

Eugenesia de diseño ético en la bioética

Lizbeth Sagols

El capítulo de libro plantea los antecedentes históricos de la “eugenesia de diseño ético de la humanidad” para llegar a una crítica de ésta en la época actual. La última propuesta contemporánea consiste en afirmar que es posible reunir el afán científico de “tomar la evolución en nuestras manos” interviniendo en la línea germinal del genoma con la ética, ya que podemos intervenir en los genes de la “simpatía: unión y altruismo” y en los del dia-bolismo: la separación o violencia. Las críticas más importantes que se plantean son 1) es dudosa la existencia de tales genes, 2) como afirma el filósofo inglés Jonnathan Glover, si hemos de intervenir en el ámbito de valores hemos de darnos cuenta que son ambiguos, se implican uno al otro, así al aumentar la simpatía, también se aumenta la violencia, y 3) la tecnología y la ética no se pueden unir con la intervención genética en la línea germinal del genoma, pues se trata de algo muy riesgoso.

Referencia. Este texto se publicó como capítulo en el libro, *Ensayos sobre bioética*, Teresa López de la vieja, coord., ED. Aquí la fuente, Salamanca, 2009. El título con el que parece en el libro es “¿Que aporta la eugenesia de diseño ético a la bioética?”

Lizbeth Sagols

1.- Introducción

La eugenesia de diseño ético de la humanidad comienza con el biólogo Hermann Müller quien, a mitad del siglo XX, previó la posibilidad de la inseminación artificial y propuso la combinación de los mejores gametos femeninos y masculinos; mejores no en cuanto a las características de una raza superior –como se había buscado en la eugenesia tradicional- sino en cuanto a inteligencia creativa y aquellas facultades que pudieran contribuir a

la creación de un sistema socialista, como la generosidad y la ayuda.¹ Con ello, Müller despoja a la eugenesia de los prejuicios de clase² y abre el camino para pensar que las capacidades éticas y sociales, pertenecientes a la cultura, tienen como base decisiva los genes.

A partir del desciframiento del Genoma Humano, la idea de una eugenesia ética ha tomado auge. Se piensa que al conocer la posición precisa de los genes podremos determinar cuáles de éstos influyen en la violencia, en la armonía con los otros así como en la actitud de comprensión, y que podremos manipular tales genes en la línea germinal y no sólo en la somática, para hacer una humanidad mucho más tendiente a la paz y el altruismo de lo que ha sido hasta el momento. Filósofos como Peter Sloterdijk, Edgar Morin y la filósofa mexicana Juliana González, han propuesto tal eugenesia, aunque desde perspectivas distintas. Todos ellos asumen que los genes están en la base de lo que somos y que, por ende, podemos confiar a los genes nuestras tendencias éticas.

¿Pero cuál es el alcance de esta idea? Es cierto que todo lo que somos tiene una base genética, incluso nuestra conducta en general incluyendo por supuesto la ética. El problema es cómo concebir la relación entre los genes y la conducta ¿puede pensarse en una relación directa o en una compleja? Y si es esto último ¿qué tanto sentido tiene hablar de una eugenesia ética cuando sabemos que lo complejo implica lo imprevisible y variable? No parece que vayamos a obtener el resultado deseado. ¿Pero qué proponen estos filósofos eugenésicos contemporáneos y que los mueve? ¿Hay, en fin, en la eugenesia de diseño ético de la humanidad una vía fértil para la bioética?

¹ Kevles, Daniel, “L’espectre de Galton et les nouvelles technologies de la reproduction: genre et eugénisme : enjeux présents et passé, en *L’éternelle retour de l’eugénisme*, PUF, París, 2006, p. 216

² Bello, Gabriel, “Eugenesia”, en *Tecnología....*, Madrid....

