciones semióticas, valores, formas de medir y juzgar. Esos símbolos, valores, significaciones no son meras formas preimaginadas, son representaciones de la vida material, tienen una arqueología en la experiencia

“Para que el jurista pueda afrontar los problemas que le ofrece la bioética, no puede seguir operando enclaustrado en la concepción estrecha de un derecho reducido únicamente a la ley”

histórica, son el equipo extracorporal que acompaña al hombre, que le permite orientarse, con el cual interpreta las necesidades; el cual subyace a la acción, a las decisiones” (Botero, 1993, 60).

Si bien la capacidad lingüística está condicionada genéticamente, el lenguaje que se aprende sólo puede ser ofrecido por la Tradición Cultural específica en la que se vive, sea esta francesa, esquimal, china, casihuana, hotentote, etc. La Tradición Cultural está conformada por la creación, diversificación, circulación y evolución de prácticas, discursos, lenguas, signos y símbolos: ya sea religiosos, filosóficos, mitológicos, políticos, educacionales, jurídicos, etc.; los

cuales le ofrecen al hombre una “imagen lingüística del mundo”, la cual actúa como un a priori histórico y concreto que fija, de modo ya irrebalsable y necesario, perspectivas de interpretación y orientación para la acción.

Pero del hecho de que la esencia del hombre sea la capacidad lingüístico-cultural, no se deriva que la humanidad deba ser totalmente homogénea. La diversidad cultural, el pluralismo de las formas de vida y la socialización individuante de cada hombre impiden que esa homogeneización absoluta ocurra. Al reconocer Habermas esta diversidad y para facilitar el acercamiento comunicativo y la acción solidaria entre los hombres, plantea la necesidad de efectuar un diálogo racional mutuo cuya finalidad es la profundización de la competencia comunicativa, esto es, “conocerse a sí mismo y al otro a partir de la reflexión comunicativa sobre la diferencia”, en esto, afirma, “no existe ninguna pretensión de uniformidad, más bien, interacción ininterrumpida” (Girón, 1993, 13).

Una vez que se ha dado respuesta a la primera pregunta se puede adoptar una posición clara para intentar dar respuesta a ¿qué clase de hombre vamos a crear?

Así, si bien Habermas reconoce que el lenguaje es el elemento común que define, forma y desarrolla a los hombres, acepta que el hombre es también Homo Faber, es decir, una "especie técnica" que transforma y reconstruye permanentemente la naturaleza que le rodea y que es capaz de reconstruirse también a sí mismo. De este modo reconoce que los avances tecnocientíficos no pueden ser vistos simplemente como algo "externo" a lo humano o como manifestaciones diabólicas, por el contrario, deben ser apreciados como una realidad que inevitablemente acompaña al hombre, pero que de todos modos debe tener un límite que el mismo hombre debe determinar.

De este modo, la cuestión fundamental para Habermas es esta: si el hombre ha de actuar como patrón de medida para moderar su propia actividad tecnocientífica, es indispensable por lo tanto que él mismo no se vea afectado por aquello que pretende medir. Es decir, si la esencia del hombre es la formación de su conciencia, de su personalidad y de su capacidad deliberativa por medio de procedimientos simbólico-culturales, y si es con esa conciencia, con esa personalidad y con esa capacidad deliberativa que se pretende colocarle un límite a la intervención tecnocientífica sobre el hombre, es necesario entonces que la tecnociencia no sustituya o elimine la formación comunicativa e intersubjetiva de esos elementos.

