

GILBERT HOTTOIS Y LOS COMITÉS DE ÉTICA: ¿UNA APUESTA INSOSTENIBLE?

Nemrod Carrasco

nemrod@yahoo.es

Seminari de Filosofia Política de la Universitat de Barcelona

RESUMEN

La gestión tecnológica de la incertidumbre y la complejidad está en la base de la confrontación entre la ciencia y la religión, pero, también, en la posible apertura de un debate civil, plural y democrático que impida caer bien en el exclusivismo científico, bien en el paternalismo moral. El reciente libro de Gilbert Hottois constituye, quizá, la apuesta más firme por este modelo. Mi objetivo es examinar las consecuencias ético-ideológicas implicadas en su propuesta.

PALABRAS CLAVE: pluralismo, bioética, dignidad, diversidad.

ABSTRACT

«Gilbert Hottois and the ethics committees: an untenable gamble?». The technological management of the uncertainty and the complexity is in the base of the confrontation between the science and the religion, but, also, in the possible opening of a civil, plural and democratic debate that prevents from falling down well in the scientific exclusivism, well in the moral paternalism. Gilbert Hottois's recent book is, probably, the firmest bet for this model. My aim is to examine their ethical-ideological consequences.

KEY WORDS: pluralism, bioethics, dignity, diversity.

INTRODUCCIÓN

Nada más frecuente en nuestros tiempos que adscribirse a los comités de ética. Se expresan en la más reciente pero igualmente generalizada y tópica apuesta por la bioética, sea ésta médica o ecológica. Aparecen en el rostro visible de la popularizada teoría de la «sociedad del riesgo»¹, como destinados a tomar una decisión —entre tolerante y paternalista— acerca de los denominados dilemas éticos que surgen a medida que el crecimiento tecnológico incesante afecta a nuestro mundo vital². No solo la preocupación por la crisis ecológica, sino también dominios tan diversos como la medicina y la biogenética, los confrontan con la necesidad de inventar las reglas básicas de la conducta ética adecuada. Una vez que ha desapare-

cido cualquier punto de referencia que sirva como ancla moral segura y no problemática, ¿en qué punto un experimento o una intervención aceptables e incluso deseables se convierten en una manipulación que no se puede tolerar? ¿Cuáles serán las consecuencias imprevistas de entrometerse en los genes? ¿Qué será de las ideas de libertad y responsabilidad?

El problema consiste en que no hay ningún método científico o de otro tipo que permita llegar a la certeza acerca de la existencia y magnitud de los problemas: no se trata únicamente de que las corporaciones multinacionales que explotan los recursos y los organismos gubernamentales se hayan especializado en minusvalorar los peligros, sino de que no existe ningún modo de establecer con certidumbre el alcance del riesgo. Los teóricos de la sociedad del riesgo aciertan al subrayar el hecho de que nos encontramos en las antípodas de la ideología universalista de la ilustración, que suponía que, a la larga, las preguntas fundamentales se podrían resolver apelando al «conocimiento objetivo» de la ciencia: cuando nos encontramos ante las opiniones diversas sobre las consecuencias de un nuevo producto en el ambiente (pongamos por caso las verduras genéticamente modificadas) no tiene sentido buscar la opinión definitiva del científico³. La cuestión no es sólo que los auténticos problemas se confunden como consecuencia de la corrupción de la ciencia derivada de su dependencia financiera de las grandes compañías y de los organismos estatales: el único modo de disminuir el efecto de los riesgos es mediante la intervención científico-tecnológica que, a su vez, puede producir otros desenlaces imprevistos.

Por un lado, estamos atrapados en un bucle autorreflexivo donde la disminución efectiva de un riesgo genera otro nuevo, con cada nuevo intento de controlar nuestro entorno creamos nuevas incertidumbres⁴. Por otro lado, este proceso

¹ Véase la obra clásica de Ulrich Beck titulada *Risk Society: Towards a New Modernity*, Sage, London, 1992 [ed. cast.: *La sociedad del riesgo*, Paidós, Barcelona, 1998] y también Anthony Giddens, *The consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge, 1990 [ed. cast.: *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid, 1999]. Una versión general y de divulgación de esta teoría es Jane Franklin (ed.), *The Politics of the Risk Society*, Polity Press, Oxford, 1998.

² Los casos paradigmáticos de las amenazas a las que se refieren los teóricos de la sociedad del riesgo son el calentamiento del planeta, el agujero en la capa de ozono, el peligro de las plantas nucleares como fuentes de energía, las consecuencias imprevistas de la aplicación de la genética a la agricultura, y así sucesivamente. Todos estos fenómenos son ejemplos de riesgos cuyo desenlace parece improbable, pero también podría ser catastrófico: aunque nadie sabe cuán grandes son, podrían ser terminales de llegar a producirse.

³ Existe un cierto acuerdo entre los profesionales según el cual no se ha respetado el principio científico de precaución en la producción y comercialización de algunas especies transgénicas, es decir, que no se han realizado o hecho públicos los suficientes estudios experimentales sobre potenciales efectos negativos (tóxicos y alérgicos) de los transgénicos. Pese a ello, es llamativo el rechazo que en julio de 2009 expresaron los principales partidos representados en el Parlament (PSC, CIU y PP) a tramitar y debatir una iniciativa legislativa popular sobre los posibles riesgos sanitarios y ambientales de este tipo de productos.

