

Reflexiones sobre la bioética y la biotecnología

Arleen Salles*

Pese a sus potenciales beneficios, los avances biotecnológicos han generado un grupo de interrogantes éticos y creado un debate polarizado sobre cómo entender y resolver tales interrogantes. En este trabajo, identifico dos corrientes antagónicas dentro de la bioética que están ganando prominencia para discutir a la biotecnología. Examinó algunos de los supuestos en que se basan y considero el papel que perspectivas similares juegan directa o indirectamente en la percepción y discusión pública sobre el estatus moral de la biotecnología en Latinoamérica.

Palabras clave: bioética conservadora - bioética progresista - religión - secular - biotecnología

New biomedical technologies and research have raised a number of ethical issues and created a polarized debate about how to understand and solve them. Here, I present two rival approaches regarding how to look at biotechnology: the neoconservative and the progressive approaches. I explore some of their underlying assumptions and consider the role that similar approaches play in shaping the public perception and discussion of the ethical issues raised by biotechnology in Latin American countries.

Key words: conservative bioethics - progressive bioethics - religion - secular - biotechnology

I. Introducción

La biotecnología y la bioética tienen ciertos rasgos en común. Ambas disciplinas provocan intensa curiosidad, admiración y esperanza, pero al mismo tiempo generan a veces un cierto malestar.

En sentido amplio, se entiende a la biotecnología como “los procesos y productos (generalmente de escala industrial) que ofrecen el potencial de alterar y, hasta cierto punto, controlar el fenómeno de la vida en las plantas, los animales no-humanos y, de manera creciente, en los seres humanos.”¹ Los

* Doctora en Filosofía. Centro de Investigaciones Filosóficas, Buenos Aires. arleensalles@gmail.com

avances biotecnológicos son noticia en los medios de comunicación, que los presentan como algo revolucionario y novedoso. Por su capacidad de modificar alimentos, medicamentos y hasta al medio ambiente, la biotecnología captura la atención y la imaginación de las personas. Su potencial para desarrollar productos industriales, medicinales y alimenticios, y facilitar un mayor control sobre nuestras vidas, despierta admiración. Finalmente, por el tipo de instrumentos que logra (por ejemplo, la secuencia de ADN permite detectar correlaciones entre características genéticas y la predisposición para ciertas enfermedades), y su desarrollo de técnicas para diagnosticar enfermedades infecciosas o hereditarias y crear vacunas, la biotecnología ofrece esperanzas de un futuro donde se minimice la vulnerabilidad.

Sin embargo, pese a sus potenciales beneficios, la biotecnología también genera una serie de preocupaciones principalmente vinculadas con su objetivo de mejorar a la humanidad. En primer lugar, requiere que se determine la cuestión sobre qué es precisamente lo que necesita ser mejorado y por qué. Para ilustrar esto: mientras no es difícil acordar sobre la importancia de aliviar enfermedades como la diabetes o el Mal de Parkinson que aquejan a sectores significativos de la población mundial, la posibilidad de mejorar la calidad de vida de la gente promoviendo ciertos atributos como la belleza o la inteligencia resulta más controvertida.² ¿Constituye este tipo

de mejoramiento un objetivo digno de ser perseguido?

En segundo lugar, se plantea también la cuestión sobre si los cambios que pueden lograrse por medio de la biotecnología van a beneficiar genuinamente a la sociedad y a las personas que la componen. Consideremos, por ejemplo, la posibilidad de prolongar la vida humana. Algunos pensadores creen que en la medida en que sea factible, tal prolongación es no sólo deseable sino casi moralmente obligatoria.³ Otros, sin embargo, argumentan que tal prolongación causará problemas significativos a nuestro actual modelo de organización social⁴ y amenazará nuestros compromisos éticos básicos.⁵ O pensemos, si no, en la utilización de fármacos para mejorar la función del cerebro, aumentar la habilidad intelectual y cognitiva, y la capacidad de concentración y atención de personas normales. Mientras que para algunos esto no presenta problemas morales serios, otros especulan que este tipo de intervención en el cerebro va a alterar las relaciones entre las personas y, más aún, va a llevar a su mecanización, abriendo la puerta hacia un futuro “post-humano.”⁶ En suma, muchos temen que las alteraciones –deliberadas o no– generadas por los avances tecnocientíficos lleven a una apatía moral, y hasta subvierta el significado mismo de lo humano.⁷

Al igual que la biotecnología, la bioética despierta curiosidad, admiración y esperanza. Esta disciplina examina las cuestiones éticas planteadas por la biotecnología y las ciencias

médicas, buscando comprender los contextos sociales y culturales en los que surgen, identificar sus supuestos, evaluar los valores involucrados y determinar cómo las sociedades deben responder a ellos.⁸ En ese sentido, su valor parece innegable. Sin embargo, en algunos ámbitos científicos la reflexión bioética produce un cierto recelo: ¿posee esta disciplina, con su creciente influencia sobre la opinión pública y su aparente capacidad de moldear políticas públicas, los recursos morales necesarios para tratar las cuestiones éticas relevantes? ¿No puede llegar a convertirse, en algunos casos, en una excusa para obstaculizar la investigación y el progreso biotecnológico? ¿Puede ser que en lugar de capacitarnos para pensar más claramente sobre los temas fundamentales que plantea la biotecnología y de permitirnos trazar la línea entre lo permisible y lo que no lo es, la bioética se convierta en un pretexto para entorpecer los avances biotecnológicos?