2.- Propuestas actuales de eugenesia de diseño ético

En *Normas para el parque humano*, Sloterdijk considera que la tradición humanista ha mostrado su ineficiencia para hacer del hombre un ser pacífico, la prueba de ello son las atrocidades de la segunda Guerra mundial. Ante tal fracaso, es hora de dejar en manos de la biotecnología genética la supresión de la crueldad y la determinación planificada del hombre hacia la mansedumbre. Lo cual, por otra parte, responde al afán antropotécnico de dominar a las masas justo a través del amansamiento.³ Sloterdijk no esconde su motivación jerárquica y de afán de dominio, por el contrario, afirma que siempre se ha buscado la domesticación de las masas y el enseñoramiento de los dirigentes: sabios o políticos como guía de la historia. Con la manipulación genética, tenemos la oportunidad de hacer una antropotecnia consciente y pasar de la juventud a la vida adulta: ser por fin autores, a nivel material y originario, del tipo de dominación que queremos. Los desarrollos que hace Sloterdijk de esta idea en *Domestication de l'être*⁴ asemejan su propuesta a la eugenesia nazi y resultan en verdad repulsivos para la bioética. Si hemos incluido aquí su propuesta ético-eugenésica es porque lamentablemente, este pensador se ha convertido en una referencia obligada con la que casi todos los eugenistas y anti-eugenistas actuales dialogan.

Desde una perspectiva que nada tiene que ver con la domesticación jerárquica, Edgar Morin, en *Ethique o La methode 6*, afirma que en nuestro tiempo la ética exige una regeneración que involucra tanto lo genético como lo cultural. Es preciso realizar un cambio de la condición ética tal y como la

³ Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, Siruela, Barcelona, 2000.

⁴ Sloterdijk, P., *Domesticación de l'Être*, Mille et une nuits, París, 2000, p. 18

conocemos, pues en la actualidad no podemos pensar que sea más ético conservarnos que alterarnos.⁵ Y es que según Morin somos seres cuya hipercomplejidad exige un cambio y movimiento constantes.⁶ Estamos siempre en devenir. Hoy en día, la ciencia nos ofrece la posibilidad de cambiar los componentes de la condición ética gracias a los medicamentos hormonales y la manipulación genética; con ambos métodos podemos regular (no eliminar – como en el caso de Slotterijk) los peores aspectos del *homo demens*: los furores, el desbordamiento y la agresividad; podremos tener un hombre más tendiente al altruismo y la comprensión. Lo importante, dice Morin, es que se haga un uso consciente de estos métodos por parte de científicos, políticos y de los ciudadanos⁷ y que su uso esté acompañado de acciones “regeneradoras” en el orden de la cultura.⁸

Él precisa que es necesario concebir nuevas estructuras sociales, no jerárquicas ni autoritarias, ni mucho menos patriarcales. Para que haya un ser humano mejorado es indispensable la emancipación de la mujer. Asimismo, Morin precisa que la eugenesia ética requiere una nueva ciencia: no reduccionista ni atada en extremo al poder económico. También piensa que debe haber un cambio en lo espiritual: en la manera de relacionarnos con los otros países, con el planeta en general y las otras especies. Incluso Morin se pronuncia por un cambio en las condiciones de vida contemporánea volcada sobre los bienes exteriores y no los internos: la vida estética y con capacidad de convivencia. Finalmente, se pronuncia por un cambio en las normas y concepciones morales, las cuales deben abandonar todo fetichismo y sumisión

⁵ Morin, *La methode 6, Ethique*, p. p. 83 y 191.

⁶ Vid, Morin, E., *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, 2000

⁷ Morin, *La methode 6, Ethique*, p. p. 82-83

⁸ *Ibid.*, p.p. 191.201

a la autoridad. Al parecer, no podría ser más completa la idea de Morin sobre el “hombre nuevo”, no obstante, considero importante advertir que no incluye una reforma del afán de poder de la tecnología sobre la vida y el hombre. La idea de que la tecnología puede dominar los aspectos *demens* o irracionales del ser humano, permanece intocada, como si tal tecnología no fuera el producto de esa sociedad que es necesario cambiar.⁹

