

Biopolítica e individuación viviente: la ética en los tiempos de la biotecnología*

Biopolitics and living individualization: ethics in the times of biotechnology

Biopolítica e individuação viva: a ética nos tempos da biotecnologia

Pablo Esteban Rodríguez**

Resumen

El artículo explora las consecuencias del desarrollo de las biotecnologías para el campo de la bioética mediante dos conceptos fundamentales: el de biopolítica de Michel Foucault y el de individuación de Gilbert Simondon. La comprensión de lo viviente en relación con lo artificial mediante modelos cibernéticos transformó, a mediados del siglo XX lo que se entiende hoy por persona, cuerpo y vida. Este cambio se hace evidente en el nivel científico, en los principios de la biología molecular, así como en el nivel social, en un conjunto de nuevas prácticas ligadas al cuidado de la salud. Ambos niveles convergen en la noción de biopolítica molecular (Paul Rabinow-Nikolas Rose), cuyas características fueron anticipadas en los años '50 por la concepción simondoniana de la sucesión de individuaciones: física, viviente, psíquico-colectiva y técnica. Este trabajo argumenta que: 1) no es posible entender la innovación de las biotecnologías sin recurrir a la perspectiva biopolítica; y 2) la crisis actual de la noción de individuo debe ser abordada proponiendo una ética, una bio-ética inspirada en Simondon, que renuncie a la apelación a categorías universales.

Palabras clave: Bioética, biotecnología, individuo, vida social, cibernética.

Abstract

The article explores the consequences of the development of biotechnologies for the field of bioethics through two fundamental concepts: the biopolitics of Michel Foucault and the individualization of Gilbert Simondon. Understanding of the living in relation with the artificial through cybernetic models transformed, around the 20th century, what is understood today by person, body, and life. This change is made evident on a scientific level, in the principles of molecular biology, as well as at a social level, in a conjunction of new practices related with health. Both levels converge in the notion of molecular biopolitics (Paul Rabinow-Nikolas Rose), whose characteristics were anticipated in the years '50 by the Simondonian conception of the succession of individualizations: physical, living, psycho-collective, and technical. This work argues that: 1) it is not possible to understand innovation of the biotechnologies without recurring to the biopolitical perspective; and 2) the current crisis of the notion of the individual should be faced proposing an ethics, a bioethics inspired in Simondon, which renounces the appeal to universal categories.

Key words: Bioethics, biotechnology, individual, social live, cybernetics

* Este trabajo es una reescritura de la conferencia homónima dictada en el XXII Seminario Internacional de Bioética realizado en la Universidad El Bosque entre el 18 y el 20 de agosto de 2016. Quiero dejar constancia de mi agradecimiento por esta invitación al Doctorado en Bioética de la Universidad, en especial al Dr. Jaime Escobar Triana; al Dr. Gustavo Chirolla, de la Universidad Pontificia Javeriana; y al Mg. Camilo Ríos-Rozo, quien generó los contactos iniciales para que esto fuera posible.

** Doctor en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires, UBA). Magister en Comunicación y Cultura (UBA). Master en Communication, Technologies et Pouvoir (Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne). Profesor Adjunto de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina). Contacto: prodriguez@sociales.uba.ar / manolo1416@yahoo.com. Dirección postal: José Bonifacio 1089, CP: 1424, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Artículo recibido: 04.11.2016; aceptado: 10.02.2017

Resumo

Este artigo explora as consequências do desenvolvimento das biotecnologias no campo da bioética, mediante dois conceitos fundamentais: o de biopolítica de Michel Foucault e o de individuação de Gilbert Simondon. A compreensão do vivente em relação ao artificial através de modelos cibernéticos transformou, em meados do século XX, o que se entende atualmente por pessoa, corpo e vida. Esta mudança ficou evidente no nível científico, nos princípios da biologia molecular, assim como no nível social, em um conjunto de novas práticas ligadas ao cuidado com a saúde. Ambos os níveis se convergem na noção de biopolítica molecular (Paul Rabinow-Nikolas Rose), cujas características foram antecipadas, nos anos 50, pela concepção simondoniana da sucessão de individuações: físicas, vivente, psíquico-coletiva e técnica. Este trabalho discute que: 1) não é possível entender a inovação das biotecnologias sem recorrer à perspectiva biopolítica e 2) a crise atual da noção de indivíduo deve ser abordada propondo uma ética, uma bioética inspirada em Simondon, que renuncie à aplicação a categorias universais.

Palavras-chave: Bioética, biotecnologia, indivíduo, vida social, cibernética

Como se puede observar en el título de este artículo, sostenemos que el vasto campo de la ética, tanto como el no menos vasto campo de la bioética, se encuentran en una situación especial debido a la extensión de la biotecnología en el último medio siglo, y en especial en las dos décadas que nos preceden. De hecho, se puede decir que la bioética surgió como respuesta a los dilemas que proyectaba la biotecnología en los años 60, cuando su campo de aplicación aún era incierto. Por otro lado, el título alude al hecho de que la bioética, empujada por la biotecnología, se inserta en un área de reflexión tensada entre dos polos: uno, muy conocido a partir de las investigaciones del filósofo francés Michel Foucault (biopolítica); y el otro, proveniente de la obra de otro filósofo francés, Gilbert Simondon, que aún no ha sido abordado cabalmente (individucción viviente).

