

El riesgo moral: los límites de la vida humana y la democratización de la ética

Moral risk: the limits of human life and the democratization of ethics

Gabriel Bello Reguera *

El riesgo moral es el hecho de estar expuestos a que una acción, una práctica o conducta salga mal en sentido moral, no técnico. Este trabajo reflexiona sobre el riesgo moral producido por las nuevas prácticas biotecnológicas. La bioética (o ética de la vida humana) se enfrenta a dilemas morales producidos por la capacidad técnica de las nuevas tecnologías. Para ello, se debe situar correctamente el debate entre la biología precientífica y la biología científica, buscando modos democráticos de dirimir las controversias generadas. Del análisis de la fuerza o poder performativo del lenguaje, cabe concluir que lo performado es la identidad humana como identidad moral, diferenciada de su identidad biológica o genómica. Dicho de otro modo: la humanidad como norma moral de sí misma, como línea roja ética que opera de criterio para valorar o evaluar -mediante juicios de valor positivos o negativos- las acciones, prácticas, conductas, instituciones y personas que afectan a la humanidad de otros seres humanos y, de este modo, elegir entre unas y otras. Ahora bien, como estas valoraciones están cargadas de significación y efectividad políticas, el poder performativo del lenguaje puede ser caracterizado no sólo como bioético (o bioética), sino también como biopolítico (o biopolítica).

129

Palabras clave: riesgo moral, vida, democratización, bioética

Moral risk occurs when one is exposed to an action, practice or behaviour that turns out poorly in the moral (and not technical) sense. This work reflects on the moral risk produced by new biotechnological practices. Bioethics (or ethics of human life) deals with the moral dilemmas produced by the technical capacity of new technologies. To do so, the debate between pre-scientific biology and scientific biology must be properly framed, searching for democratic ways to mediate the controversies that arise. From the analysis of the performative power or force of language, it can be concluded that the performed is the human identity as a moral one, differentiated from its biological or genetic identity. In another words: humanity as its own moral norm, as an ethical redline which serves as a criterion to evaluate -through positive or negative value judgements- the actions, practices, conducts, institutions and people who affect the humanity of other human beings and, in this way, choose between them. As these evaluations are charged with political meaning and effectiveness, the performative power of language can be characterised not only as bioethical (or bioethics), but also as biopolitical (or biopolitics).

Key words: moral risk, life, democratization, bioethics

* Catedrático de Filosofía Moral, Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna, Tenerife. Correo electrónico: gabello@ull.es.

1. El riesgo moral y nosotros

El riesgo moral es el hecho de estar expuestos a que una acción, una práctica o conducta salga mal en sentido moral, no técnico. Estar expuestos, pues, a hacer el mal de modo intencionado y consciente, desde la libertad y la responsabilidad (mal radical o demoníaco), o bien de forma no intencionada o inconsciente (mal banal o “efecto colateral”). En el primer caso el malhechor conoce el juicio moral negativo de que es objeto la acción, práctica o conducta a realizar, pero aun así decide llevarla a cabo; en el segundo, el malhechor padece un error de juicio. En ambos, el efecto final es el fracaso moral del arriesgado, el agente, signifique lo que signifique esa expresión. En todo caso, la identificación o determinación del fracaso exige contar con criterios bien definidos en la comunidad moral en la que haya tenido lugar el comportamiento objeto del juicio moral negativo: reglas o normas morales claras y distintas aceptadas en general. En caso contrario -la existencia de más de un código moral en funcionamiento- los criterios éticos se pluralizan y el fracaso se relativiza hasta el punto de que un fracaso moral en un contexto dado, puede ser un éxito en otro diferente. Por ejemplo, la violencia que puede ser definida, según el contexto, como terrorismo o como guerra justa; en el primer caso es vista como un fracaso, en el segundo, como un éxito. O el aborto y la eutanasia: en las comunidades religiosas constituyen un fracaso absoluto, mientras que en las laicas son un éxito relativo.

La relativización de los criterios morales abre una encrucijada que domina hoy gran parte de la teoría ética. Por un lado, parece ser la que configura hoy la percepción moral de la humanidad, dado el desprestigio crítico de cualquier absolutismo por sus connotaciones autoritarias y totalitarias, así como la connivencia del universalismo con el imperialismo (Bello Reguera, 2011). Por otro lado, en cambio, su efecto inmediato parece ser la pérdida de la exigencia fuerte e inapelable de mantener la guardia ante el riesgo y el fracaso morales en los diversos ámbitos de la vida social, política y cultural. Conviene, por lo tanto, aclarar un poco más la situación mediante la distinción entre relatividad y relativismo. El relativismo consiste, en líneas generales, en que los criterios y los juicios morales son relativos a los diversos contextos históricos y culturales, de lo cual se deduce que pueden ser contradictorios entre sí: por ejemplo la mutilación genital femenina es juzgada positivamente en ciertas sociedades africanas y negativamente en la nuestra. La relatividad, por su parte, mantiene la contextualización de los criterios y juicios morales pero añade un elemento: la recontextualización (Rorty, 1996: 131), que permite redefinir o redescubrir los límites y fronteras que delimitan un contexto dado y, con ellos, los criterios y los juicios morales que incluye.

