

CUERPO Y SUJETO EN BIOÉTICA

Laura Palazzani

Università LUMSA di Roma

Resumen

En este estudio se defiende la dimensión teleológica de la naturaleza, y por tanto, la estrecha relación que existe entre un sujeto y su cuerpo, tanto en el ser humano como en todo el mundo viviente. Antes de llegar a esa conclusión, se exponen diferentes teorías (contractualistas, ambientalistas, biocéntricas, ecocéntricas, cosmocéntricas...), fruto del ya antiguo dualismo antropológico, cuya nefasta consecuencia es la desencarnación de la subjetividad humana. Todas conducen a una visión reduccionista y cientifista del cuerpo, al partir de la ambigüedad existente en la relación entre el sujeto y su cuerpo.

Se proyecta un planteamiento epistemológico de esta relación, buscando que el desarrollo de la biotecnología y su aplicación en las intervenciones sobre la vida, pueda suponer un progreso biojurídico y bioético, sin despreciar el ámbito idóneo de estas disciplinas.

Palabras clave: cuerpo, conciencia, sujeto, dualismo.

1. Las fronteras de las biotecnologías y los nuevos intervenciones sobre el cuerpo

Las nuevas posibilidades de intervención sobre la vida (humana y no humana), debidas al rápido desarrollo tecnológico, hacen que la filosofía se pregunte sobre el cuerpo y sobre la relación entre corporeidad y subjetividad. Si los filósofos han trabajado sobre esos temas, hoy día, en razón del vínculo cada día más estrecho entre saber científico y tecnolo-

gía, y en razón del aumento de las posibilidades de intervención sobre la vida, la discusión ha ganado importancia, agudeza y urgencia. Quizás, también una mayor ambigüedad: por un lado, el hombre está encantado por las nuevas posibilidades de intervención sobre su cuerpo y sobre el cuerpo de los demás; por otro lado, se entera que los efectos de unos actos de manipulación pueden alterar irremediabilmente a la identidad humana, además, esos actos podrían cau-

sar también una modificación de los animales y de los vegetales, con el riesgo que eso lleve a la extinción de la misma vida humana.

Se ha llegado a un acuerdo, en la reflexión bioética y biojurídica, sobre la necesidad de reglamentar las nuevas biotecnologías: a causa del miedo que todo sea dejado a la voluntad del individuo, muy pocos son los que no reconocen la necesidad de una reglamentación jurídica. Naturalmente, esa reglamentación jurídica tiene que fundarse sobre el pensamiento filosófico: ¿Qué es el cuerpo? ¿Quién es el sujeto? ¿Cuándo el cuerpo manifiesta la subjetividad y cuando no la manifiesta? ¿Cómo tenemos que tratar al cuerpo y al sujeto?

Si, por un lado, hay consenso sobre la relevancia ética y jurídica de la subjetividad (sujeto es todo individuo digno de un cualquier grado de respeto y de tutela) no es igualmente unánime la manera de entender la subjetividad. Si muchos filósofos han pensado que el concepto de subjetividad podía ser un elemento de acuerdo en ámbito bioético, rápidamente todo el mundo se ha enterado de la ambigüedad del concepto. La apelación a la *dignidad* del sujeto y a los *derechos* del sujeto, que todo el mundo apuntaría, disimula, en verdad, muchas equivocaciones, bajo una perspectiva conceptual (por lo que afecta al concepto de subjetividad) y bajo una perspectiva empírica (por lo que afecta a la identificación entre subjetividad y cuerpo). La manera en que se entiende la subjetividad está estrechamente conectada a la manera de entender al cuerpo. Hay una relación entre la

descripción científica del cuerpo y el pensamiento antropológico sobre la subjetividad. Las preguntas están conectadas: no se puede reglamentar jurídicamente las intervenciones biológicas sobre el cuerpo, sin partir (explícitamente o implícitamente) de una reflexión sobre el sujeto.

2. La separación cuerpo/sujeto: cuerpos sin subjetividad y sujetos sin cuerpos

En el ámbito de la discusión bioética hay unos filósofos que afirman que se pueda separar al cuerpo del sujeto y al sujeto del cuerpo.