La elección de estas relaciones entre estos autores no es antojadiza. La temática del XXII Seminario Internacional de Bioética, en el marco del cual fue presentado este trabajo, se refiere a las nociones de desarrollo humano y de sentido de la vida. *Desarrollo humano* y *calidad de vida* son nociones capitales del conocido enfoque de las capacidades, cuyos autores centrales son Amartya Sen y Martha Nussbaum (1998). Se ha reconocido en este enfoque el

esfuerzo notable por escapar a las nociones meramente economicistas del bienestar humano, dando vuelta la página respecto de los viejos modelos del desarrollismo económico y social que predominaron hasta hace unas pocas décadas. Por lo demás, sobre todo en el caso de Nussbaum, estas nociones obligan a revitalizar las teorías liberales de la justicia, en especial la de John Rawls.

Ahora bien, algunas miradas, como las de la filosofía francesa en las voces de Foucault y de Simondon, ponen en cuestión la significación de los términos *vida*, *cuerpo*, *sujeto* o *persona* que muchas veces el enfoque de las capacidades da por sentado. Este cuestionamiento va de la mano de las transformaciones que justamente la biotecnología está operando sobre “el sentido de la vida”, por ejemplo. De allí que las nociones de biopolítica y de individucción viviente pueden representar un interesante ángulo de observación del modo en que se relacionan la bioética con la biotecnología, y ellas con lo que tiene para decir el enfoque de las capacidades. Otra razón adicional de esta elección es que tanto Foucault como Simondon poseen un interés manifiesto en pensar el problema de la ética. Nos detendremos más en los desarrollos del segundo, por entender que la ética en Foucault es un tema que ha sido ampliamente desarrollado por la literatura especializada.

El objetivo de este andamiaje conceptual es disponer de tentativas, al menos, de interpretación de un conjunto de prácticas biotecnológicas bastante novedosas; y por el otro, en función de esta explicación, esta discusión apunta a brindar nuevas perspectivas en vistas a la construcción de una mirada normativa pero no reduccionista de lo que está en juego en la definición de lo humano tras estos fenómenos.

La conferencia de Asilomar: biopolítica, biotecnología, bioarte

En 1975 en Estados Unidos se realizó la conferencia de Asilomar, un evento que reunió a más un centenar de biólogos, físicos y abogados para discutir las consecuencias del descubrimiento del ADN recombinante. El año anterior, un grupo de investigadores de la Universidad de Stanford, liderado por Paul Berg, había logrado cortar fragmentos de diversos ADN y unirlos en una nueva molécula semi-natural y semi-artificial. Uno de esos fragmentos pertenecía al virus del mono SV40, que es cancerígeno, y la nueva molécula recombinada estaba a punto de ser insertada en bacterias *escherichia coli*. Se produjo entonces una gran discusión acerca de la posibilidad de expandir sustancias cancerígenas usando como vectores a las bacterias. Ello motivó la realización de esa conferencia, donde se pusieron a punto diversos mecanismos de bioseguridad para la experimentación basada en procesos de transgénesis. El ADN recombinante, que sigue siendo aún hoy el referente central de lo que se conoce como “manipulación genética”, marcó así una nueva etapa en la que la biotecnología transformó a la biopolítica tal como la concibe Foucault en sus obras ya conocidas, en especial en *La voluntad de saber* (2002), publicada un año después de la conferencia de Asilomar. Al mismo tiempo, esta nueva situación representa una nueva etapa para la bioética. Desde aquel tiempo hasta

ahora han proliferado los llamados comités ELSI, por sus siglas en inglés (*Ethical, Legal and Social Implications*), que intervienen como órganos consultivos en casos sensibles relativos a la definición y cuidado de la vida, en especial en relación con la experimentación en laboratorios.

Para Foucault la vida se había transformado en la modernidad, a fines del siglo XVIII, en un objeto de saber-poder novedoso respecto del pasado. Ante todo, la vida, la distinción entre lo orgánico y lo inorgánico, se instaló como un dato empírico a partir del cual nació la biología y con ella se reconfiguró el campo de la medicina. Esta distinción no es extraña, ciertamente, a las visiones tradicionales de la filosofía occidental, comenzando por la que realiza Aristóteles entre lo animado y lo inanimado. Sin embargo, Foucault pretende destacar dos novedades: lo viviente fue estudiado bajo una nueva lógica dominada por el método científico moderno; y la voluntad de saber, lejos de ser una disposición innata del ser humano como afirma el propio Aristóteles, es una voluntad de poder, y por lo tanto ningún conocimiento es inocente. Conocer la vida es, para Foucault, intentar dominarla, transformarla no según su propia condición, sino de acuerdo a intereses políticos diferentes a lo largo del tiempo. La modernidad es una era biopolítica, esto es, una era en la cual el surgimiento de la idea moderna de vida se produce para organizar su gestión en términos estrictamente políticos. De allí que los dos casos que Foucault aisló para dar cuenta de la biopolítica hayan sido, por un lado, la gestión de la sexualidad en los siglos XIX y XX en las sociedades occidentales, y por el otro la larga historia del racismo europeo que tuvo su momento cumbre en los campos de concentración y exterminio de la Alemania nazi. Sexo y raza son eventos biopolíticos, verdades que en su nombre desatan procesos de cuidado y de destrucción de la vida.