Ahora bien, la redefinición o redescubrimiento de nuestros contextos morales es la redefinición o redescubrimiento de nuestras identidades morales, de nuestras humanidades y, a fin de cuentas, de nosotros mismos. Y esto es, a juicio del filósofo norteamericano Richard Rorty, “lo más importante que podemos hacer” (Rorty, 1983: 223), afirmación que roza la paradoja porque concede a la relatividad de nuestras prácticas lingüísticas la significación moral más valiosa a la que podemos aspirar en comparación con cualesquiera otras. Al tratarse de re-descripción (y no “descripción”) implica repetición y la repetición temporalidad que cancela la vieja figura de la definición metafísica, idealista, esencialista o naturalista como referente único y último

de nosotros mismos: de nuestra identidad humana o humanidad. La redescipción no nos proporciona un “nosotros” único encerrado en una identidad última e inmodificable. Se trata, más bien, de un procedimiento que no permite trazar el límite o frontera que define el interior y el exterior de nuestra identidad -nosotros mismos- según la lógica idealista de las ideas rígidamente claras y rígidamente distintas o diferenciadas. De todo lo cual se sigue que carece de sentido una autoridad intelectual, moral o política capaz de llevarlo a cabo, a no ser una que lo imponga por la violencia física o simbólica.

Todo lo cual aproxima la relatividad de nuestras prácticas lingüísticas de redefinición y redescipción a lo que, según algunos sociólogos de la globalización, es la *condición líquida* del mundo actual: de sus límites o fronteras territoriales, conceptuales o normativas, definida en oposición a la solidez de los valores, los principios y las normas morales a los que estamos más o menos acostumbrados (Bauman, 2007). Pues bien, este marco teórico, entre filosófico y sociológico, puede ser visto como la Caja de Pandora de los riesgos y los fracasos morales a los que nos exponemos al no disponer de límites y fronteras morales únicas y universales regidas por el binarismo moral clásico que delimita el bien del mal de una vez para siempre.

2. El riesgo moral y las prácticas biotecnológicas

Uno de estos ámbitos en los que el riesgo moral está hoy al rojo vivo es el de la bio-ética, la ética de la vida humana en su acepción biológica: evolutiva, ecológica, genética y neurológica diferenciada de la (supuesta) vida del espíritu, el alma o la mente que constituía el objeto preferente de la ética tradicional. Una vida, la corporal u orgánica, cuyos riesgos morales afectan a su nacimiento (formas de nacer), a su muerte (formas de morir) y a su transcurso más o menos saludable (formas de vivir más o menos medicalizadas). O a la composición misma de la vida humana o humanidad: si un embrión o un feto menor de 14 semanas, o un enfermo terminal en estado vegetativo, se componen de los mismos elementos que la vida humana de feto de 30 semanas, un niño de tres años o un adulto de 24, 38 o 47 años. De esta composición puede depender, por ejemplo, el trazado de los límites de la vida humana a partir una definición o delimitación de su significado.

Esta reorientación contemporánea de la ética a la vida del cuerpo y su materialidad bioorgánica tiene que ver con la intensificación de los riesgos morales planteados por las técnicas biogenéticas y biomédicas derivadas de la biología molecular o bioquímica, a partir de la decodificación del código genético; primero al descifrar la estructura molecular del ADN en 1953 y después la del genoma humano en el cambio de siglo. Las técnicas en cuestión han dado lugar a prácticas del mismo tenor que ya forman parte de nuestra vida social y cultural. Para tener una idea aproximada de ellas, basta mencionar algunas que aparecen en los medios de comunicación complementadas con otras que proporciona la literatura especializada.

Comenzaré por el aborto, objeto de diversas decisiones políticas y legislativas. Por ejemplo la que protagonizó el gobierno socialista de España en los últimos años, con la oposición de la derecha moral, religiosa y política, liderada por la parte española de

la Teocracia Vaticana, la Conferencia Episcopal, que ha mostrado su oposición en los medios de comunicación y en manifestaciones multitudinarias, que movilizaron cientos de autobuses y varios aviones con la consiguiente difusión mediática.¹ Uno de cuyos efectos es la reciente promesa del recién elegido presidente conservador de modificar la ley socialista avalada por las declaraciones del Cardenal Rouco en las que sugiere la modificación de la ley del aborto.² También fue mediático, aunque menos, el aborto de una niña brasileña de nueve años, legitimado por el entonces presidente de la república, Lula da Silva, que suscitó la protesta de la jerarquía católica brasileña con el argumento de que en cuestiones de teología el presidente de la república debe consultar a los expertos, dando a entender que la ética se reduce a la teología moral católica y es monopolio de la jerarquía eclesiástica. Un tercer caso fue la eutanasia de la italiana Eluana Englaro, en estado vegetativo y en grado de degradación orgánica avanzada, seguida de la protesta airada de la Teocracia Vaticana que trató al padre de Eluana de asesino y movilizó al gobierno de Berlusconi a legislar sobre la cuestión.³ Otro más, el hecho de que el ya presidente Obama incluyera en su primera campaña electoral la promesa de despenalizar la investigación con células embrionarias con el consiguiente rechazo de la derecha republicana y evangélica. En otro registro, cabe mencionar la decisión de unos padres españoles de concebir un niño para, entre otras cosas, curar a su hermano enfermo (ambas cosas han tenido lugar: cfr. prensa del verano de 2009), con las mismas protestas por parte de los mismos y las mismas. O los viajes a EEUU de parejas españolas para elegir el sexo de su próximo bebé utilizando la técnica del diagnóstico preimplantacional, que también abre la posibilidad de eliminar malformaciones congénitas y mejorar la dotación genética natural, efecto del azar. Sin que debamos olvidarnos de la clonación que, experimentada repetidamente en animales, en algún momento estuvo entre las posibilidades para que las parejas infértiles pudieran optar a descendientes clonados a partir de los genes paternos, ni de la clonación no reproductiva de las “células madre” con el fin de tratar enfermedades degenerativas a partir de células no degeneradas del propio enfermo.⁴

132

Estas prácticas biogenéticas, sin embargo, parece que han perdido “actualidad” y que han sido sustituidas en la atención general por otras derivadas de las neurociencias, que abren la posibilidad de intervenir en las estructuras neurológicas del cerebro mediante técnicas quirúrgicas y farmacológicas (Racine, 2010, caps. 7-8; Evers, 2009: 13). O las que podrían seguirse de la nanotecnología y sus aun tempranas aplicaciones (De Cózar, 2011). O bien, finalmente, las prácticas interactivas propiciadas por las redes de comunicación digital que, según algunos analistas, están produciendo modificaciones en las estructuras sinápticas de nuestro

1. La prensa del momento informó regularmente del debate previo. Por ejemplo, el diario *El País*, el 15 de agosto de 2009 encabezaba la página 35 con la siguiente entrada: “Rajoy cede a la presión conservadora y anima a acudir a marchas antiaborto”.