⁴ Lo primero que salta a la vista cuando se observan las reacciones actuales ante la crisis económica es que nadie sabe lo que hay que hacer. Esto surge debido a que la incertidumbre forma

genera simultáneamente reacciones contramodernas en busca de nuevas formas de seguridad. Si la experiencia de la modernidad se puede definir como lo hace de una manera gráfica Marshal Berman utilizando aquella frase del «Manifiesto comunista» según la cual «todo lo sólido se desvanece en el aire», es lógico que se busquen nuevas seguridades que nos libren de la molesta obligación de tomar decisiones cruciales que pueden afectar a nuestra propia supervivencia y, sin embargo, no pueden basarse adecuadamente en el conocimiento: si sabemos que no estamos ni mucho menos capacitados para decidir, que la decisión será arbitraria, no es evidente que se haya de tomar una decisión. Al exponer la situación irracional en que esto mismo nos deja a los ciudadanos, la religión puede cumplir en la actualidad dos funciones: una función terapéutica o una crítica. O bien ayuda a los individuos a funcionar mejor en el orden existente, o bien intenta afirmarse como una instancia crítica que articula lo malo de ese orden como tal⁵. En este segundo caso, la religión convierte la imprevisibilidad del riesgo en un peligro inevitable⁶.

Naturalmente, la mayor resistencia a la incertidumbre de la nueva tecnociencia se organiza hoy desde la religión, y esta resistencia —que se sitúa en la estela del conflicto entre la religión y la ciencia— alcanza en el campo de la bioética una agudeza máxima, casi tecnofóbica, en la que se hace inviable cualquier posible conciliación entre la apertura radical a la que nos conduce la nueva sociedad del riesgo y la completa incertidumbre de sus efectos. El hecho de que en estos momentos estén surgiendo «comités éticos» por todas partes apunta precisamente en esta dirección: ¿cómo puede ser que la ética se convierta de pronto en una cuestión de comités administrativos, nombrados por el Estado e investidos de la autoridad de

parte del juego económico; la manera en cómo reaccionará el mercado depende no solamente de la confianza que los principales agentes económicos otorguen a las instancias gubernamentales, sino también de la confianza que estén dispuestos a otorgar a los otros agentes implicados; es decir, no se pueden tener en cuenta, con certeza, los efectos de sus propias intervenciones.

⁵ Es realmente sintomático que, frente a los furibundos ataques dirigidos en los últimos tiempos contra el fenómeno religioso o, más bien, contra la creencia religiosa (Daniel Dennett, Richard Dawkins, Michel Onfray, Sam Harris, André Comte-Sponville, Christopher Hitchens...), el único consejo que se le ocurra a intelectuales como Fernando Savater sea aproximar la religión a la primera función y convertirla así en un tipo especial de género literario, es decir, como ya formuló Santayana: «Las doctrinas religiosas harían bien en retirar sus pretensiones a intervenir en cuestiones de hecho. Esta pretensión no es sólo la fuente de los conflictos de la religión con la ciencia y de las vanas y agrias controversias entre sectas; es también la causa de la impunidad y la incoherencia de la religión en el alma, cuando busca sus sanciones en la esfera de la realidad y olvida que su función propia es expresar el ideal».

⁶ Al margen de la terminología ambigua de Beck, que contraponen los riesgos limitados y calculados de la sociedad industrial a los peligros derivados de una catástrofe nuclear o ecológica típicos de la nueva situación, la religión prefiere contraponer dos escenarios: el del riesgo experimentado como imposible (la perspectiva de una catástrofe próxima que, aunque sepamos que es probable que ocurra, no creemos que suceda efectivamente y, por lo tanto, la desechamos como imposible); y el del peligro experimentado como no imposible (puesto que la catástrofe no es algo que pueda domesticarse como cualquier otra posibilidad, es necesario inscribirla en el futuro de un modo mucho más radical; es necesario considerarla *inevitable*).



determinar qué línea de acción puede considerarse aceptable desde un punto de vista ético? La respuesta de Gilbert Hottois es que nos hacen falta comités porque nos estamos enfrentando a nuevas situaciones en las que ya no es posible aplicar las viejas normas. Aunque necesitamos aferrarnos a las antiguas normas establecidas como un guía práctica para nuestra vida diaria, somos conscientes de que las nuevas concepciones nos obligan a una redefinición de nuestro edificio ético.

No es extraño que en estas condiciones Hottois haga referencia a la participación de la ciudadanía e insista en el debate democrático de todas las opciones y el consenso; sin embargo, esto no resuelve el dilema paralizante: ¿por qué un debate democrático con la participación de la mayoría ha de tener mejores resultados cuando cognitivamente la mayoría sigue en la ignorancia? La frustración política de la mayoría es comprensible: se les pide que decidan mientras, al mismo tiempo, reciben el mensaje de que no están en posición de/para decidir realmente, es decir, para medir los pros y los contras objetivamente⁷. Quizás el problema no es que la ética *aún no sea lo bastante reflexiva* y, por eso, la ciudadanía no pueda erigirse en un agente decisorio. La razón por la que los comités forman parte de un problema más profundo (y, al mismo tiempo, son una respuesta inadecuada al mismo) puede tener que ver, a mi juicio, con *la excesiva reflexivización de la ética*, es decir, con el doble hecho de que: 1) Los nuevos avances biotecnológicos queden inmediatamente encuadrados en el proyecto de una «modernidad inacabada» y desencadenen una vía ética orientada, por ejemplo, a reconstruir nuestra noción (plural) de dignidad; 2) La creación de una base discursiva plural y democrática que se identifique inmediatamente con la mejora automática de la calidad y la precisión de las decisiones, reduciendo efectivamente los riesgos.