Juliana González, por su parte, considera en *Genoma humano y dignidad humana* que el avance ciego, imperioso y deshumanizado de la tecnología contemporánea tiene como objetivo “tomar la evolución en nuestras manos” y para ello, tarde o temprano, manipulará el Genoma humano no sólo en su línea somática, sino en la germinal. Ante esta realidad, la ética debe asumir el curso del mundo, no debe temer ni oponerse a la tecnología –según proponen los tecnofóbicos sino buscar la manera de humanizar la tecnología pugnando porque su intervención en el genoma haga perseverar al hombre en su ser. Desde una ontología dialéctica, González considera que el ser del hombre es cambiante, ya que es indeterminado, abierto, libre, potencial y contradictorio.

Los contrarios básicos que conforman al ser humano son, por un lado, la posibilidad de ser o no ser: de abandono y deshumanización, o bien, de crecimiento y humanización, y por el otro lado, están también las tendencias a la unión con los demás, que ella llama sym-bólicas –en clara alusión al mito platónico del eros) y las tendencias a la desunión (dia-bólicas) Gracias a esta doble contradicción, el hombre carece de un ser dado, antes bien, tiene que

⁹ Ver el final de este artículo.

construir su ser en el tiempo (historia) y en el constante ejercicio de la opción ética). El ser humano es, entonces, ético e histórico: su condición es como la del dios Proteo, es decir, innovadora de formas nuevas y siempre cambiantes.

De acuerdo a lo anterior, decir que el hombre ha de perseverar en su ser, significa que él siga siendo capaz de cambiar. No cabe pensar ya al ser humano desde una sustancia inalterable, ni tampoco desde una naturaleza sagrada e intocable. Por ende, en opinión de Juliana González, podemos aceptar la intervención tecnológica en todos los niveles del genoma. Es evidente que la “mano y el cerebro del hombre” han alterado todo lo natural y transformarán al hombre. Lo que hemos de cuidar –afirma González– es que no se altere nuestra condición libre, abierta, ambigua y contradictoria, es decir, que no se elimine uno de los contrarios (como plantea Sloterdijk al querer eliminar la violencia). Según esta filósofa, tal eliminación nos determinaría- y no sería posible ya la opción ética. Pero en cambio, podemos pensar en una manipulación genómica que perfeccione la condición contradictoria y que en esta medida constituya –según dice ella- una oportunidad para la *autopóiesis* del hombre, para que éste se dé, con su “mano y cerebro” la medida que juzgue conveniente.

Juliana González propone, entonces, que la intervención consista tan sólo en cambiar la proporción entre los contrarios, para que predominen los aspectos sym-bólicos frente a los violentos o dia-bólicos: De esta forma – piensa - propiciaríamos una mayor inclinación hacia el bien que hacia el mal.¹⁰ Igual que Morin, González piensa que sería necesario, además, un trabajo constante en el orden de la cultura, sin éste, de nada servirá la transformación

¹⁰ González, J., *Genoma humano y dignidad humana*, UNAM/Anthropos, 2005.

genética. Sólo que a diferencia de Morin, esta filósofa deja sin precisar en qué consistiría tal trabajo, no propone en *Genoma humano y dignidad humana* ninguna crítica a la cultura patriarcal, antropocéntrica y antiplanetaria.

3.- Evaluación bioética de la eugenesia de diseño ético

¿Cuál es la aportación de estas propuestas de un diseño ético de la humanidad para la bioética? Las tesis que ofrecen más elementos de análisis son las de Morin y González, mientras que la de Sloterdijk –como hemos dicho ya- al estar motivada por la jerarquía y la dominación se asemeja a la eugenesia nazi y esto hace que quede fuera de cualquier consideración bioética. Además, es necesario advertir que ella posee un carácter extremo, propone hacer del hombre un ser unilateral y convertirlo, así, en otra especie, ya que un ser humano sin agresividad sería simplemente una legumbre o quizá una cosa. Es imposible pensar en el hombre como un ser sin fuerzas de oposición. Por el contrario, las propuestas de Morin y González sólo pretenden regular al *homo demens* y cambiar la proporción entre lo sym-bólico y lo dia-bólico.¹¹ Para ellos, el cambio conservará los contrarios que conforman la ética y sólo hará predominar el bien y la unión sobre el mal y la desunión. Tampoco tienen estos filósofos, al menos de manera expresa, la intención de dominar a las mayorías. La motivación que parece estar detrás de sus propuestas es –como lo expresa González y queda implícito en Morin- asumir el curso del mundo: el imperio tecnológico que tarde o temprano logrará la intervención en nuestro Genoma, con una perspectiva ética que nos permita superar el dualismo desgarrador entre una tecnología deshumanizada y una

