

**Padrón, Héctor**

*La persona humana en el Código Civil y Comercial, artículos 17 y 19. Una reflexión filosófica*

*The human person in the Civil and Commercial Law, articles 17 and 19. A philosophical reflection*

Prudentia Iuris N° 80, 2015

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Padrón, H. (2015). La persona humana en el Código Civil y Comercial, artículos 17 y 19 : una reflexión filosófica [en línea], *Prudentia Iuris*, 80. Disponible en:  
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/persona-humana-codigo-civil-padron.pdf> [Fecha de consulta:.....]

**LA PERSONA HUMANA EN EL CÓDIGO CIVIL Y COMERCIAL.  
ARTÍCULOS 17 Y 19. UNA REFLEXIÓN FILOSÓFICA**  
*The Human Person in the Civil and Commercial Law. Articles 17 and 19.  
A Philosophical Reflection*

Héctor Padrón\*

### 1. Nuestra situación humana en relación con las tecnologías

El rasgo sobresaliente de nuestra situación contemporánea consiste en que ésta se halla penetrada –de una manera cada vez más amplia y más profunda– por el impacto de las diversas tecnologías y, en relación con el interés de nuestro tema, por las tecnologías biomédicas.

En esta ocasión quisiéramos iniciar nuestra reflexión señalando el antecedente prestigioso y hondamente significativo de la *cuestión del hombre* en el pensamiento trágico de Sófocles, en su tragedia *Antígona*<sup>1</sup>, y prolongar esta reflexión en el examen de dos trabajos contemporáneos y convergentes en su preocupación filosófica y humanística escritos –en dos momentos históricos diversos– por: Günther Anders<sup>2</sup>, en lengua alemana, traducido después al español y, finalmente, José Ignacio Murillo<sup>3</sup>, en español.

\* Miembro del Consejo del Centro de Ciencias de la Salud, Bernardo Houssay, Universidad Nacional de Villa María (UNVM), Córdoba. Investigador del Centro de Ciencias de la Salud B. Houssay (UNVM). Correo electrónico: hpadronseane@gmail.com

1 Ver Disandro, C. A. (1973). *Filología y Teología*. Buenos Aires. Ediciones Horizontes del Gral., espec. *Sófocles y la concepción del hombre*, 37-64.

2 Ver Anders, G. (1979). *Die Antiquiertheit des Menschen*, I. Wien 5fte Aus. Verlag C.H. Beck oHG, München, 2002 chequear esto; Anders, G. (2011). *La obsolescencia del hombre*. Vol. 1. *Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*, traducción al español José Monter Pérez. Valencia. Editorial Pre-Textos. Esta Editorial Pre-Textos editó de Anders, G. (2007). *Hombre sin mundo*. Valencia, una obra filosófica que reúne textos consagrados a escritores y artistas: Brecht, Broch, Döblin, Heartfield, Grosz y Kafka. Conviene recordar que Günther Anders es el pseudónimo de Gunther Sigmund Stern, hijo del Dr. en Medicina, William Stern, quien publicara en 1906 el primer volumen de una obra titulada *Person und Sache (Persona y cosa)*. Este noble ejemplo de médico-filósofo educó a su hijo Günther en el respeto incondicional a la realidad de la *dignidad humana* de cada hombre. Sólo después de largos años –relata su hijo, en la hermosa dedicatoria de su obra en dos volúmenes a su padre– el médico William Stern comprendió y aceptó que lo que “convierte la persona en cosa no es su manipulación científica sino la manipulación fáctica del hombre por el hombre”.

3 Ver Murillo, J. I. (2012). “Producción, naturaleza y persona: la construcción de un mundo para el hombre”. En Revista *Pensamiento y Cultura*, vol. 15-1, 74-87.

Se trata aquí de exponer lo esencial de los trabajos de ambos estudiosos citados a fin de *iluminar* el tema de nuestra presentación. Este hecho nos hace inmediatamente deudores de sus mejores ideas y de su peculiar penetración en un asunto de continua actualidad: *la dignidad intangible de la persona humana* en los más diversos ángulos de consideración posible<sup>4</sup>, en su relación inevitable con el impacto de las tecnologías en curso, las cuales afectan nuestra vida en múltiples dimensiones y significados.

## 2. El antecedente de la cuestión del hombre en el pensamiento trágico de Sófocles en la tragedia *Antígona*

La prioridad de *la cuestión antropológica* se ha hecho presente en el pensamiento trágico de Sófocles con una universalidad y penetración encomiables.

Es manifiesto que *la cuestión del hombre* comparece en el griego de Sófocles, en su obra *Antígona*, y lo hace con una *amplitud sorprendente*, ya que para el ilustre poeta trágico esta *cuestión* acoge solidariamente la relación del hombre con la Historia, con una Cultura extremadamente consciente de sí misma y con el fenómeno del *poder tecnológico* del hombre sobre la naturaleza, cualquiera haya sido su elementalidad cuando se lo compara con los resultados de los desarrollos de las tecnologías actuales aplicados a los casos que refiere Sófocles<sup>5</sup>.

El texto que reclama nuestra atención corresponde al *primer estásimon* o canto coral de la *Antígona* de Sófocles.

Es preciso recordar aquí que este *primer estásimon* pertenece al contenido y al movimiento significativo de una perspectiva mucho más vasta. En efecto, Sófocles nos sitúa en el último lapso de la historia de los Labdácidas, la cual comienza en la lejanía, la oscuridad y el repliegue mítico de la figura de Layo.

Se trata de un período en el que se daba *una convivencia de los hombres y los dioses*. A partir de ese período, de la misma manera en que los cursos de agua

4 En este sentido, ver Padrón, H. J. (1995). "Tecnociencia y ética". En *Acta Philosophica*, vol. 4, 103-113. Y ver en especial el texto de la riquísima meditación filosófica de Ladrière, J. (1977). *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science aux cultures*. París. Aubier.

5 El recurso a la fuente helénica de Sófocles está guiado por los principios hermenéuticos y cautelas metodológicas que expone Disandro, C. A. *Filología y Teología*. Ob. cit., 39-64. Allí el ilustre filólogo señala que es preciso acceder al texto de la *Antígona* de Sófocles dentro de una *totalidad incluyente* que es, precisamente, la de la cultura griega. Inmediatamente, dentro de ella discierne *tres* principios interpretativos: (I) "el saber acerca del hombre *anuda* todas las formas del saber, de tal manera que intentar desentrañar *la concepción del hombre* en el mundo helénico significa apuntar –en una síntesis completa– a los fundamentos y los contenidos de *un espíritu y de una cultura*" (39); (II) "cuanto más rica y profunda es la virtud creadora de una cultura, tanto más disímiles, contrapuestas, son las concepciones del hombre en el contexto solidario y coherente de un mismo itinerario cultural" (ibíd.); (III) por su parte, "La mente moderna propone la radical distinción en cada antropología histórica", "su absoluta contextura espiritual, su incommunicable jerarquía conceptiva e intuitiva", en la que se desarrolla una verdadera *multivocidad expresiva e interpretativa* sobre una y la misma realidad: *el hombre* (40). En resumen: hay que tener presente tres indicaciones metodológicas acordes con los principios señalados arriba en el caso de la cultura helénica: (1) atender –en dicha cultura– a la configuración del *signo antropológico*; (2) dentro de esta cultura, *asumir la multivocidad intuitiva e interpretativa que se desarrolla y se registra* allí; (3) asumir la *desemejanza* de los diversos contextos histórico-culturales (40).

descienden rápidamente en la montaña, saltando de una roca a otra roca y se dirigen hacia un destino desconocido, así también transcurren los hechos que narra la Tragedia *Antígona* en su *aparecer y sucederse* unos a otros hasta llegar al *enfrentamiento* entre Antígona y Creonte.

El arte literario de Sófocles *imita* sabiamente la naturaleza *physica* –reiteradamente contemplada– y procede a ofrecer a nuestro oído y a nuestra mirada *cortes* prerrogativas de una acción que no es única y que, además, crece en un tiempo que le es absolutamente propio. En esos *cortes* deliberados en las acciones que realizan diversas personas *se interioriza* la experiencia humana a fin de hacer *audible y visible* el *drama* que trasciende infinitamente el *suced*er de tales o cuales hechos en el tiempo<sup>6</sup>.

En todo caso, los *hechos* relevantes para la Antígona sofoclea serían: el *enfrentamiento* de Layo y Edipo; el *enfrentamiento* de Edipo *que no sabe* con el Edipo *que, finalmente, sabe*; el hecho del *desdoblamiento de la mirada* en *mirada exterior* y *mirada interior*. El hecho del *enfrentamiento* de Eteocles y Polynikes; el *enfrentamiento* de Antígona (quien posee la *mirada interior*) y Creonte (quien sólo ejercita la *mirada exterior*).

Ahora bien, hay un *hecho* que debe ser subrayado más allá y por sobre la mera enunciación de los pares de opuestos que contraponen personas o atributos en los *hechos* mencionados. Este hecho es *la pureza de la mirada* de Antígona, la cual no procede de la naturaleza *antitética* del conflicto y de los sucesivos enfrentamientos *dramáticos* que éste contiene, sino que –simple y absolutamente– los *precede*.

Esta *mirada interior* no es un *resultado* sino la *condición absoluta* según la cual el conflicto –a través de su sucesión en el tiempo– puede ser  *juzgado* y, en *última instancia*, puede ser *resuelto* por medio de *una fidelidad anterior e interior* que *precede* al conflicto y que, como tal, puede abarcarlo trágicamente desde la *pureza de una única mirada*.

El arte mayor y entrañable de Sófocles muestra el tercer enfrentamiento *trágico* de los Labdácidas a través de los dos hijos de Edipo: Eteocles soberano de Tebas y usurpador de un período injusto; Polynikes arrojado a un exilio *injusto*, quien reclama por medio de una *injusta guerra* contra su propia ciudad y sus ciudadanos la posesión de un *justo poder*. Así, el texto muestra la mezcla inextricable de *justicia-injusticia, prudencia-soberbia, sophrosyne-hybris*, que conforma *la textura viviente* del ser del hombre. Y muestra, también, el inevitable carácter *fragmentario* de la experiencia humana, las decisiones humanas que se toman dentro de ella y los juicios que sobre ella se pronuncian.

En un sentido –en el texto de Antígona– todo el drama de la condición del hombre se juega en *la opción siempre abierta* para que cada hombre pueda *sostener* una *mirada intensamente interior* o bien una *mirada* que el hombre ha decidido que sea *solamente exterior*.

