

# „NATURA UMANĂ” ȘI REVOLUȚIA BIOTEHNOLOGICĂ

GABRIEL NAGĂȚ

Abstract. Contemporary philosophical discussions about human nature aimed at identifying the correct relationship between the biological and cultural factors in defining humanity. As a result of advances in biotechnology, in recent years the concept of human nature has been more and more analysed in terms of its relationship with bioethics and human rights. While bio-conservative thinkers use the normative and institutional framework of human rights in their argument against genetic modification of human beings, most advocates of genetic enhancement believe that the ethical issues generated by biotechnology can't be addressed using human rights concepts. Nevertheless, they attempt to apply insights from bioethics to discuss the problems of human rights (and even to „take the human out of human rights” – John Harris). In this article I try to identify the main positions in all these disputes, and I suggest that the next important step will be the presentation of genetic enhancement as a human right.

Keywords: human nature, human rights, biotechnology, bioethics, enhancement.

1. Întrebarea „Was ist der Mensch?” era considerată de Immanuel Kant drept una dintre cele patru chestiuni fundamentale pe care filosofia este datoare să le lămurească.<sup>1</sup> Prevenind, parcă, asupra riscurilor implicate de generalizările filosofice pripite, în finalul uneia dintre scrierile sale de tinerețe el făcea însă observația că simțurile și conștiința nu ne pot învăța „nici măcar ce este acum ființa umană”, fiind așadar cu atât mai puțin în stare „să ghicească ce va trebui ea să devină într-o zi”, oricât de mare ne-ar fi dorința de „a face oarece lumină în asemenea neiluminate chestiuni”<sup>2</sup>. Cu alte cuvinte, Kant pare să atenționeze aici asupra prudenței cu care

---

<sup>1</sup> Kant pune această chestiune în sarcina antropologiei, dar adaugă imediat că și primele trei întrebări – „Ce pot să știu?”, „Ce trebuie să fac?” și „Ce pot spera?” – ar ține tot de domeniul acesteia, fiind parcă tentat să procedeze la o veritabilă identificare a filosofiei cu antropologia: „La prima întrebare răspunde metafizica, la a doua morala, la a treia religia, iar la ultima antropologia. Dar, în fond, toate acestea s-ar putea reduce la antropologie, căci primele trei întrebări se raportează la ultima” (Imm. Kant, *Logica generală*, trad. de Alexandru Surdu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 78).

<sup>2</sup> Imm. Kant, *Universal Natural History and Theory of the Heavens*, transl. by Ian Johnston, Arlington, Richer Resources Publications, 2008 (1755), p. 159 – subl. mele G.N.

trebuie să ne cântărim aserțiunile referitoare la coordonatele evoluției umanității și, implicit, opiniile despre ceea ce ar putea fi privit ca „esențialul uman”.

Constatând cât de tensionată a (re)devenit relația dintre considerațiile științifice asupra omului și reflecțiile mai mult ori mai puțin filosofice asupra aceluiași subiect, Daniel Dennett identifica drept principal motiv opinia că știința contemporană „promite – sau amenință – să înlocuiască absoluturile tradiționale referitoare la condiția umană cu o cohortă de complicații relativiste și cu o negare a oricărei granițe clare de care să legăm tradiția”.<sup>3</sup> Chiar și admitând că ar exista un asemenea risc, în virtutea idealurilor iluministe cred că ar trebui prevenită și exclusă orice formă de control al progresului cunoașterii care s-ar manifesta ca interdicție aplicată cercetării într-un anumit domeniu, oricât de îngrijorătoare ar părea implicațiile potențiale și oricât ar contraveni ele ideii tradiționale de „ființă umană”.<sup>4</sup> De altfel, mi se pare de mare actualitate acel foarte clar avertisment formulat cândva tot de Immanuel Kant: „O epocă dată nu poate hotărî și nu se poate lega prin jurământ să pună epoca ce-i urmează într-o stare în care ar trebui să-i fie imposibil de a-și lărgi cunoștințele [...], de a le curăța de erori și, în genere, de a păși mai departe în luminare. Aceasta ar fi crimă împotriva naturii umane, a cărei menire originară constă chiar în această înaintare”.<sup>5</sup> În plus, chiar dacă unui om i-ar fi îngăduit să renunțe, doar vremelnic și numai în ceea ce-l privește, la „luminarea în ceea ce este obligat să știe”, renunțarea completă la luminarea de sine și a urmașilor ar însemna o încălcare a „drepturilor sacre ale omenirii”.<sup>6</sup>