En primer lugar se encuentran las teorías que pretenden que el ser humano empiece a existir como cuerpo biológico (sin subjetividad), que después llegue a ser un sujeto (en un momento distinto) y que pueda acabar de ser sujeto (instantáneamente o gradualmente) cuando acabe el cuerpo biológico.

El primer ámbito de la subjetividad es la instalación del embrión en la pared uterina de la madre: en el contexto de una filosofía inspirada por la «antropología de la palabra» y por el personalismo dialógico; el comienzo de la subjetividad es identificado con el momento del desarrollo del embrión en que el mismo empieza a comunicar con el cuerpo de la madre.

Un segundo elemento fundamental sería la creación de la estria primitiva, momento en que las células (que alguien llama *preembriones*) pierden la totipotencia, o sea la propiedad según la cual cada célula, si está aislada, puede generar un individuo completo y, si está unida con

las otras, puede crear un único organismo humano: antes de esa fecha no se podría hablar de un individuo humano (y de subjetividad), ya que antes de esa fecha hay la posibilidad que un individuo llegue a ser dos, y al revés.

La tercera etapa de la subjetividad sería el momento de la formación del sistema nervioso central, condición de posibilidad de la percepción del placer y del dolor: en el contexto de una visión utilitarista que considera que un elemento necesario para que el cuerpo tenga la subjetividad sea la capacidad de tener intereses y preferencias, el comienzo del sujeto está identificado con el comienzo de la capacidad de desear que el placer llegue al máximo y el dolor al mínimo.

Una etapa ulterior sería la formación de la corteza cerebral, la condición mínima de posibilidad para el ejercicio de la racionalidad: en el ámbito de una teoría antropológica que considere la razón como elemento fundamental de la subjetividad, se pretende que sea necesario que en el cuerpo biológico sean ya presentes aquellas condiciones neurofisiológicas que le consientan el desarrollo. Esta tesis es afirmada por los que pretenden que haya un paralelismo entre la «muerte cerebral» y la «vida cerebral» (se trata de identificar al nacimiento del sujeto humano con la existencia de una actividad cortical, y identificar la muerte con la fin de esa actividad).

Hay también quienes pretenden que sea el efectivo ejercicio de la *razón*, el definitivo para determinar la subjetividad: según la teoría contractualista, el sujeto sería un «agente moral», o sea un indivi-

duo que tiene autoconciencia, racionalidad y autodeterminación, o sea el individuo que pueda elaborar un juicio con respecto a sus acciones y con respecto a las acciones de los demás, teniendo la posibilidad de hacer acuerdos sustanciales (sobre el bien) o procedimentales (con respecto a la pacífica definición de los problemas morales) con otros agentes morales.

Cuando hablan de la fin de la vida, estas teorías excluyen que tengan subjetividad aquellos individuos que, a pesar del hecho de que vivan en un cuerpo biológicamente humano, no pueden tener relaciones (en sentido moral y social), sufren demasiado o hacen sufrir demasiado, no son conscientes (o sea no tienen ninguna actividad cortical, a pesar de las funciones vitales que puedan ejercitar), no tienen conciencia de sí mismos, racionalidad y deliberación moral o, simplemente, a pesar de poseer esas capacidades, no las utilizan.

Se trata de teorías que restringen los confines de la subjetividad (inicial y final) con respecto a la extensión de la corporeidad humana: el comienzo de la subjetividad llega después del cuerpo y la fin de la subjetividad llega (y puede llegar) antes de la fin del cuerpo humano. Eso determina una consecuencia jurídica muy importante: la existencia de *cuerpos (humanos) sin subjetividad*. Embriones, fetos, infantes y niños no son aun «sujetos», individuos en coma, dementes, viejos y enfermos graves no son «más» sujetos.

Esas teorías, que dividen el cuerpo de la subjetividad, señalan una vuelta al

dualismo antropológico ya conocido por el pensamiento occidental (en la antigüedad la concepción orífico-platónica piensa al cuerpo como la cárcel del alma, y en la modernidad la misma tesis nació de la diferenciación cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*). En bioética la diferenciación del sujeto respalda sobre todo en la *objetivación* (o *de-subjetivación*) del *cuerpo humano*.