Sófocles *muestra* cómo es posible para cualquier hombre que invoque una pretendida sabiduría abocada sólo *a lo inmediato* alcanzar la mayor *oclusión* de la

6 Ver Disandro, C. A. *Filología y Teología*. Ob. cit., 41.

*mirada* y así, entonces, estar *abierta sólo a todo lo que se ve inmediatamente* en su peculiar crispación unilateral. *Ver lo que se ve, sí, pero sin ningún trasfondo interior.*

Por medio de la operación de *esta mirada exterior* dos hombres llegan a la guerra *fratricida*. Este hecho y sus consecuencias en los hombres y en la *polis* hace que descienda la *hybris* y que su oscuridad temible caiga solidariamente sobre la muerte de los dos hermanos, y sobre la *polis* de Tebas.

Podemos preguntarnos: ¿cuáles son los *hechos*? Los *hechos* son que el cadáver de Polynikes yace *insepulto* fuera de los muros de la *polis*. Creonte ha emitido un decreto según el cual nadie en Tebas debe sepultarlo ni tampoco ofrecerle honores fúnebres de conciliación con los dioses infernales, y si alguien intentara hacerlo el decreto indica que éste debe ser ejecutado a muerte por desobedecer el decreto del rey. Hay que recordar que Creonte es *tío* de Polynikes.

Por su parte, Antígona ha decidido *llorar y enterrar* a su hermano con sus propias manos ya que éste –insepulto– será alimento de los perros o de las aves de carroña. Esta decisión en Antígona es *anterior* a las declaraciones de Ismena, quien *no sabe nada* de lo que ocurre pero *tampoco quiere saber*. Por su parte, Antígona en su decisión obedece la *ley universal de la piedad* –más allá de la pena de muerte que dicha decisión trae consigo– ya que declara que *morir* por esta causa será bello, *kalón moi touto poioúse thanéin*, y añade: ya que “amada reposaré junto a él, mi hermano entrañable, *piadosamente culpable* ante la ley humana” (v. 74). Antígona propone –a partir de la libre decisión que *ilumina* su *mirada interior*– un *kalós thanéin*, un *morir bello*. Un acto de *morir* que a causa de su *mirada interior* y de su decisión libre impone condiciones absolutas y que, entonces, *trasciende* su muerte hacia una *lumbre inesperada* para el conflicto entre Creonte y Antígona.

Hay que subrayar la peculiar nitidez con la que Sófocles presenta poéticamente el conflicto: Creonte enuncia un *discurso* en el que Eteocles debe recibir honras fúnebres y ser enterrado dentro de los límites de su *polis*, Tebas y, en cambio, Polynikes –su hermano– a causa de su injusticia gravísima contra la misma *polis* de Tebas, llevando la guerra contra sus conciudadanos, *debe ser deshonrado* y, así, permanecer *insepulto*.

Ahora bien, el *itinerario trágico* del conflicto se inicia con la llegada de un guardián que anuncia que el cadáver de Polynikes ha sido *piadosamente* cubierto de polvo y que, así, el cuerpo permanece intacto sin ser desgarrado por perros o por aves.

Una decisión libre de una persona ha cambiado el curso de los acontecimientos establecido políticamente por Creonte.

Como consecuencia de este gesto deliberado, quizá Polynikes *reposa* ya en el reino de los muertos. El decreto de Creonte ha sido desobedecido.

El relato trágico de Sófocles hace que el corifeo –presa de un religioso temor– suponga y exprese en el lenguaje que en todo *podría* darse algún tipo de intervención divina (v. 278). Todo esto ocurre en un *silencio* que las palabras hacen más denso aún por la profundidad de una pregunta propuesta *a media voz*: “¿y si en todo esto hubiera un *designio sagrado*?”

Es aquí, precisamente, donde se revela el pensamiento profundo de Creonte que *rechaza* toda posible *dimensión divina* en el acto humano que concreta la desobediencia a su *decreto*; más aún: Creonte *cuestiona* la iniciativa propia del orden

divino en lo concreto de una historia que contraría directamente su voluntad política. Así, responde: “*Dices cosas intolerables cuando afirmas que los dioses (daímonas) ejercen su providencia –iskhein prónonian– acerca de este cadáver. Pues cómo para honrarlo habrían de sustraerlo, a éste (Polynikes) que venía a incendiar las columnatas de sus templos y a devastar sus ritos, su tierra y sus leyes. ¿Cuándo has visto que los dioses honran a los malvados? No es posible –ouk éstin–*”.

El filólogo discierne en el discurso del hombre político un doble abismo de *hybris*: Creonte *niega* a los dioses el ejercicio de *una justicia* que se realiza en un nivel *incomprensible* para los hombres pero que, precisamente por esto, es *más justa*. Creonte *niega*, además, que puedan existir *otros móviles humanos* que no sean los del *dinero* entendido aquí como *soborno*. Ya que la sospecha que abriga el rey es que el guardián *se ha vendido*.

En la profundidad de esta doble *hybris* frente a *lo divino* y *lo humano* hay no sólo *impiedad religiosa* sino, además, la letal y característica *homo-mensura* de la sofística política. En efecto, Creonte *juzga y restringe* el misterio de los designios divinos y los declara *inaceptables*; del mismo modo que *juzga y restringe* los móviles humanos –en el caso de la desobediencia a su decreto– y *los reduce* a la única dimensión del *dinero ilícito del soborno*.

La *mirada exterior* de Creonte establece y señala *un desierto* donde lo único que permanece es su *mirada exterior* y *el juicio* que sobre dioses y hombres él sostiene. Creonte, el *hombre político*, se constituye, entonces, en *la medida de todas las cosas*. Creonte es *la medida* de los dioses celestes –ahora *sin interioridad misteriosa*– en su insondable justicia para el juicio de algunos hombres. Por medio de esta *reducción* que introduce *la hybris* del rey, los dioses *se reducen* ahora a *la medida de Creonte* y la de su mirada.

Por otra parte, los hombres, *privados* por Creonte –en su juicio sobre ellos– de toda *mirada interior*, *son como Creonte*.

En suma, esta mirada –que se nutre de la *hybris* y realiza la *hybris*– es la que *ha cegado* definitivamente a Creonte<sup>7</sup>. Esta mirada es peculiar *no por defecto* sino a causa de una *decisión* completamente deliberada: *no ver* –en las condiciones precisas de una *restricción espiritual* determinada– y, así, desencadenar el *iter* trágico que lleva a la muerte horrenda de Antígona, la cual, a su vez, hiere sin término a Creonte, porque, sin poder imaginarlo, arrastra impensadamente a su propio hijo a la muerte cuando éste, libremente, decide que va a *morir –por amor–* junto con Antígona.

Es desde este trasfondo inmenso como conviene *releer y escuchar* el primer *estásimon* o canto coral de la tragedia Antígona:

(estr. 1) *Muchas cosas terribles se yerguen,  
y nada más terrible que el hombre.*

*Este terrible transita el espumoso mar  
con el tormentoso viento del invierno*

7 *Ibidem*, 46-48.

*cruzando por encima de las honduras,  
o las crestas de las olas. A la tierra,  
inmortal, sublime entre todas las deidades,  
inexhaustible, la explota, rigiendo, año tras año,  
con el vigor de los caballos, el retorno  
incesante del arado.*

(antiestr.) *Y a las crías de los pájaros, de índole  
ligera, los persigue con sus trampas, a los  
pueblos de las bestias de los bosques,  
a la salada fauna del ponto, con sus redes  
de múltiples repliegues, el hombre  
de astucias incontables.*

*Domina con sus aprestos el andar  
en los montes de la bestia criada en la maraña;  
doma el caballo de crinado cuello,  
montándolo sobre el lomo, y el toro montañés  
en el vigor de su fuerza.*

(estr. 2) *Y el lenguaje y el pensamiento  
que es un soplo y un vínculo de la ley  
en las ciudades se ha enseñado; y a rehuir  
los dardos del inhóspito frío  
bajo un nítido cielo, los dardos  
de la lluvia penetrante.  
Con recursos para todo, no enfrenta  
lo imprevisto sin medios.*

*Sólo no consigue auxilio  
para escapar a la morada de los muertos,  
aunque ha sabido discurrir en común  
cómo librarse de las enfermedades terribles.*

(antiestr. 2) *Dotado de una cierta destreza,  
el manejar artificios más allá de lo esperado,  
se esfuerza unas veces hacia lo malo,  
otras hacia lo bueno,  
entrelazando las leyes de la tierra  
y la justicia según juramento de los dioses;  
el más eminente en la ciudad, o despojado  
de su vida ciudadana, si es que en virtud  
de su osadía le acontece realizar algo no bello  
que no se siente en mi hogar, ni comparta mis afectos  
quien tales cosas practica.*

“Lleno estoy de dudas ante este prodigio, cosa de los dioses. ¿Cómo si lo estoy viendo podría negar que ésta es la joven Antígona? ¡Oh, desdichada hija de un padre desdichado, de Edipo! ¿Qué, entonces? ¿No te traen acaso por infringir las leyes del rey, sorprendida en tu locura?”<sup>8</sup>.

El coro se abre con la sorprendente afirmación –que conviene no lenificar–: “*Muchas cosas terribles se yerguen, y ninguna más terrible que el hombre*”. Los dos términos griegos sobre los cuales hay que prestar una atención especial son “*deinón*” y el verbo “*pelei*”.

“*Deinón*”<sup>9</sup> suele traducirse por *maravilloso* o *admirable*, con registros actuales en diversas lenguas modernas<sup>10</sup>. Este hecho *distrae* nuestra atención del sesgo hondamente *trágico* que quiere manifestar Sófocles en la *confrontación* entre Creonte y Antígona que se anuncia como inminente. En la lectura y traducción que *ignora lo trágico*, el hombre se propone –a favor de su notable ingenio– como el ser que *corona* una escala de lo *maravilloso* o *admirable* y que merece solamente el reconocimiento y la exaltación en un canto que celebra sus numerosos méritos.

Si esto fuera así, no se entiende la densa expresión de Antígona cuando declara su voluntad de sepultar a su hermano muy querido, Polynikes –muerto y abandonado fuera de la ciudad–, cuando dice a Ismena: “*Déjame, deja que mi entrañable decisión (autognôtos, v. 875) padezca este ‘deinón’ [es decir: esto terrible] morir por enterrar a mi hermano*”.

Este acto para Antígona es *kalôs thanein*, un *morir bello*. En esta luz, precisamente, se entiende ahora la expresión de Sófocles: *patheîn to deinón toûto*, culminar la propia existencia por una experiencia de *lo terrible*, no de *lo maravilloso*.

El punto es importante y consiste en advertir el *tránsito* de la experiencia y el contenido de *lo terrible* hacia el *ser-terrible: deinón*. Se trata de un itinerario de la dimensión de lo ético de una acción hacia la dimensión *physica* u *ontológico-antropológica* del hombre como *ser-terrible*.