¹¹ Tomamos aquí en conjunto estas dos posturas, a pesar de que guardan diferencias, porque ambas confían en la manipulación tecnológica de los contrarios fundamentales que conforman al ser humano.

ética temerosa y opuesta a la tecnología. Se trata, pues, de humanizar la tecnología imprimiéndole el fin ético de una supuesta “evolución ética de la humanidad.”

Desde luego, la bioética tiene que superar el temor a la tecnología ¿pero se supera tal temor con la intervención tecnológica en la condición ética? Las propuestas de Morin y González, a pesar de sus diferencias, suscitan múltiples cuestionamientos que van desde la efectividad de la manipulación genética con fines éticos, la coherencia que guardan tales propuestas con los presupuestos genéticos de ambos pensadores, la poca consideración que ambas tienen de los riesgos, hasta la coherencia interna de estas propuestas en cuanto a la concepción contradictoria del ser humano.

3.1.- El problema de la efectividad, los presupuestos genéticos y los riesgos

Edgar Morin y Juliana González, dan por supuesto que existen unos genes o un complejo de genes que intervienen de forma directa en lo simbólico y lo diabólico. Pero hasta el momento, no se ha precisado cuál es ese conjunto genético y es muy posible que tal cosa no exista, igual que no se ha podido precisar el gen (o los genes) de la criminalidad o de la homosexualidad. Salta a la vista que la conducta ética es una cualidad en extremo compleja y que como tal, no puede reducirse a los genes. Es verdad que alguna base genética debe haber para todos nuestros comportamientos, ya que provenimos de la materia, pero la cuestión es precisar la influencia directa o indirecta de los genes.

Las tendencias genómicas contemporáneas reducen la influencia directa de los genes en algunos comportamientos y en ciertas cualidades, a los padecimientos monogénéticos, aquellos en que influye un solo gen. Para todo lo demás, se ha visto que los genes tienen, por un lado, varias funciones, de modo que afectan a distintas propiedades y, por el otro, los genes no funcionan de manera aislada sino que están en interacción unos con otros y con el medio ambiente. Su lógica no es determinista, sino que más bien tiene que ver con la complejidad y la lógica del caos, según la cual el más mínimo factor puede alterar a todo el conjunto.¹² ¿Cuál sería, entonces, la efectividad de manipular los supuestos genes de la ética? Lo más seguro es que alteremos ciertas sustancias bioquímicas que al entrar en relación con otras y con el ambiente den resultados muy lejanos al esperado.

Sorprende además, que Morin y González conozcan estas tendencias genómicas, que ambos no sólo las afirmen sino que desarrollen sus sistemas de pensamiento desde la complejidad (Morin)¹³ y la dialéctica “tenso-sintética”¹⁴ (González) y que aún así, consideren que la manipulación genética tendrá un efecto directo en algo tan complejo como el comportamiento ético. Por si esto fuera poco, extraña también que ni Morin ni González consideren, en función de la lógica de lo complejo, las consecuencias riesgosas que podría traer la intervención en la línea germinal y que serían para toda la humanidad. Las propuestas de estos filósofos dejan de lado los aspectos de la ética de riesgos, tan importante en la bioética. Ambos exponen sus puntos de vista

¹² Vid., Ridley, Matt, *Genoma. Autobiografía de una especie*, Barcelona, Taurus, 2000 y Velázquez, Antonio, “El complejo problema de las relaciones entre el genotipo y el fenotipo”, en *Lo que somos y el genoma humano*, México, FCE, 2004