En este trabajo, reflexiono sobre estos temas. En la primera parte, distingo los dos tipos de uso de la tecnología que generan los mayores cuestionamientos éticos en la actualidad y esquematizo algunos enfoques que se han utilizado para tratarlos. En la segunda, identifiqué dos corrientes dentro de la bioética que están ganando prominencia para discutir a la biotecnología y sus características más salientes. Mi objetivo es examinar hasta qué punto se puede justificar el recelo de algunos científicos hacia la reflexión bioética.

II. Debatiendo a la biotecnología

Son dos las áreas dentro de la investigación biotecnológica que en este momento atrapan el interés de las personas: la agro-biotecnología (la aplicación de la biotecnología a la producción de alimentos y productos agrícolas por medio de la fermentación, cultivo de tejidos, y aplicación de inoculantes biológicos) y la biotecnología médica.

En general, las cuestiones éticas generadas por la agro-biotecnología tienden a girar en torno a los riesgos involucrados, ya sea por interferir con la naturaleza o por la mala utilización de las técnicas.⁹ Se debate sobre los riesgos específicos que implica la introducción de la biotecnología en la producción de alimentos y en la agricultura en general, sobre cómo se los puede tratar o evitar, cómo debemos manejarnos frente a la falta de certeza en este contexto y qué consideraciones son relevantes cuando se deben tomar decisiones al respecto. La respuesta a estas cuestiones incluye valoraciones técnicas, económicas, culturales y éticas.

Cuando nos concentramos en la biotecnología médica, sea ésta con fines reproductivos, diagnósticos o terapéuticos, el tema del riesgo es sólo uno de los factores que se discute, y no necesariamente el más importante. En verdad, las cuestiones planteadas por la biotecnología médica exceden los temas más frecuentemente abordados por la bioética (como, por ejemplo, el del consentimiento informado, el acceso equitativo a los productos resultantes, o el estatus

moral de los medios utilizados para lograr un objetivo particular). La innovación biotecnológica genera también cuestiones relativas a la legitimidad moral de sus objetivos mismos y de sus implicancias respecto a nuestra concepción de lo humano. Por ello, no es inusual que la discusión sobre los límites apropiados de la biotecnología en el contexto de la medicina no se limite a cuestiones prácticas de ética aplicada sino que se extienda a especulaciones sobre la importancia de mejorar la vida y la salud y de disminuir el sufrimiento de las personas *versus* el costo de subvertir la noción misma de lo humano.

La opinión pública sobre los avances biotecnológicos no es inmune a estos planteos. Como consecuencia, el debate sobre su estatus persiste y es cada vez más acalorado. A veces, la controversia es producto de la falta de información y de conocimiento científico por parte del público, lo cual permite que algunos sectores utilicen una retórica confusa o amenazante sobre las alteraciones que la biotecnología puede producir con el objeto de provocar desconfianza generalizada sobre la ciencia, sus resultados, y las instituciones que regulan sus actividades.¹⁰ Pero, en otros casos, los debates sobre la legitimidad moral de ciertas innovaciones biotecnológicas responden a un motivo diferente: la existencia de valores y marcos normativos divergentes. Frente al desacuerdo reinante sobre la permisibilidad moral de ciertas prácticas, ¿qué recursos tienen los seres humanos para debatirlas? ¿Cuál puede ser la base de las normas y re-

glas necesarias para guiar la discusión moral y política al respecto?

Una posibilidad es apelar al grupo de valores compartidos, moldeados por pautas culturales y experiencias conjuntas, esa especie de moralidad social que las personas suelen tomar como referente para entender y discutir problemas morales y que algunos reconocen como el “sentido común.” Consideraciones sobre el sentido común muchas veces parecen influir sobre la interpretación de cuestiones éticas y los modos de abordarlas. Para ilustrar esto, en la discusión sobre la legitimidad moral de la clonación reproductiva, la creación de quimeras o el mejoramiento de algunas capacidades humanas, numerosas personas consideran una cuestión de sentido común que lo que ocurre de manera natural posee un valor moral superior a aquello que es artificial y que, por ello, se deben minimizar las intervenciones en la naturaleza.¹¹ Asimismo, dado que la experiencia muestra que los seres humanos tienden a aprobar comportamientos compasivos y a relacionarse con otros de manera empática,¹² la promoción de ciertos tipos de ayuda a las personas vulnerables o enfermas parece meramente una cuestión de sentido común. En verdad, frecuentemente, lo que se considera “sentido común” puede ser utilizado de manera normativa, convirtiéndose en una especie de guía para la acción.