Hasta aquí la consideración que concierne al término *deinón*, con el significado de *terrible* aplicado en modo superlativo al hombre como *acmé* de todas las cosas que en la realidad cosmológica, efectivamente, son *deiná*, terribles.

Nuestra atención debe trasladarse ahora hacia el verbo que utiliza Sófocles: *pélo*.

El poeta trágico no dice *ésti*, y con esta decisión semántica abre un horizonte de sentido diverso al parmenídeo, explícito en su célebre poema ontológico. En efecto, el texto sofocleo escoge el verbo *pélo*, el cual, ciertamente, significa ser pero *no* dentro de la connotación de *einai* del Eleata: el ser *objetivo, diáfano, fundante*

8 La traducción del texto magnífico de Sófocles pertenece a Disandro, C. A. Ob. cit., 48-49-50.

9 Ver Bailly, A. (1950). *Dictionnaire de la Langue Grecque*, seizième édition. Paris. Hachette, 439, respecto de *deinós*, así como *deinótes*, donde aparecen junto con los rasgos humanos de *habilidad e ingeniosidad*, propios de la inteligencia práctica confrontada con los problemas y las necesidades de la realidad más inmediata para el hombre, la *terribilidad* del ser de determinadas realidades cósmicas y, sobre todo, del ser del hombre y de un orden de ciertas acciones humanas que justifican, precisamente, el que haya *tragedia* y *necesidad trágica* en la experiencia de algunas acciones humanas en el tiempo cronológico, constituyendo así verdaderos ciclos.

10 Ver Sófocles. *Antígona*, traducción del Prof. Ignacio Granero (2010). Buenos Aires. Eudeba.



en sentido absoluto y eterno, sino que aquí se trata de *ser* en cuanto manifestación de una *fuerza propia*, como se percibe claramente en el caso de la *fuerza del viento* en el mar o bien la fuerza –que también se mide sobre una escala– que manifiesta la tempestad.

Hay que subrayar que Sófocles no describe al hombre como una entidad en armonía solidaria y constante con la *physis* entendida como el *cosmos*, sino como una *fuerza terrible y contrastante*<sup>11</sup>. En efecto, la *fuerza* contrastante que el hombre es puede manifestarse como una *hybris*, una *desmesura*, una *desarmonía*, una *fuerza que se manifiesta, se afirma y se extiende* con las características de lo que es *deinón*, terrible, no maravilloso o admirable sobre la naturaleza.

Así, entonces, el *iter* trágico de Sófocles está destinado a mostrar la *deinótes*, la *terribilidad* del hombre no sólo en su acción respecto al orden de la *physis* visible, a lo que se denomina *cosmos* sino, también, en su acción dirigida a *los otros hombres*, teniendo a los dioses eternos, a “*los que siempre son*”, como testigos. Esto explica la atención concedida a la peculiar *deinótes*, es decir, la *terribilidad* que atraviesa el decurso de las acciones de la estirpe de los Labdácidas, precisamente en el último lapso de su destrucción<sup>12</sup>.

Resumiendo drásticamente: el primer *estásimon* de *Antígona* señala –según la primera afirmación del coro– el carácter evidente de *deinón, terrible*, que es propio del *cosmos* a través de la conocida manifestación de sus *fuerzas destructoras*, lo que puede pensarse como *meteora*; sin embargo, Sófocles declara que *nada* es más *terrible* que *el ser* del hombre. En esa *terribilidad* se despliega, precisamente, el *dominio* del hombre sobre el *cosmos* y *los seres vivientes* (la *physis*).

En todo caso, es posible afirmar con Sófocles que el hombre es *deinón*, es decir: *terrible*, con la naturaleza; pero el mismo Sófocles enseña que *nada hay más terrible que el hombre con el hombre*.

Finalmente, se podrían discernir cuatro niveles de *terribilidad (deinón)*: (1) la que habita el *cosmos* a través de sus fuerzas contrapuestas y diversas, por ejemplo: la tempestad ; (2) la que procede del *dominio del hombre* sobre la *physis*, la naturaleza; (3) la que se instala en el *corazón de los hombres contra los hombres*, la *terribilidad de la historia propiamente dicha*, que Sófocles propone en el ciclo de los Labdácidas hasta la extinción que comporta la muerte de *Antígona*; y (4) habría un nivel de *terribilidad de los hombres contra los dioses* y éste corresponde a *deinón* en la palabra y el pensamiento humanos.

En suma, hay un *deinón physico* del hombre en el conjunto de fuerzas que a partir de sí mismo el hombre despliega sobre la naturaleza; y hay un *deinón ético-religioso* a través de la tendencia hacia la rectitud o hacia la malicia<sup>13</sup>.

La meditación de Sófocles en el primer *estásimon* es *ontológica*, no moral; manifiesta el *ser del hombre*, no la validez de sus acciones<sup>14</sup>.

Finalmente, la *lectio poética* de Sófocles es haber conjugado a través de su obra

11 Ver Disandro, C. A. *Filología y Teología*. Ob. cit., 54.

12 *Ibidem*, p. 55.

13 *Ibidem*, 60.

14 *Ibidem*, 61.

Antígona, *tò deinón*, lo terrible, con *tò deilón*, el abismo dramático de *la indigencia* que abre un mundo titánico y tantálico<sup>15</sup>.

### 3. La meditación de Günther Anders sobre el mundo que se convierte en tecnológico

En el prólogo a la 5ª edición de su obra, *Die Antiquiertheit des Menschen*<sup>16</sup>, Günther Anders señala el contenido de *tres tesis* que mantienen una peculiar actualidad: (1) *no estamos a la altura de la perfección de nuestros productos* –se entiende aquí *productos tecno-científicos*–; (2) *producimos más de lo que podemos imaginar y tolerar*; (3) *creemos que lo que podemos hacer [...] debemos hacerlo*<sup>17</sup> inmediatamente.

Anders realiza varias advertencias destinadas a sus eventuales lectores. La *primera* de ellas se refiere al carácter peculiar de su reflexión que él denomina *filosofía coyuntural* [*Gelegenheitsphilosophie*]. En efecto, el autor declara que los textos que siguen a la Introducción de su obra citada, en dos Volúmenes, *no son* ensayos literarios ni análisis filosóficos en el sentido académico habitual. Se trata –insiste el estudioso– “de una manera de filosofar que tiene por tema la *situación actual*, pero no sólo como *objeto*, ya que lo que pone en marcha realmente a este filosofar es el *carácter opaco e inquietante* de los elementos característicos de nuestro mundo actual”<sup>18</sup>.

La *segunda* advertencia, en cierto modo, procede de la primera. En efecto, dado el carácter *obligado* –*musts*– que presentan *ciertos productos* de nuestro mundo tecnológico contemporáneo, es posible hacer, por lo menos, *dos lecturas* respecto de esta *obligatoriedad* peculiar de determinados productos. Por una parte, *musts* se puede entender en el sentido de que tales productos son *obligados* y esto quiere decir, productos de *consumo obligado* en el mercado. Y, por otra parte, el carácter de obligatorio –*musts*– de determinados productos tecnológicos que son *un aparato*, hace que si uno de estos productos *faltara* de manera sistémica, en realidad, se pondría en crisis el *sistema de los aparatos*.

Anders ve, con razón, que en *un mundo de aparatos* no existen aparatos *aislados*. “Cada aparato singular es, a su vez, sólo una pieza del aparato, [...] sólo un fragmento en el sistema de los aparatos; un trozo que, en parte, *satisface necesidades* de otros aparatos y, en parte –con su propia existencia–, a su vez, *impone necesidades* a otros aparatos”. Afirmar que este *sistema de aparatos*, este *macro-aparato*, es un “*medio*”, que está ahí disponible para la libre fijación de una finalidad, carecería de sentido.

En efecto, lo que ocurre es que en esta visión el *sistema aparato* es *nuestro mundo*. Pero *mundo* es algo más que “*medio*”. “Categorialmente es otra cosa”<sup>19</sup>. La

15 *Ibidem*, 64.

16 Ver Anders, G. (2002). *Die Antiquiertheit des Menschen*. Ob. cit. Anders, G. *La obsolescencia del hombre*. Ob. cit., 13-15.

17 Ver Anders, G. *La obsolescencia del hombre*. Ob. cit. Prólogo a la 5ª edición, 13. En adelante, todas las citas se hacen partir de esta edición.

18 *Ibidem*, 25.

19 *Ibidem*, 20.

suma de cada una de las exigencias señaladas hace que en el texto de Anders aparezca lo que él mismo denomina un “estilo inactual de exposición”<sup>20</sup>.

Finalmente, conviene prestar atención a una observación que hace Anders y que presenta el mayor interés para nuestro tema. El autor declara “que hay fenómenos en los que no se puede evitar su *agudización y su amplificación*; [...] fenómenos que, por sustraerse a la simple mirada, se encuentran ante la alternativa: *ampliación o renuncia a conocer*. Microscopio o telescopio son dos ejemplos próximos y significativos que utiliza Anders para señalar lo que quiere decir”<sup>21</sup>.

Nuestro estudioso advierte que hay objetos cuya gravedad y consecuencias se presentan a la investigación de una manera *inaparente* o bien *poco clara a simple vista* y, por tanto, requieren un cierto *dispositivo* que articule y guíe su consideración. Esto precisamente ha quedado reflejado en el subtítulo –modificado– de la obra citada de Anders que éste recoge y expresa en su *Introducción*. En el subtítulo de la obra, en la portada se lee: “*Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*” y el mismo autor estima –después de varias ediciones– que sería más exacto escribir: “*Sobre las metamorfosis del alma en la época de la segunda revolución industrial*”<sup>22</sup>.

Ahora bien, el signo que atraviesa las *metamorfosis* que experimenta el alma en la época de la segunda revolución industrial es *característico*, se trata de nuestra *relativa imposibilidad* para estar *continua y completamente actualizados* (*up to date*) respecto de nuestra propia producción en cuando agentes tecnológicos. Esto trae consigo experimentar la *disimetría* entre la necesidad de *seguir el ritmo* de la transformación que se impone a los productos en circulación y utilización tecnológica de última generación y nuestra propia capacidad de *asimilación y empleo*.

Con otra mirada no menos real –sostiene Anders–, la *pasión y libertad prometeicas* que llevan a producir siempre *algo nuevo* generan un peculiar *desnivel prometeico* que ha sido oportunamente advertido y diversamente interpretado a través de múltiples instancias de adaptación-desadaptación en la relación entre nuestro cuerpo y los aparatos tecnológicos que estamos en condiciones de producir, los cuales podrían promover un estado de *peculiar aporía* por efecto de la sobre-información recibida en tiempo real<sup>23</sup>.