În Prefața la ediția din 2004 a lucrării *On Human Nature* celebrul biolog Edward Wilson, creatorul controversatei „sociobiologii”, se întreba și el, retoric, dacă ar putea fi imaginat un subiect de cercetare mai important decât natura umană. Spre deosebire de Kant el avea însă în vedere faptul că mult mai stringentă este astăzi clarificarea fundamentelor biologice ale ființei umane.<sup>7</sup> În pofida tuturor strădaniilor, credea Wilson, abordările socio-umaniste nu au putut să explice în mod convingător „de ce avem natura noastră specială și nu vreo alta”, dintre multele pe care ni le-am putea imagina. Dar asta înseamnă că studiile socio-umaniste nu au reușit să dea seama de „înțelesul existenței speciei noastre”. Odată cu focalizarea asupra acelor „trăsături majore ale originilor biologice ale speciei noastre” și cu clarificările obținute în acest domeniu s-ar contura deci și „un contact mai rodnic între știință și domeniul umanist”.

<sup>3</sup> D. Dennett, *How to Protect Human Dignity from Science*, în B. Lanigan (ed.), *Human Dignity and Bioethics*, New York, Nova Science, 2008, p. 30.

<sup>4</sup> Referindu-se la cercetarea biomedicală, John Harris consideră că ea ar trebui chiar privită ca o datorie morală (J. Harris, *Scientific Research Is a Moral Duty*, *Journal of Medical Ethics* 31, 2005: 242–248).

<sup>5</sup> Imm. Kant, *Ce este Luminarea? și alte scrieri*, trad. de Alexandru Boboc, Cluj-Napoca, Ed. Grinta, 2010, p. 35.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>7</sup> E. O. Wilson, *On Human Nature; with a New Preface*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2004 (1974).

În abordarea filosofică tradițională, atunci când a fost evaluat în dimensiunea lui culturală omul a fost privit ca o entitate ne-finalizată, „deschisă” și poate veșnic perfectibilă, dar atunci când a fost examinat exclusiv în dimensiunea lui biologică, adică prin simpla apartenență la specie, omul pare să fi fost conceput (chiar și după impunerea evoluționismului) ca o ființă deja finalizată, „închisă”, sub aspectul caracteristicilor naturale și al potențialului său biologic.

Dacă natura biologic-umană și, într-un anumit sens, „condiția umană” au fost multă vreme privite ca imuabile, revoluția contemporană a biotehnologiilor subminează constant această imagine, promițând „eliberarea oamenilor de povara determinării lor biologice, neurologice și psihologice” prin exercitarea unui anumit control asupra „loteriei naturii”.<sup>8</sup> Judecând, așadar, după sumedenia știrilor privitoare la evoluția tehnicilor de intervenție asupra genomului uman, acea zi mai bună ori mai proastă pe care o anticipa Kant, ziua în care necesitatea discutării căilor și limitelor evoluției ființei umane inclusiv în dimensiunea ei biologică, pare să fi venit deja. Preluând o remarcă pusă pe seama unui celebru autor de literatură science fiction, William Gibson, nu ar fi deloc exagerat să spunem că astăzi avem o sumedenie de motive care ne îndreptățesc să spunem că „viitorul este deja aici, doar că e distribuit neuniform”.