Sin embargo, la apelación al sentido común tiene problemas. En primer lugar porque dada la diversidad experiencial y vivencial existente en

nuestras sociedades multiculturales, parece muy difícil imaginar un sentido común singular, o una moralidad compartida a la cual se pueda apelar para resolver cuestiones morales.¹³ Pero, además, aún si fuera cierto que existe un grupo de creencias morales compartidas o un “sentido común”, y que las personas habitualmente apelan a éste para resolver las cuestiones difíciles que confrontan, esto no necesariamente implica que tal sentido común deba tener la palabra final o que, efectivamente, sea siempre moralmente confiable. Los motivos son varios. En primer lugar, porque del hecho de que exista una serie de pautas aceptadas en un contexto determinado no se sigue que estas pautas necesariamente sean las correctas, o que no pueda haber otras mejores. En segundo lugar, porque aún si el sentido común nos da reglas de acción, éstas no son siempre claras y precisas, por lo cual no pueden constituirse en una guía definitiva para actuar. Finalmente, porque mientras el sentido común tiende en general a ser útil en ciertos contextos (por ejemplo, cuando debemos determinar qué hacer en situaciones cotidianas con las cuales estamos familiarizados y de las que se siguen consecuencias que se pueden anticipar razonablemente), no necesariamente nos sirve como referente cuando debemos determinar cuestiones complejas como la legitimidad o ilegitimidad de intervenciones tecno-científicas novedosas. Estas cuestiones pueden plantear problemas respecto de cómo concebir al ser humano y cómo valorarlo, y por

ello presentan desafíos morales frente a los cuales las directivas del sentido común son moralmente limitadas y limitantes. Por eso, es necesario apuntar a un abordaje que vaya más lejos de lo que “tiene sentido” y que nos permita operar con fundamentos morales más fuertes.

Se podría argumentar (y de hecho muchos mantienen) que tal fundamento se encuentra en las normas y reglas de la religión, reglas basadas en concepciones particulares sobre la naturaleza humana, sobre las relaciones entre las personas, y sobre sus relaciones con el ser superior que las creó. La religión trata de brindar las herramientas teóricas y conceptuales que posibiliten la deliberación sobre la permisibilidad moral de todo un conjunto de prácticas facilitadas por la biotecnología.

Sin embargo, aún si es cierto que la religión puede ofrecer y ofrece una guía moral a numerosos seres humanos, esto no implica que los preceptos religiosos constituyan un punto de partida completamente adecuado para evaluar moralmente las intervenciones tecno-científicas y para diseñar políticas públicas. Debido a su pluralismo religioso, en las sociedades occidentales contemporáneas existen cosmovisiones diferentes. Esto a su vez implica que la identificación de problemas morales, de sus elementos relevantes y la respuesta que se les da puede ser muy variada. Frente a este hecho existen, por lo menos, tres opciones: en primer lugar, que en el debate sobre el aspecto moral y la potencial regulación jurídica de prácticas diversas se de igual

participación a todas las creencias religiosas existentes en cada sociedad. En segundo lugar, que se de prioridad a aquellas tradiciones religiosas que respondan a las necesidades espirituales de la mayoría de los miembros de la comunidad. Finalmente, se podría buscar una alternativa que no descansa en convicciones y valores religiosos sino que esté basada en consideraciones que las personas razonables puedan entender aún si no comparten una perspectiva religiosa particular.

La primera opción es problemática por lo siguiente: otorgar a todas las creencias religiosas el mismo peso haría que prevalezca un disenso considerable que a su vez tendría como resultado la imposibilidad de avanzar sobre el tema en discusión.¹⁴ La opción de dar prioridad a la religión mayoritaria tampoco parece moralmente apropiado cuando se trata de legitimar normas y políticas públicas que van a afectar a toda la ciudadanía (religiosa o no). En el contexto plural de las sociedades modernas, debería existir una razón muy poderosa para privilegiar una perspectiva religiosa particular por sobre otras perspectivas, tanto religiosas como laicas.¹⁵ La mera existencia de una mayoría que acepta una religión particular no constituye un fundamento filosóficamente adecuado.

Quedaría la tercera opción, que aparece representada con el nacimiento de la bioética a partir de la segunda mitad del siglo pasado. Frente a la inadecuación de una discusión basada en el sentido común o en la religión, la bioética se presentó en sus orígenes como

un tipo de reflexión que trató específicamente de no convertirse en un medio para justificar creencias religiosas predominantes, o para legitimar la opinión moral de la mayoría. En cambio, se concibió como una respuesta viable a la necesidad de aclarar elementos moralmente significativos y de lograr acuerdos mínimos sobre valores básicos. Su objetivo no era privilegiar posturas metafísicas determinadas sino develar elementos moralmente significativos en prácticas diversas y entender sus implicancias en la sociedad afectada por ellas. Asimismo, su naturaleza inter y multidisciplinaria idealmente permitiría la participación de actores diversos en ámbitos variados: en Consejos o Comités de bioética (conformados por personas que poseen conocimiento sobre teoría ética, filosofía y derecho, y utilizan razonamiento analítico por medio del cual pueden articular los supuestos y los valores fundamentales en cuestión), en instituciones académicas, en asociaciones profesionales, en foros y coloquios, e incluso en los medios.

En sus comienzos, la bioética se caracterizó por su impronta liberal.¹⁶ El liberalismo toma como punto de partida una concepción determinada de la persona y de la naturaleza humana. De ella derivan, por medio de un método fundamentalmente racional y argumentativo, principios que se consideran normativamente reguladores. Pese a que el liberalismo no es una postura monolítica, los liberales parten de la intuición de que las personas son agentes morales con capacidad para elegir, lo cual les confiere dignidad o

valor intrínseco.¹⁷ Para el liberal, las características como el sexo, la raza, o la cultura de una persona son moralmente irrelevantes a la hora de decidir sobre su agencia moral y su valor: la dignidad humana es previa a toda característica empírica. De ahí que se considere que los principios de respeto por la autonomía de las personas y de igualdad formal son normativamente básicos y deben regular la conducta de las personas. Las distintas versiones del liberalismo justamente difieren respecto de cómo entender esa libertad, y la autonomía que consideran normativamente básica. Por ello uno de los temas de discusión importante es qué papel debe jugar el Estado para protegerla.