¹³ Vid, Morin, *¿Qué es la complejidad?* Barcelona, Gedisa, 2002

¹⁴ Vid., González, J., *Ética y libertad*, México, UNAM, 1985 y en especial *Genoma humano y dignidad humana*, en donde esta filósofa explica con amplitud y rigor la lógica compleja de los genes.

como si toda intervención fuera a ser exitosa; ninguna duda les asalta, tan solo recomiendan no realizar la intervención hasta no hacer experimentos suficientes en animales, pero no advierten que una vez interviniendo en el hombre, pueden fallar muchos factores. ¿Qué validez puede tener el afán de estos pensadores de unir ética y tecnología si no consideran los posibles daños a otros? Desde luego, no hay en estos pensadores intención de dañar, sólo hay una falta de consideración de los daños debido a que caen en la ilusión fantasiosa de que todo sucederá de la mejor manera posible con la intervención genética. Pero aquí es justo recordar que la fantasía es un lujo que ni filósofos ni científicos se pueden conceder sin caer en una grave irresponsabilidad.

3.2.- El problema de los contrarios que conforman la condición ética

Un cuestionamiento más radical a la eugenesia de diseño ético tal y como la conciben Morin y González, se desprende de la crítica de Jonathan Glover a dicha eugenesia desde el interior mismo de un discurso a favor de la tecnología. En su libro *Chossing children*, Glover, acepta la mejoría de la humanidad a partir de la manipulación genética, pues considera que ésta puede contribuir a la conquista de la “vida buena”, cifrada tanto en el florecimiento humano como en la felicidad. Él no encuentra problemas éticos a priori en la intervención en la línea somática ni en la germinal. En principio, Glover coincide en varios de los puntos asumidos por Morin y González. Igual que estos filósofos, Glover cae en la contradicción de aceptar, por un lado, la interrelación de los genes, y confiar, por el otro, en la manipulación genética. Considera que aunque es sólo probable, no seguro, que los genes influyan en

cualidades complejas, es válido desde el punto de vista ético intentar la manipulación genética de los hijos para otorgarles mayor inteligencia, autodominio, temperamento alegre y diligente. Pero al menos Glover tiene la decencia de expresarse de forma honesta, cuando dice por ejemplo: “supongamos que los genes influyen en la inteligencia, entonces, podremos intervenir en nuestros hijos para que sean más inteligentes. Digamos que él es al menos consciente del terrible peso de la suposición y la fantasía en toda propuesta eugenésica.

Otra semejanza significativa de Glover con Morin y González, es la concepción del hombre a partir del cambio, la apertura y la indefinición: en tanto somos el producto de la evolución –afirma-, no poseemos ningún núcleo inalterable, algo que permanezca por la eternidad y que defina nuestra naturaleza.¹⁵ Somos indefinidos (vale decir: proteicos) por tanto, podemos adquirir novedades mediante la manipulación genética. No obstante, para Glover, el hecho de que seamos cambiantes y podamos ampliar las capacidades humanas con la tecnología, no implica que admitamos cualquier alteración en la humanidad. Su preocupación ética está en buscar qué tipo de cualidades modificar a fin de contribuir en verdad a la “vida buena” y no ponerla en peligro.

Por otra parte, Glover tiene presente un factor al que Morin y González, le dan poca importancia: el libre mercado que patrocina el avance de la investigación y que, concentrado en las ganancias económicas, carece de horizonte ético. El libre mercado es entonces una amenaza que obliga a precisar con extremos cuidado los criterios éticos que hemos de defender ante