2. Véase, respectivamente, el diario *El País* del 24 de diciembre de 2011 y el del 31 de diciembre de 2011.

3. El diario *El País* del 2 de agosto de 2009, página 36, resaltaba las siguientes frases: “El Vaticano investiga a defensores del testamento vital... 41 religiosos que apoyaron desconectar a Eluana pueden ser castigados”. Y añadía esta otra atribuida a uno de ellos: “Reto al Papa a que diga que nos hemos colocado fuera de la Iglesia”.

4. Sobre clonación, Bello Reguera (1999); sobre células embrionarias, Bello Reguera (2002).

cerebro, registradas por investigaciones neurológicas; cuyo efecto parece ser la superficialidad y levedad de las actividades mentales, debidas a la extensión del espacio informativo y a la cantidad de información a procesar, que contrasta con la mayor intensidad del pensamiento promovido por la cultura del libro tradicional (Carr, 2010:143-144).

3. Eugenesia: la humanidad en juego

Las prácticas biotecnológicas derivadas de la biogenética constituyen la base de la “eugenesia liberal”, que conviene definir mínimamente. El término “eugenesia” significa “buena génesis” o “buen nacimiento” (igual que “eutanasia” significa buena muerte o muerte digna), salvo para quienes están en contra, que significa lo contrario debido a la eugenesia nazi. El método de la eugenesia consiste en eliminar los genes negativos y favorecer los positivos, y ni su diseño teórico ni sus primeros pasos fueron alemanes. Su proyecto teórico proviene de Inglaterra, donde lo concibió un primo de Darwin, Francis Galton, a finales del siglo XIX, y su desarrollo inicial, ya un tanto bárbaro, tuvo lugar en los Estados Unidos en las primeras décadas del siglo XX.⁵ La eugenesia liberal constituye un resurgimiento del proyecto eugenésico originario que tiene lugar a partir de la decodificación del ADN y se desarrolla durante la segunda mitad del siglo pasado con una diferencia significativa: a su favor operan los avances en la genética molecular que proporciona la seguridad científica y técnica en el manejo de los genes, de la que carecía la eugenesia inicial. Para lo que importa aquí, la eugenesia liberal se puede cifrar en dos rasgos. El primero es su mercantilización: la relación entre la oferta de las técnicas y servicios genéticos, y la demanda de los mismos por parte de los compradores potenciales (como las parejas españolas que viajan a los Estados Unidos a comprar el servicio técnico que les permite elegir el sexo de su futuro bebé). Entramos en la era del mercado genético o biogenético. El segundo es la libertad individual de elegir o decidir comprar y vender como el valor moral propio de las democracias neoliberales, que legitima las prácticas eugenésicas: libertad de elegir el sexo de un hijo, libertad de vender la técnica que lo hace posible y libertad de comprarla.

133

La eugenesia liberal de mercado, de impronta norteamericana, contrasta con la eugenesia política o institucional sugerida por el filósofo alemán P. Sloterdijk en un famoso opúsculo (Sloterdijk, 2000) donde propone sustituir la educación humanista clásica, basada en la escritura y la lectura, que él cree fracasada ante la irreductibilidad de la violencia infrahumana, por la ingeniería genética, que eventualmente podría erradicar la agresividad humana en su raíz biológica. El resultado final sería la sustitución de la humanidad humanista que conocemos y encarnamos por una humanidad posthumanista, cuya génesis y estructura es biotecnológica.

5. Se da cuenta de estas barbaridades eugenésicas en Bello Reguera (2002). Sobre eugenesia en general, Kevles (1985).

La propuesta de Sloterdijk, sin embargo, consiste en una contradicción ética de gran calado que conviene explicitar. Por un lado, se apoya en la ética progresiva o evolutiva aplicada a la esfera tecnológica cuyo imperativo básico es “todo lo que sea factible tecnológicamente debe hacerse”.⁶ Del cual se sigue que cultura humanista, que había sustituido a la biología como vanguardia evolutiva, deberá ser sustituida, a su vez, por la ingeniería genética. Todo ello en el supuesto de que se trata de progreso humano. Por otro lado, en cambio, el abandono de la educación humanista y su núcleo ético da paso a la cría y domesticación de animales en las que Sloterdijk cree entrever, siguiendo ciertos pasajes de Nietzsche, Platón y Heidegger, la matriz misma del humanismo: el “folclore pastoral” o la “politología pastoral” europeos, asociados a la creencia de que “los hombres son animales de los cuales unos crían a sus semejantes mientras que los otros son criados”, lo cual implica que “el hombre significa para el hombre la máxima violencia” (Sloterdijk, 2000: 69 y 71). La cuestión es arriesgada debido a la ambigüedad de Sloterdijk. Es de suponer que “la reforma genética de las propiedades del género” o la “antropotécnica orientada a la planificación de las características” de la especie (Sloterdijk, 2000: 62-63) se orienten a erradicar “la máxima violencia que el hombre significa para el hombre”. Pero no especifica quién y de qué modo decidiría y administraría la ingeniería genética implicada en ello. Y a quiénes se aplicaría. Lo cual alienta la sospecha de que podría tratarse de la “politología pastoral” de siempre, sobre todo después de leer sus referencias a la figura platónica de un “super-humanista cuya tarea sería la “planificación de propiedades de una élite que habría que criar expresamente para el bien de todos” (Sloterdijk, 2000: 69).