La bioética inicial fue liberal en la medida en que partió de la intuición moral de la persona como agente moral igual y libre, sujeto de ciertos derechos inalienables. No pretendió tomar como punto de partida una concepción determinada de lo bueno y de la buena vida para las personas.¹⁸ Se distinguió por su carácter racional y secular, que la convertiría en una vía ideal para reflexionar de forma sistemática, cuestionadora y crítica sobre las cuestiones morales planteadas por la medicina y la innovación tecnocientífica. Se encontró fuertemente comprometida con el principio de respeto por la autonomía de las personas. Pero cabe destacar que tendió a afiliarse con el tipo de liberalismo que caracteriza a la libertad de manera negativa y por ende la entiende como ausencia de interferencia por parte de otros.¹⁹ Así es que en

tre sus preocupaciones básicas se contaron el tema de los derechos del paciente en relación con el médico, y las cuestiones sobre la veracidad, la confidencialidad, y la posibilidad de consentimiento informado, tomando como punto de partida la idea de que los seres humanos tienen el derecho a tomar decisiones sin interferencia por parte de los demás. Eventualmente, esto llevó a una bioética que en un principio tendió a rechazar la idea de que el gobierno interviniera para obstaculizar o directamente prohibir las actividades de las personas en tanto éstas no violaran los derechos fundamentales de las personas.

Entendida de este modo, ¿por qué puede la bioética causar malestar entre los biotecnólogos? La respuesta a este interrogante está relacionada con la manera como la disciplina ha continuado desarrollándose en los últimos años.²⁰

III. Progresistas y neoconservadores

En la actualidad se pueden observar en la bioética anglosajona dos tendencias discursivas diferentes. A una se la conoce con el nombre de “bioética progresista,” a la otra se la llama “bioética neoconservadora.” Cada una refleja concepciones contrapuestas sobre cómo entender a la disciplina y sobre su rol en la deliberación pública.²¹

La bioética progresista tiene lazos estrechos con la bioética liberal de los años 60 y 70.²² Desde el punto de vista moral, acuerda con la bioética liberal

respecto de la importancia de respetar la capacidad de elección de las personas, y concede gran valor al acto mismo de elección. Desde un punto de vista político, acepta la idea de que el estado no debe imponer a sus ciudadanos concepciones de la buena vida ni imponer reglas morales, sino asegurarse de respetar sus derechos a ejercer su capacidad de elección. También considera que las decisiones bioéticas deben descansar sobre normas que surgen de un debate público informado y profundo. Las decisiones sobre políticas públicas son legítimas sólo si están fundadas en razones que puedan ser aceptadas por personas razonables (en el sentido rawlsiano de que están dispuestas a vivir en una sociedad cooperando con otros ciudadanos en términos aceptables para todos) independientemente de sus compromisos religiosos o metafísicos. Esto significa que las consideraciones religiosas no pueden jugar un papel en el espacio público si no son “traducidas” a consideraciones seculares que puedan convencer a cualquier persona razonable.²³

Pero la llamada bioética progresista es más consciente de sus propios compromisos teóricos y valorativos y trata de incorporar otros que no son tan evidentes en la bioética liberal inicial, como, por ejemplo la igualdad social y la solidaridad, por ejemplo, apoyando políticas sociales y económicas que respeten y protejan la salud de todos.²⁴ La bioética progresista muestra una actitud de apertura hacia el progreso y los avances científicos, no sólo en sí, sino como medios esenciales para me-

jorar las condiciones sociales, políticas y económicas que permiten que las personas se desarrollen plenamente a nivel individual y colectivo. La idea de que el conocimiento generado por medio de la deliberación sistemática puede ayudar a la realización plena de los seres humanos se encuentra presente en la importancia que se da a la noción de progreso y a los resultados de la aplicación del método científico.²⁵ Pero es importante notar que la legitimación del progreso no implica el desconocimiento de sus posibles implicancias. Dentro de la bioética progresista existe una clara conciencia de que los desarrollos científicos plantean cuestiones éticas de difícil resolución. La tecnología altera de manera fundamental a la sociedad en tanto posibilita nuevas elecciones y nuevas relaciones. Sin embargo, este cambio no tiene por qué ser considerado absolutamente bueno o absolutamente malo, sino que requiere algún tipo de control y regulación por parte del gobierno. Para el progresista, el desafío consiste en asegurar que tal regulación se vea guiada por un grupo de objetivos, entre los que se incluyen librar a las personas del sufrimiento ocasionado por la enfermedad y de sus limitaciones naturales, asegurar que el avance tecnológico no ponga en peligro a las personas, y que todos tengan acceso a tecnologías que son beneficiosas. En suma, para el progresista la regulación debe ser orientada por las consideraciones apropiadas de modo que la biotecnología pueda efectivamente mejorar las condiciones de vida de los miembros de la sociedad.²⁶