En este punto se puede encontrar en la actualidad un concierto de voces –entre científicos, postmodernos y antimodernos– que se levantan argumentando que no es absolutamente indispensable la mediación simbólico-cultural a través del lenguaje del hombre consigo mismo, con el otro y con el mundo, para que así se realice como individuo consciente, con una personalidad autónoma, capaz de elegir y dotar de sentido su vida y el mundo que le rodea. Contraria a esta situación la propuesta filosófica habermasiana se inclina claramente por la preservación de las formas de socialización simbólico-culturales del hombre. Puede ser que en la socialización simbólico-cultural de un individuo se despliegue una gran variedad de relaciones de poder (como afirman los postmodernos), puede ser que esta forma de socialización sea difícil, compleja y tome mucho tiempo; puede ser que su éxito sea precario y, muchas veces, imperfecto; pero es

preferible esta forma de socialización a la ofrecida por la sencilla y eficaz manipulación tecnocientífica, ya que en la primera el individuo tiene la opción de participar y elegir de forma autónoma y consciente, mientras que en la segunda muy probablemente esa posibilidad no se presente:

"En el futuro, el repertorio de tecnologías de control conocerá un crecimiento considerable. De la lista de descubrimientos técnicos probables para los próximos treinta y tres años que propone Herman Kahn, he entresacado, de entre los cincuenta primeros títulos, un gran número de técnicas de control de la conducta y modificación de la personalidad: No. 30) técnicas nuevas que vayan tan lejos como sea posible en la vigilancia, control y dirección de los individuos como de las organizaciones; No. 33) técnicas nuevas y más seguras para la educación y propaganda que afectan el comportamiento humano, público y privado; No. 34) la aplicación de procedimientos electrónicos para la comunicación directa con el cerebro y para su estimulación; No. 37) nuevas técnicas antiexcitantes relativamente eficaces; No. 39) una mayor variedad de nuevos productos farmacéuticos que permitan el control de la fatiga, la relajación, la vivacidad, el humor, la percepción e imaginación; No. 41) mayores posibilidades para cambiar el sexo de los individuos; No. 42) otros medios para ejercer un control o una influencia de orden genético sobre la constitución básica del individuo... Previsiones de este tipo son, en verdad, extremadamente discutibles. Cuando menos, nos da una idea de la posibilidad de que el comportamiento humano pueda ser, en el futuro, liberado de todo sistema de normas ligadas a la gramática de los juegos de lenguaje y, en lugar de esto, integrado en sistemas autorregulados del tipo hombre-máquina y sometidos a un control físico o a una influencia psicológica directos. Las manipulaciones psicotécnicas del comportamiento permiten hoy, ya, eliminar la desviación anticuada producida por normas interiorizadas, pero susceptibles de reflexión. Las intervenciones biotécnicas del sistema regulador de las glándulas endocrinas y las intervenciones a fortiori de la transmisión genética de informaciones hereditarias podrán permitir mañana un control mayor del comportamiento. De este

modo, las antiguas zonas del lenguaje acabarían atrofiándose. A este nivel, en que los técnicos toman al hombre por objeto (Human Techniken), se podría hablar del fin de la manipulación psicológica en un sentido análogo a como se habla hoy del fin de las ideologías políticas y la alienación natural espontánea. Dicho de otro modo, el desface incontrolado en el marco institucional se podría dominar. Pero con ello, la autoobjetivación del hombre se habría completado bajo la forma de una alienación planificada en la que los hombres harían su historia voluntariamente, pero no conscientemente” (Habermas, 1987, 65-67 -C.N.-).

En conclusión, la propuesta filosófica de Habermas recomienda que toda manipulación tecnocientífica que se pueda aplicar en la conformación del hombre, sea regulada pasando previamente por una mediación simbólica que se realiza a través del discurso racional y el consenso de los participantes (Habermas, 1989a; 387-390/1988).

IV. El derecho frente a la bioética

La breve incursión por el conflicto interno de la bioética nos muestra una amplia gama de problemas importantes y actuales acerca de la construcción del hombre que para ser solucionados requieren del concurso de consideraciones técnicas, médicas, éticas, filosóficas, humanísticas, etc.; y que ni las actitudes de rechazo ni las de indiferencia y mucho menos las fobias masivas pueden resolver. Surge entonces el siguiente interrogante: ¿puede el derecho contemporáneo afrontar de alguna forma y con justicia estos acuciantes problemas?