En este punto preciso, Anders avanza una idea importante: el proceso por medio del cual se instalan productos tecnológicos más complejos y más refinados que ingresan rápidamente en una cadena de reemplazos sucesivos en plazos cada vez más cortos, *presupone* una enorme *plasticidad* en el hombre que consume dichos productos. Pero la cuestión decisiva aquí es si esta *plasticidad humana* puede ser manipulada *ad libitum*<sup>24</sup> y esto implica la cuestión de saber *si el hombre puede ser remodelado* también *ad libitum*.

20 *Ibidem*, 25.

21 *Ibidem*, 30.

22 *Ibidem*, 31.

23 *Ibidem*, 32.

24 *Ibidem*, 33.

Por otra parte, esta cuestión no concierne, ante todo, a una crítica epistemológica de los límites de su razón sino que, más bien, comporta una crítica de los límites del hombre, esto es: de todas sus capacidades.

Esta es, precisamente, la tarea crítica que nuestro autor quiso mostrar como una posibilidad en el análisis filosófico desde su peculiar aproximación.

### 3.1. Acerca del pasaje del orgullo prometeico a la vergüenza prometeica

Parece que lo que puede ser denominado *orgullo prometeico* nace de una forma especial de la *obstinación* que consiste –a través de la historia– en el rechazo y la negación de ser deudor de algo ante alguien. En el límite, esta pretensión resulta finalmente incompleta en términos absolutos, ya que el sujeto de este peculiar orgullo se ve forzado a reconocer que, en todo caso, este débito necesariamente tendría que estar referido, ante todo, a sí mismo.

Habría que dar un paso más –según Anders– a fin de hacer explícito el rechazo sistemático al *natum esse*, al ser nacido naturalmente, al hecho de que procedemos de otros seres.

Nuestro autor recuerda que el peculiar *descrédito* en el que se hace caer la realidad del *natum esse*, el ser nacido, tuvo históricamente una connotación sociológico-política en el sentido del “alto nacimiento” que garantizaba –dentro de una determinada organización histórico-social-política– todos los privilegios; mientras que, por otra parte, el “bajo nacimiento” –en la misma organización– era fuente segura de ausencia de derechos.

Por su parte, la filosofía reaccionó contra este estado de cosas proponiendo la realidad de un hombre *auto-hecho*, no ciertamente en el sentido biotecnológico sino moral-político, es decir: la realidad del hombre autónomo que se corresponde con la de ciudadano, a quien se le han reconocido derechos y obligaciones fundamentales en un Estado.

Anders señala que la significativa ausencia de una filosofía de la naturaleza en Fichte procede del rechazo formal al *natum esse*. Y nuestro estudioso recuerda que Schelling sostiene que “la vanidad del hombre se opone a la procedencia desde el fundamento”.

Heidegger, por su parte, en su consideración del *Dasein* (el hombre) como ser “arrojado”, protesta no sólo contra el origen sobrenatural del hombre (Dios) sino, también, contra el haber sido engendrado, esto es, contra su origen natural según la biología humana<sup>25</sup>.

El correlato histórico social-político de esta determinación filosófica fue la actitud dícimonónica del conocido *selfmade man*, que orientó una promoción del hom-

25 Toda esta importante consideración procede de Anders, G. *La obsolescencia del hombre*. Ob. cit., 40, en la valiosa nota 1. Ver, además, Anders, G. “On the Pseudo-Concreteness of Heiggers’s Philosophy”. En *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. VIII, N° 3, 337 y sigs. En Heidegger, el hacerse a sí mismo, la transformación del *Dasein* en existencia, ha perdido su sentido político. Y no es una casualidad que –al menos en la época de *Ser y Tiempo*– su pensamiento no muestre ningún interés por una filosofía de la naturaleza, como tampoco fue el caso en Fichte.

bre en el orden social-económico tal que este hombre pudiera ser capaz de *crear* su propia riqueza o la excelencia de su posición social *sólo a partir de sí mismo, su actividad y sus méritos*, sin recibir ni esperar nada de su nacimiento.

Pero los griegos —*expertos en el corazón humano*— señalaron ya en el momento prerrogativo del pensamiento trágico que, en ciertas ocasiones, un hombre puede hallarse ante el logro de *una gran victoria*, e inesperadamente ese mismo hombre experimenta que es incapaz de poderla *digerir* y, consecuentemente, *asimilar*. Análogamente, en nuestra perspectiva actual se podría pensar que el *triunfo de Prometeo* —en ciertos aspectos— resulta *demasiado triunfal*, en el sentido de que vista su posición humana ante la realidad y, por otro lado, vista *la excelencia creciente* de sus productos tecnológicos, el hombre ha ido pasando desde el *orgullo prometeico* hacia la *vergüenza prometeica*, en cuanto ha comenzado a experimentar —en medio de un elenco indefinidamente abierto de nuevos productos tecnológicos— la acuciante y siempre actual pregunta: *¿quién soy yo?*<sup>26</sup>.

Esta profunda *alteración* en el *ser* del hombre —sostiene Anders— corresponde al estatuto del hombre que puede experimentarse amedrentado y aun disminuido por *la superioridad y el poder* de determinados productos o instrumentos tecnológicos a partir de sus respectivas *performances* y que, en consecuencia, este hombre puede *desertar* y pasar al campo del sistema de valores de los instrumentos tecnológicos señalados.

Se trata de una *desertificación del orden de lo humano del hombre*, quien se experimenta a sí mismo subordinado al *orden de la eficacia de aquellos instrumentos que el mismo hombre produce*. Así, entonces, el hombre que en principio se reconoce a sí mismo como *faber* respecto de su *tecnomundo*, descubre la que Anders llama “*Dingscham*”, la *vergüenza de no ser* —en sus operaciones— tan perfecto o eficaz como lo son sus productos tecnológicos<sup>27</sup>. Este estado espiritual y el proceso que comporta se ha conocido como *Verdinglichung*, traducido habitualmente al español como *reificación* y, recientemente, como *cosificación del hombre* aunque con idéntico significado antropológico. Se trata de la *peculiar vergüenza* que el hombre puede experimentar ante el rendimiento sobresaliente e inalcanzable para él de aquellas *cosas técnicas* que él mismo produce.

Un ejemplo todavía vigente puede aclarar el sentido de esta *vergüenza prometeica*. Para algunas personas, hoy, su propio cuerpo puede ser motivo de vergüenza porque su cuerpo no ha sido *re-hecho tecnológicamente* en algún sentido —*enhancement*— de algún mejoramiento posible y, de este modo, no puede alcanzar el estatuto de *exhibit* característico de una cierta cultura actual.

Escribe Anders: “Es innegable que, en cuanto a *fuerza, velocidad y precisión*, el hombre *es inferior a sus aparatos*, como también es cierto que algunos de sus logros intelectuales, comparados con sus *máquinas*, quedan mal parados”<sup>28</sup>.

26 Ver G. Anders, G. Ob. cit., 41.

27 Ibidem, 45-46; además del peculiar sentimiento de *auto-humillación* que el hombre vive ante la creciente perfección de los productos tecnológicos de su creación y la relación profunda de éstos y el hombre con el fenómeno ontológico de la *idolatría*, que subraya Anders.

28 Ibidem, 47.

La idea que subyace a esta concepción se halla adecuadamente expresada en la expresión de un oficial instructor de vuelo norteamericano, quien explicaba a sus cadetes que el hombre, tal como ha sido creado por la naturaleza, es una *faulty construction*, una construcción fallida<sup>29</sup>.

Sin embargo –según Anders– es más y más grave aún. Hay una fuente de *vergüenza prometeica* que no consiste en el hecho del *ser* del hombre como un *aparato junto a otros aparatos*, sino en el *ser* del hombre como *aparato para los aparatos*<sup>30</sup>.

Si ahora recordamos la expresión verbal del citado instructor de vuelo y la pasamos por la situación límite e ideal de *Ícaro*, habría que concluir que “*Ícaro no cae –hoy– porque fallen las alas de cera, sino porque Ícaro es quien falla. En efecto, si Ícaro –como un lastre– pudiera desprenderse de sí mismo, las alas podrían conquistar el cielo*”<sup>31</sup>.

El hecho que trae consigo el desarrollo perfectivo de los nuevos aparatos tecnológicos subraya –cada vez más intensamente– la *disimetría* existente entre el hombre concebido como *una criatura* y los *instrumentos tecnológicos*, esto es: *un aparato* en cada caso, que él mismo produce ininterrumpidamente.

De allí, el hecho de que este hombre –que padece este peculiar *desnivel prometeico*– intente seriamente una *imitatio instrumentorum*. Esta *imitación* comporta una *auto-reforma del hombre* a fin de reducir a un mínimo aceptable la *disfunción humana*, lo que se ha denominado *the human factor*, entendido como el *factor de error, obstáculo, distorsión en la performance* de un dispositivo tecnológico de alta complejidad en este nuevo *ser hombre-para los aparatos*<sup>32</sup>.

Anders sostiene que el proyecto de la *Human Engineering*, es decir, una peculiar ingeniería aplicada al hombre en el sentido más amplio posible, no está preocupada por *discernir y estudiar* lo que en el hombre es su *physis*, su *naturaleza* (sus estructuras y sus dinamismos propios), sino en conocer *cuáles son* –en su naturaleza humana– *los umbrales de posibilidad e inestabilidad* hacia los cuales su naturaleza humana puede ser *distendida* para verificar niveles a los cuales puede ser sometido el hombre, y así –mediante un adiestramiento adecuado– *desplazar los límites* de su naturaleza humana en su relación con los nuevos aparatos tecnológicos.

En términos bien conocidos filosóficamente –aplicados ahora al cuerpo humano y la situación que promueve la hiperproducción de instrumentos tecnológicos y la evaluación de sus respectivas *performances* en un *ser del hombre-para los aparatos*– se dirá: *no basta con pensar el ser del hombre, especialmente su cuerpo, sino que ambos deben ser transformados* en su nueva relación de *ser-para-los aparatos* y sus *promesas*<sup>33</sup>.

29 *Ibidem*. Ver la referencia de Jungk, R. *Die Zukunft hat schon begonnen*. Cap. II. En resumen, se trata de admitir que puesto que el hombre funciona en su conducta tecnológica de una manera poco segura, su intervención en los procedimientos de una máquina de vuelo extremadamente perfecta es fuente probable de errores graves y en algunos casos –desdichados– causa de catástrofe en materiales y personas.

30 Ver Anders, G. *Ob. cit.*, 48.

31 *Ibidem*, 50.

32 *Ibidem*, 52.

33 *Ibidem*, 54.