134

Si este análisis es verosímil, es preciso reafirmar la idea de que el progreso tecnológico, aliado ingenuamente con el determinismo genético, no sólo no resuelve los problemas morales y políticos de la violencia, como sostiene Sloterdijk, sino que puede empeorarlos hasta hacernos recordar el horror. En otras palabras: en lugar de un progreso moral puede suponer un regreso a estadios animales, prehumanos o, peor aún, a situaciones abiertamente deshumanizadoras.

Tanto la eugenesia liberal o de mercado, economicista, como la eugenesia política o institucional de Sloterdijk plantean riesgos morales que se han apresurado a denunciar autores como Habermas o Sandel. Los dos se declaran en contra del “supermercado genético”, contra la “perfección genética” y, en el caso del primero, contra la transformación eugenésica de la humanidad “humanista”. Habermas -que reacciona contra Sloterdijk- advierte sobre el riesgo de que la eugenesia acabe con la “autopercepción ética de la especie”, de significado transcultural, si bien con una carga fuerte de neoilustración europea (Habermas, 2002). Lo cual supondría entrar en una humanidad no sólo posthumanista, como sugiere Sloterdijk, sino también postmoral o transmoral. Por su parte, M. Sandel advierte sobre el riesgo de perder la visión de “la vida como un don” (aunque no dice a cargo de quién) para ser sustituida por la vida como un producto biotecnológico a la carta, y se pronuncia por la preservación de valores éticos tradicionales como la modestia, la humildad y la

6. Hottois (1984: 146-147), en el que puede leerse: “L'imperative technique: tout ce qui est possible techniquement de faire il faut le faire”.

responsabilidad (Sandel, 2007).

Más allá del acuerdo o desacuerdo, los pronunciamientos de Habermas y Sandel apuntan a lo que parece ser el núcleo de la bioética o, más propiamente, de la ética de la bioética: la humanidad. Pero de una humanidad ética: axiológica, valorativa y normativamente diferenciada de la humanidad biológica que actúa o debería actuar como línea roja que las prácticas biotecnológicas -genéticas, neurológicas y nanotecnológicas- no deberían traspasar sin actuar mal o hacer el mal: sin fracasar moralmente. En tal caso, el riesgo moral al que se exponen no es otro que el de violar los límites y fronteras de la humanidad, lo que puede situarse entre la transhumanidad (avanzar más allá de la humanidad presente: ¿cuál?) y la deshumanización (regresar a estadios prehumanos o inhumanos).

La función normativa de la humanidad, con sus ventajas e inconvenientes, puede ilustrarse con los derechos humanos y su condición normativa, sobre lo que parece haber acuerdo generalizado. Pero las cosas no son tan sencillas. Dejando al margen la hipocresía que suponen las contradicciones entre la teoría (ética) y la práctica (política) de los derechos humanos, su propia consistencia filosófica dista de estar consolidada. En las cuestiones bioéticas como el aborto, la eutanasia, la investigación con células madre y la eugenesia en general, los derechos humanos apenas son mencionados, porque lo que está en juego es lo que ellos presuponen: la definición clara y distinta de la humanidad o identidad humana. El problema está, sin embargo, en que esa definición no existe más allá o por encima de las culturas religiosas o laicas, ni siquiera más allá de las diversas culturas filosóficas.

135

Al abordar la definición de la humanidad es preciso comenzar diferenciando una humanidad descriptiva y otra normativa o axiológica (Macintyre, 1987). La primera nos dice lo que es la humanidad de hecho, en su materialidad bio-orgánica, pero no nos dice lo que es una vida humana buena o valiosa que pudiera operar como el ideal normativo universal de cualquier vida humana. Para eso necesitamos una definición axiológica o ética (Hottois, 1984: 27) que no se reduce a los predicados biológicos o culturales en su particularidad. Es verdad que la vida humana axiológica o ética suele definirse como digna, en la que la dignidad es el valor supremo, y que esta definición parece aceptada por todas las culturas religiosas o filosóficas. Pero es preciso reconocer inmediatamente que cada cultura particulariza el significado de la dignidad, lo cual es introducir la diferencia en su unidad. En la cultura filosófica el significado de la dignidad se diversifica según las distintas corrientes y sus marcos teóricos: unos la definen en función de la racionalidad, otros del reconocimiento, otros de la responsabilidad (López de la Vieja, 2010: 249 y ss.; Bello Reguera, 2008). Habermas la contextualizaría en lo que él denomina “la autopercepción ética de la especie”, mientras que Sandel preferiría hacerlo en “la vida humana como un don”.

4. Biología precientífica, biología científica y ética

Las diferencias se acentúan si prestamos atención a la confrontación entre la cultura filosófica y la religiosa. Basta recordar el episodio de las viñetas de un periódico danés que representaban a Mahoma tocado con un turbante-bomba, ocurrido en

2006. La reacción de los creyentes musulmanes dejó claro que mientras que para el dibujante danés y sus lectores habituales la dignidad consiste en la libertad de expresión y el uso del humor con propósitos críticos, para los musulmanes la dignidad es su identificación con el Profeta y su imagen positiva más allá de toda crítica: sagrada. Pero lo que me interesa aquí y ahora es la diferencia y el desencuentro entre las definiciones laicas, filosóficas y científicas de la humanidad y la definición teológica, católica, cuyo episodio más representativo tuvo lugar a finales del siglo XIX cuando surgió la teoría de Darwin, que desmentía el mito creacionista puesto en circulación por la Biblia -adoptado por la teología católica- que aún pervive redefinido como “diseño inteligente” (Hidalgo Tuñón, 2007). Y dejaba en evidencia la diferencia irreconciliable entre la definición científica, biológica, y la definición teológica de la humanidad y, por lo tanto, de la dignidad humana.