Lo primero corre el riesgo de convertir la noción de dignidad en una especie de *subterfugio* que, en lugar de permitirnos pensar, y obligarnos a adquirir una nueva visión de la realidad histórica que describe, nos descargue de nuestro deber de pensar. Lo segundo constituye el último intento de desantagonizar la ética con la entronización de los comités y su modelo normativo. Lo que pretendo sugerir es que ambos fenómenos conforman la actual constelación ético-ideológica que mantiene clausurado el espacio de lo ético. En la primera parte del artículo fijaré las posturas que uso en mi argumentación y me serviré de una noción como la dignidad, que me permitirá individualizar y clarificar en qué consiste este cierre. Hecho esto, pasaré a mostrar el tratamiento sintomático de esta noción en un texto reciente de Hottois, cuya apuesta por los comités es un rasgo significativo de la ética

⁷ Lo que tenemos hoy es una especie de escisión radical. Por un lado el lenguaje objetivo de los expertos y científicos que nadie comprende realmente, pero que está presente en fórmulas fetiche que dan forma a nuestra imaginería popular y artística (agujero negro, big bang, superstrings, oscilación cuántica...). No sólo en las ciencias naturales, sino también en la economía y otras ciencias sociales, la jerga del experto se presenta como un conocimiento objetivo con el que no se puede realmente discrepar. En pocas palabras, la distancia entre el conocimiento científico y el sentido común no se puede salvar, y es esta misma distancia la que eleva a los científicos a la categoría de figuras de culto, de «gente que se supone que sabe».

predominante. Obviamente, no pretendemos que este libro sea representativo de la selva de documentos que han aparecido en los últimos tiempos sobre el tema; sólo consideramos que es ilustrativa de que la crítica que sugerimos no es extravagante.

1. EL CIERRE BIOÉTICO: LAS TRES VÍAS

El mejor ejemplo de cómo la nueva comprensión científica, en lugar de ampliar nuestro dominio sobre la naturaleza, genera nuevos riesgos e incertidumbres se da, sin duda, en el ámbito de la genética. Lo que pone en juego este conocimiento no es sólo que logre identificar la herencia genética completa de los individuos en el término de una o dos décadas, sino incluso manipular tecnológicamente los genes para obtener resultados y cambios deseados como, por ejemplo, erradicar la tendencia al cáncer⁸. Ahora bien, lejos de desembocar en una predictibilidad y certidumbre totales, este conocimiento genera en la actualidad incertidumbres aún más radicales acerca de los eventuales efectos sociales de sus aplicaciones⁹. Ante la pregunta de cómo debemos reaccionar ante semejante incertidumbre caben tres tipos de respuestas ampliamente admitidos: 1) optar por la solución de que se debe intentar todo lo científicamente posible; 2) anteponer la naturaleza humana y su preservación frente a cualquier aplicación biotecnológica; 3) apostar por una ética de la tecnociencia que evite tomar medidas precipitadas.

En primer lugar, tenemos *la celebración tecnológica de las nuevas posibilidades de la ingeniería genética*: con el camino abierto a la manipulación genética, a la «reprogramación» de nuestras características corporales y físicas (o, más bien, las de otros), la identidad positiva de un ser humano puede alterarse y redefinirse *a sí misma*, liberando efectivamente la especie humana de su esclavización al «gen egoís-

⁸ Sin embargo, el hecho de que en la herencia de las personas los propios científicos se encuentren con miríadas de pequeñas variaciones genéticas no invita al entusiasmo. Como señala alguno de sus investigadores principales: «Definir sus consecuencias nocivas y determinar razonablemente los riesgos es un trabajo titánico que quizás sea irrealizable». Véase Temple, L. *et al.*, «Defining Diseases in the Genomics Era», *Science* 293, 2001, pp. 807-808.

⁹ El test genético ampliamente comercializado en Estados Unidos para el cáncer de mama y de ovarios hereditario aporta un ejemplo impactante. El fabricante norteamericano Myriad Genetic Laboratories, en su publicidad, se dirige directamente a las mujeres: «¿Hay casos de cáncer de mama y de ovarios en su familia? Puede disminuir el riesgo. Nosotros podemos ayudarle». Con esta prueba genética, que vale unos dos mil quinientos euros, se puede averiguar si una mujer posee uno de los genes cancerígenos BRCA1 o BRCA2. Pero no aporta información sobre si con la existencia de uno de los genes cancerígenos la enfermedad se desarrollará realmente: el examen genético juega con meras probabilidades, aporta puras declaraciones estadísticas sobre los riesgos. Pese a ello, algunas mujeres norteamericanas, pero también algunas alemanas, ante la obtención de un resultado positivo en la prueba, deciden someterse a una extirpación profiláctica de los ovarios y los pechos, y eso que, por lo visto, de un 40 a un 50% de las portadoras de los genes no sufren cáncer de mama, y un 80% tampoco desarrolla ningún cáncer de ovarios.