#### 4. La tecnología actual. Esperanzas y riesgos

Con el título de uno de los puntos del artículo del Prof. Murillo intentamos recoger sus afirmaciones más estimulantes en relación con nuestro tema<sup>34</sup>. El estudio español indica –en su Introducción– que se propone ofrecer “tan sólo algunas reflexiones generales sobre el tema de la tecnología”<sup>35</sup>; en tal sentido advierte que “buena parte de las ideas” que propone se hallan inspiradas en su querido Maestro Leonardo Polo.

La pregunta guía de este importante artículo es simple en su enunciación pero de una enorme densidad en el itinerario de su respuesta, y es ésta: “¿Qué es la tecnología? ¿Cuál es y cuál debe ser su lugar en la vida del hombre?”<sup>36</sup>. El conocimiento que se pueda alcanzar sobre la *tecnología* –dado el carácter central que ésta ocupa en la vida humana hoy– condiciona el grado de libertad que podamos tener ante ella. Sólo somos libres ante aquello que, efectivamente, hemos podido conocer. Y este conocimiento es, necesariamente, filosófico.

Entre las *visiones* disponibles sobre el proyecto tecnológico desarrollado en la segunda mitad del siglo XX, hay que mencionar la que corresponde a la *inteligencia artificial*. Esta visión fue presentada por Edward Fredkin, especialista en ingeniería electrónica y hacia comienzos de los noventa gerente del Laboratorio de Inteligencia Artificial del MIT. En una entrevista en televisión, en la cadena de la BBC, decía:

“Hay tres acontecimientos en la historia. Uno, la creación del universo. Otro, la aparición de la vida. El tercero, que creo de igual importancia, es la aparición de la inteligencia artificial. Ésta es una forma de vida muy diferente, y tiene posibilidades de crecimiento intelectual difíciles de imaginar. Estas máquinas evolucionarán: algunos computadores inteligentes diseñarán otros, y se harán más inteligentes y más inteligentes. La cuestión es *dónde quedamos nosotros*. Es bastante complicado imaginar una máquina millones de veces más inteligente que la persona más inteligente y que, sin embargo, siga siendo nuestra esclava y haga lo que queramos. Puede ser que condesciendan a hablarnos, puede ser que jueguen a cosas que nos gusten, puede ser que nos tengan como mascotas”<sup>37</sup>.

34 Ver Murillo, J. I. (2012). *Producción, naturaleza y persona: construcción de un mundo para el hombre*. Ob. cit., 74-87.

35 Más referencias pueden hallarse en Murillo, J. I. (1996). “La teoría de la cultura de Leonardo Polo”. En *Anuario Filosófico*, 29, 851-857.

36 Ver Murillo, J. I. (2012). *Producción, naturaleza y persona...* Ob. cit., 76.

37 Ver Fredkin, E. (1996). “Better Mind the Computer”. BBC TV, citado por Copeland, J. *Inteligencia artificial*. Madrid. Alianza Editorial. Las cursivas en el texto son nuestras.

Adviértase, en este punto, *la coincidencia fundamental* con el diagnóstico propuesto por Günther Anders, expuesto aquí por nosotros en lo esencial: la cuestión de la revolución tecnológica informática en curso es, precisamente, la del *lugar del hombre* en el desarrollo de las *performances* de la tecnología. En suma, la pregunta puede ser formulada en otros términos convergentes con la enunciación anterior: *¿cuál es el futuro del hombre* a partir de esta creación tecnológica suya? En qué medida, entonces, en la curva perfecta de las *prestaciones* de esta tecnología el hombre *pasa* a ser un *obstáculo*, una *fuentes de errores*, una *construcción defectuosa*, además complicada con el impacto y las consecuencias de sus *emociones*, sus *memorias* y sus *pasiones*.

La otra visión respecto de la tecnología en curso que recoge Murillo corresponde al filósofo alemán, Peter Sloterdijk, en su conferencia: “Normas para el Parque Humano, respuesta a la carta sobre el Humanismo”<sup>38</sup>. Allí el autor se pregunta por nuestros problemas actuales y cómo podríamos remediarlos.

Para Sloterdijk, “la cultura humanista moderna, basada en el libro y en una educación monopolizada por el sacerdote y el maestro, que ha regido hasta nuestros días y que continúa siendo el ideal de muchos, ha perdido definitivamente su capacidad para modelar al hombre”<sup>39</sup>.

Así, el citado filósofo entiende que un rostro de la crisis de la educación *humanista* consiste en que esta educación no garantiza necesariamente sus objetivos. “Y para Sloterdijk el procedimiento de la formación del hombre es hoy aún más ineficaz que antes”<sup>40</sup>.

La propuesta de Sloterdijk apunta al desarrollo de la biotecnología como una alternativa válida. Por este medio –sostiene el filósofo germano– sería posible alentar la esperanza de *mejorar al hombre y adaptarlo a la realidad modificando la primera naturaleza, la biológica, sin tener que esperar a la cultura*<sup>41</sup>.

La idea de Sloterdijk consiste en sostener que *hasta ahora* la selección de los caracteres humanos ha sido realizada por medio de la *segunda naturaleza* configurada por *la educación, las normas sociales, es decir: por la sociedad y la cultura*; en el futuro dicha selección deberá estar en manos de una “*antropotecnología* a través de una *selección prenatal* y mediante una *planificación de aquellos caracteres que deben dominar en la especie*”<sup>42</sup>.

Ahora bien, para realizar esta empresa, Sloterdijk piensa que la humanidad deberá redactar un código *antropotécnico* y señala que a partir de éste instrumento deberá surgir una *nueva ética* que sustituya la actual que –según el filósofo citado– resulta inoperante. En todo caso, Sloterdijk declara que las decisiones en esta mate-

38 Ver Murillo, J. I. *Producción, naturaleza y persona...* Ob. cit., p. 76, n 3. Allí se nos informa que esta conferencia fue pronunciada en el castillo de Elmau, en Baviera, el 17 de julio de 1979, en el marco de unos encuentros que llevaban por título: “La filosofía del final de siglo”. El texto de la conferencia citada fue publicado *Die Zeit*, el 10 de septiembre de 1999. Y Murillo declara que la prensa española se hizo eco de ese texto.

39 Ver Murillo, J. I. Ob. cit., 76. Ver, además, Peter Sloterdijk, P. (2000). *Reglas para el parque humano*. Madrid. Ediciones Siruela.

40 Ver Murillo, J. I. Ob. cit., 77.

41 Ídem.

42 Ídem.



ria han de ser tomadas de una *manera democrática* a fin de evitar que el proceso no sea *el resultado exclusivo* de la decisión y la operación de *los expertos y los técnicos*, sino que proceda de *la mayoría más amplia y diversa posible*, ya que se trata de proponer una *idea del hombre*, de aquello que *nos parece lo mejor, lo más correcto* y, en consecuencia, se trata de *reformular al ser humano* para el futuro<sup>43</sup>.

En realidad, habría que decir que *este nuevo ser humano* -con las características señaladas- ha de ser *producido tecnológicamente*.

En el debate que siguió a la mencionada conferencia de Sloterdijk intervinieron -para *oponerse y fundamentar su desacuerdo*- personalidades intelectuales de enorme prestigio y reconocimiento en la cultura filosófica actual, como Jürgen Habermas y Robert Spaemann.

La línea de pensamiento *antropotecnológico* que propone emplear nuestros recursos tecnológicos a fin de *mejorar al ser humano* o, sin más, *modificarlo* para convertirlo en *algo mejor* está presente y activa<sup>44</sup>. Entre los que sostienen esta posición se hallan quienes adhieren al movimiento *transhumanista*, es decir: el ámbito de pensamiento que afirma que es necesario emplear todos nuestros conocimientos teóricos y todos nuestros recursos tecnológicos -entre los que se mencionan la biomedicina y la ingeniería (en su sentido más amplio)- en niveles de aplicación convergentes.

La idea aquí consiste en *mejorar* el ser humano hacia la adquisición de un estatus *transhumano* como una plataforma idónea para acceder a un *futuro posthumano*. Éste deberá alcanzar aquellas condiciones de *performance* que permitan *superar los límites* que impone nuestra *condición humana actual*<sup>45</sup>. Está claro que esta posición ha suscitado un importante debate -el cual continúa actualmente- y está claro, también, que en dicho debate aparece una importante *perspectiva crítica* desde el horizonte de la antropología filosófica actual aplicada al examen y a la discusión de esta cuestión decisiva<sup>46</sup>.

El Prof. Murillo sostiene que el *hecho* de la *tecnología* -en realidad, el *hecho* de las diversas *tecnologías*- es el *hecho* de la *técnica científica* que modula de una manera evidente nuestro momento histórico en términos de *producto* hasta hacer de éste último una *obsesión*. En efecto, es preciso reconocer que se trata de la *obsesión generalizada* por el *producto* en los más diversos ámbitos de realización de la actividad humana y, especialmente, en el orden del pensamiento y la investigación científicos, incluidas las ciencias humanas y las sociales, la educación en todos sus niveles y modalidades y, en general, en la Cultura y las Artes.

43 Ídem.

44 Ídem.

45 En este punto Murillo, J. I., cita el trabajo de Bostrom, N. (2006). "A Short History of Transhumanist Thought". En *Analysis and Metaphysics*, 5, 63-95.

46 En este punto, Murillo señala que para *asomarse* a este debate conviene ver la obra de Julian Savulescu & Nick Bostrom (eds.) (2000). *Human Enhancement*. Oxford. Oxford University Press. En una perspectiva de estricta antropología filosófica pero con una muy importante información científica, ver la obra de Farisco, M. (2011). *Ancora Uomo. Natura umana e postumanesimo*. Milano. Vita e Pensiero, espec. Capitolo III. *Declinazione del postumanesimo*, 69-122; Capitolo IV, *Quale rapporto uomo-tecnica per un futuro dell'umanità?*, 123-162. Finalmente, en orden a una perspectiva crítica, ver en esta obra: Parte seconda. Capitolo V. *Analisi critica del postumano*, 165-192.

Ahora bien, esta obsesión por el *producto* es completamente *evitable* y, en consecuencia, también el *riesgo mayor* que trae consigo, esto es: *la producción de un mundo no-humano* en el que el hombre forme parte de un inmenso y complejo mecanismo, donde el hombre corra el riesgo de perder el don de su *preciosa libertad*. Escribe Murillo: “[...] en el siglo XX, la denominada civilización tecnológica ha hecho que los seres humanos parezcan *instrumentos subordinados a perpetuar un sistema*”. Pero y “¿el sistema a qué está dirigido?” Se responde: “En el mejor de los casos, como decían los *utilitaristas*, a conseguir la máxima felicidad para el número máximo de individuos”<sup>47</sup>. Y Murillo señala –con razón– que si se toman las cifras en números globales *esto mismo resulta dudoso*<sup>48</sup>. Los utilitaristas tienen su mirada puesta en *una ética centrada* en el *producto* y, en el límite, para ellos se trata de *producir un estado de cosas satisfactorio*.