La objetivación (reducción a objeto) del cuerpo biológico humano (en las fases iniciales o marginales de la existencia) es el fruto de una *visión cientifista de la corporeidad*, sobre la base de esa concepción el cuerpo es la materia orgánica extensa en movimiento, colocada según las coordenadas espacio-temporales; el cuerpo es, bajo esta perspectiva, una agrupación de células humanas en contacto entre ellas que se diferencian en tejidos y órganos, enviándose informaciones bioquímicas y genéticas, sobre la base de una complejidad morfológica, funcional y neurofisiológica regulada por la ley causa / efecto. Esta es la concepción que no se limita a describir empíricamente al cuerpo, y que pretende que la dimensión científica del cuerpo humano sea la única dimensión posible (excluyendo que haya una dimensión ulterior de la corporeidad). Está es la visión del reduccionismo cientifista que pretende que el dato conocible y experimentable de la ciencia (a través de la medida cuantitativa mecánica de la extensión y del movimiento) sea todo lo que existe (excluyendo la existencia de todo lo que no se puede conocer científicamente, o sea las calidades, las esencias y los fines).

El cuerpo biológico humano (reducido a un simple objeto), en algunas fases de su desarrollo, llega a ser (más bien, puede llegar a ser) sujeto y acaba (o puede acabar) de ser sujeto (antes de su muerte cerebral): la objetividad corporal puede adquirir o perder la subjetividad en distintos momentos. La *subjetividad* llega a ser, en bioética, una *calificación del cuerpo / objeto* (reducido a la dimensión cuantitativa), que depende del nivel de evolución logrado por el organismo biológico humano.

Se señala, en el debate bioético, una tendencia hacia la *desencarnación* de la *subjetividad*, la subjetividad separada del cuerpo (reducido a objeto) acaba con identificarse con la funcionalidad. En el ámbito de una perspectiva funcionalista, el sujeto se identifica con el individuo que (a pesar de su encarnación en un cuerpo humano o menos, viviente o menos) actual. Al fin y al cabo, «¿quien es el sujeto?»: sujetos son los individuos que pueden ejercer funciones, consideradas relevantes (como la capacidad de tener intereses, la racionalidad, la voluntad, la autonomía). En este sentido los sujetos pueden manifestarse en cuerpos humanos, pero pueden también manifestarse en cuerpos no humanos o post-humanos.

Los *animales* son un ejemplo. La teoría utilitarista lleva a superar la diferenciación entre humanos y animales, a superar el antropocentrismo (acusado de «especismo» o sea de operar una injusta discriminación de las especies animales respecto al hombre) por el «pato-centrismo» o «senso-centrismo». En la medida en que lo que es relevante por el pensa-

miento ético o científico de la subjetividad es la capacidad de sentir, no hay diferencia entre el cuerpo de un animal (no humano) y de un ser humano, en la medida en que los dos tienen un sistema nervioso central (pueden probar dolor o placer a causa de estímulos externos). Según el utilitarismo, lo que es importante no es el cuerpo humano sino el cuerpo racional, incluso más concretamente, el cuerpo racional que siente placer (o tiene la posibilidad de tenerlos o aumentarlos) y desea no sufrir (y no hace sufrir los demás).

Otro ejemplo son los *robots* como posibles sujetos futuros. La teoría contractualista lleva a superar la distinción entre cuerpo biológico de un ser humano y de un ángel, de un extraterrestre o de una inteligencia artificial, en la medida en que esas entidades tengan otras funciones que puedan cualificar la subjetividad, o sea, la autoconciencia, la racionalidad y la autodeterminación. La dicha «bioética de la autoconciencia» está empezando a ocuparse de la subjetividad post-humana o trans-humana, bajo esta perspectiva, el sujeto empieza a ser no sólo humano, sino también cibernético, sintético y no orgánico. En el futuro, gracias a la ingeniería genética y a las nanotecnologías moleculares, los cuerpos podrían ser reducidos a grupos de elementos biotecnológicos mutantes aptos a ayudar al organismo (a través de pequeños robots en grado de reproducirse que circulan por el cuerpo humano bloqueando al envejecimiento o mejorando las funciones del cerebro), o aptos a sustituir al cuerpo. Esos filósofos imaginan una con-

dición humana sin límites biológicos (físicos o mentales), una fusión productiva de hombre y máquina, una perfección sin límites. Se trata, quizás, de «tonterías o pronósticos verosímiles, necesidades *escatológicas* o inéditos pensamientos fantacientíficos», sin duda, ejemplos de objetivación técnica de la naturaleza humana que arriesgan de poner en peligro la identidad antropológica.