ta» (Singer, Engelhardt, Harris, Bostrom...); 2) A continuación, *las reflexiones bioconservadoras sobre las implicaciones de las revoluciones biogenéticas actuales, centradas en el final de la naturaleza humana*: esto es, los que ven en la biotecnología una amenaza a la integridad de la persona y a su autocomprensión moral (la iglesia católica, Jonas, Habermas, Fukuyama, Rifkin, Kass...); 3) Por último, *la reivindicación del paradigma bioético* (Hottois, Suzuki, Knudtson, Sève...): aunque la llegada del genoma supone reducir el ser humano a un objeto natural cuyas propiedades pueden ser alteradas, la biogenética no tiene sentido y legitimidad más que al servicio de los fines y valores éticos de la vida humana.

Cada una de estas opciones encarna tres posiciones éticas predominantes:

- 1) La biotecnociencia contemporánea invierte el conocido principio kantiano: 'Tú puedes porque tú debes' convirtiéndolo en: 'Tú debes porque tú puedes'. Ahora que la ciencia pone a nuestra disposición la posibilidad de (auto)-(re)configurar la naturaleza humana no hay excusa¹⁰: debe hacerlo cada vez que pueda y, si no es posible llegar a una comprensión unánime de los riesgos y de la incertidumbre que supone su intervención, cabe alcanzar acuerdos operativos, sin necesidad de reconocer ninguna limitación *a priori* (ya sea ética, metafísica, religiosa o, de forma general, simbólica). Se trata de abandonar la retórica de los pseudoconceptos éticos así como el disenso estéril de los comités, utilizando el saber experto necesario y una deliberación libre que tome en cuenta las necesidades y demandas concretas de la gente.
- 2) La *reacción bioconservadora*, por el contrario, se sirve del habitual corolario negativo de la fórmula kantiana como fundamento de la moral constrictiva: 'No puedes porque no debes'. El argumento para aquellos que se oponen a la clonación humana, por ejemplo, es que no se puede permitir porque reduciría el ser humano a una entidad cuyas propiedades psíquicas se podrían manipular¹¹. De ahí que el bioconservadurismo se atenga al siguiente

¹⁰ En un texto claro, equilibrado y prudente, Nick Bostrom defiende esta postura calificándola de «transhumanista». Véase «In defense of Posthuman Dignity», *Bioethics*, vol. 19, núm. 3, junio 2005. Aunque se trata de una corriente de pensamiento actualmente marginal, se halla presente en los debates de bioética y es posible distinguir en ella transhumanistas de derecha como Anders Sandberg, creyentes en las potencialidades de la asociación biotecnológica-mercado libre, y transhumanistas de izquierda como James Hughes, que propugna la democratización radical de la ciencia y un uso de las tecnologías emergentes deslocalizado del marco biocapitalista.

¹¹ El bioconservadurismo, y muy especialmente la bioética católica, condenan la clonación en virtud de los mismos fundamentos: la identidad de la persona humana, compuesta de cuerpo y espíritu (en el caso del catolicismo, un espíritu creado *nominatim* por Dios y comunicado a cada individuo humano) y la dignidad que se deriva de la identidad: «La actitud ética de respeto y cuidado de la vida y de la integridad del embrión, exigida por la presencia de un ser humano, que debe ser considerado como persona, se apoya en una concepción unitaria del hombre (*corpore et anima unus*) que ha de ser reconocida desde el primer instante del organismo corpóreo: su dignidad personal» (Comunicado final de la III Asamblea general de la Pontificia Academia de la Vida celebrada del 14 al 16 de febrero de 1997 en el Vaticano).

imperativo: debemos decir lo que no podemos hacer, de otra manera podríamos llegar a hacerlo, con consecuencias éticas verdaderamente catastróficas. La única manera de preservar la dignidad de la persona humana es asumir entonces alguna forma de limitación, renunciar a la penetración total en nuestro genoma, a nuestra plena naturalización.

- 3) El paradigma bioético asume una posición racional moderada entre el alarmismo bioconservador y el imperativo cientificista; el problema no es la biotecnología en sí, sino su «ensamblaje» en un sistema social fundamentado en la privatización del conocimiento, la reducción progresiva del «período de maduración» de los avances conseguidos y la libre investigación científica completamente alejada del control democrático: una vez que sabemos que nuestras disposiciones naturales dependen de la ciega contingencia genética, hay que construir un territorio para la reflexión sobre las implicaciones éticas de la investigación en ingeniería genética, un ámbito discursivo de participación multidisciplinar y plural.