Resulta interesante contrastar las problemáticas abiertas por la reflexión de Foucault respecto de las que se evidencian en la conferencia de Asilomar. En primer lugar, lo que se está discutiendo en dicha conferencia es en qué consiste una vida que está siendo artificializada. Se produce entonces un quiebre profundo en el sentido común que asocia a la vida con lo natural y a lo humano con la vida, pero también con lo técnico. Sin dudas, no es ese el sentido que le da Foucault a la cuestión, puesto que se encarga de señalar a lo largo de toda su obra, y no sólo durante su “etapa biopolítica”, que la vida como tal es un efecto de una disposición de saber históricamente construida, que en este caso quiere decir lo siguiente: se define la vida en el momento en que se quiere intervenir sobre ella, lo cual deja fuera de juego su identificación con lo natural en tanto una dimensión ajena a la intervención humana. En una conferencia brindada en 1974 en Rio de Janeiro con el nombre de “Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina” (1996), Foucault había mencionado el hecho de que algunos hallazgos biológicos permitían pensar en el ingreso de los seres humanos en una “biohistoria”, una historia que es ya la de la misma vida modificada biomédicamente. Pero en lo sucesivo no desarrolló más este tema.

En segundo lugar, justamente esta novedad consiste en un hecho inédito: las propiedades de lo viviente dejan de estar atrapadas en los confines del cuerpo, ya sea el cuerpo-máquina de la disciplina o el cuerpo-especie de la biopolítica, de acuerdo a la terminología foucaultiana, para residir de ahora en más en las moléculas. Esto ha sido establecido ya por varios autores de tradiciones muy diferentes, pero se puede sintetizar en la etiqueta brindada por el sociólogo inglés Nikolas Rose y el antropólogo norteamericano Paul Rabinow, que supo trabajar codo a codo con Foucault: en lugar de una *biopolítica de la sexualidad* o del

racismo, hoy estamos frente a una *biopolítica molecular*. Según Rabinow y Rose (2006), la *biopolítica molecular*, en el nivel de los saberes, se corresponde en el nivel político con el ascenso de una nueva lógica del riesgo que anida en lo viviente en general y que impulsa diversos procesos de optimización de la vida. Y ambos niveles, siguiendo la obra de Foucault, también repercuten en un tercero ligado a los modos de subjetivación.

En tercer lugar, si es plausible la hipótesis de que la conferencia de Asilomar es el signo de una mutación de la biopolítica, del sexo y la raza hacia el ámbito molecular, es preciso analizar con más detenimiento en qué consisten estos niveles entrelazados. En el ámbito del saber, la biología molecular realizó en la primera mitad del siglo XX una doble operación fundacional: religar a la biología con la física, tras un comienzo en el cual debía enfrentarse a ella para lograr la independencia epistémica de su objeto de estudio, la vida, pues sus leyes no serían las mismas que las de la materia en general; y también realizar esa operación por medio de la intervención tecnológica, en particular gracias a las analogías entre la vida y la máquina provistas por la cibernética y la teoría de la información. Hoy se habla de código genético, del ADN como programa y de la actividad celular como un conjunto de mecanismos cibernéticos de *feedback* y comunicación, entre varias definiciones que acercan a la entidad viviente viviente con el artificio. Este es, creemos, uno de los giros más interesantes de la biología en la actualidad: habiendo surgido la biología molecular en los años 40 en relación con el cotejo serio de lo viviente con máquinas (computadoras y teléfonos), el avance de su programa a lo largo de dos décadas llevó a encontrar a la vida misma como sede de un artificio posible; y más aún, en nuestra actualidad, es en gran parte gracias a la informática que se vuelve posible la experimentación en biología

molecular en la construcción de bases de datos, en la secuenciación de segmentos genéticos y en la modelización del comportamiento de las actividades a nivel molecular e inframolecular.

En el ámbito del poder, siguiendo a Rabinow y a Rose, las formas tradicionales de normación y de normalización analizadas célebremente por Foucault resultan trastocadas en formas de alejamiento de los riesgos y, más allá, de optimización más allá de cualquier límite impuesto “naturalmente” por los cuerpos. Así, se catalogan nuevas enfermedades (el envejecimiento, la infertilidad) que lo son sólo por el hecho de poder operar molecularmente sobre ellas; y, en sentido inverso, se puede operar molecularmente porque existe una tendencia contemporánea a extender las “anormalidades” corregibles. Se podría decir, incluso, que la noción misma de *calidad de vida*, en algún sentido, sufre la indeterminación que yace en la definición de salud de la primera frase de la Constitución de la Organización Mundial de la Salud, brindada en su acta fundacional de 1946: “un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades” (OMS, 2016). La búsqueda de este “estado de completo bienestar”, casi inalcanzable, implica una transformación en el tercer ámbito delineado por Rabinow y Rose siguiendo a Foucault, que es el de los modos de subjetivación. En ellos los individuos actualmente son llamados “a trabajar sobre sí mismos, bajo ciertas formas de autoridad, en relación con discursos de verdad, por medio de prácticas de sí, en el nombre de la vida o la salud colectiva o individual” (Rabinow, Rose, 2006, p.197). Rose (2012) llamará a esto una *ethopolítica*, una nueva política ligada a una ética somática.

A partir de aquí podemos esbozar entonces una segunda hipótesis. Si la primera afirmaba que la conferencia de Asilomar es el signo de

una mutación de la biopolítica en los años 70, es posible afirmar ahora que en la actualidad se produce otra transformación en un eje que atraviesa los tres niveles antes expuestos (saber, poder, subjetivación), y que consiste en el hecho de que la vida ha sido desligada del cuerpo, provocando así una crisis de lo que la filosofía y el derecho entienden como persona. Lo que conecta ambas hipótesis es lo siguiente: si una de las dimensiones más importantes de la biopolítica para Foucault es la protección de la vida, incluso produciendo la muerte, con la biopolítica molecular se plantea la duda acerca de qué es lo que se protege: el cuerpo, la línea de células madre, los tejidos, la información genética que aún no se ha transformado en células, ni en tejidos, ni en cuerpos.