Esa diferencia la caracterizó adecuadamente el Premio Nobel J. Monod al sostener que en la tradición europea operan, de hecho, dos biología o teorías biológicas: una científica y otra precientífica. La primera se diversifica en tres variantes complementarias: la biología evolutiva, la biología molecular (bioquímica, clave de la genética y de los avances biomédicos y genómicos diversos) y la biología ecológica, que es la que permite valorar los efectos del cambio climático sobre el ecosistema global y su biodiversidad. La segunda, por su parte, es la biología animista o espiritualista (Monod, 1973: caps. 2 y 10) cuyos orígenes están en la función imaginaria o fantástica, ficcional o mítica, creada y sostenida por la religión, la teología y la metafísica, a las que se sumó en su momento la biología pseudocientífica que inspiró el racismo biológico moderno, no sólo el nazi sino también el colonialista, y recientemente la ecología profunda (*deep ecology*).

136

La biología científica desmiente a la precientífica. Ella se somete a las exigencias del método empírico y al razonamiento lógico-matemático, ambos susceptibles de crítica y debate públicos, mientras que la segunda sólo se sustenta en la fe y en creencia. Sin embargo, este cuestionamiento teórico es ineficaz en la práctica ética cotidiana de miles de millones de creyentes en una religión u otra: en torno a 2000 millones de cristianos y a 1300 millones de musulmanes, limitándome a estas dos religiones que hoy parecen invencibles en ese terreno.⁷ Las religiones son, de hecho, sistemas culturales que inspiran y legitiman estados teocráticos. De ahí la convicción creciente de que vivimos en una sociedad “postsecular” en la que la que la esperanza de que la religión desapareciera del horizonte histórico parece haber pasado a mejor vida (Habermas, 2006). Ello no implica, sin embargo, que el pensamiento crítico haya quedado sin recursos discursivos en lo que nos importa: la relación de las dos biología consideradas con la ética.

La biología científica, al sustituir el discurso tropológico o figurativo del animismo y el espiritualismo por el lenguaje empírico -evolutivo, bioquímico o biogenético y neurológico- establece con la ética una relación paradójica. Dada la condición valorativa y normativa del discurso ético, la biología científica, descriptiva y explicativa, permanece ajena a él. Ni la teoría de la evolución, ni el descubrimiento de

7. Los datos proporcionados son, obviamente, aproximativos.

la estructura del ADN y del genoma humanos, ni la exploración del cerebro y su estructura neurológica, ni el conocimiento de la trama ecológica de la vida humana y sus riesgos han hecho aportaciones novedosas y relevantes a la ética normativa y sus significados básicos como la bondad, la justicia, la rectitud, la responsabilidad, la solidaridad, la hospitalidad, etc., y sus contrarios.⁸ Sin embargo, de forma indirecta, las diversas teorías biológicas han hecho algunas aportaciones relevantes a la ética. Han abierto ámbitos y planteado problemas nuevos para la aplicación de los conceptos y categorías éticas que, desplazados de su “idealidad abstracta”, son puestos a prueba en su consistencia teórica por la ética evolutiva, la ética ecológica, y la neuroética. Pero, sobre todo, han sustituido la antropología animista y espiritualista, teológica y metafísica, en la que se asentaba la ética tradicional, por una antropología materialista, informada científicamente, que proporciona bases más adecuadas para la génesis del discurso normativo y valorativo propio de la ética que, de este modo, se ve constreñido a redefinirse críticamente (García Gómez-Heras, 2005).

Gracias a las aportaciones de la biología científica, hoy es posible distinguir al menos cuatro significados distintos de la expresión “vida humana”, que deberían ser tenidos en cuenta a la hora de definir su contrario: la “muerte humana”. Porque en casos como el aborto, la eutanasia y la investigación con células embrionarias, hay quien habla de “asesinato”, sin paliativos, y hay quien cree que lo que “muere” o aun no es una persona humana o ya ha dejado de serlo. Sirvan como aclaración complementaria los cuatro significados siguientes de la expresión “vida humana”:

a) La vida *presensitiva* como la embrionaria y la fetal anterior a la formación del sistema nervioso, en torno a la semana 14 del embarazo, indiferente al placer y al dolor. b) La vida *postsensitiva*, en fase terminal irrecuperable, que suele ser descrita como “en estado vegetativo” análogo (no idéntico) al de la vida presensitiva. Estas dos formas de vida son humanas por su composición genómica pero no lo son en otros aspectos que menciono a continuación. c) La vida *neurosensitiva* vinculada a la formación, la estructura y la dinámica del sistema nervioso y del cerebro, que proporciona la capacidad de experimentar placer y dolor, y que es común a todos los animales considerados “superiores”; de ahí el reconocimiento de los derechos de los animales a no sufrir inútilmente, y la prescripción legal española de que el aborto no pueda practicarse después de la semana 14, salvo casos de peligro para la madre o de malformación fetal, que eleva el plazo a 22 semanas. d) La vida *neurolingüística*, cuya dinámica implica actividad comunicativa y cultural que transforma la vida intracerebral (si es que lo fue alguna vez) en inter-cerebral o, más propiamente, social o sociolingüística: inter-activa mediante el intercambio de signos y su efecto, la significación, que no compartimos con ninguna otra especie animal. Sobre todo, la