Finalmente, la bioética progresista tiene una clara dimensión política no demasiado evidente en la bioética liberal de la segunda mitad del siglo XX. En sus inicios, la bioética liberal tuvo como audiencia fundamentalmente a académicos y, por ello, propuso una discusión académica cuyo impacto sobre las políticas públicas era indirecto. En cambio, la bioética progresista busca participar activamente en políticas públicas, influenciando directamente a aquellos que tienen el poder de tomar decisiones que van a afectar a la sociedad entera.²⁷

En ese sentido, la bioética neoconservadora se le parece: posee un objetivo político. Sin embargo, parte de concepciones básicas diferentes y utiliza categorías y lenguaje diferentes. Por empezar, considera que la reflexión bioética debe aspirar a mucho más que la mera resolución de problemas prácticos: debe buscar sabiduría moral, tratar de fundamentar perspectivas sobre la buena vida y la buena persona, concentrándose en aquellas características propias del ser humano como la agencia moral y la dignidad. Fuertemente influenciada por consideraciones religiosas, pone gran énfasis en el valor de la vida humana en tanto creada por un ser superior. El ser humano ocupa un lugar privilegiado en el mundo, que implica responsabilidades, entre ellas, la de utilizar la creatividad humana de modo de mostrar reverencia por el plan divino.²⁸ Por ello, concentrarse en la libertad y el progreso, o en los derechos de las personas autónomas, sin poner especial atención en cómo tal li-

bertad es utilizada, o en qué tipo de impacto tiene el progreso respecto de la búsqueda de la buena vida, es para el conservador moralmente insuficiente.

Por otro lado, tampoco le satisface la idea liberal/progresista de búsqueda de consenso. Para esta perspectiva, el consenso moral es un objetivo irrealizable y simplista que, lejos de resolver conflictos, los suprime y consecuentemente no da espacio para tratar las cuestiones sustantivas (como el propósito de la vida humana y cómo respetar la dignidad humana en una sociedad pluralista), que deben ser el verdadero foco de la bioética.²⁹

Los neoconservadores ven a la bioética progresista como aliada incondicional de la biotecnología, a los bioeticistas “progresistas” como pensadores liberales aquiescentes, y a los científicos como seres cegados por la ambición y un egoísmo mezquino. Así, Francis Fukuyama acusa a los “expertos” en bioética de ser “justificadores sofisticados y sofistas” que defienden cualquier tipo de experimentación y avance, independientemente de los valores en cuestión.³⁰ Leon Kass argumenta que en tanto “capturada” por la filosofía analítica, la bioética se ha rutinizado y profesionalizado y fomenta la idea de que en tanto se respete la autonomía de los involucrados, todo es aceptable.³¹ Michael Sandel afirma que el lenguaje liberal de la autonomía, la equidad y los derechos, privilegiado por la bioética progresista, es inadecuado para abordar las cuestiones planteadas por la biotecnología.³²

Las convicciones básicas de la bioética conservadora tienen claras implicancias: en primer lugar, llevan a un rechazo terminante de ciertos tipos de innovación biotecnológica, específicamente aquella que intenta alterar los planes divinos y amenaza la dignidad que las personas poseen por el mero hecho de ser humanas. En segundo lugar, promueven un conformismo a normas morales rigurosas centradas en una antropología moral basada en la noción (confusa) de dignidad humana. Más allá de la ambigüedad que caracteriza a la noción de dignidad, dentro del marco conservador, ésta es una característica que todos los seres humanos poseen por igual, independientemente de su edad, clase social, capacidad cognitiva, o actuar moral.³³ La idea de igual dignidad, aún si tal igualdad es poco comprobable, se convierte en un ideal que el conservador considera que debe guiar nuestra conducta hacia los otros.³⁴ De ello deriva su postura muy restrictiva sobre ciertos avances biotecnológicos como la investigación con embriones y la reproducción asistida.³⁵ Muchos bioeticistas conservadores no ponen demasiado empeño en explicitar la base racional de su rechazo por los avances tecnocientíficos.³⁶ Esto no implica que tal base no exista, dado que por lo menos existen consideraciones prudenciales que pueden ser utilizadas para justificar la oposición a ciertos avances de la biotecnología. Pero el conservador tiende a minimizar el papel de la argumentación racional para defender su postura y, en cambio, frecuentemente apela a sentimientos inmediatos, intuiti-

vos y supuestamente compartidos, a los que convierte en instrumentos morales importantes: su presencia indicaría que uno se encuentra frente a la violación de normas morales fundamentales. Más aún, a estos sentimientos, muchas veces viscerales, el conservador tiende a conceder fuerza normativa.³⁷ Ésta es la estrategia utilizada por Kass cuando argumenta que la reacción de repugnancia generada por prácticas como la clonación, aún si no es racionalmente articulable, constituye una base moral importante en la determinación de su legitimidad moral y legal.³⁸

Cuando el conservador destaca que la posibilidad de mejorar al ser humano que ofrece la biotecnología causa sentimientos de repugnancia, lo que en verdad está diciendo es que tal uso de la biotecnología está violando un valor básico. La posibilidad de mejorar “artificialmente” a los seres humanos, de superar fragilidades, representa para el conservador un acto de deshumanización moralmente repugnante.