En la medida en que en una sociedad capitalista el modo fundamental de la protección es la propiedad, los problemas se vuelven mayores. Pues si se cree, por ejemplo, que el desarrollo o parte del desarrollo de un ser vivo depende de un programa inscripto en la molécula de ADN, algo que hoy se discute ampliamente pero que está instalado en el sentido común, apropiarse de una secuencia genética, por más que no sea parte de un cuerpo, es incidir de modo decisivo en vidas futuras dependiendo de dónde se ensamble; y todo ello en el marco de decisiones individuales tomadas en base a riesgos futuros. Jürgen Habermas, un filósofo tan alejado del enfoque de Sen o Nussbaum como del de Foucault, llamó a esta perspectiva la “eugenesia liberal” (2002).

Se puede citar un ejemplo que resume la interrelación entre la molecularización de la vida, la optimización de los cuerpos y los nuevos modos de subjetivación. Es bien conocido el caso de la actriz norteamericana Angelina Jolie, quien decidió que se le practicaran mastectomías en sus senos ante la identificación de un gen en su cuerpo relacionado con el cáncer de

mama. Desde el punto de vista de las preocupaciones bioéticas se despliegan dos niveles de análisis. El primero y más simple, en el plano de la subjetivación, es la asunción de la probable enfermedad futura como ya presente. El segundo, más complejo, atañe a las disputas en el terreno del poder. Los genes en cuestión son el BRCA1 y BRCA2 y fueron patentados en 1994 por la empresa Myriad Genetics. Este patentamiento supuso un enorme proceso legal acerca de la postulación del carácter público e inapropiable de determinados segmentos genéticos, en contraposición al carácter privado que asimila esos segmentos con una creación humana y la somete así a un régimen de invención como el de las patentes (vemos allí cómo vuelve la cuestión de lo vivo artificializado planteado en la conferencia de Asilomar). Cuenta la investigadora argentina Paula Sibilia que la respuesta de la empresa para defender su accionar fue argumentar que “las sustancias que integran el código genético humano, cuando están fuera del cuerpo, constituyen un compuesto químico como cualquier otro” (Sibilia, 2015, p.198). Así, el modo de subjetivación articulado en torno al riesgo, del mismo modo que calificación política y económica de las prácticas asociadas a él en el plano del poder, encuentran a una vida ahora molecularizada en el terreno del saber.

El ejemplo de Angelina Jolie permite iluminar, entonces, lo que hemos planteado anteriormente sobre la separación entre cuerpo, vida y persona. Según el proceso legal mencionado existen al menos tres elementos relativos a la individualidad biológica de una persona: los *cuerpos*, que contienen un código genético a través de las moléculas que los constituyen (con todos los estadios intermedios en órdenes de magnitud: células, tejidos, órganos, etc.); las *sustancias*, que están compuestas por esas moléculas una vez que están desligadas del cuerpo; y las *secuencias*, que representan una abstracción respecto tanto de las sustancias

como de los cuerpos, pero que también funcionan como “representantes privilegiados” de los cuerpos. De hecho, varios episodios de disputas legales sobre patentes, comenzando por la propia carrera por llegar a secuenciar de manera completa el genoma humano a principios de los años 2000, se centraron justamente en las secuencias como índice de lo no apropiable y base de un bien común, como el agua o el espectro radioeléctrico.

Esto tiene consecuencias incalculables en los ejes sobre los cuales tendía a calificarse la vida en la modernidad. La *persona*, que antiguamente tendía a coincidir, en la teoría política tradicional, con la posesión de un cuerpo propio, ahora se encuentra a lo largo y a lo ancho de una biomasa esparcida en cuerpos, hospitales, laboratorios, biobancos, etc, sea como tejidos, órganos, células, sustancias, secuencias. Esta biomasa constituirían jirones que van dejando por allí las personas, y sin los cuales, hoy en día, tampoco serían ellas mismas. Es imposible en este punto no recordar las palabras del matemático norteamericano Norbert Wiener, padre de la cibernética, la ciencia madre que está en la base de las transformaciones de la biología molecular, escritas con visión pionera en 1948 en su conocido libro *Cibernética y sociedad*:

Una estructura es un mensaje y puede transmitirse como tal. [...] Divierte e instruye considerar lo que ocurriría si transmitiéramos toda la estructura del cuerpo, del cerebro humano con sus recuerdos y conexiones entrelazadas, de tal modo que un aparato receptor hipotético pudiera reencarnarlo todo en materia apropiada, capaz de continuar los procesos en cuerpo y alma y de mantener la integridad necesaria para esa prolongación mediante la homeostasis. [...] Si consideramos los dos tipos de comunicación ya descritos: transporte de materiales o sólo transporte de información, es

posible actualmente para una persona ir de un lugar a otro mediante el primero y no por el segundo, como mensaje. [...] En todo caso, hay un punto claro. La identidad física de un individuo no consiste en la materia de que está compuesto. [...] Recapitulando: la individualidad corporal es la de una llama más que la de una piedra, es una forma más que una sustancia. Esa forma puede transmitirse, modificarse o duplicarse, aunque en lo que respecta a esto último sólo sabemos hacerlo en distancias muy cortas (Wiener, 1988, pp.90-96).

Por otro lado, Marcela Iacub, abogada argentina radicada en Francia, hace ya dos décadas captó el desafío que suponía este panorama a la hora de establecer una nueva relación entre biopolítica, biotecnología y bioética. Para ésta última, el salvoconducto legal para no enfrentar el problema ontológico es la noción de “material humano”, definido como “los líquidos, sustancias y piezas que provienen de seres humanos” y que permitirán “curar y volver a dar vida, crear individuos e incluso inventar nuevas formas de lo humano”. A través del material humano, la vida individual, “además de tener valor de uso para quien vive, tendrá al mismo tiempo valor de cesión”, y valdrá también “como soporte de transformaciones de los individuos presentes y futuros y, por ese hecho, de la vida misma” (Iacub, 2004, pp.174-175).