8. Esta afirmación, acaso excesiva, debería ser confrontada con las pretensiones de la “ética evolutiva” y de la “neuroética”. Al respecto, puede verse a) sobre la ética evolutiva: Raphael, 1966; Flew, 1966; Wilson, 1980; Boniolo y De Anna, 2006; y James, 2010; y b) sobre neuroética: Evers, 2007; Racine, 2010; y Cortina, 2011.

significación moral: el reconocimiento de cada vida humana como valiosa en sí misma, cuyo intercambio constituye el vínculo social y cuya interiorización por parte de los individuos singulares da lugar al sentimiento de autovaloración o dignidad. O su negación -el no reconocimiento o el mal reconocimiento- que da lugar al sistema de oposiciones binarias que configuran las diferencias en la valoración y la desvaloración morales: bondad y maldad, rectitud y transgresión, solidaridad y crueldad, responsabilidad e indiferencia, aprecio y desprecio, hospitalidad y violencia para con los otros.

¿Cuál es la alternativa de la biología precientífica en relación con la ética? Lo primero es reconocer que constituye una de las raíces más antiguas de la ética, arraigadas en relatos mitológicos como los referentes a la divinidad en sus diferentes versiones, o bien a una naturaleza que, al ser el referente de un relato mítico, no es natural sino cultural y, por lo tanto, artificial: efecto del arte. En esta efectuación artística están implicadas tres operaciones, a cargo de un extenso e intenso inconsciente cultural, que raramente aparecen juntas, como formando parte de un mismo sistema de significación. La primera es la naturalización de la ética, que la presenta como expresión directa de la naturaleza o causada por ella, de donde sale una ética naturalizada o naturalista que comienza con Aristóteles y su naturalismo metafísico, precedente del teológico medieval, y desemboca en el naturalismo romántico de amplia vigencia. Esta operación, en segundo lugar, no es posible sin otra anterior, generalmente implícita, encubierta o inconsciente, que consiste en la moralización de la naturaleza mediante una atribución imaginaria o ficcional de “rasgos morales” propios de las personas con sensibilidad y, sobre todo, la competencia legislativa soberana y última que encarna/emite la “ley natural”, naturaleza como ley moral fundamental e inapelable: única y última (García Gómez-Heras, 2010).⁹ ¹⁰ En tercer lugar, la moralización de la naturaleza hay que atribuirle a una operación aún más originaria y encubierta, la prosopopeya, reconstruida en el ámbito de la teoría literaria. Procedente de las palabras griegas *prosopon*, persona, y *poiein*, hacer, el término “prosopopeya” significa “hacer persona” o “personificar”. He analizado esta figura a propósito de la *deep ecology* (Bello Reguera, 2000) pero el mismo enfoque puede ser transferido sin problemas a la biología animista y espiritualista que me ocupa.

Las tres operaciones anteriores constituyen los eslabones de la cadena que ata la ética a la biología precientífica. Lo relevante es que, una vez personificada y moralizada, la naturaleza puede aparecer como la causa y el origen de la moralidad, tal como ha sostenido y sostiene el naturalismo ético (García Gómez-Heras, 2010). El hecho es, sin embargo, que la naturaleza moralizada y personificada no es “natural”, como promete el discurso naturalista, sino “artificial”, un efecto de la prosopopeya, estructura lingüística propia del lenguaje tropológico o figurativo (literario), que crea significados artificiales en lugar de repetir o re-presentar lo dado en y por la

9. J. Habermas se refiere a la “moralización de la naturaleza humana” para rescatarla de su “tecnificación” a partir de los conocimientos proporcionados por la biología (Habermas, 2002: 38 y ss.).

10. Las declaraciones del Cardenal Rouco recogidas por *El País* del 31 de diciembre de 2011, p. 43, se apoyan, justamente, en este “naturalismo ético” o “ética naturalizada”, cuando dice: “El orden de la relación matrimonio-familia está prefigurado en la naturaleza humana según lo quiere Dios” (columna 3).

naturaleza. El ejemplo decisivo es la personificación de la vida humana en su estadio presensitivo, propio de las células embrionarias y de los fetos de menos de 14 semanas, anterior, en todo caso, a la formación del sistema nervioso.¹¹ O la personificación de la vida postsensitiva propia de los enfermos terminales en estado vegetativo. Ambas personificaciones o prosopopeyas sostienen el animismo o espiritualismo que definen de modo unificado a la vida humana como tal, de modo uniforme y sin distinciones, desde su concepción hasta su muerte.

5. Bioética y biopolítica: entre autoritarismo y democracia

Lo relevante, en este punto de la argumentación, es que la prosopopeya es una práctica lingüística, propia de la vida neurolingüística o socio-lingüística que aparece al final de la cadena evolutiva con el desarrollo del cerebro humano. Y que, como otras tantas, es una forma de redescubrirnos a nosotros mismos en esos mismos términos morales, valorativos y normativos. De ahí que Rorty considere que esa redescubrimiento es “lo más importante que podemos hacer”. A las prácticas lingüísticas se refería el filósofo británico del siglo pasado J. Austin con su expresión actos de habla, a los que atribuía el poder (causal) de hacer cosas con palabras. Se trataba de hacer explícito el poder realizativo, constructivo o productivo del lenguaje -además del constativo o descriptivo- al que denominó fuerza performativa o performatividad y que asoció a los actos de habla del mismo nombre: los performativos (Austin, 1986). Se trataba, en su caso, de las palabras habladas, pero otros filósofos como J. Derrida, M. Foucault, R. Rorty y J. Butler la hicieron extensiva, directa o indirectamente, a las palabras escritas: la escritura o grafematicidad con la que se pretendía dar cuenta de la materialidad estructural de las prácticas lingüísticas o discursivas humanas (Pérez Navarro, 2007), aun de aquellas que se hacen derivar de lo natural, prehumano, o bien de lo sobrenatural y sobrehumano: lo divino.