La pregunta inevitable es “¿qué sentido tiene esto para aquella minoría que no puede disfrutar de los resultados de sus esfuerzos”<sup>49</sup>. Pero, en todo caso, es más y más grave aún y debemos preguntar: “¿cabe producir la vida y la felicidad como producimos cualquier otra cosa”<sup>50</sup>.

El *poder tecnológico* en su desarrollo actual no cesa de *crecer* y de *producir*; sin embargo, este hecho no evita que *el poder sea ambiguo*, es decir: que tanto pueda servir para hacer el bien cuanto el mal. Además, el estado actual del poder tecnológico está ligado a otro poder *igualmente ambiguo* que es el de las economías y sus complejas relaciones y, por otra parte, hay que señalar el estatuto particularmente *ambiguo* de las *sociedades civiles*, con un grado muy diverso de desarrollo y de consistencia en relación con *el examen y la crítica eficaz* del poder tecnológico y de su inevitable ambigüedad.

Por nuestra parte, señalamos que es preciso reconocer un hecho que conviene subrayar: la verdadera y la peligrosa *anemia* de nuestro tiempo no se halla en el orden de los *medios* y de los *dispositivos tecnológicos* sino en el *acto del pensamiento* capaz de *discernir* los verdaderos *finés del hombre* y, por extensión, *de la naturaleza* en la que el hombre se halla inserto como *responsable solidario*, él y sus generaciones futuras.

La *anemia* grave de la que hablamos aquí afecta, también, *la voluntad* capaz de llevar a cabo las realizaciones de los verdaderos *finés humanos*. Así, se sustituye este elemental acto ético –obrar el bien que es el fin en determinadas acciones humanas– por la simple *consulta* al *mercado de las opiniones* en curso, independientemente del hecho de su falsedad o aun de su contradicción. Más aún, se llega a creer que la mera *exhibición y eventual confrontación* de estas opiniones y *su expresión estadística* en términos de encuestas, establece –*eo ipso*– el discernimiento y la adhesión de la voluntad iluminada por la razón, de modo que *así* fuera posible *vivir la libertad y obrar lo bueno y lo justo*.

47 Ver Murillo, J. I. *Producción, naturaleza y persona...* Ob. cit., espec. 4. *Tecnología, naturaleza y persona*, 84.

48 Ídem.

49 Ídem.

50 Ídem.

*La idea del hombre y correlativamente la idea de sus fines propios* pueden parecer irremediabilmente abstractas para algunos y, en esta hipótesis, se indica *proponer indefinidamente su consideración y discusión* en los términos precisos de una antropología filosófica. Más aún, se juzga esta tarea como *inútil* frente a las *urgencias epocales* y no menos ante *las urgencias de cada día*.

La reflexión indispensable sobre el poder y los resultados de las tecnologías se ilumina con una luz preciosa cuando se recuerda la observación de Aristóteles sobre la *crematística*. En efecto, afirma el Estagirita que un hombre puede proponerse ganar y acumular dinero en el curso de su vida. Ahora bien –se pregunta el filósofo heleno–, ¿cuál es el *límite* en la acumulación del dinero y cómo esta acumulación perfecciona al hombre que realiza esta actividad?

La cuestión de la acumulación del dinero no es el dinero sino la de conocer cuáles son los *finés* a los que sirve dicha acumulación: ¿estos *finés* se corresponden con los de *la naturaleza del ser humano* y, por tanto, realizan su *felicidad o perfección propia*? (*Política*, IX, 1257 a 1 y sigs.).

Finalmente, el Prof. Murillo señala que en nuestro tiempo tecnológico, *obsedi-do* por el dispositivo de la *producción y el producto*, conviene recordar la exigencia indeclinable de la noción cristiana de *persona humana* y su connatural capacidad de *donación* recíproca, que es el fundamento de las relaciones humanas personales de la amistad privada y la amistad social-política<sup>51</sup>.

Es desde una *antropología y una ontología humana de la donación* como aparece una *felicidad* y, por tanto, una *perfección humana* que asume la *producción y el producto* como bienes *propriadamente humanos* porque están destinados a *dar-se, compartir-se* en la doble tarea de *promover el bien común* de los hombres y del ambiente en el que éstos viven.

En la lectura que efectúa el Prof. Murillo sobre la tecnología y el aumento ilimitado de las capacidades humanas, no hay *simplemente acumulación de un poder ambiguo* sino, ante todo, un movimiento que establece –aunque no siempre de una manera totalmente consciente– una *tangente* con lo que *trasciende infinitamente* al hombre en la cadena de fines concretos que éste fija y determina para sí mismo. En este punto preciso nos complace destacar que Murillo cita el bello texto de Ortega y Gasset: “[...] aunque nos encontremos en una situación de bienestar, podemos decir que no estamos satisfechos”<sup>52</sup>. Ahora bien, anota –con razón– el estudioso español: “[...] el crecimiento ilimitado de un animal sería monstruoso; en cambio, dicho crecimiento corresponde adecuadamente a la naturaleza del ser personal”<sup>53</sup>.

Sólo la recuperación inteligible de la realidad y el valor inconmensurable de la *persona humana* podrán *re-ordenar* el dispositivo de *mediación indefinida* que establece la multiplicidad de tecnologías en curso y la peculiar *obsesión* desarrollada en este ámbito por la producción y los productos.

51 *Ibidem*, 86.

52 Ver Ortega y Gasset, J. (1982). *Meditación sobre la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Madrid. Editorial Revista de Occidente, Alianza Editorial, 31 y sigs.

53 Ver Murillo, J. I. Ob. cit., 86.

## 5. La clave de la persona humana

Hay un hecho que merece destacarse en la complejidad de la situación intelectual contemporánea. Este hecho consiste, por un lado, en que los estudiosos y los especialistas admiten –de la manera más amplia– la importancia de la persona humana así como su valor y dignidad intangible mientras que, por otro lado, no pocos estudiosos y especialistas no se ponen de acuerdo sobre el contenido del *concepto de persona*<sup>54</sup>.

Más allá del itinerario histórico e intelectual desarrollado recientemente sobre el *contenido* del concepto de *persona humana* y su confrontación con el impacto de los resultados de las biotecnologías médicas en curso, así como sus aplicaciones en el hombre, queremos recordar aquí la afirmación neta del prestigioso bioeticista argentino Roberto Andorno: “[...] hoy es urgente, quizá como nunca lo fue, interrogarse sobre lo que es el hombre en tanto que sujeto, es decir, en tanto que persona humana”<sup>55</sup>.

Sin embargo, llevar adelante este propósito necesario tiene que asumir el carácter *inevitable y paradójico* de nuestro conocimiento hoy. En este sentido preciso y no siempre igualmente percibido, queremos citar –una vez más– las palabras ejemplares de Raúl Zurita<sup>56</sup>: “[...] *no se trata de que sepamos menos sino de que nuestro conocimiento se ha transformado en un hecho plano, sin dimensiones*”, y añade: “[...] *independientes del destino humano, o por lo menos de su espesor significativo, tanto la investigación científica cuanto la creación artística se plantean [en no pocos casos] como terrenos neutrales, ajenos a la belleza o a la bondad, a la construcción o la destrucción, para entenderse solamente como método o lenguaje puro. No se hace ciencia en el sentido moderno de este término frente al olvido o la muerte, sólo se hace frente a sí misma*”<sup>57</sup>.

La alternativa del pensar filosófico en relación con el *hombre* hoy parece consistir en la necesidad inaplazable de *elegir la realidad y el significado múltiplo* de *ser persona humana* con la totalidad de su riqueza, así como con la totalidad del contexto crítico que rodea hace años al concepto de persona humana y las consecuencias que se derivan de éste, o bien asistir al ya, hace años, visible y característico *eclipse de la persona* que comporta la reducción de su ser al estatuto de *cosa tecnocientífica*.

Es manifiesto que llevar adelante la opción por *la persona humana* en el seno del *orden tecnológico global* en curso parece exigir *ciertas operaciones*.

*La primera* de éstas es aquella sobre la que advierte Vittorio Possenti: “Sería digno del hombre *hacer una pausa, descender hacia sí mismo* y preguntarse qué

54 Recogemos aquí –con las exigencias de una *segunda mirada*– afirmaciones de nuestro artículo Padrón, H. J. (2003). “Por una bioética de la persona”. En *Seminarios de Filosofía. Ética. Fundamentos y cuestiones actuales. Coloquio Internacional*, Vol. 16, 257-273, espec. *Preliminar*, 257; 4. *La crisis de la bioética y la clave de la persona*, 265-273.

55 Ver Andorno, R. (1997). *La bioéthique et la dignité de la personne*. Paris. PUF, 14. (Las cursivas son nuestras).

56 Ver Zurita, R. “Prólogo”. En Roa, A. (1991). *La extraña figura antropológica del hombre hoy*. Santiago de Chile. Editorial Universitaria, 9-11, espec. 10-11.

57 *Ibidem*, 11. Este carácter *autorreferencial* que –con razón– Zurita ve en una parte, al menos, de la tarea de hacer ciencia hoy habría que extenderlo a la tarea de hacer algunas de las biotecnologías médicas actuales.

significa *ser ético*: si, por ejemplo, significa adoptar un criterio extrínseco de respeto recíproco, en el sentido de que *el otro es para mí* un límite insuperable y sus preferencias (no antisociales) son satisfechas o si la *vida ética* tiene que ver con la *búsqueda de la luz del bien* alcanzada en el horizonte general de sentido y de apertura al orden del ser<sup>58</sup>.

Habrà que admitir, además, que nuestro tiempo –con su impronta tecnológica generalizada– cuenta, sin duda, con numerosos logros, pero sin embargo manifiesta una peculiar *falta de sabiduría* reconocida ya por V. R. Potter en el momento mismo en el que decide fundar el saber de la bioética.

Habrà que admitir, también, que esta *carencia de sabiduría* se hace evidente en la *hostilidad a la pausa meditativa*, más aún, en el *odio a detenerse* y preguntar por el *fin* de todo lo que hacemos. Existencialmente y en términos descriptivos, se trata del *conocido frenesí por hacer, producir y competir* sin que todas estas acciones –al menos en algunos casos– logren evitar una profunda y creciente experiencia de *vacío interior* al que se intenta llenar con el recurso a la *razón instrumental tecnocientífica* que nivela toda la realidad y sus diferencias propias a su *medida* mientras que, por otra parte, y al mismo tiempo, se *excluye a priori* de todo *hacer productivo* aquello que efectivamente *lo trasciende*.