La formulación más conocida de esta tercera vía se encuentra en Gilbert Hottois, que localiza la fuente principal de los conflictos entre ciencia y religión en la ausencia de un paradigma bioético¹². Como dice Hottois, el problema de la primera vía reside en que, aun reconociendo que la biogenética puede tener consecuencias imprevistas e imprevistas, todavía cree en el papel autorregulador de la ciencia y su capacidad de actuar racionalmente y apreciar los riesgos de un modo objetivo. La ética se mantiene así subordinada, transformada en una disciplina a expensas de la ciencia, que antepone la autonomía de la investigación a cualquier límite ético. El problema con los bioconservadores, por el contrario, es que aceptan con excesiva premura la premisa de que la lógica inherente a la biogenética termina en la total auto-objetivación científica de la humanidad, en la transformación de los humanos en objetos disponibles para la manipulación científica, de forma que la única manera de mantener la dignidad humana es otorgarle algún sostén trascendente o trascendental. De ahí que el precio a pagar sea la escisión entre ciencia y ética: «Sé muy bien lo que la ciencia exige, pero, a pesar de todo, para preservar la dignidad, prefiero ignorarlo y actuar como si no lo supiera».

Frente a la *hýbris* del imperativo cientificista y la actitud tecnofóbica del bioconservadurismo, la aspiración de Hottois consiste precisamente en definir el nuevo marco antropológico en el que ciencia y ética deben rearticularse. En el prólogo de *Entre symboles et technosciences* (1996), Hottois señala que el propio hecho de las manipulaciones biogenéticas nos obliga a cambiar retroactivamente nuestra comprensión como «seres naturales», en el sentido de que por fin experimentamos nuestras disposiciones «naturales» como algo «mediado», no simplemente como inmediatamente dado, sino como algo que puede en principio ser manipula-

¹² *El paradigma bioético, una ética para la tecnociencia*, Anthropos, Barcelona, 1991.

do y es pues simplemente contingente¹³. Lo esencial es que ya no es posible el regreso a la ingenua inmediatez anterior. Tan pronto como sabemos que nuestras disposiciones dependen de una contingencia genética sin sentido, no es posible aparentar nuestra ignorancia: con la perspectiva que ha abierto la intervención biogenética, la especie humana se ve empujada a redefinir sus coordenadas simbólicas; el acceso al genoma emancipa efectivamente a la humanidad de las constricciones de su propia finitud, pero también nos obliga a transformar y recrear los propios límites de la vida digna¹⁴.

Para Hottois, esta referencia a la reinención necesaria de la ética explica perfectamente la reacción acrítica de quienes se toman la noción de dignidad de un modo frívolo o excesivamente serio. Los partidarios de la primera vía exigen aceptar con modestia que todas nuestras interpretaciones a propósito de la dignidad son relativas, que están condicionadas por constelaciones históricas contingentes, de modo que no hay nociones definitivas, sino soluciones de compromiso necesarias¹⁵; el bioconservadurismo, por su parte, nos obliga a elegir entre la dignidad humana y la generación tecnológica «posthumana» de individuos: la humanidad se basa en alguna noción de dignidad, en el sentido de un valor que le es inherente, la «dimensión impenetrable» en nosotros y de nosotros, que funda nuestro estatuto moral y jurídico y no admite su relativización contextual o histórica¹⁶. Los primeros admi-

¹³ «Cualquier tarea simbolizadora, en la medida en que pretende ser efectiva y no tautológica, postula la experiencia continua de la alteridad, de la alteración, del cambio real. La alteridad que debemos abordar ya no está dada, sino que está cada vez más producida por nosotros y operada sobre nosotros mismos. Ella es el proceso, ella es el futuro, este futuro co-generado por las tecnociencias y que vamos a tener que atender simbólicamente» (G. Hottois, *Champ Vallon*, 1996, p. 24).

¹⁴ Ver «Is cloning the absolute evil?», en *Human Reproduction Update*, 1998, vol. 4, núm. 6, pp. 787-790.

¹⁵ Dada la ingente cantidad de usos variados y divergentes del término dignidad, no es extraño admitir la inutilidad de este concepto en los debates bioéticos y biojurídicos. Ésta es la conclusión a la que llega Ruth Macklin en un artículo bastante breve titulado *Dignity is a useless concept?*, cuyo subtítulo es: *It means no more than respect for persons or their autonomy*. Véase *British Medical Journal*, núm. 327, 2003, pp. 1419-1420. En Peter Singer, *Desacralizar la vida humana*, Cátedra, Madrid, 2003, encontramos un nuevo lamento a propósito del uso puramente retórico de la palabra: «Los filósofos —dice— tienden a refugiarse en la retórica de una pura palabrería. Recurren a frases grandilocuentes como «la dignidad intrínseca del individuo humano»; hablan del «valor intrínseco de todos los hombres», como si los hombres poseyeran algún valor que los otros seres no tuvieran, o dice que los humanos, y sólo los humanos, son «fines en sí mismos», mientras que «toda otra cosa que no sea una persona sólo puede tener valor para una persona» (p. 122). Desde este punto de vista, la dignidad sería una fórmula vacía que se emplearía como un instrumento con el cual criticar fácilmente algunas prácticas biomédicas cuando se carece de argumentos racionales. Éste es el punto decisivo de la crítica de John Harris al empleo habitual que se hace de Kant como un argumento de autoridad universalmente aceptado según el que lo utiliza. Véase *On cloning*, Routledge, Londres, 2004, pp. 34-66.