139

Es la misma materialidad que performa la prosopopeya implícita en las escrituras y textos religiosos, teológicos y metafísicos, supuestamente inspirados por poderes sobrehumanos o por mentes privilegiadas como el filósofo-rey de Platón y sus herederos más o menos dictatoriales. Escrituras y textos que las grandes religiones - o grandes corrientes filosóficas- sacralizan en su espacio creencial propio y particular con pretensiones de validez universal. Sin embargo, al existir, de hecho, varios libros sagrados atribuidos a la misma fuente en sus diferentes versiones, la divinidad y sus afines, lo sagrado o lo divino se pluraliza y diversifica y, más radicalmente, se democratiza y acaba mostrando su génesis humana, demasiado humana. Y si esta democratización estructural afecta a la divinidad y a la sacralidad, ¿cómo podrían librarse de ella categorías filosóficas, metafísicas, ontológicas o epistemológicas

11. Una expresión plástica de esta personificación pudo verse en un anuncio contra el aborto publicado por la Conferencia Episcopal española hace unos años en el que aparecía la imagen de un niño al lado de otra de un lince, para ilustrar el mensaje de que la política pro aborto salva al lince (por razones ecológicas) y condena al niño al legalizar el aborto. Está claro que el niño no es el feto que se trata de defender, pero al representarlo o sustituirlo en expresión plástica, lo personifica. Una vez personificado es más fácil presentarlo como “reino de muerte”.

como el Ser o la Naturaleza (la mitificada) que han gozado, durante largos siglos, de un estatus análogo al de la divinidad? Pero una vez democratizadas, ¿cuál es o puede ser su nuevo significado?

De esta breve reflexión sobre la fuerza o el poder performativo del lenguaje me gustaría concluir que lo performado es la identidad humana como identidad moral, diferenciada de su identidad biológica o genómica. Dicho de otro modo: la humanidad como norma moral de sí misma, como línea roja ética que opera de criterio para valorar o evaluar mediante juicios de valor positivos o negativos, las acciones, prácticas, conductas, instituciones y personas que afectan a la humanidad de otros seres humanos y, de este modo, elegir entre unas y otras.

Ahora bien, como estas valoraciones están cargadas de significación y efectividad políticas, el poder performativo del lenguaje puede ser caracterizado no sólo como bioético o bioética, sino también como biopolítico o biopolítica. Surgido y desarrollado en el ámbito de la pragmática y del pragmatismo, este horizonte performativo es, directa o indirectamente, el que llevó al último Rorty a redefinir la filosofía como política cultural (Rorty, 2007) en la que queda subsumida o incluida la ética. Esta redefinición proporciona, entre otras cosas, una crítica radical de la imagen de la filosofía como un conocimiento universalmente válido y, por lo tanto, neutral, situado por encima de las diversas opciones políticas. No existe una política cultural, con su correspondiente ética, neutral, ya que su práctica sólo es posible -al menos hasta ahora- en dos modalidades básicas: una autoritaria, vinculada a la biología precientífica, y otra democrática, en coherencia con la biología científica.

140

La modalidad autoritaria se sustenta sobre la biología precientífica que, al sustraerse a la crítica pública, promueve los siguientes rasgos: apropiación privada del poder de hacer o performar juicios de valor moral positivos o negativos, sobre la realidad humana y sus expresiones culturales, para lo cual es necesario; apropiación privada del poder de definir los criterios de valor: el significado del bien y el mal, y los límites de la vida humana de forma rígida e innegociable; ello implica una apropiación privada del lenguaje -teológico-político- en el que se producen o performan las definiciones morales y los juicios a que dan lugar. Todo lo cual propicia la constitución de un poder moral y político único y último: total o totalitario, que trabaja sobre el supuesto de un riesgo moral cero, para lo cual cree disponer de un instrumento adecuado: la totalidad del biopoder que le permite ejercer un control totalitario sobre la vida humana y sus riesgos: sus éxitos y sus fracasos. Las regiones tradicionales constituyen los mejores paradigmas de este modelo: ellas y sus iglesias se apropian privadamente del poder de definir el límite o la frontera, la línea roja, entre el bien y el mal, lo correcto y lo incorrecto.

La modalidad democrática, en coherencia con la biología científica y su condición empírica y pública, presenta los siguientes rasgos: la distribución igualitaria o equitativa del poder performativo del lenguaje mediante procedimientos diversos como la educación pública y la participación cívica; la distribución igualitaria del poder de performar valores y normas y de aplicarlos a la valoración o evaluación de acciones, prácticas e instituciones que forman la trama de la vida en común; la distribución igualitaria del poder de definir, de forma negociada y consensuada, los

límites y fronteras de la vida humana como criterio y medida de lo que está bien y mal: como línea roja moral pero, a la vez, como línea roja democrática, lo cual implica que ese cometido no es propiedad exclusiva de alguien en particular; la utilización de esta línea roja para enjuiciar moralmente, de forma igualmente negociada o consensuada, las acciones, prácticas, conductas, instituciones y personas, incluidas todas las implicadas en las prácticas biotecnológicas objeto de este ensayo. La condición democrática de toda esta trama (bio)ética y (bio)política implica que todas sus definiciones, evaluaciones y juicios morales no son definitivos e inamovibles, sino contingentes y revisables. No sólo en el tiempo histórico, cuyo transcurso modifica las situaciones morales y políticas, sino también en el espacio democrático, en el que los juicios de valor se pueden expresar en forma ética, culturalmente diversificada, en forma jurídica, de acuerdo con las leyes democráticas, y en forma política, según los intereses de poder de los diversos partidos. Y entre unas y otras no siempre hay acuerdo sino que, frecuentemente, entran en relaciones conflictivas cuya solución corre a cargo del criterio jurídico del momento que, por su parte, puede ser modificado mediante la movilización del debate ético y la victoria electoral.