Un camino similar, hacia la desencarnación de la subjetividad, se encuentra también en unas teorías ambientalistas extremas que acaban con superar la distinción entre cuerpos orgánicos (humanos, animales y vegetales) y *totalidades superorgánicas* (ecosistemas y biosfera), acabando con ampliar los confines de la subjetividad más del cuerpo humano (incluyendo animales y vegetales) y más allá del cuerpo individual (incluyendo la comunidad biótica, el ecosistema y la biosfera). Las teorías biocéntricas amplían la subjetividad hasta la «naturaleza de la vida», denominando sujetos todos los organismos vivos que tengan una estructura celular que les permita crecer, el funcionamiento autónomo y la relación con otros organismos y con el ambiente exterior. Las teorías ecocéntricas o cosmocéntricas identifican la subjetividad con la vida entendida en un sentido olistico, incluyendo también a las totalidades complejas bióticas y abióticas: la vida es entendida como un proceso global que incluye el concepto de especie (líneas genealógicas con caracteres biológicos que forman los individuos), los ecosistemas (complejo proceso de interacción entre vivos y ambiente, capaces de

producir y de reproducir autónomamente sus formas de organización) y la biosfera (pre-condición sistémica de los ecosistemas, de la especie y de la misma vida).

La existencia de cuerpos sin subjetividad subraya, en biojurídica, la apertura normativa hacia la *instrumentalización del cuerpo humano*: el cuerpo reducido a material biológico y a maquina-automa se hace un medio y una propiedad. Es *el sujeto que posee al cuerpo / objeto (tiene el cuerpo)*, consiguientemente dispone del cuerpo, puede hacer lo que le da la gana. El sujeto es el dueño del cuerpo objeto, suyo o menos que sea: la voluntad de la subjetividad sobre el cuerpo es autoreferencial, arbitraria y no sindicable, sin límites o misura. La separación del cuerpo del sujeto se traduce, sobre el plano normativo, en la escisión entre *anomia del cuerpo* (el cuerpo objeto no tiene una dignidad, sino un precio) y *autonomía del sujeto* (la subjetividad se trasmuta en el fundamento de la normatividad). El cuerpo objeto no tiene ningún derecho, no constituye un vínculo: es el sujeto que puede atribuir (pero puede también no atribuir) una valencia al cuerpo a través de un conferimento convencional estrinseco.

No hay, pues, ningún deber a la protección del cuerpo biológico humano sin subjetividad (la vida naciente, terminal y marginal): habría solo deberes *prima facie* y derechos «indirectos», débiles y provisionales, otorgados ocasionalmente, pero siempre revocables o ponderables sobre la base de las circunstancias, a calculos utilitarios, a sentimientos de simpatía, a

consideraciones sociales de benevolencia, a acuerdos de prudencia, a razones de carácter estético o simbólico. Si el cuerpo es un objeto que el sujeto posee, se ponen los presupuestos para que sea esfrutado, es posible cambiarlo, o cambiar unas partes como si fuera una mercancía, venderlo, destruirlo. En este sentido se piensa que el embrión sea un material biológico disponible a la experimentación y comercializable; se consiente en la congelación, la superproducción y la destrucción de los embriones; se piensa que el patrimonio genético sea manipulable (también por finalidad eugenésica) para responder a la exigencia de perfeccionabilidad del género humano (excluyendo a los individuos con defectos genéticos que no se puedan curar o, simplemente, no sea agradables); se afirma que el cuerpo humano pueda ser objeto de experimentos (en la tentación de ampliar la vida más allá de sus posibilidades) o que se pueda acabar la vida (para eliminar al sufrimiento y los gastos sociales invertidos sobre individuos no recuperables a la productividad); se piensa que se puedan utilizar y vender órganos o tejidos como recambios, que se puedan marcar nuevos organismos vivientes genéticamente modificados, que se puedan clonar o hibridar (estableciendo, solo para prudencia, unos límites provisionales).