Durante mucho tiempo el derecho ha permanecido reducido solamente a su dimensión normativa, es decir, a la aplicación exegética de la ley, funcionando exclusivamente como un juego de lenguaje prescriptivo, constituyéndose así en un mecanismo que le sirve a los hombres para “liberarlos del peso de actuar”. Como afirma Barcellona, “la ley ha cumplido históricamente el papel de eliminar el problema de la propia responsabilidad” (Barcellona, 1992, 96), porque les ahorra a los hombres la tarea de razonar, de valorar, de decidir y tomar partido frente a un problema determinado. La ley “salva la acción,

el hecho” porque le asigna un sentido definido, le establece unas consecuencias y le asigna un autor o una causa determinada, pero, al mismo tiempo, la ley condena a la pasividad, a la completa desresponsabilización en el actuar porque descalifica al hombre para cuestionar el sentido impuesto, porque lo descalifica para tomar partido por la verdad, por los valores, por la justicia.

Un paso más en la desresponsabilización del actuar se produce en las sociedades contemporáneas con la instauración de “comités éticos especializados” conformados por expertos que, a puertas cerradas, se encargan de decidir “lo conveniente” sobre la eutanasia, el aborto, los trasplantes de órganos, la violación, la pena de muerte, etc. -lo que un jurista norteamericano ha denominado “opciones trágicas” del derecho moderno, que surgen precisamente para cubrir sus insuficiencias ante los conflictos que requieren la adopción de una postura ética o valorativa-.

Para que el jurista pueda afrontar los problemas que le ofrece la bioética, no puede seguir operando enclaustrado en la concepción estrecha de un derecho reducido únicamente a la ley. Es necesario incluir el uso de más herramientas y el concurso de nuevos criterios: éticos, técnicos, económicos, etc. Usando la terminología de Dworkin se puede afirmar que se requiere de un Derecho que abarque por igual a las normas jurídicas: la Constitución, la ley, el Código, el contrato, la sentencia, etc.; a las directrices sociales: propósitos económicos, objetivos políticos, verdades científicas, metas ecológicas y demográficas, etc.; y a los principios éticos (Dworkin, 1980, 86). Sólo de esta forma el jurista podría comenzar a asumir por completo su “responsabilidad” en la solución de los conflictos⁶.

6. En este sentido se podría afirmar que para la solución de un conflicto confluyen en el derecho tres juegos de lenguaje distintos: 1) el juego valorativo, cuyo interés propio es, de entre una pluralidad de valores, lograr la elección razonable de uno solo que debe ser llevado a la praxis; 2) el juego verificativo-denotativo, cuyo interés es afirmar la verdad o falsedad sobre la existencia de unos hechos concretos existentes, sea a nivel de los objetos, los actos individuales, las actuaciones y las directrices sociales, para determinar luego cuál tiene mayor importancia de aplicación en la solución del conflicto; y 3) el juego prescriptivo, que

Es oportuno, por lo tanto, comenzar a aceptar una "concepción amplia" del derecho, que va mucho más allá de las normas y que es más adecuada para afrontar con justicia los problemas que nos ofrece la bioética:

"Es el derecho de los médicos, de los trabajadores sociales, de los economistas, de los biólogos y genetistas, de los antropólogos y los criminalistas. De los expertos en la conducta en sus fases de normalidad y desviación. (...)

Es un nuevo Derecho, cuya jurisprudencia no se dicta en el ámbito sacrosanto de los tribunales, cada vez más en desuso, sino en los comités de prevención, de ética, de formulación de políticas, de evaluación de resultados. No es un derecho dirigido a las "personas" (máscaras, en la etimología latina) ni a los "sujetos de derecho", individuos intercambiables en cuanto portadores de mercancías, sino a las "comunidades", a las "masas", a las variables económicas susceptibles de amoldarse subjetivamente. No es un Derecho, por tanto, de conflictos, de controversias de intereses; es un derecho de suprema racionalidad, de configuración de espacios amplios de límites difusos". (Aramburo, 1991, 226).