¹⁶ ¿Cuál es la característica esencial que funda la dignidad especial del hombre? Desde Baertschi a Roberto Andorno la respuesta es siempre la misma: una facultad especial que convierte al hombre en persona. Fukuyama apela incluso a un elusivo X que de algún modo explica la dignidad compartida por todos los seres humanos. A diferencia de lo que sostienen filósofos trascendentales,

ten la posibilidad de consensos pragmáticos, pero se niegan a pensar la dignidad por tratarse de un concepto cargado de consideraciones metafísicas; los segundos abordan el impacto de los avances biotecnológicos, pero creen que está en juego la dignidad como presupuesto incuestionable del hombre.

Desde la perspectiva del paradigma bioético, el interrogante básico que se nos plantea es el siguiente: «¿Por qué no crear ángeles con las herramientas de la ingeniería genética, las neurotecnociencias y las nanotecnologías?». Las razones esgrimidas por Hottois en *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique* (1999) están construidas de nuevo sobre el *tertium non datur* entre la «trascendencia simbólica» identificada con la alienación religiosa y la «trascendencia operativa» identificada con la dinámica autónoma de la tecnociencia. No hay nada que articule el tecnoentusiasmo irresponsable de quienes viven bajo el lema de «cuanto más ciencia menos ética» con la utopía bioconservadora de quienes desean instrumentalizar la ciencia y la técnica a su servicio. Por un lado, tenemos la aparente relativización de la propia noción de dignidad, que es el modo que tiene la primera vía de privilegiar su propia posición de enunciación, es decir, el imperativo técnico y la indudable subestimación de los nuevos riesgos globales; por otro lado, una noción de dignidad fundamentada ontológicamente, que sólo puede mantenerse mediante la prohibición del acceso a la ciega contingencia natural que nos determina, es decir, en definitiva, *limitando* nuestra propia dignidad y *exagerando* los riesgos de la libre intervención tecnocientífica. De ahí la necesidad de elaborar un proyecto de autotrascendencia tecnológica que no se deje subsumir por esta disyuntiva.

La obra del último Hottois constituye justamente el intento de elaborar una noción multidisciplinar y transcultural de la dignidad humana que evite los escollos tanto del relativismo como el fundamentalismo. Esta noción sigue siendo un «proyecto inacabado» que tiene que desplegarse, y este despliegue no es ni la autorrealización científica del sujeto liberal-democrático libre y autónomo (con el genoma puedo ser todo) ni la reducción de mi ser sustancial a la fórmula carente de sentido del genoma (frente al genoma no soy nada), sino que responde a una necesidad crítica, un nuevo paradigma capaz de fundar y articular ámbitos tan diversos como el derecho internacional, la moral individual y social, las grandes religiones y las posiciones filosóficas, la bioética... La dignidad a la que apunta Hottois se inscribe, efectivamente, en el dominio de la ética reflexiva, del principio de precaución, del espacio público de la discusión donde expresar las posiciones y los argumentos de los diversos grupos de intereses constitutivos de la sociedad global, de la lucha por una ciencia responsable y democrática, etc. Éste, y sólo éste, es el dominio en que parece poder dirimirse un verdadero debate sobre la dignidad humana.

para quienes ese Factor X es una especie de «ficción simbólica» que no tiene ninguna contrapartida en la realidad del individuo, Fukuyama lo sitúa en nuestra «naturaleza humana», en nuestra herencia genética única. Véase *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, Profile Books, London, 2003 (ed. cast.: *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica*, Ediciones B, Barcelona, 2003).

Sin embargo, lo que complica esta cuestión en la actualidad es que este dominio se encuentra cada vez más amenazado por la embestida del biocapitalismo, por lo que resulta ingenuo creer que muchas de las cuestiones relativas a la organización de nuestra vida ética se pueden simplemente repensar sin las consecuencias políticas, económicas y sociales que semejante orden global implica. Se podría incluso sospechar que el desarrollo del biocapitalismo esté vinculado a la posición hegemónica del discurso bioético en nuestra sociedad global. De hecho, el biocapitalismo global ya ha incorporado efectivamente las ventajas del paradigma bioético, hasta el punto en que hoy éste no parece plantearle una seria amenaza. Dejando de lado que la oposición entre el pragmatismo salvaje de la tecnociencia (que convierte la ética en una instancia heterónoma) y la parálisis tecnofóbica del bioconservadurismo (que basa la ética en una restricción de las capacidades cognitivas del hombre) resulta exagerada, los defensores de la tercera vía evitan además plantear la pregunta crucial: ¿todavía queda algún espacio para la ética en las actuales condiciones del biocapitalismo global?

2. HOTTOIS POSMODERNO: DIGNIDAD Y DIVERSIDAD

El ejemplo más claro de cómo no afrontar esta cuestión se refleja claramente en el último libro de Hottois *Dignité et diversité des hommes* (Vrin, 2009). Hottois centra el debate alrededor de la dignidad con un interrogante que es profundamente alentador: «La pregunta ya no es: «¿Qué es la dignidad humana y cuáles son los límites de la naturaleza humana?», sino: «¿Cómo se aborda esta cuestión, quién decide, quién ejerce ese poder esencial y normativo de definición?» (41). Tal como denuncia Hottois, la noción de dignidad corre el riesgo de ser adoptada como una fórmula ideológica que, lejos de resultar estimulante o inspiradora, puede acabar paralizando y abatiendo todo nuevo intento de seguir pensándola. El recurso a argumentos fundacionalistas constituye un medio pésimo de abordar la cuestión en la medida en que los que sostienen semejantes argumentos prohíben toda posible crítica. De ahí la necesidad de adoptar un enfoque pragmático: «Si se toma la dignidad como un artefacto conceptual, un instrumento simbólico forjado por los hombres a fin de regular su comportamiento, entonces tiene que darse en una filosofía del derecho positivo: las ficciones normativas que se juzgan deseables por numerosas razones (las ontológicas, las teológicas y las iusnaturalistas) son convincentes para ciertos individuos y grupos, pero no para todos» (43).