Con eso no se excluye que a los cuerpos biológicos, en unos momentos de su vida, se puedan otorgar derechos: el embrión podría ser muy importante por una pareja que desea un hijo; un individuo en la fase terminal de su vida podría ser muy importante por la sociedad, para

solicitar la solidaridad, y porque no es fácil determinar precisamente el límite entre vida biológica y subjetividad. En el caso en que fueran otorgados derechos a cuerpos biológicamente humanos, se trataría de derechos «potenciales», no reales: o sea de derechos débiles, subordinados a los derechos de personas actuales. En unos casos son reconocidos «derechos condicionales de sujetos futuros»: por ejemplo, puede ser justificar la prohibición de mutilar fetos o infantes, sin matarlos, en el nombre de los sujetos futuros que serán probablemente, a esos se podría atribuir el derecho al resarcimiento del daño de procreación, por ser nacidos o por las intervenciones que les han dañado.

Bajo esta perspectiva, es menos fuerte la acusación de homicidio: el homicidio es moralmente y jurídicamente sancionable sólo en la medida en que se mata a un sujeto sin su consentimiento. El embrionocidio, el fetocidio, el infanticidio, la eutanasia son aceptados: aun más, tendrían que ser jurídicamente legítimos. También el sujeto puede, es más, debe ser matado si lo quiere: sólo el sujeto que no lo quiere no puede ser matado.

Para que haya un serio derecho a vivir o a existir (para que haya la prohibición del homicidio) son necesarios dos elementos: que el cuerpo biológico (humano o al menos viviente) posea unas propiedades moralmente y jurídicamente relevantes (que sea, por lo tanto, manifestación de la subjetividad); que la subjetividad (que se manifieste o menos en un cuerpo biológico humano o no humano) quiera seguir viviendo y goce

de su existencia. Lo que es importante no es la simple existencia continua en el tiempo de un organismo biológico humano, sino «el derecho de seguir existiendo» por parte de un «sujeto de experiencias y de otros estados mentales» que goce de su existencia. En este sentido el derecho a la vida se extiende a los animales (que tengan corporeidad), pero también a las inteligencias artificiales (sin corporeidad): su matanza o eliminación sería un error solo en el caso en que se les quite algo que aprecian.

El derecho a existir es por lo tanto del sujeto (que quiere existir), prescindiendo de la corporeidad biológica humana. En este modo se llega a la posibilidad de matar al cuerpo biológico sin matar al sujeto y de matar al sujeto sin matar al cuerpo biológico. M. Tooley hace un ejemplo muy interesante: «suponemos que se pueda violar al cerebro de una persona, cambiar sus recuerdos, su religión, su actitud, se puede decir: ha sido violado su derecho a la vida, aunque no se haya matado ningún organismo biológico».

Pero el *derecho a existir* no sólo puede separarse de la corporeidad biológica, sino también de la *corporeidad individual*, hasta comprender en un sentido holístico la totalidad ambiental. Las teorías biocéntricas y ecocéntricas niegan que el hombre tenga derecho a un tratamiento distinto de lo que merecen los otros entes naturales y suponen que haya una paridad entre individuos orgánicos y masas superorgánicas, que haya que respetar a un hombre así como se respeta a una planta, una flor, así como se respeta un insecto. Esas teorías atribuyen los de-

rechos a la naturaleza (una entidad compleja), y extienden la subjetividad a dicha naturaleza.

La doble división del cuerpo (humano) de la subjetividad y del sujeto del cuerpo (humano y individual) se traduce, biojurídicamente, en la distinción del derecho de la normatividad de la naturaleza humana, eso determina la creación de nuevos derechos (los derechos del sujeto sobre al cuerpo humano) y de nuevos sujetos jurídicos (sin cuerpo humano, los animales y los robots) y sin un cuerpo individual (las entidades colectivas). Se pasa da una concepción funcionalista que, reconociendo la subjetividad solo en el individuo en grado de ejercitar unas funciones relevantes (sensibilidad, racionalidad, voluntad) piensa que la naturaleza en general y la misma naturaleza humana sea disponible, a una concepción no antropocéntrica que, reconociendo la misma naturaleza como una complejidad sin sujeto, piensa que sea un bien no disponible por el hombre (reconociendo nuevos sujetos jurídicos en los seres no humanos). De la subjetividad individualista a la subjetivación de la naturaleza, el cambio subraya la exaltación del poder del sujeto que se pone en el centro de la naturaleza, y conlleva una neutralización del hombre y también de la naturaleza. La primera a teoría justifica la intervención tecno-poietica; la segunda, al contrario, acaba con legitimar una abstención naturalística (y quizás también tecno-científica).