En lugar de aspirar a la alteración de lo humano, el conservador propone una actitud de aceptación y valoración de la finitud, de la vulnerabilidad y de la imperfección propias de la condición humana.³⁹ En este contexto se debe entender a Kass cuando insiste en que la existencia de la naturaleza humana es condición de posibilidad de valores morales importantes, y a Gilbert Meilaender cuando se queja de que la biotecnología puede afectar muy negativamente la “trayectoria de la vida humana”, haciéndonos temer y rechazar aspectos que son naturales,

como la declinación corporal propia del envejecimiento.⁴⁰ Mary Midgley sigue la misma línea de razonamiento cuando afirma que “la biotecnología de la magnitud que se está proponiendo en la actualidad no parece ser compatible con nuestros conceptos existentes sobre la naturaleza y la especie –conceptos que son parte de nuestra ciencia actual y de nuestro pensamiento.”⁴¹

IV. Historia de dos miedos

La división entre los bioeticistas progresistas y los conservadores en parte refleja dos tipos de temor. El conservador teme al cambio social generado por los avances de la biotecnología, mientras que el progresista teme la existencia de gobiernos todopoderosos con un control ilimitado sobre tales cambios, que resultaría en una especie de parálisis del progreso y una suerte de restricción de la libertad de las personas. El temor de los conservadores los lleva a defender políticas públicas restrictivas: aún si la ciencia produjera mejoras sustanciales en el ser humano y la sociedad en general, esta seguiría atentando contra la naturaleza humana, su dignidad y los valores fundamentales. La biotecnología introduce un tipo de cambio y novedad que implica alteraciones sustanciales del *statu quo* mientras que, para el conservador, las sociedades deben promover y mantener las tradiciones y las convenciones que históricamente han moldeado al ser humano.⁴² La conclusión es, entonces, que las normas y

reglas morales basadas en un ideal particular de la buena vida deben ser aplicadas por el Estado, que debe poner freno o directamente prohibir toda innovación tecnológica que fomente que el ser humano se atribuya prerrogativas que por naturaleza no le pertenecen. Frente a esta postura, no es difícil entender por qué los científicos miran a la bioética conservadora con recelo y la consideran un obstáculo serio al avance científico.

El temor de los bioeticistas progresistas generó un enfoque diferente: la tendencia a defender políticas públicas que, en general, valoran positivamente las innovaciones tecnológicas. Por ello, la comunidad científica no debería temer demasiado a la bioética progresista.

En principio, la actitud de la bioética progresista es la más adecuada en sociedades pluralistas como las nuestras. Pero es crucial que ésta no olvide su carácter. La bioética debe siempre mantener una actitud cuestionadora, reconociendo que algunos de los objetivos que persigue la ciencia no están necesariamente relacionados con la obtención de conocimiento o la promoción del beneficio de los seres humanos sino que tienen que ver con fuerzas económicas que frecuentemente deben ser frenadas. En suma, es importante que la bioética no se convierta en enemiga de la libertad, de la ciencia y del progreso, pero es igualmente importante que tenga presente el rol que debe cumplir como defensora de la sociedad, tomando en cuenta que toda innovación tiene un costo, y

ese costo debe ser asumido sólo luego de una deliberación cuidadosa sobre todas sus posibles implicancias.

V. ¿Qué bioética? ¿En qué regiones?

En países como los Estados Unidos, la bioética progresista es, por el momento, la dominante.⁴³ Pese a que ha sufrido altibajos políticos considerables durante la década del 2000,⁴⁴ en el país del norte en general sigue prevaleciendo la idea de la bioética como una disciplina esencialmente racional y secular y, por ende, separada de convicciones basadas en datos de fe o los sentimientos. Históricamente, la bioética anglosajona se ha mostrado abierta al progreso y la ciencia. En ese contexto, que la comunidad científica considere a la bioética enemiga del progreso biotecnológico es inusual y, en verdad, no tiene demasiado sentido.

No se puede decir lo mismo de la bioética en las sociedades latinoamericanas. En Latinoamérica, en las últimas décadas la bioética ha tenido amplia recepción. Inicialmente se intentó transplantar la versión anglosajona, pero en la actualidad existe un esfuerzo concertado de articular una bioética moldeada por las condiciones particulares de la región. Idealmente, tal bioética latinoamericana debería ser una reflexión crítica que fomente el debate público sobre cuestiones que tienen que ver con la injusticia social, y la historia de exclusiones y de poca atención a los derechos de las personas; derechos que, aún cuando recono-

cidos como legítimos en la teoría, son aplicados de manera arbitraria y jerarquizante en la práctica, y son sistemáticamente subordinados a consideraciones culturales y religiosas.

Sin embargo, en Latinoamérica, la bioética como reflexión pública ha sido moldeada fundamentalmente por argumentos y consideraciones religiosas y una moral social conservadora. En lugar de haberse conformado como una disciplina esencialmente racional y secular, que abraza la tolerancia y la pluralidad moral, se ha visto fuertemente influenciada por la Iglesia, institución que aborda las cuestiones bioéticas con la convicción de que las creencias basadas en la fe constituyen la verdad absoluta.⁴⁵ Mientras que no se puede negar que existe en la región un proceso de secularización, ni se deben subestimar los esfuerzos de un grupo de académicos locales de enriquecer la discusión sobre temas como la reproducción asistida, la clonación terapéutica y la investigación con embriones humanos con consideraciones racionales y seculares, en muchos países de Latinoamérica la moral social aceptada públicamente sigue siendo socialmente conservadora y dogmática. Los estados mismos, de manera directa o indirecta, tienden a defender políticas públicas que reflejan una cosmovisión teñida de elementos religiosos; la complicidad de los medios con la jerarquía eclesiástica en la discusión sobre algunos avances biotecnológicos es evidente. Como resultado, frecuentemente el discurso bioético en América Latina es limitado en contenido y

limitante respecto de quiénes pueden fructíferamente participar en él.⁴⁶

En este contexto, donde la bioética pública se caracteriza por su discurso conservador y por recomendar posturas muy restrictivas respecto de la innovación científica, el recelo de los científicos no parece tan desatinado.