¹⁵ *Ibid.*, p. 87

la tecnología. Glover considera necesario regular el libre mercado, ponerle límites, defendiendo ante todo el respeto al principio de no dañar al otro: no causar consecuencias negativas para el individuo o la sociedad. Y encuentra como límites indispensables: 1) no provocar una uniformidad genética porque se disminuirían las posibilidades de sobrevivencia de la especie; 2) no provocar injusticias sociales y competencia genética entre los padres que manipulen a sus hijos, ya que con esto se iría contra la igualdad social; y 3) pensar muy en serio qué aspectos de la naturaleza humana queremos cambiar, pues aunque todos nuestros aspectos son susceptibles de cambio, la alteración de algunos puede transformar otros que quizá quisiéramos conservar¹⁶ y con ello ocasionaríamos consecuencias indeseables para la sociedad y la raza humana. “Tenemos que saber muy bien a dónde queremos ir” -afirma contundente Glover.¹⁷

Según él, conviene ir hacia un aumento de la capacidad cognitiva del ser humano. Ésta sería la manipulación genética que debemos incluso realizar si no queremos que muera la ciencia. La infinitud y celeridad del conocimiento científico requiere de una ampliación de la mente humana. Desaprovechar esta intervención equivaldría al fin del conocimiento.¹⁸ Por supuesto, esta propuesta de Glover es cuestionable pues si hemos llegado a tal avance del conocimiento sin habernos intervenido genéticamente ¿por qué estaríamos desaprovechando algo al no intervenirnos? En el fondo, hay aquí una glorificación de la ciencia la cual tendría que conquistar avances superiores a los que sorprendentemente ha alcanzado ya. Hay también aquí una falta de consideración de los riesgos que podríamos correr con tal intervención. Y cabe

¹⁶ Glover, *Chossing children*, p. 83

¹⁷ *Ibid.*, p. 81

¹⁸ *Ibid.*, p. 101

preguntarnos si es en verdad tan gloriosa la ciencia cuantitativa y manipuladora de la materia para que corramos tales riesgos.

Es evidente que en este punto, Glover cae en la ilusión fantasiosa que acompaña a toda propuesta eugenésica. Pero en cambio, él es muy severo y realista en lo que se refiere a la manipulación de los contrarios básicos de la ética. A su juicio, aquí se hace necesaria la reflexión cuidadosa sobre la meta a la que nos dirigimos, pues es muy posible que nos equivoquemos. Él no discute la postura “mesurada” de Juliana González y Edgar Morin que busca la regulación o el cambio de proporción entre altruismo y agresividad, discute sin nombrar a Sloterdijk, su idea de eliminar uno de los contrarios éticos, no obstante, el razonamiento que Glover ofrece es tan decisivo que explica también por qué ni siquiera cabe pensar en un cambio de proporción entre la violencia y el altruismo.

Este filósofo reconoce como natural que queramos ser más sociales y, en esta medida, queramos eliminar la violencia. Podemos incluso hacerlo ya que no hay ningún núcleo intocado o sagrado en nuestra naturaleza. La cuestión es si conviene hacerlo con vistas a seguir aspirando a una “vida buena”. La felicidad requiere no sólo capacidades y actividad, sino experiencia e intensidad de la vida y para lograr éstas, requerimos de los contrarios tal y como han sido estructurados en la evolución. No hay experiencia y felicidad sin tendencia simultánea a lo que Glover llama simpatía (que equivale a lo simbólico) y a la destrucción (equivalente a lo dia-bólico). Glover advierte, con gran penetración filosófica que la estructura de los contrarios es la *complementación*. Los lados humanos luminosos se dan junto con los aspectos más *appalling* (**aquí faltaba una I**) o espantosos: “La capacidad para

la destrucción y la crueldad puede ser tan central como la generosidad y el altruismo.”¹⁹ Si tomamos en serio esto, no podemos pensar que al eliminar la violencia seremos más altruistas, antes bien, eliminaríamos al mismo tiempo el altruismo ya que, al ser complementarios, se verían afectados ambos contrarios. En tales condiciones, no aspiraríamos a la “vida buena” ni conoceríamos la intensidad de la vida.