Este material humano y estas biomasas fueron calificadas como *cuerpo extendido* por los bioartistas australianos Oron Catts y Ionat Zurr (2006). Y esta referencia permite introducir otro aspecto en el que se verifica la novedad de la biopolítica contemporánea. Al identificar de manera teórica, pero también pragmática, a la vida con el artificio, lo viviente se ha vuelto un campo de transformaciones en el ámbito estético, y no tan sólo en el científico, el político y el social. El laboratorio de

biotecnología ya no es únicamente aquel en el que se experimenta bajo criterios de utilidad, sino también aquel en el que, admitida la posibilidad de modificar técnicamente la vida, bien se pueden realizar obras, performances e instalaciones artísticas a partir de entidades que se reproducen por sí mismas: reproductibilidad técnica y reproducción viviente situadas en un mismo plano. Entonces, para jalonar nuestro recorrido en una secuencia de metamorfosis, se puede decir que la biopolítica se ha convertido en biotecnología, esto es, que lo que Foucault veía en la raza y en el sexo ahora se verifica en el ámbito de la transformación técnica de la vida; y que esa biotecnología también se ha convertido en bioarte, toda vez que el espacio del artificio no está regido por criterios de utilidad, sino también por criterios estéticos.

La biopolítica convertida en biotecnología, y la biotecnología convertida en bioarte, modifica sustancialmente el mapa de los desafíos que debe enfrentar la bioética. Se plantea primero un desafío de objeto: dónde está la vida, quién es el sujeto de hecho y de derecho que debe protegerla y fundamentalmente contra qué, ahora que se asumió que lo viviente en todos sus aspectos es infinitamente modificable. Luego se presenta otro desafío, en este caso de ámbitos de aplicación: la vida molecularizada debe ser analizada en cuestiones médicas, por ejemplo, un procedimiento de fertilización asistida en el que se debe decidir el estatuto de los embriones no implantados en el útero, o un cordón umbilical que posee células “reprogramables” para curar enfermedades de sujetos que aún no las tienen; pero también debe ser analizada en cuestiones estéticas, en las cuales esos mismos embriones son exhibidos como si fueran collares victorianos (obra de la artista británica Helen Chadwick, 1996), o un sujeto que crea una obra de bioarte disparando sobre los cuerpos una mezcla de esperma, sangre y

excrementos que contienen parte del ADN del escritor norteamericano William Burroughs, reescribiendo así su técnica del *cut-up* –la edición del ADN sería similar a la edición del texto escrito. Esto es lo que realizó el conocido bioartista Adam Zaretsky en 2011, sometándose luego a un tribunal que debía examinar los problemas bioéticos de su performance. Por último, también existe un desafío en cierto sentido ontológico: qué significa proteger o cuidar una vida que no se sabe dónde se halla y respecto de la cual los sujetos “juegan” más o menos libremente ya sea en función de preservar la salud, o maximizar sus potencialidades, o en función de una reconfiguración de la estética contemporánea.

En este sentido, y para volver sobre la problemática del desarrollo humano en este nuevo contexto, se puede proponer una resonancia entre el enfoque de las capacidades y la teoría del capital humano que ha sido analizada críticamente por el propio Foucault y que, en Colombia, encuentra también importantes aportes, por ejemplo, en la obra de Santiago Castro-Gómez (2010). Desde los años 30, y en particular desde los 60 del siglo XX, muchos neoliberales han puesto a punto una interpretación de la economía que supera en mucho el intercambio y consumo de bienes y servicios y que compromete zonas cada vez más íntimas de las personas, ahora redefinidas en el sentido de no poseer ya los límites de la piel. Esa interpretación ha calzado bien con las transformaciones que hemos mencionado. Por lo tanto, es menester que la definición misma de la capacidad sea desligada de la imagen de un capital a explotar. Además, y en esto Sen y Nussbaum han animado acalorados debates, para ello se debe poner en tela de juicio qué es una capacidad, si está o no dada de antemano, o cuánto de universal y cuánto de singular estamos dispuestos a aceptar en la existencia de un sujeto.

Individuación: lo viviente, lo artificial y lo ético

Este tipo de preguntas fueron formuladas mucho antes de los debates actuales, más concretamente en 1958, por el filósofo francés Gilbert Simondon, a través de una teoría radical cuyo centro es la noción de individuación. Su punto de vista parte del supuesto de que todo lo que existe se transforma sin cesar y que las definiciones universales, ontológicamente estables, no dan cuenta no sólo de lo que la filosofía debería estudiar, sino tampoco de lo que las propias ciencias y tecnologías del siglo XX, desde la física cuántica hasta la cibernética y desde la teoría de la información hasta la etología, han construido como “imagen del mundo”, para retomar la famosa expresión del físico alemán Werner Heisenberg. Dada la complejidad del sistema filosófico simondoniano, aquí nos limitaremos a exhibir algunas de sus definiciones más básicas que pueden conducirnos a dilucidar, desde otro enfoque, el encadenamiento de las dos hipótesis planteadas anteriormente en relación con un planteamiento de tipo ético.