Aún más, por el momento y hasta que se logre en la región la difusión y el reconocimiento de una bioética más secular, y por ende más acorde con el pluralismo moral y religioso de Latinoamérica, es muy probable que una actitud de recelo sea un paso indispensable.* ■

Notas y referencias bibliográficas

¹ The President's Council on Bioethics. *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*. Washington D.C., 2003., 1. Para un repaso de otras definiciones, véase Muñoz de Malajovich M.A. *Biotecnología*. Universidad Nacional de Quilmes, 2007.

² Sobre este tema véase, por ejemplo, Agar N. *Liberal Eugenics: In Defense of Human Enhancement*. Blackwell, 2004; Harris J. *Enhancing Human Evolution*. Princeton University Press, 2007.

³ Grey A.D.N. Life Extension, Human Rights, and the Rational Refinement of Repugnance, *Journal of Medical Ethics* 2005; 31.

⁴ Callahan D. Life Extension: Rolling the Technological Dice, *Society* 2009; 46.

⁵ Lauritzen P. Stem Cells, Biotechnology and Human Rights, *Hastings Center Report* 2005; 35:2.

⁶ Fukuyama F. *Our Post Human Future*. Picador, 2002.

⁷ Cohen E. Conservative Bioethics and the search for wisdom, *Hastings Center Report* 2006; 36(1): 44-56.

⁸ Luna F. y Salles A. *Bioética: Nuevas reflexiones sobre debates clásicos*. Fondo de Cultura Económica, 2008.

⁹ Magnus D. Genetically Modified Organisms, *Lahey Clinic Medical Ethics Newsletter*, Spring, 2001.

¹⁰ Éste es uno de los puntos que Ruth Macklin critica del discurso conservador sobre la biotecnología. Macklin R. The new conservatives in bioethics: who they are and what they seek, *Hastings Center Report* 2006; 36:1: 34-43; Hinsch K. y Fiore R. Responding to the neocon critiques of biotechnology: a progressive agenda, *American Journal of Bioethics* 2007; 7:10: 14-15.

¹¹ Para una discusión sobre la legitimidad de este tipo de argumentación véase, por ejemplo, Kaebnick G. It's against nature, *Hastings center Report* 2009; 39(1): 24-25.

¹² Véase, por ejemplo, Hoffman M. Is altruism part of human nature? *Journal of Personality and Social Psychology* 1981; 40: 121-137. También, Hoffman M. *Empathy and Moral Development? Implications for Caring and Justice*. New York: Cambridge University Press, 2000.

* Quisiera agradecer los útiles comentarios de un referí de la revista a una versión previa de este trabajo.

¹³ Turner L. An anthropological exploration of contemporary bioethics: the varieties of common sense, *Journal of Medical Ethics* 1998; 24: 127-133.

¹⁴ Para ilustrar, mientras que el Catolicismo y el Protestantismo fundamentalista comparten perspectivas bastante restrictivas sobre muchas de las innovaciones biotecnológicas, el Judaísmo y algunas denominaciones protestantes son más permisivos.

¹⁵ Para discusiones sobre el papel de la religión en la deliberación pública véase, por ejemplo, Vazquez R. *Las fronteras morales del derecho*. Mexico DF: Fontamara, 2009.

¹⁶ Fox R. y Swazey J. Examining American Bioethics: Its Problems and Prospects, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 2005; 14: 361-373.

¹⁷ Para un análisis cuidadoso de la concepción liberal de persona puede verse Nino C. *Ética y Derechos Humanos*, 2ed., Buenos Aires: Editorial Astrea, 1989.

¹⁸ Si logró hacerlo exitosamente es tema de discusiones acaloradas en la actualidad. Algunos pensadores consideran que el rechazo de una concepción particular del bien humano ya implica de por sí una postura sobre cuál es el bien humano. Véase, por ejemplo, Sandel M. *Liberalism and the Limits of Justice*. New York: Cambridge University Press, 1982.

¹⁹ Berlin I. Two Concepts of Liberty. *Four Essays on Liberty*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1969.

²⁰ Y, como se verá luego, también depende de las características que han sido salientes en las distintas sociedades.

²¹ Para una discusión sobre los enfoques liberal y conservador en comisiones de bioética en los Estados Unidos, véase Davis F.D. Mission Possible: National Bioethics Commissions Beyond the Conservative/Liberal Divide, *The Good Society* 2010; 19(1): 33-40.

²² Como se ve a continuación, no debe confundirse con lo que implica el progresismo en países latinoamericanos como la Argentina.

²³ Respecto de este tema, puede verse Audi R. The place of religious argument in a free and democratic society, *San Diego Law Review* 1993; 30: 677-702.