Bibliografía

ARAMBURO, José Luis. Derecho, Sexualidad y Vida. Santafé de Bogotá, Facultad de Derecho de la Universidad Nacional, 1991.

BARCELLONA, Pietro. Postmodernidad y comunidad: el regreso de la vinculación social. Madrid, Trotta, 1992.

tiene como interés determinar cual norma tiene validez para ser aplicada a la solución del conflicto.

Como cada uno de estos juegos tiene su interés propio, distinto al de los demás, entonces se presentan muchas situaciones en las que cada juego recomienda hacer cosas diversas u opuestas para solucionar el mismo conflicto. En tales situaciones, la incommensurabilidad de los juegos de lenguaje que confluyen en el derecho obligan al jurista a cometer una TRANSGRESION MUTUA entre estos juegos, ya que para dar solución al conflicto se verá obligado a decidirse por el curso de acción sugerido por uno de estos juegos, sacrificando el de los demás. Sin embargo, esta complejidad es la que debe ser afrontada por el jurista para asumir su responsabilidad en la aplicación del derecho (García, 1994, 193 y ss).

BERIAN, Josetxo. Representaciones colectivas y proyecto de modernidad. Barcelona, Anthropos, 1990.

BOTERO URIBE, Darío. Teoría social del derecho. Santafé de Bogotá, Facultad de Derecho de la Universidad Nacional, 1993.

DWORKIN, Ronald. "¿Es el derecho un sistema de normas?" En: Filosofía del derecho. pp. 75-127. Compilador Dworkin. México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

FOUCAULT, Michel. The order of things. New York, Vintage Books, 1973. Tecnologías del Yo y otros textos afines. Barcelona, Paidós. 1990. Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión. México, Siglo XXI, 1990a.

GARCIA LOZADA, Nelson. La hermenéutica filosófica en la hermenéutica jurídica. El derecho como producción de sentido: entre modernidad y postmodernidad. (Tesis de grado) Santafé de Bogotá, Facultad de Derecho de la Universidad Nacional, 1994.

GILBERT, Hottis. El paradigma bioético: una ética para la tecnociencia. Barcelona, Anthropos, 1991.

GIRON SIERRA, José. "Modernidad Vs Postmodernidad" En: Re-lecturas. Vol 8, No. 16 (oct/ 1993) p. 8-15, 1993.

HABERMAS, Jürgen. La ciencia como ideología. Madrid, Taurus, 1987. Aclaraciones al concepto de acción comunicativa. Traducción libre de Jorge H. Toro. Bogotá, Universidad de los Andes, 1988. El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones). Madrid, Taurus, 1989. Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos. Madrid, Cátedra, 1989a.

KANT, Immanuel. "¿Qué es la Ilustración?" En: Filosofía de la historia. México, Fondo de Cultura Económica, 1978. Crítica de la Razón Práctica. México, Porrúa, 1983. Crítica de la Razón Pura. Madrid, Alfaguara, 1984.

KIEFFER, G. H. Bioética. Madrid, Alhambra, 1987.

LYOTARD, Jean-François. La condición postmoderna (informe sobre el saber). Madrid, Cátedra, 1989. Los derechos del Otro. (conferencia del 7 de marzo de 1994, Auditorio León de Greiff, Universidad Nacional) Reseña por Edgar Garavito En: Carta Universitaria, No. 56 (abril/1994), p. 10, 1994.

RUSCONI, Gian Enrico. "No acabemos con la Modernidad". En: Debates sobre Modernidad y Postmodernidad. Compilador: Julio Echeverría. Quito, Nariz del diablo. p. 159-168, 1991.

VATTIMO, Gianni. Ética de la interpretación. Barcelona, Gedisa, 1991.

VIDAL, Marciano. Estudios de bioética racional. Madrid, Tecnos, 1989.