La primera definición concierne a la relación entre tres términos dentro de la teoría de Simondon; lo individual, lo preindividual y lo transindividual. Dado un individuo, su proceso de individuación se realiza elaborando una esfera de lo preindividual que no le es previo, como se podría suponer, porque ello equivaldría a postularlo como esencia o sustancia. Se predica lo preindividual de todas aquellas tensiones que se sitúan fuera del individuo constituido pero que también lo constituye, pues el individuo se define en relación con su medio. De esto se deriva una segunda definición, que remite al rechazo de nociones universales muy arraigadas en nuestro pensamiento como las de vida, ser humano o sociedad. Simondon las sustituye por una gradación de individuaciones: física, viviente, psíquico-colectiva y técnica. En las

dos últimas se juega la suerte de lo transindividual, esto es, la relación entre individuos que, no constituidos completamente, se vinculan a través de un preindividual que, como se dijo, no puede ser definido de antemano. Simondon se esmera en demostrar que este desarrollo teórico no tiene que ver con la tradicional concepción aristotélica de la potencia, o con lo que actualmente se conoce como capacidad.

En una tercera definición, Simondon rechaza la existencia de diferencias esenciales entre la materia y la vida, entre lo humano y la técnica y entre lo técnico y lo estético. Por eso concluye que no es posible construir una ética a partir de universales antropológicos. Sin embargo su obra principal, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, termina con una reflexión acerca de qué ética es posible según su propia teoría de la individuación. Ella estaría, según Simondon, guiada por una crítica filosófica de la noción de información que está a punto de reconfigurar, en aquel 1958, lo que entendemos por vida, técnica y persona.

La biotecnología contemporánea tiene su origen incontestable en la aplicación de los principios cibernéticos, y en especial la noción tecnológica de información, en la explicación de los fenómenos biomoleculares. Fue en los años en los que Simondon edificó su teoría cuando se dio a conocer la estructura del ADN, que dará luego a la posibilidad de recombinarlo. Según Simondon, la entonces naciente orientación de la biología hacia lo molecular ya marcaba el fin de la distinción entre lo físico y lo viviente:

(...) no parece que haga falta oponer una materia viviente a una materia no viviente, sino más bien una individuación primaria en sistemas inertes y una individuación secundaria en sistemas vivientes, precisamente según las dife-

rentes modalidades de los regímenes de comunicación en el curso de esas individuaciones; habría entonces, entre lo inerte y lo viviente, una diferencia cuántica de capacidad de recepción de información, más que una diferencia sustancial (Simondon, 2015, p.186).

Del mismo modo, la individuación viviente, que no se distingue esencialmente de la física, tampoco lo hace respecto de la individuación psíquico-colectiva, la que corresponde a la realidad humana, porque lo humano sólo existe dentro de la lógica de lo viviente:

Ahora bien, uno puede preguntarse si una antropología no sería capaz de ofrecer una visión unitaria del hombre susceptible de servir de principio a este estudio de la relación social. Pero una antropología no conlleva esa dualidad relacional contenida en unidad que caracteriza a la relación; no es a partir de una esencia que se puede indicar lo que es el hombre, pues toda antropología estará obligada a sustancializar sea lo individual sea lo social para dar a luz una esencia del hombre (...) (Simondon, 2015, p.376).

Por último, tampoco es correcto organizar oposiciones fundamentales respecto de la técnica, porque en el sistema simondoniano la individuación técnica se produce dentro de la psíquico-colectiva y ésta dentro de la viviente que no se distingue, a su vez, de la física; simplemente son umbrales de actividad que se franquean.

La artificialidad no es una característica que denote el origen fabricado del objeto, por oposición a la espontaneidad productiva de la naturaleza: la artificialidad es aquello interior a la acción artificializante del hombre, sea porque esta acción interviene sobre un objeto natural o sobre un objeto enteramente fabrica-

do; una flor obtenida en un invernadero climatizado y que solamente da pétalos (flor doble), sin poder engendrar un fruto, es la flor de una planta artificializada (...). El sistema primitivamente coherente de los funcionamientos biológicos se ha abierto en funciones independientes unas de otras, vinculadas solamente por los cuidados del jardinero (...) [La planta] pierde sus capacidades iniciales de resistencia al frío, a la sequía, a la insolación; las regulaciones del objeto primitivamente natural se convierten en las regulaciones artificiales del invernadero. La artificialización es un proceso de abstracción en el objeto artificializado (Simondon, 2013, pp.67-68).

A partir de esta última cita es posible volver al inicio de este trabajo, más precisamente a la conferencia de Asilomar, porque hace las palabras de Simondon hacen una resonancia perfecta con la conclusión a la que arriban los presentes en aquel cónclave: es necesario artificializar a lo viviente para que su despliegue en tanto que tal se encuentre controlado, pues además de abogar por la construcción de “barreras biológicas” en la experimentación con el ADN recombinante, se propuso en aquel 1975 mantener separados cada uno de los procesos biológicos que ocurren en las bacterias sometidas a transgénesis para que no puedan reproducirse en forma conjunta fuera de ese medio controlado. En esta imbricación tan nítida entre lo viviente y lo artificial se puede evidenciar hasta qué punto han perdido vigencia los contornos vitalistas de la propia noción de vida heredada del siglo XIX; mucho más cuando, como hemos visto, el cuerpo propio como marca de lo natural y lo social reunido por lo humano ha entrado en crisis.