La *segunda operación* a realizar por parte de la reflexión consiste en *distinguir y separar* la respectiva competencia de las ciencias y las tecnologías biomédicas y la de la filosofía para determinar el concepto de *persona humana*. Esta operación resulta útil. En efecto, por una parte, permite discernir la insistencia en llamar al *hombre sujeto inalienable y titular de derechos* y, por otra parte, considerarlo como *objeto, sin más*, sobre el cual se extiende en todos los sentidos posibles y se ahonda el *poder* del aparato tecnológico contemporáneo.

Parece oportuno decir que en la medida en que la *empresa tecnocientífica* no es meramente técnica sino *profundamente ontológica*, el recurso al *concepto* de persona humana y su pedagogía eficaz impediría la *reificación* de la realidad fecunda y abierta de la persona humana al orden de sus *fines propios* según su naturaleza y también impediría la *reducción del orden de la persona humana* a la significación de una *cosa técnica*.

La *tercera operación* de la reflexión completa las dos precedentes y consiste en la *reactivación de la perspectiva ontológica* de la realidad y del significado de la persona humana. Esta tarea incluye, sin duda, revalorizar elementos preciosos que se hallan en la dimensión *relacional* de la persona humana, tal como numerosos análisis filosóficos –aunque no sólo éstos, han subrayado contemporáneamente–; sin embargo, sería importante recordar que la persona no se determina *esencialmente* por la *relación* –cualquiera sea su importancia y su riqueza siempre en los más diversos niveles de la experiencia humana y sus saberes correspondientes– porque la persona humana *no es una relación subsistente*<sup>59</sup> sino un *sujeto* de relaciones posibles. Ahora bien, decir esto en sede metafísica no exime, de ninguna manera,

58 Ver Possenti, V. (1993). “La bioética alla ricerca dei principi: la Persona”. En *Persona y Derecho, Suplemento Humana Iura*, 143 (las cursivas son nuestras).

59 *Ibidem*, 148.

de cumplir con todas las exigencias de una rica y adecuada *fenomenología del vivir humano* considerado en sí mismo y en la peculiar relación que establece exige el *cuidado* por el otro.

Como enseña Evandro Agazzi en su conocido libro, *Bioetica e Persona*<sup>60</sup>, en la tarea del conocimiento humano urge disponer de definiciones *reales* en la medida en que, precisamente, permiten caracterizar lo que los entes *son*. Por otra parte —señala el filósofo italiano—, las definiciones *nominales* pueden tentar a la inteligencia con algunas ventajas manifiestas: “[...] introducen distinciones netas y eliminan la ambigüedad, pero son abstractas y, en cierto sentido, artificiales”<sup>61</sup>. Más allá de las ventajas señaladas para las definiciones *nominales* de persona, estas ventajas no deberían oscurecer el hecho de que la definición *nominal* de persona humana *selecciona una propiedad* suya y, de este modo, determina *una clase* a la cual pertenecen *todos los individuos y sólo aquellos que posean esta propiedad*, independientemente del hecho de que esta propiedad sea simple o compleja y, sobre todo, si efectivamente se puede demostrar que es epistemológicamente suficiente.

En todo caso, el error *evitable* consiste en pasar ilegítimamente de las definiciones *nominales* a las definiciones *reales* y con este *paso* inducir el error de *hipostasiar* una propiedad abstracta, esto es: conferir estatuto ontológico pleno a lo que es solamente *ente de razón*.

La definición *real* de persona exige un *anclaje* en sus referentes intencionales porque señala la necesidad ineliminable de *un sujeto o sustrato* que *soporte* las propiedades posibles de discernir y atribuir a la persona humana.

Por otra parte, el Prof. Agazzi ha realizado una rigurosa presentación lógico-epistemológica que permite demostrar la *inconsistencia* de la *separación* entre el *concepto de persona humana y de hombre* que ha tenido lugar de modo paradigmático en la bioética anglosajona de H. T. Engelhardt y de P. Singer, respectivamente<sup>62</sup>.

El concepto de *persona* no es un género, ni una especie, no es un concepto trascendental; sin embargo, trasciende todos los géneros y las categorías y no se puede incluir en alguno de los modos del ente predicamental. La persona debe ser concebida como lo que participa directamente en *el acto de ser* y en los trascendentales que este ser funda: la unidad, la verdad, la bondad, la belleza, en máximo grado.

*Todo hombre es siempre una persona*. Todas sus perfecciones y su dignidad intangible —que reclama respeto universal— proceden no de alguna de sus *propiedades* —cualquiera sea su excelencia—, caracteres o funciones esenciales, sino, ante todo, de su *acto de ser propio*, ya que éste es su *constitutivo formal*.

60 Ver Agazzi, E. (1993). *Bioetica e Persona* (a cura di E. Agazzi). Milano. Franco Angeli.

61 Ver Agazzi, E. *Bioetica e Persona*. Ob. cit., 139. Ver, además, Agazzi. “L’essere umano come persona”. En *Per la Filosofia. Filosofia e insegnamento*. Anno IX, N° 25, Maggio-Agosto. Milano. Editrice Massimo, 28-38. Como indica Agazzi, este trabajo constituye una versión abreviada de una relación expuesta por el autor en el marco del Congreso Internacional “The concept of person as a possible foundation for Bioethics”. Genova, 5-6 diciembre, 1990, Centro di Studi sulla Filosofia Contemporanea del CNR presso l’Università di Genova. El texto completo se halla editado por Franco Angeli, Milano.

62 Ver Agazzi, E. “L’essere umano come persona”. Ob. cit., 142-154.

Es en este sentido que santo Tomás declara que “la persona significa lo que es más perfecto en toda la naturaleza”<sup>63</sup>. Esto quiere decir que una persona humana –en cualquier grado de su desarrollo a partir de su concepción– y, por otra parte, cualquiera pueda ser el grado de su deformación patológica, su incapacidad, su grado de conciencia, cualquiera sea el carácter negativo de la circunstancia en la que exista: miseria extrema, abandono culpable de terceros, etc., tiene mayor valor y dignidad que cualquier realidad, sea natural, sea artificial (producto tecnológico). “El nombre de persona es de máxima dignidad”<sup>64</sup>. Y añade Tomás de Aquino: “Únicamente la persona es buscada por sí misma, y lo demás por ella”<sup>65</sup>.

La dignidad del hombre que es *connaturalmente* persona radica en la diversidad variable de sus *haberes*: calidad de vida, sensibilidad, capacidad para experimentar placeres sensibles, salud, coeficiente intelectual, sensibilidad artística, riquezas materiales, espirituales, poder.

Se trata –hay que subrayarlo hoy– de una dignidad *no negociable* que pertenece a un hombre doblemente amenazado por *el dolor* y por *la muerte*. Esta dignidad hace referencia al *significado* y la *misión* de ser persona en medio de una suma –siempre abierta– de *cosas técnicas* cada vez más complejas y eficaces y, también, dentro de un cosmos, de *una naturaleza crecientemente amenazada* por las acciones humanas tecnológicas irresponsables –a gran escala en el orden de tiempos muy largos– que, sin embargo, no son siempre *sustentables*.

## 6. Nuestra aproximación filosófica a las cuestiones de los arts. 17 y 19 del Nuevo Código Civil y Comercial

Por razones que hacen a la economía de nuestra exposición comenzaremos por el art. 19 del Nuevo Código Civil y Comercial (CCyC). Como se sabe, el texto de este artículo señala: “La existencia de la persona humana comienza con *la concepción*”. En el caso de la utilización de las técnicas de reproducción humana asistida, el nuevo CCyC declara que la persona humana comienza con la *implantación* del embrión en la mujer, sin perjuicio de lo que prevea la ley especial para la protección del embrión no implantado.

Si hemos entendido bien, la historia de las diferentes discusiones y redacciones del texto del art. 19<sup>66</sup> acoge dos dinamismos diversos: por un lado, reitera la dirección interpretativa de las normas del Código Civil de Vélez Sarsfield que hablan de “*la concepción en el seno materno*”, así como de otras interpretaciones jurídicas que pertenecen al ámbito de la región hispanoamericana; por otro, se intenta asumir el impacto que producen las nuevas técnicas de reproducción

63 Ver Santo Tomás. *Sum. Theol.* I, 1. 29 a 3, in c.

64 *Ibidem*, I, q. 29 a 3, ad 2.

65 Ver Santo Tomás. *Contra Gentes*, 3, 112.

66 Ver Lafferrière, J. N. “La persona por nacer en el nuevo Código Civil y Comercial”. En *EDFA* 55/-3, 1, donde se hace referencia de las redacciones sucesivas de junio de 2012, noviembre 2013, y la del texto final del 1° de octubre de 2014.

humana asistida y, en este caso, se habla de *implantación del embrión en la mujer*<sup>67</sup>.

La práctica –extendida– de las biotecnologías aplicadas a la reproducción humana asistida, que hacen posible la fecundación humana *extra-corpórea*, trae consigo la inevitable cuestión de establecer el estatuto jurídico del embrión humano *concebido* de este modo. Aquí los especialistas del Derecho admiten dos hechos en paralelo: (1) la fecundación humana *in vitro* y, por otra parte, (2) la *crioconservación* de aquellos embriones humanos concebidos *in vitro* y denominados –no sin intención *operatoria*– embriones humanos *supernumerarios, o sobrantes*<sup>68</sup>. Aparece, entonces, la cuestión no menor de determinar su estatuto jurídico en términos de persona humana.

No obstante, hay que destacar –con el Prof. Lafferrière– que a través de las sucesivas redacciones del texto del nuevo CCyC, hasta alcanzar el texto final, “hay acuerdo en mantener la tradición jurídica que dispone que la existencia de la persona humana comienza con la *concepción* y, que por tanto, reconoce al ser humano en su etapa anterior al nacimiento como ‘persona por nacer’”<sup>69</sup>.

El punto sobre el que se planteó –*ab initio*– la discusión concierne al estatuto de *los embriones humanos no implantados*, “supernumerarios” o “sobrantes”, obtenidos como producto de las técnicas de fecundación humana asistida.

Se ha pasado –en la versión preliminar– desde una consideración de *dos momentos* de inicio de la vida: (1) dentro del útero materno y (2) fuera de éste, a favor del concurso de las técnicas de reproducción humana asistida, hacia un *único momento*: la *concepción*.

Ahora bien, si esto es así, la *concepción* debe ser entendida como *fecundación* –dentro o fuera del útero materno– y, entonces, el comienzo de la existencia de la persona humana es el de la *concepción* como establece la norma, independientemente de su “implantación” –o no– en el útero de una mujer. En consecuencia, no se puede extraer la conclusión que señala que los embriones *no implantados no son persona humana* sino apenas mero *material biológico humano*. En efecto, *si hay concepción hay persona humana* y ésta debe ser tutelada en todos sus derechos.