²⁴ Hughes J. Technoprogressive biopolitics and human enhancement, en J. Moreno, S. Berger (eds.) *Progress in Bioethics*. Boston: MIT Press, 2010.

²⁵ Véase Berger S., Moreno J. Bioethics Progressing, en *Progress in Bioethics*. Boston: MIT Press, 2010, 8. Para un análisis de los compromisos del bioeticista progresista y de las implicancias de tales compromisos, véase Lempert R. Can there be a progressive bioethics?, en el mismo volumen.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

²⁸ Véase Bibbee J., Viens A. The Inseparability of Religion and Politics in the Neoconservative Critique of Biotechnology, *American Journal of Bioethics* 2007; 7(10): 18-20.

²⁹ La importancia de este punto es evidente en Meilaender G. End of Discussion, *Commonweal*, Agosto 14, 2009. Disponible en: <http://www.commonwealmagazine.org/end-discussion>.

³⁰ Fukuyama F. *Our Posthuman Future*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002.

³¹ Kass L. Ageless Bodies, Happy Souls: Biotechnology and the Pursuit of Perfection, *The New Atlantis* 2003; 53-65.

³² Sandel M. The Case Against Perfection, *The Atlantic* 2004; 293(3): 51-62.

³³ Para un repaso de algunas de las cuestiones planteadas por la noción de dignidad, véase *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, Washington DC, 2008. También, Pinker S. The stupidity of dignity, en *The New Republic*, 28 de Mayo, 2008. Disponible en: <http://www.tnr.com/article/the-stupidity-dignity>.

³⁴ Para el desarrollo de esta idea, véase Cohen, *op. cit.*, 48.

³⁵ Cabe destacar, sin embargo, que dentro de la postura conservadora no existe consenso sobre la permisibilidad moral de las técnicas de reproducción asistida. Véase Cohen, *op. cit.*, 50.

³⁶ Para la discusión de este tema, véase Macklin R. The New Conservatives in Bioethics: Who are they and what do they seek? *Hastings Center Report* 2006; 36(1); también, Roache R. y Clark S. Bioconservatism, Bioliberalism and the Wisdom of Reflecting on Repugnance, *Monash Bioethics Review* 2009; 28(1): 4.1-4.21.

³⁷ La utilización de sentimientos negativos como el asco como criterio de legitimidad moral no es nueva. Ya a mediados del siglo pasado, en el contexto de una discusión sobre si el derecho debe imponer reglas morales básicas a la sociedad, Lord Patrick Devlin argumentó que la sensibilidad de la persona corriente debe ser utilizada para determinar lo moralmente aceptable. Para Devlin, la integridad de la sociedad depende de la subsistencia de sus ideas políticas y morales claves. Por otro lado, cuál es el núcleo moral básico puede ser determinado apelando a los sentimientos de reprobación (es decir, la combinación de los sentimientos de repugnancia, indignación e intolerancia) de la persona razonable. Para el autor, la repugnancia y la indignación de una sociedad frente a una determinada práctica son indicativos de que “se están alcanzando los límites de la tolerancia.” Véase Devlin P. *The Enforcement of Morals*. Londres: Oxford University Press, 1965.

³⁸ Kass L. The Wisdom of Repugnance, *New Republic*, 1997. Para un análisis de las diferentes maneras en que se utiliza sentimientos negativos como el asco en la discusión sobre biotecnología, véase Salles A., Melo Martin I. Disgust in Bioethics, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, en prensa.

³⁹ Cohen, *op.cit.*, 49.

⁴⁰ Meilaender G. On Bioethics in Public, *The New Atlantis* 2009; 26: 39-59. Véase también Lauritzen P. Stem Cells, Biotechnology and Human Rights, *Hastings Center Report* 2005; 35:2.

⁴¹ Midgley M. Bioethnology and Monstrosity, *Hastings Center Report* 2000; 30(5): 7-15.

⁴² Kass L. *Toward a more natural science: biology and human affairs*. New York: Free Press, 1985.

⁴³ Como ejemplo del tipo de enfoque progresista pueden tomarse las recomendaciones del National Bioethics Advisory Commission respecto de las células madre. Meslin E. Can National Bioethics Commissions be Progressive? *Progress in Bioethics*, J. Moreno, S. Berger (eds.) Boston: MIT Press, 2010.

⁴⁴ Para un repaso de este tema, véase Charo A. The Endarkenment, en L. Eckenwiler, F. Ackerman (eds.) *The Ethics of Bioethics: Mapping the Moral Landscape*. Baltimore, Maryland: John Hopkins University Press, 2007.

⁴⁵ Para la discusión sobre el papel de la iglesia en el discurso público en Latinoamérica véase, por ejemplo, Luna F., Salles A. Moral Incoherence and Hidden Battles: Stem Cell Research in Argentina, *Developing World Bioethics* 2010; 10(3): 120-128. También Vazquez R. *Las fronteras morales del derecho*. Mexico DF: Fontamara, 2009.

⁴⁶ Esto no quiere esto decir que todo argumento basado en convicciones religiosas sea necesariamente malo. Es verdad que las convicciones religiosas deben ser respetadas en tanto reflejan un compromiso que las personas asumen. Pero el problema surge cuando tal argumento pasa a reemplazar todo análisis crítico, y cuando la Iglesia se presenta como guardiana de la verdad moral.