A partir de todas estas rupturas operadas sobre distinciones filosóficas tradicionales, Simondon propone pensar una ética por definición inacabada en la medida en que renuncia a la

construcción de universales. En el caso tratado aquí, no hay vida ni nada humano que defender desde el punto de vista ético, por más chocante que pueda parecer esta afirmación para el sentido común. Se produce entonces una convergencia entre esta era de la biopolítica molecular y el pensamiento de Simondon, que ciertamente no podría haber previsto este novedoso escenario. Por ejemplo, la noción misma de “material viviente”, de acuerdo a la formulación de Iacub, intenta mantener un compromiso con los valores modernos y a esta altura clásicos acerca de lo que es una persona. Según Simondon, sin embargo, todo viviente es como tal material, y por lo tanto natural y al mismo tiempo artificial, y el ámbito de lo humano estará dado por el peso de cada uno de estos polos en cada caso de individuación. Pero es cierto, como se evidencia en el ejemplo de la planta artificializada, que en el horizonte de Simondon no figuraba el hecho de que, como dice el colombiano Jorge Montoya Santamaría (2006, p.162), “el papel de mediador de la técnica no se juega ya más entre el hombre y la naturaleza exterior, sino entre el hombre y la naturaleza que está contenida en él mismo”. Esta es la razón por la que la biotecnología puede hoy prolongarse en bioarte, desdoblándose en criterios utilitarios y estéticos.

En lo que hace a las nociones simondonianas de moral y de ética, éstas se derivan de sus ideas acerca de las normas y de los valores. “Los valores son lo preindividual de las normas”, afirma Simondon (2015, p. 497), pues las normas, al convertirse en individuos, dejan un potencial preindividual que anima la creación de nuevas normas conforme el devenir de la individuación que atraviesa a los individuos. Y en esa misma página señala: “La moral no está ni en las normas ni en los valores, sino en su comunicación, captada *en su centro real*. Normas y valores son términos extremos de la dinámica del ser, y no se sostienen por sí

mismos en el ser”. ¿Qué es la ética atravesada por esta concepción de las normas y los valores? Responde Simondon: “La ética es la exigencia según la cual existe correlación significativa entre las normas y los valores. Captar la ética en su unidad exige que acompañemos la ontogénesis: la ética es el sentido de la individuación, el sentido de la sinergia de las individuaciones sucesivas” (Simondon, 2015, p.498). Y para finalizar: “La ética es aquello por lo cual el sujeto sigue siendo sujeto, rechazando devenir individuo absoluto, dominio cerrado de realidad, singularidad apartada; es aquello por lo cual el sujeto permanece en una problemática interna y externa siempre tensa” (Simondon, 2015, p.502).

Los comentaristas de este singular pasaje de la obra de Simondon han intentado dilucidar qué es lo que distingue su enfoque de otros posibles en el marco de la ética. Montoya, autor del primer libro publicado sobre Simondon en español, antes incluso de que se dieran a conocer las traducciones a este idioma de la obra filósofo francés, asegura que no resulta fácil la tarea porque Simondon no da ejemplos que permitan fundar una ética, pero a la vez resulta coherente “porque es bastante probable que todas las condiciones que rodean la emergencia de un acto particular no se den nunca cita de nuevo” (Montoya Santamaría, 2006, p.142). El filósofo belga Gilbert Hottois (1993), muy próximo al Doctorado de Bioética de la Universidad El Bosque y uno de los pioneros en el rescate de la obra de Simondon, propone pensar la filosofía práctica simondoniana en términos de un “deber-devenir”, es decir, como una moral relacional y relativa, pero no relativista, atenta a los procesos de individuación en curso y sus potencialidades transformadoras, aunque el optimismo que Simondon parece sostener sobre la técnica le impediría pensar críticamente la biotecnología contemporánea.

Esta reflexión de Hottois puede funcionar como el punto de partida para encontrar una convergencia entre las problemáticas de la biopolítica actual y la conceptualización de la individuación viviente en función de realizar un aporte al campo de la bioética. En ambos casos se trata en lo primordial de desactivar las viejas oposiciones entre lo material, lo vital, lo social y lo artificial: en un caso como un proceso histórico, en el otro como una reflexión teórica. En la medida en que esa reflexión teórica cree posible sostener una ética en ausencia de ciertos universales, podría en principio adecuarse a la situación presente, en el que la bioética ve cómo se ensancha su campo a medida que aumentan las intervenciones tecnológicas sobre lo viviente. Sin embargo, no se debería presentar esa adecuación como una adaptación que convierta a la ética simondoniana en una suerte de “justificativo” de esas intervenciones.

Proponer una ética del devenir no quiere decir, entonces, dar la bienvenida a cualquier tipo de transformación de la vida; pero sí significa, efectivamente, descartar los conceptos universalizantes con los que se pretendía comprender el régimen de existencia de las entidades vivientes, en la medida en que éstos no sólo están desacreditados según algunas corrientes teóricas, sino fundamentalmente en la mayoría de las prácticas biotecnológicas contemporáneas, ya sea que se refieran a una situación de laboratorio o a una búsqueda de optimización y mejora de la performance de los cuerpos contemporáneos en términos de destreza física o apariencia estética. Una bioética del devenir, jugando con los términos de Simondon, es aquella que admite que las individuaciones superan a los individuos; esto es, que lo que se creía unitario, la relación entre cuerpo, vida y persona, se ha desmembrado, y que en su lugar emerge un tipo de individuación viviente que no reconoce límites claros con la individuación física ni con la individuación técnica.

Hacia una nueva forma de bioética

Todo este proceso ocurre en el ámbito de una reconfiguración de los procesos de individuación psíquico-colectiva. Efectivamente, Simondon sostenía, siempre en el marco de su teoría, que esta individuación era consecuencia de dos procesos que se producen en forma paralela: la distinción entre lo somático y lo psíquico, lo corporal y lo espiritual, y la confrontación inmediata entre lo psíquico y lo colectivo, de manera tal que no hay corporalidad pura, ni aparato psíquico puro, ni significación transindividual que no emerja de esa tensión entre lo somático y lo psíquico. Sin embargo, todo ello tendía en el pasado a ocurrir en el espacio de un individuo equivalente a una persona.