Progresele din știința și tehnologia contemporană, dar în special avansul foarte rapid al ramurilor biologiei în ultimele două-trei decenii, incluzând aici și succesul în cartografierea genomului uman, au luat prin surprindere nu doar lumea filosofică, ci și comunitatea științifică însăși.<sup>9</sup> Chiar dacă invenția uneltelor și folosirea tehnologiei pentru modelarea naturii a fost dintotdeauna un element intrinsec al manifestării umanității, noile rezultate din genetică și biotehnologie deschid pentru prima dată și calea către o veritabilă „reconfigurare” a omului, către o „amplificare” sau „augmentare”<sup>10</sup> biologică și cognitivă a lui, către un tip de

---

<sup>8</sup> T. Sharon, *Human Nature in an Age of Biotechnology. The Case for Mediated Posthumanism*, Dordrecht, Springer, 2014, p. 2.

<sup>9</sup> Referindu-se la sentimentul de noutate copleșitoare pe care îl determină progresul biotehnologiilor, Timar Sharon observă că acesta vine dintr-un „unprecedented degree of intervention into matter, life processes and nature that they offer, and the implications this has for notions like biological determinism, authenticity and even fate”. La asta se adaugă și depășirea unor granițe conceptuale tradiționale, considerate stabile și credibile, fenomen ce a implicat până și unele dintre acele „traditional categories of thought, like those between humans and machines, between nature and technology, between treatment and enhancement, between the born and the made” (Ibidem, p. 1).

<sup>10</sup> Termenul augmentare cred că surprinde ceva mai bine decât alții înțelesul cuvântului enhancement folosit în literatura de limbă engleză. Apelând la o clarificare terminologică propusă de Allen Buchanan (*Better than Human: The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 5), o augmentare trebuie să fie înțeleasă ca o intervenție de orice tip care „îmbunătățește o anumite capacitate (sau caracteristică) pe care o au în mod obișnuit ființele umane normale” – sau, într-o interpretare mai radicală, augmentarea ar însemna chiar producerea unei noi caracteristici. O augmentare cognitivă ar fi atunci o amplificare a unei capacități cognitive normale, iar augmentarea biomedicală ar însemna „folosirea biotehnologiei pentru a determina o îmbunătățire a unei capacități existente prin acțiunea directă asupra corpului (inclusiv asupra creierului)”. Sintagma „augmentare genetică” desemnează orice „modificări genetice care îmbunătățesc funcția unui sistem” (J. Savulescu, *Genetic Enhancement*, în H. Kuhse, P. Singer (eds.), *A Companion to Bioethics*, 2nd ed., Chichester, Wiley-Blackwell, 2009, p. 222.

remodelare care, finalmente, ar putea să impună o redefinire „adaptativă” a însuși conceptului de „natură umană”. Așadar, într-un fel sau altul, progresul tehnologic contemporan<sup>11</sup> împinge inevitabil reflecția filosofică spre teritorii care i-au fost străine, amintind cumva de situația apărută la începutul secolului al XX-lea, odată cu elaborarea celor două teorii științifice revoluționare – teoria relativității și mecanica cuantică – ale căror concepte și abordări puneau sub semnul întrebării imaginea clasică despre lume.

Discuția în jurul ideii de natură umană printr-o raportare explicită la efectele progresului științific și tehnologic, cu o aplecare specială asupra biotehnologiilor, este polarizată astăzi de două mari categorii de protagoniști. Există, pe de-o parte, adepții viziunii transumaniste sau post-umaniste, care consideră că evoluția cercetărilor din domeniul geneticii și biotehnologiilor trebuie lăsată să-și urmeze cursul propriu, iar rezultatele acestor cercetări trebuie valorificate fără opreliști motivate de valori desuete, astfel încât oamenii să aibă libertatea de a-și amplifica, pe cale artificială, oricare dintre caracteristicile biologice, inclusiv capacitățile intelectuale.<sup>12</sup> De altfel, transumanismul nu ar fi altceva decât forma contemporană de urmărire a ideilor și idealurilor iluministe: „raționalitatea și metoda științifică, drepturile individuale, posibilitatea și dezirabilitatea progresului, înfrângerea superstiției și autoritarismului /.../, dar prin revizuirea și rafinarea lor în lumina noii cunoașteri”<sup>13</sup>. Epoca actuală ar trebui așadar să fie înțeleasă ca un punct de cotitură în istoria umanității, marcând ceea ce s-ar putea numi „zorii eliberării biologice și genetice”<sup>14</sup>.