Hottois admite la condición irreductiblemente convencional de nuestras atribuciones de sentido de una vida digna; se trata de la renuncia wittgensteiniana del lenguaje único, a la teoría axiomática, a los algoritmos universales. Por un lado, nos abre la puerta a la idea de que las «verdades» y las «evidencias» deben ser acordadas, socialmente construidas; por otro lado, nos recuerda que esta noción, a pesar de la ausencia de un consenso racional, supone un intento de promover un debate público efectivo, que tenga en cuenta, no el carácter monológico de los argumentos fundados metafísicamente u ontoteológicamente, sino la libre discusión de diversas op-

ciones igualmente razonables. Lo primero equivaldría a la imposición universal de una ética por la fuerza del derecho y de la política; lo segundo supone la apertura de un verdadero debate pluralista y pluridisciplinar, como Hottois reconoce en la base discursiva de los comités de ética¹⁷.

El capítulo seis del libro centra el debate precisamente alrededor de esta cuestión: «Hoy ya no es ‘la comunidad científica en cuanto tal’ la que constituye el modelo normativo para la sociedad global, sino el comité ético. Dicho de otro modo, la metodología de la resolución pacífica de los conflictos y de la solución de problemas que reencuentra la humanidad no debe seguir buscando en el espíritu de los comités científicos, bastante unilateral y simple, sino en el del comité de ética» (141). Se ve con claridad que la noción de dignidad, que en la primera parte aparecía como una posición no autoexistente, socialmente construida, queda ahora matizada, y de facto suplida, por una noción paternalista del saber: «la competencia ética». Como el paradigma social inspirado por la comunidad científica resulta bastante simple, sobre todo en sus formas positivistas y tecnocráticas, hay que instrumentar un nuevo tipo de institución, que aparentemente es una apertura democrática, pues se pasa a un escenario de decisión colectiva (compuesto por diferentes especialistas), pero que en sustancia no lo es: es apertura democrática en tanto se da entrada en la decisión a los comités de ética, lo que permitiría, según el pluralismo militante de Hottois, extenderla idealmente a toda la colectividad; pero no lo es, porque se sigue otorgando un lugar especial a los expertos (profesionales). En definitiva, aunque se da entrada a una instancia plural, no se llegan a pensar sus decisiones con contenidos y fines genuinamente democráticos. En realidad no se piensa la bondad fundamental de la decisión colectiva; más bien se establece dogmáticamente, fijando de forma intuitiva la demarcación de lo razonable: descartado el pluralismo no razonable, se impide que estalle cualquier procedimiento agonista de la resolución de conflictos y se convierta en la ética propiamente dicha.

Pero, a pesar de esto, el punto crucial, y la prueba del (supuesto) funcionamiento ético de los comités, queda despejado al final del capítulo dedicado a esta cuestión, donde dice: «Un comité ético no es ni un comité científico ni un comité moral. Es más complejo y su espíritu es diferente. Su composición no debe ser únicamente pluridisciplinar en el sentido más amplio (puesto que ha de incluir biólogos, médicos, así como juristas, filósofos, teólogos, etc.) sino sobre todo pluralista (debe acoger diferentes sensibilidades religiosas, filosóficas, ideológicas). En definitiva, debe dejar expresar y entender las posiciones y los argumentos de los diversos grupos de intereses constitutivos de la sociedad global. El comité de ética no tiene como imperativo absoluto llegar a un acuerdo o un consenso, ya que no puede más que contentarse con ratificarlo yuxtaponiendo las diversas opiniones en presencia.

¹⁷ Aquí se encuentra el núcleo de la crítica que Hottois hace al libro de Habermas *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, 2002. El objeto de su reproche es que Habermas camufla bajo una ética procedimental lo que en el fondo es una ética sustancialista, que deja fuera de toda discusión válida a la especie humana, erigiéndola en una condición casi-trascendental.

Debe iniciar la discusión, exigir que las diversas posiciones se expliquen presentando sus argumentos así como sus objeciones. Al hilo de estos intercambios, las posiciones evolucionan. Estas aproximaciones tienen lugar y pueden conducir a un consenso más o menos extendido, al mismo tiempo que las disensiones pueden precisarse con sus razones. La cuestión que el Comité debe contribuir a resolver es la siguiente: la diversidad moral, cultural, de intereses, etc., constatada y explicitada, ¿es en sí misma viable? ¿Hay acuerdos suficientes para que la sociedad pueda perseguirla? ¿Y en qué medida es necesario ir más allá de la recepción de esta diversidad hacia la decisión política y el derecho, que subrayan las diferencias y las oposiciones irreductibles en un sentido unilateral y exclusivo? La importancia y la significación de los comités de ética y su éxito se apoyan, a mi entender, en el hecho de que reflejan e intentan resolver, en diversos grados, los problemas de una civilización tecnocientífica y multicultural compleja, evolutiva y en vía —caótica— de globalización» (141-142).