Por otra parte, el Prof. Dr. Lafferrière señala la necesidad de no distorsionar y, peor aún, que “acomodar la definición de *persona humana* a un interés previo y extraño a la dignidad humana resultaría *reduccionista*”<sup>70</sup>.

La discusión posible sobre el inicio de la vida humana y, por tanto, de la persona humana, no puede reducirse a la cuestión de la factibilidad de las biotecnologías de la fecundación asistida.

67 Ver sobre esta importante cuestión el artículo de la Dra. Catalina Elsa Arias de Ronchietto y Jorge Nicolás Lafferrière, “La identidad del cuerpo-persona y el estatuto jurídico en el Proyecto de Código Civil” [ED, 284-1024].

68 Los Prof. C. E. Arias de Ronchietto y J. N. Lafferrière, “La identidad cuerpo-persona y el estatuto jurídico...”. Ob. cit., 1, señalan que una *aplicación literal* de los arts. 63 y 70 del Código Civil conduciría a “la conclusión de que esos embriones *no son personas por nacer* y que, por tanto, no gozarían de la protección jurídica correspondiente”.

69 Ver Lafferrière, J. N. “La persona por nacer en el nuevo Código Civil y Comercial”. Ob. cit., 1.

70 Ver Lafferrière, J. N. “El artículo 19 del Código Civil y Comercial de la Nación y el reconocimiento como persona del embrión humano no implantado”. En *DF y P*, 3-11-2014, 143, cita Online AR/DOC/3796/2014, 1.



En efecto, tal como señala Lafferrière en una enumeración provisoria, se presentan *otros problemas*: (1) La emergencia de un *mercado reproductivo* no limitado a la dación de los gametos sino, también, de los embriones; (2) La importación y exportación de embriones, la cual ha sido objeto de una regulación creciente como lo establece la ley alemana de 2002 y los lineamientos de los *National Institutes of Health de los EE. UU.* de 2009; (3) El propósito de concebir embriones con fines comerciales; (4) La utilización para fines comerciales o biotecnológicos de los embriones supernumerarios, “sobrantes”, que se hallan “congelados” y abandonados o bien destinados a tales fines por aquellos que encargaron su concepción; (5) La patentabilidad de embriones o de invenciones que implican la destrucción de embriones, respecto de lo cual Europa ha establecido una conducta francamente *prohibitiva*, mientras que los EE. UU. presentan una posición *permisiva* aunque monopólica; (6) Los estudios genéticos que permiten predecir la posibilidad de padecer enfermedades y la presión que se ejerce desde las obras sociales y las empresas de medicina pre-paga para la *selección de embriones aptos* y, en consecuencia, el “descarte” de los embriones que “sobran” y la presión que se ejerce sobre médicos y profesionales de la salud<sup>71</sup>.

La cuestión que conviene atender aquí –como indica Lafferrière– no se limita a los problemas de la infertilidad y de las biotecnologías de fecundación humana asistida, sino que este tema conduce a examinar *la cuestión de determinados embriones humanos*, donde lo que está en juego es una visión *humanista* de la Medicina –la cual está muy lejos de poder darse por descontada– así como, en general, *una visión humana de la vida humana*.

A fin de preservar el “derecho” al hijo biológicamente propio, *de facto* un número no determinado de embriones humanos quedan desprotegidos jurídicamente en su carácter de *personas humanas* frente al desarrollo y el poder de las biotecnologías de fecundación humana asistida y estos embriones son considerados y reducidos al estatuto de una *pura materia biológica disponible*<sup>72</sup>.

En resumen, es preciso advertir que en la redacción aprobada del art. 19 del CCyC, respecto de los embriones humanos *supernumerarios* o *sobrantes* que resultan de la aplicación de las tecnologías de fecundación humana asistida, *prima y se impone una visión tecnocientífica, operatoria* que priva de su estatuto de persona humana a los embriones “supernumerarios” –a pesar de estar manifiestamente *concebidos*– y subordina su tutela a lo que establezca una ley especial.

Esta situación resulta *filosóficamente inaceptable*, más allá de la argumentación jurídica correspondiente<sup>73</sup>. Nuestro rechazo consiste en señalar que los embriones *no implantados* en “el cuerpo de una mujer” no son “*una cosa técnico-científica*”

71 *Ibidem*, 2.

72 *Ídem*.

73 Ver Laferrière, J. N. “La persona por nacer en el nuevo Código Civil y Comercial de la Nación”. *Ob. cit.*, 55-3, Resumen, pp. 1-7. Ver además, Laje, El paso de un modo de ser a otro distinto. Del viejo Código al nuevo in *LA LeyEY*, 05-01-2015, 1. Ver también José W. Tobías, La persona humana en el Proyecto del Nuevo Código Civil y Comercial in *LA LEY*, 25-06-2012; *DFyP*, 2012, julio 2012, 261. Ver finalmente Lamm, E. El status del embrión in vitro y su impacto en las técnicas de reproducción humana asistida. Aclarando conceptos para garantizar derechos humanos in Suplemento Esp. Nuevo Código Civil y Comercial de la Nación. Familia. Filiación y Responsabilidad Parental, *La Ley*, 2015-C, 20-5-2015; On Line AR/DOC/1297/2015.

disponible y manipulable *ad libitum*. Sostener que dichos embriones no-implantados no son persona humana<sup>74</sup> –apenas material biológico humano disponible– es consolidar una perspectiva *tecnocientífica* que se propone como “independiente de la dogmática jurídica protectora de la persona”. En efecto –sostiene Laje–, “algunos elementos del nuevo CCyC remiten a dogmas de la Biología y de otras ciencias y a ciertas tendencias recientes *como si* fueran verdades intangibles. En algunos casos, se considera a las personas como cosas genéricas, productos intercambiables y sin cualidades propias”<sup>75</sup>. “Convierte el estado de las personas en una página en blanco que cada cual debería poder llenar libremente desde el día de su nacimiento”<sup>76</sup>.

Es perfectamente consistente con el pensamiento y la práctica del Derecho que éste –en cuanto saber *humanista* y *humanizante*– reconozca la dignidad intrínseca de la persona humana que todo hombre es, simplemente por el hecho de serlo y existir. Ahora bien, este reconocimiento –perfectamente circunscripto y fundado– por parte del Derecho como ciencia no autoriza a legitimar como norma aquello que simplemente se viene dando en la práctica (tecnocientífica) de la Sociedad, en el sentido de que *si puede hacerse tecnocientíficamente* entonces debe “habilitarse” jurídicamente<sup>77</sup>. Al respecto adherimos a la afirmación decisiva del Prof. Laje, quien sostiene la indeclinable *vocación humanista* del Derecho, sea respecto de la vida social en general, sea de la vida de todo hombre en cuanto persona humana en particular, y Laje cita en este sentido a A. Supoit, quien escribe: “El Derecho cumple así una función dogmática de interposición y prohibición. Dicha función le confiere un sitio singular dentro del mundo de las técnicas, como *técnica de humanización de la técnica*”<sup>78</sup>.

En cuanto a lo que concierne al art. 17 del nuevo CCyC aprobado, pueden hacerse algunas observaciones desde una aproximación filosófica. De manera análoga a lo que ocurre en el caso del art. 19, el texto disponible parece ordenarse a tener en cuenta el hecho de las nuevas biotecnologías respecto del cuerpo humano y, de este modo, introducir una *visión tecnocientífica*. En efecto, afirmar que el cuerpo humano *es indisponible* como bien comercial en sí mismo y en sus productos es *importante* aunque no es *suficiente*. La indisponibilidad económica que se prescribe se funda, precisamente, en el concepto de persona humana, de la cual el cuerpo forma parte unitiva sustancial y, por tanto, participa de *la dignidad intangible* de la persona humana. La persona humana es persona *encarnada* o lo que es lo mismo: *corporizada*. El cuerpo humano no es simplemente un apósito que aparece junto a la inteligencia y la voluntad, tampoco *medio para otro fin*, ya que *su totalidad e integralidad* son las de la persona humana. Además, el artículo señala que sus partes “no tienen valor económico sino afectivo, terapéutico, científico, humanitario o social y sólo puede disponerse de éste por su titular cuando se configure alguno de sus *valores* y según lo dispongan las leyes especiales” (art. 17). En definitiva, el art. citado del CCyC res-

74 Ver Dra. Aída Kemelmajer de Carlucci –coautora del Proyecto del CCyC–, en Diario *La Nación*, domingo 12 de octubre de 2014.

75 Ver Laje, A. “El paso de un modo de ser a otro distinto...”. Ob. cit., VI. El derecho y la técnica, 5.

76 Ver ídem. Además, Alain Supoit, A. (2012). *Homo juridicus*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores, 254.

77 Ver ídem.

78 Ver Supoit, A. *Homo juridicus*. Ob. cit., 163.

pecto del cuerpo humano rehúsa considerarlo según una doctrina *patrimonialista* con todas las implicaciones comerciales que son del caso y con todas las consecuencias socio-económicas que también son del caso en orden al mercado de *partes* del cuerpo humano y la eventual concentración de empresas que controlen su *producción* y *comercialización* en un mercado *global*.

Dos puntos merecen ser recordados: (1) El *cuerpo* fue considerado por el dualismo cartesiano *una máquina* compuesta por diversos aparatos y sistemas, la cual contenía un *orden mecánico* que regía la existencia de numerosas y diversas piezas con distintas funciones. (2) En una concepción *dualista* del cuerpo humano es imposible hacer participar a éste de la dignidad intangible que es propia del *compuesto sustancial alma-cuerpo* que *es todo hombre*, ya que para el *dualismo* mencionado el cuerpo es *sólo una máquina* muy eficiente. Ahora bien esta máquina peculiar (el cuerpo humano) así como sus diversos aparatos, mecanismos y piezas ingresan en la visión *tecnocientífica* reinante y en este sentido son ajenos a la *ontología* del hombre, a la identidad y complementariedad ontológica de su ser persona humana y su antropología filosófica correspondiente.

En nuestra opinión, *el eclipse* del concepto de persona progresivo y real en el ámbito omnipresente de la *praxis tecnocientífica* actual provoca un peculiar *desamparo* en la *inteligibilidad* y la *experiencia* de la realidad del *cuerpo humano* no sólo en el *encuentro* que exige la relación médico [red de aparatos tecnológicos y de resultados analíticos *partes extra partes*] - paciente, sino que se da también –ahora– en el espacio de *inteligibilidad* y de aplicación del nuevo CCyC y de la norma legal que tutela este *proprium* del hombre plenamente *humano*, su *propio cuerpo* como su bien integral.