En consecuencia, podemos advertir que al aumentar lo simbólico para cambiar la proporción con lo diabólico (según pretende Juliana González) no obtendremos un predominio de lo primero sobre lo segundo, sino un aumento en ambos. Subiríamos también el tono de la agresividad y nuestro esfuerzo ético sería mayor. Cabe aceptar así, con Glover, que la mejora ética de la humanidad a partir de la genética es una cuestión *murky*, oscura, que puede conducirnos a resultados indeseables. Para él, y en esto coincido de manera plena, la ética y todo lo relativo a los valores ha de mejorarse mediante la cultura y ello exige una reflexión crítica de la propia cultura y la perseverancia a través del tiempo.²⁰ Según Glover no se trata –como piensan Morin y González- de complementar lo cultural con lo genético sino de una concentración crítica de lo cultural que sea capaz de imponer límites a la tecnología.

4.- Evaluación final desde la anhelada unión entre tecnología y ética

Podemos preguntar de nuevo ¿qué aporta la eugenesia de diseño ético de la humanidad a la bioética? ¿se conquista la unión tan buscada entre tecnología y ética? Glover nos indica que por más confiado que se esté, como

¹⁹ *Ibid.*, p. 87

²⁰ *Ibid.*, 99-101

lo está él, en los beneficios de la manipulación genética, no hay manera de imprimirle un carácter ético a la tecnología poniendo a disposición de ésta la simpatía y la destrucción. La unión entre ética y tecnología habrá de buscarse en otra parte, pues dicha manipulación no disminuiría nuestros aspectos oscuros sino que antes bien, los aumentaría.

Por otro lado, más allá de Glover, es preciso advertir que al intervenir en los contrarios que conforma la vida ética, la tecnología no adquiriría por ello un carácter humano. Podemos pensar –si tal intervención fuera posible- que no sólo no ganaríamos nada para la ética, sino que el hombre se tecnologizaría aún más. Se daría una supuesta “unión” entre hombre y tecnología cediendo todo a esta última.

Parece entonces que estamos ante una aporía: o nos conformamos con la división entre ética y tecnología, o al buscar la unión en los términos de González y Morin, generamos graves problemas para la ética. Pero la aporía tiene que resolverse si no queremos persistir en dualismos estériles. Alguna salida tiene que haber y pienso que ésta consiste en tomar en serio la crítica a la cultura, y desde ahí volver al punto de partida, es decir a la oposición entre tecnología y ética, para advertir entonces que la idea del imperio tecnológico como algo ciego, implacable y deshumanizado (según afirma González) es producto de un ámbito cultural específico, correspondiente a un hombre y una cultura que se ha comportado también de manera ciega y aplastante.²¹ Vista desprejuiciadamente, la tecnología es producto del ingenio y la sabiduría humana y, en esta medida, está a nuestro servicio. Si ella se ha convertido en algo amenazante para el hombre es porque éste mismo se ha vuelto contra sí y

contra la naturaleza en vez de reconocer su liga íntima con ésta. El hombre deshumanizado y desnaturalizado, explotador del *bios*, de sus semejantes (y *de la mujer*), es el que ha dado lugar al imperio impositivo de la tecnología.²²

La escapatoria al dualismo entre ética e imperio tecnológico no está en hacer partícipe a la ética de la tecnología, sino en pensar una auténtica bio-ética que recupere simultáneamente el vínculo con la naturaleza y el vínculo interhumano, a fin de que hagamos una tecnología dirigida por hombre y mujeres capaces de cuidar la vida y no de destruirla. Los esfuerzos de algunas teorías ecológicas y de algunos feminismos son significativos a este respecto y conviene confiar en ellos.

Ante esta perspectiva distinta surge de nuevo la pregunta ¿qué aporta la eugenesia de diseño ético de la humanidad a la bioética? La respuesta es sencilla: además de ilusiones inasibles ofrece la nítida exposición de un círculo vicioso del que es urgente salir; nada más.

²² Es por esto que sorprende de manera que Morin, a pesar de hacer esa crítica lúcida a la sociedad actual, deje sin cuestionar a la tecnología misma y le conceda un papel protagónico en el cambio del ser humano.