El privilegio de la racionalidad, de la autoconciencia y de la voluntad humana lleva hacia una desvalorización de quien

no sea autónomo (por lo tanto una desvalorización no solo de la naturaleza «in genere» sino, en unos casos, también de la misma naturaleza humana en la fase inicial o final); el privilegio de los seres sensibles a no sufrir (los animales) excluye a quien no tenga la sensibilidad o a quien sufre demasiado (los enfermos); el privilegio de los seres vivientes excluye los entes no animados; el privilegio del ambiente acaba con el olvido de las partes, y, en definitiva, del mismo hombre.

3. La identidad cuerpo/sujeto en la naturaleza humana

Pero ¿se puede dividir el cuerpo del sujeto? Se trata de una pregunta extremadamente compleja que abre una discusión interminable y determinante para el futuro de la bioética.

Podremos partir de una consideración epistemológica. Si la ciencia experimental se limita metodológicamente a un estudio cuantitativo y pone entre paréntesis las calidades y las esencias, eso no quiere decir, ontológicamente, que la realidad (objeto de observación científica) sea solo material o mecánico, reducible a extensión y movimiento, o sea que no existan esas calidades y esencias que no pueden ser medidas. Al contrario, la descripción científica del fenómeno biológico nos permite de entender su parcialidad y la necesidad de una reflexión ulterior. Cuando se quiere explicar en que consiste la vida del cuerpo biológico humano, hay algo que lleva a salir de los límites de la investigación experimental y de la mirada científica calculadora: el

cuerpo humano, a partir del momento en que empieza a existir, es un organismo humano, o sea un ser viviente de la especie humana con un sistema único, integrado y organizado (que no se puede dividir para obtener de nuevo los elementos que lo han creado) que contiene en sí todas las informaciones genéticas, individuales y específicas, orientadas teleológicamente a la actuación del cuerpo en su complejo, en las distintas fases de su desarrollo continuo, gradual y coordinado. Y a partir de la observación del cuerpo humano se nota una dimensión cualitativa que no se puede reducir a la cuantificación objetiva de las partes. Aun más: la continuidad del desarrollo enseña, ya en el plano biológico, que no hay etapas mas o menos importantes (la anidación, la creación de la estria primitiva, del sistema nervioso y de la corteza son etapas de un desarrollo continuo); el salto de calidad es al comienzo y al final del desarrollo. O todas las fases son igualmente importantes o no lo es ninguna, cualquiera desvío de esa lógica introduce elementos de arbitrariedad. O el sujeto está siempre en el cuerpo humano, o no está nunca. Consiguientemente, el embrión, el feto, el infante son ya sujetos; igualmente, el cerebroleso, el individuo en coma, el demente, son «aún» sujetos. Aunque se pueda distinguir a la subjetividad de la corporeidad (el cuerpo extenso y medible, que se ve y se toca, es distinta del sujeto que se experimenta a través del cuerpo), no se puede separar cuerpo y sujeto ya que son unidos constitutivamente en la humanidad del ser: la presencia de objetividad y subjetivi-

dad, de ser y haber, es la paradoja y el misterio del ser humanos. En este sentido, aún en el caso en que la manifestación fenoménica de la subjetividad sea imperceptible, esto es un signo de la finitud humana y no de la desobjetivación del cuerpo.