Frente a la imposición dogmática de valores moralmente determinados, la tarea de la bioética consiste para él en realzar o reforzar el valor de la *interacción comunicativa*, el intercambio de información, la discusión, el debate, la deliberación, etc. Según sus palabras, sólo un debate público y competente está en condiciones de deliberar, de explicar, de entender las objeciones y presentar sus argumentos, pero también de lograr que las instituciones encargadas de la conducción de la ciencia, como la política y el derecho, reconquisten esta capacidad de juzgar de una manera autónoma. Obviamente, los procedimientos democráticos de decisión requieren esta doble tendencia: desacralizar cualquier intento de alcanzar un *fundamentum* racional y fortalecer la interacción comunicativa. Pero ese nivel democrático no sólo requiere la ausencia de un consenso asumible sobre el *fundamentum*, sino también renunciar a la tentación paternalista ilustrada que se postula como prodemocrática, y que aparece una y otra vez en el texto de Hottois.

¿Qué es entonces lo que no acaba de encajar en la propuesta de Hottois? Acaso, ¿no acepta plenamente el nuevo orden social en el que se desarrolla la ciencia en general y la necesidad de erigir un foro preferente mediante un sistema de discusión y decisión en el que sea posible la participación ciudadana? Lo cierto es que el análisis que hace Hottois resulta claramente limitado por tres razones:

- 1) *La subestimación del carácter radical del cambio de paradigma*: Aunque Hottois habla de hacernos cargo de las potencialidades biotecnológicas en un horizonte de responsabilidad y pluralismo democrático, omite abordar la cuestión fundamental del sujeto: su sujeto sigue siendo el sujeto moderno, capaz de razonar y de reflexionar libremente, de decidir y seleccionar sus normas, etc. Su error es el mismo que el de los teóricos de la sociedad del riesgo que recalcan cómo la «segunda modernización» nos obliga a transformar nuestras vidas, pero que siguen contando con la forma básica de la subjetividad generada por una ilustración que todavía no ha pasado por la dialéctica (el sujeto libre de razonar y decidir, etc.) pensando, no obstante, poder dejar indemne al sujeto.
- 2) *La despolitización de la economía*: Hottois nos presenta el modo en que la globalización biocapitalista ha de completarse mediante una ética que aspire a

construir una capacidad mucho más alta de intervención política, pero se abstiene de cuestionar los principios básicos de la lógica anónima de las relaciones de mercado y del orden mundial global-liberal, así como su convergencia con la planetarización del sistema biotecnocientífico. Al igual que los defensores de la modernidad reflexiva, Hottois acepta el modo de funcionamiento de la economía como una simple percepción del estado objetivo de las cosas. De modo que, al admitir esta despolitización fundamental de la esfera económica, toda la discusión pública orientada hacia la toma de decisiones colectivas responsables se queda al nivel de las cuestiones «culturales», muy alejado del lugar en que se toman las decisiones a largo plazo que nos afectan a todos.

- 3) *La dependencia de los expertos*: Aunque Hottois admite que las nuevas amenazas resultan de las intervenciones económicas, tecnológicas y científicas de los seres humanos en la naturaleza, que la perturbación de los procesos naturales es tan radical que ya no podemos seguir eludiendo nuestra responsabilidad, el territorio para reflexionar las consecuencias ético-políticas de la investigación biotecnológica se considera exclusivo de los «especialistas»: en el fondo, se percibe una llamada a los expertos de los comités a fin de que intervengan y corrijan las cosas... No se trata sólo de que los comités resulten insuficientes a la hora de confeccionar un debate realmente plural que incluya a todos los agentes sociales participativos; ni de que haya una burocratización discernible en la forma misma de su funcionamiento que haga deseable un mayor esfuerzo por democratizarlos. Entre las cosas que tienden a dejarse fuera de consideración en el diseño de los comités, la más decisiva es ésta: que se reconozcan meros auxiliares del debate, instrumentos técnicos que posibiliten una deliberación sustantiva, y que renuncien, por tanto, a una función sacerdotal de gestión de la dignidad¹⁸.

En consecuencia, lo que es decisivo en la propuesta de Hottois es haber convertido el ámbito público en el escenario secundario para la comprobación discursiva de los resultados experimentales de la ciencia. Porque por mucho que se destaque el carácter unilateral y dogmático de la comunidad científica, los comités de ética ya se han convertido en el primer escenario donde concentrar la realización de la democracia; y, a la inversa, por mucho que se embellezca la competencia ética de los expertos, no deja de ser una instancia paternalista. Ésta es la apuesta de Hottois y la hace porque asume los límites de la representación liberal de la pluralidad, excluyendo aquella diversidad que sería radicalmente antagónica y cerrando así cualquier posible aparición de lo ético.

Recibido: julio 2009. Aceptado: octubre 2010

¹⁸ Jose Manuel Bermudo, *Derechos emergentes y democracia*, artículo inédito.