Se podría decir, entonces, que la individuación viviente se desdobra actualmente en una individuación técnica. Esto constituye una alternativa al vocablo *bio-tecnología*, que da a entender que podría haber un *bios* diferente de una *techné*, como cuando antes se mencionó aquí “intervención técnica sobre lo viviente”. Y esto permite volver sobre el enfoque foucaultiano. La noción de vida supone de entrada una intervención “técnica” sobre algo “natural” y no constituye un modo neutro de conocimiento. Dicho de otro modo, la biología siempre ha sido en algún aspecto biotecnológica. Por lo tanto, los criterios de demarcación para juzgar las biotecnologías dejan de ser ontológicos para convertirse en sociales. Es la sociedad la que legitima intervenir en un sentido y en otro.

En este sentido, las intervenciones biotecnológicas quizás deban ser analizadas desde la bioética desde el aspecto específico de lo social que Foucault denominaba modos de subjetivación y que Rabinow y Rose tradujeron como *ethopolítica* en la era de la biopolítica molecular. Los modos de subjetivación contemporáneos

están tramados por una lógica de los riesgos que imagina que ante todo estamos en peligro. La biotecnología contemporánea, no en razón de su condición de bio-tecnología, sino por el sentido que le imprimen ciertas prácticas, está dirigida a prevenirnos de peligros inminentes que de todos modos no sabemos ni cuáles son ni cómo se manifestarán, como en el caso de la guarda de células madre de cordón umbilical. En la *ethopolítica* molecularizada, para jugar con los términos de Rabinow y Rose, se despliegan las técnicas *anti-age* que señalan que no la vejez como etapa de la vida, sino el sólo hecho del despliegue de una individuación viviente, supone un constante envejecimiento que hay que combatir, como si fuera deseable que alguien pudiera llegar a la muerte libre de arrugas y de achaques. Dicho en términos simondonianos, se trata de conjurar la perspectiva de las individuaciones futuras, cada una abriendo un espacio que les propio, convirtiéndola en individuos estables y cerrados en el presente. De allí que se pueda sostener que esta lógica del miedo atentaría contra el devenir, y más precisamente contra una bioética del devenir, en la medida en que concibe ese *bios* como un peligro que debe ser conjurado por la técnica. El problema no es entonces el avance incontenible de las tecnologías, de las bio-tecnologías, sino a los modos de pensar que opusieron primero ambos términos para luego solicitar que uno de ellos transforme al otro.

A partir de estas reflexiones no es posible formular una orientación clara en el sentido de una bioética que pueda responder con nuevos argumentos al despliegue de lo que por cierto es una nueva etapa de la biotecnología; por otra parte, nada dice que esas respuestas tengan que estar relacionadas con la actitud tradicional de “poner límites”. El aporte de este trabajo es mucho más modesto: compartir una inquietud teórica y existencial respecto de ciertos fenómenos contemporáneos que sí exigen miradas diferentes

a las tradicionales, como la de Simondon; miradas que puedan desembocar en nuevos argumentos para el campo de la bioética; miradas que no asuman lo dado como inmune a su crítica por el mero hecho de su evidencia, pero que tampoco se apoye en nociones que se han vuelto obsoletas.

Referencias bibliográficas

1. CATTS, O.; ZURR, I. (2006). Hacia una nueva clase de ser. El cuerpo extendido. *Artnodes*, 6.
2. CASTRO-GÓMEZ, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
3. CHADWICK, H. (1996). Nebula. <http://www.artscatalyst.org/image/helen-chadwick-nebula-1996-body-visual>
4. FOUCAULT, M. (1996). La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina. *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires: Altamira.
5. FOUCAULT, M. (2002). *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad*. Tomo I. Buenos Aires: Siglo XXI.
6. FOUCAULT, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Cursos en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
7. HABERMAS, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una nueva eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós.
8. HOTTOIS, G. (1993). *Simondon et la philosophie de la culture technique*. Bruxelles: De Boeck Université.
9. IACUB, M. (2004). Las biotecnologías y el poder sobre la vida. Eribon, D. (comp.). *El infrecuente Michel Foucault. Renovación del pensamiento crítico*. Buenos Aires: Letra Viva-Edelp.
10. MONTOYA SANTAMARÍA, J.W. (2006). *La individuación y la técnica en la obra de Simondon*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT.
11. NUSSBAUM M. Y SEN, A. (comps.) (1998). *La calidad de vida*. México: Fondo de Cultura Económica.
12. ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD, OMS (2016). “Constitución de la OMS: principios”, en <http://www.who.int/about/mission/es/> (último acceso: 2/11/16).
13. RABINOW P.; ROSE, N. (2006). Biopower today. *BioSocieties*, 1. doi:10.1017/S1745855206040014.
14. ROSE, N. (2012). *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. La Plata: UNLPE: editorial universitaria.
15. SIBILIA, P. (2015). *O homem pós-orgânico: a alquimia dos corpos e das almas á luz das tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Contraponto.
16. SIMONDON, G. (2015). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Cactus.
17. SIMONDON, G. (2013). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo.
18. WIENER, N. (1988). *Cibernética y sociedad*. Buenos Aires: Sudamericana.
19. ZARETSKY, A. (2011). Mutate or die. <https://vimeo.com/37405974>