La identificación de la subjetividad con el ejercicio de unas funciones no tiene en la adecuada consideración el hecho de que la presencia de una función (sensitiva, intelectual, autoconsciente o valorativa) o la presencia de las condiciones para su exteriorización supone la existencia de un sujeto; es la existencia de un sujeto que hace posible el ejercicio de unas funciones y no el ejercicio de esas funciones que determina el ejercicio del sujeto. Las funciones no son «el» sujeto, al contrario, son «del» sujeto: mas bien dicho, las funciones existen ya que existe un sujeto que puede manifestarlas. No existen las actuaciones sensitivas, racionales o voluntarias, sino los sujetos que tienen un cuerpo y que perciben, razonan y quieren. Si fuera verdad que entre sujeto y funciones hay una coincidencia, también el individuo humano adulto, que sufra de amnesia o analgesia, que duerma o que esté bebido o drogado o que tenga de vez en cuando o que no tenga por un rato las características pedidas, no sería un sujeto. Al fin y al cabo, si el sujeto fuera reducido a un conjunto de caracteres o funciones que aparecen y desaparecen a segunda de las circunstancias, para reconocer la presencia de un sujeto sería necesario juzgar cada caso particular, la subjetividad volvería en una categoría aleatoria, no utilizable

y aplicable con dificultad en la praxis biomédica.

Las incongruencias de lo cientismo (de la reducción del cuerpo a objeto) y del funcionalismo (de la reducción de la subjetividad a funcionalidad) no resuelven al problema. Hay aún que contestar a la pregunta antropológica más importante: ¿en que sentido el cuerpo humano viviente manifiesta la subjetividad? Porque tenemos que reconocer la subjetividad a cada ser humano, sin considerar ni su situación existencial ni la fase de desarrollo fisisico-psíquica que su cuerpo ha alcanzado.

Justo a través de la fenomenología del cuerpo, el hombre enseña y conoce (en sí mismo y en los demás) la codificación existencial de los límites. El conocimiento antropológico de la finitud manifiesta la exigencia, estructuralmente humana, de la relación como condición para la existencia y la identificación de sí mismo: condición de la existencia ya que el cuerpo es creado por otros que nos han precedido y que nos quedan al lado y condición de identificación, ya que la presencia del cuerpo ajeno es necesaria para adquirir una identidad antropológica. El ser humano es un sujeto porque tiene la posibilidad de pensar a sí mismo como un yo y de ser reconocido por los demás como un tu. El hombre puede percibir la relacionalidad como un «ser» y como un «deber ser» (o sea como una condición ontológica y antropológica). En este sentido esta justificada la diversidad del hombre respecto a los demás seres vivos: sólo al hombre hay que reconocer una

dignidad intrínseca ya que es el único ser que puede reconocer su deber relacional, por lo tanto, es el único que puede actuar moralmente (respecto a los demás seres, similares o diferentes de él).

La biojurídica es llamada a pensar la subjetividad jurídica en clave relacional, a enseñar la necesidad que todos los sujetos humanos gocen de la misma tutela jurídica (según simetría y reciprocidad), también aquellos que, por causas accidentales, no ontológicas (debidas a la edad, al estadio del desarrollo o a enfermedades) no puedan administrar en acto la relacionalidad o la administren de manera débil, volviéndose particularmente vulnerables frente del progreso biotecnológico. Si, por lo tanto, se admite que hablar de derechos humanos tenga aún un sentido, no se puede no compartir la necesidad de la protección del cuerpo biológico del ser humano (del comienzo al fin) frente de las nuevas posibilidades biotecnológicas de manipulación: hay que proteger al cuerpo biológico humano en cuanto «lugar de nosotros mismos, como relacionalidad fundamental», en cuanto sede biológica de la expresión de la subjetividad. También quien supone que el sujeto se experimente sólo cuando el cuerpo haya alcanzado un determinado nivel de maduración, no puede no reconocer que el cuerpo es la sede de la subjetividad: no se puede proteger «después» si no se protege «antes».

El derecho es llamado a reconocer al cuerpo biológico humano como fuente intrínsecamente normativa: también los cuerpos diversos, enfermos, deformes, perceptibles sólo al microscopio, inertes

o privados de la conciencia son «como» cualquier otro cuerpo, en fuerza de la común naturaleza humana. Todo cuerpo humano es una alteridad jurídica «fuerte» que pide de ser reconocida y hacia la cual cada sujeto es deudor (aun a pres-

cindir del reconocimiento de su competencias). También el ser humano que aún no es, o no es más en grado de reivindicar sus derechos, que necesita de la ayuda de los demás para existir, merece protección jurídica.