Bibliografía

AUSTIN, J. (1986): *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós.

BARNETT, S. A. et al (1966): *Un siglo después de Darwin*, Madrid, Alianza Edit.

BAUMAN, Z. (2007): *Modernidad líquida*, Barcelona, Paidós.

BELLO REGUERA, G. (1999): “La clonación humana: utopía y ética”, en AAVV, *Utopía, modernidad y ciencia*, La Laguna, Publicaciones del Ateneo de La Laguna.

BELLO REGUERA, G. (2000): “Animismo y prosopopeya: una mirada crítica a la ética ecológica”, *Medio Ambiente y Comportamiento Humano*, vol. 6, nº 2, La Laguna, Tenerife, Edit. Resma.

BELLO REGUERA, G. (2002a): “Vida embrionaria y teoría ética”, en A. Omar y G. Bello Reguera (eds.).

BELLO REGUERA, G. (2002b): “Eugen-ética: el perfeccionamiento científico de la vida humana”, en J. M. Cózar (Ed.): *Tecnología, civilización y barbari e*, Barcelona, Anthropos.

BELLO REGUERA, G. (2008): “La protección de la vida humana y el significado de la dignidad”, *azafea (Revista de Filosofía)*, vol. 10, Salamanca.

BELLO REGUERA, G. (2011): “La relatividad de los derechos humanos. Más allá del etnocentrismo occidental”, en J. M. Rosales y M. Toscano (eds.): *Ética y ciudadanía democrática*. Estudios en homenaje a José Rubio Carracedo, Contrastes (Revista de Filosofía): Suplemento 16, Málaga.

BONIOLO, G. y DE ANNA, G. (2006): *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology*, Cambridge, Cambridge University Press.

CARR, N. (2011): *Superficiales. ¿Qué está haciendo Internet con nuestras mentes?*, Madrid, Taurus.

CORTINA, A. (2011): *Neuroética y neuropolítica*, Madrid, Tecnos.

DE CÓZAR, J. M. (2011): *Nanotecnología, salud y bioética (Entre la esperanza y el riesgo)*, Oviedo, Ed. Junta General del Principado de Asturias.

EVERS, K. (2009): *Neuroética*, Madrid, Katz.

FLEW, A. G. N. (1967): *Evolutionary Ethics*, Londres, Macmillan.

GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M. (2005): "Repensar la bioética. Una disciplina joven ante nuevos retos y tareas", en J. M. García Gómez-Heras y C. Velayos (Editores).

GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M. (2010): *En armonía con la naturaleza. Reconstrucción medioambiental de la filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva.

GARCÍA GÓMEZ-HERAS y VELAYOS, C. (2005): *Bioética. Perspectivas emergentes y nuevos problemas*, Madrid, Tecnos.

142

HABERMAS, J. (2002): "¿Hacia una eugenesia liberal? El debate sobre la autocomprensión ética de la especie", en *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós.

HABERMAS, J. (2007): *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós.

HERRERA GUEVARA, A. (2007): *De animales y hombres. Studia Philosophica*, Madrid, Biblioteca Nueva.

HIDALGO TUÑÓN, A. (2007): "El 'diseño inteligente' a la luz de la 'conurrencia de inducciones' de William Whewell", en A. Herrera Guevara.

HOTTOIS, G. (1984): *Le signe et la technique. La philosophie a l'épreuve de la technique*, París, Aubier.

JAMES, S. M. (2010): *An Introduction to Evolutionary Ethics*, Oxford, Willey-Blackwell.

KEVLES, J. (1985): *In the Name of Eugenics. Genetics and the Use of Human Heredity*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.

LÓPEZ DE LA VIEJA, T. (2010): *La pendiente resbaladiza. La práctica de la argumentación moral*, Madrid, Plaza y Valdés.

MACINTYRE, A. (1987): *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, p. 86.

MONOD, J. (1973): *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, Barcelona, Barral.

OMAR, A. y BELLO REGUERA, G. (eds.) (2002): *Las células embrionarias y la clonación no reproductiva: un enfoque multidisciplinar*, Vicerrectorado de Extensión Universitaria, La Laguna, Tenerife.

PÉREZ NAVARRO, P. (2007): *Del texto al sexo. Judit Butler y la performatividad*, Barcelona/Madrid, Edit. Egales.

RACINE, E. (2010): *Pragmatic Neuroethics. Improving Treatment and Understanding of Mind-Brain*, Cambridge, Mass, The MIT Press.

RAPHAEL, D. D. (1966): "Darwinismo y ética", en S. A. Barnet et al.

RORTY, R. (1983): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.

RORTY, R. (1996): "La indagación intelectual como recontextualización: una explicación antidualista de la interpretación", en *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós.

RORTY, R. (2007): *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers 4*, Cambridge University Press. Versión castellana, *Filosofía como política cultural*, Barcelona, Paidós (2010).

SANDEL, M. (2007): *Contra la perfección. La ética en era de la ingeniería genética*, Barcelona, Marbot Ediciones.

SLOTERDIJK, P. (2000): *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela.

WILSON, E. O. (1980): *Sobre la naturaleza humana*, México, FCE.