Cei care susțin ideea augmentării neîngrădite a ființei umane vor să promoveze teza libertății morfologice, înțeleasă ca o extindere a dreptului de-a dispune de propriul corp chiar până la punctul de a-l modifica astfel încât să corespundă propriilor dorințe, inclusiv dorința de conformare la anumite standarde culturale asimilate.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Atunci când se face trimitere la progresele din domeniul bioștiințelor sau la cunoștințe provenind din alte arii de cercetare, dar cu efecte directe asupra ființei umane, sunt avute în vedere rezultate recente obținute în domenii precum nanotehnologia, biotehnologia, genetica, tehnologia informației, științele cognitive, robotica și inteligența artificială (S. Wilson, N. Haslam, *Is the Future More or Less Human? Differing Views of Humanness in the Posthumanism Debate*, *Journal for the Theory of Social Behaviour* 39, 2, 2009: 247–266 – p. 249).

<sup>12</sup> În exprimarea lui Nick Bostrom, crezul transumanismului este acela că natura umană actuală „is improvable through the use of applied science and other rational methods, which may make it possible to increase human health-span, extend our intellectual and physical capacities, and give us increased control over our own mental states and moods” (N. Bostrom, *In Defense of Posthuman Dignity*, *Bioethics* 19, 3, 2005, p. 202).

<sup>13</sup> M. More, *The Philosophy of Transhumanism*, în M. More, N. Vita-More (eds.), *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Chichester, John Wiley & Sons, 2013, p. 10.

<sup>14</sup> Savulescu, op.cit., p. 232.

<sup>15</sup> Se consideră că libertatea morfologică decurge dintr-o înlănțuire de alte drepturi care au un caracter fundamental indiscutabil, și în primul rând din însuși dreptul natural fundamental, dreptul la viață. Dar în virtutea dreptului la viață putem invoca și un drept la o viață mai bună (fără a-i afecta negativ pe ceilalți) și dreptul la căutarea fericirii, iar dacă asta presupune și dreptul de-a dispune de propriul corp așa cum găsim de cuviință, atunci ajungem la dreptul la bio-augmentare.

Ea ar putea fi interpretată ca o continuare a unei îndelungate tradiții de integrare a felurilor artefacte atât în mediul nostru de viață cât și în corpurile noastre însele (implanturile, protezarea, medicația automatizată – diabet, dereglări hormonale, Parkinson –, transplanturile de organe, stimulatoarele cardiace etc.), diferențele fiind, cel puțin până la un punct, doar unele de grad, vizând cuprinderea și profunzimea intervențiilor.

Maniera negativă de raportare la ideea augmentării tehnologice a ființei umane este caracteristica poziției bio-conservatoare.<sup>16</sup> Principala îngrijorare a bio-conservatorilor este aceea că folosirea tehnologiei pentru alterarea într-un fel sau altul a naturii umane așa cum o știm acum ar conduce la dezumanizare, drept pentru care s-ar impune interzicerea folosirii mijloacelor tehnologice care ar presupune un asemenea risc. Cu alte cuvinte, aceștia consideră că orice formă de alterare a naturii umane ar fi invariabil un lucru rău, iar „protejarea existenței noastre ca specie înseamnă protejarea trăsăturilor biologice care ne definesc specia actualmente”<sup>17</sup>. Însă așa cum remarcă John Harris, raportarea negativă la ideea augmentării prin mijloace tehnologice conduce spre o inconsistență: dacă este permis ca scopuri precum îmbunătățirea stării de sănătate sau amplificarea inteligenței să fie atinse pe calea educației, de ce nu ar fi permis ca aceleași scopuri să fie atinse prin mijloace tehnologice? Dacă ele pot funcționa ca „scopuri legitime ale educației”, cum ar putea să fie totodată „scopuri ilegite ale medicinei sau științelor vieții”?<sup>18</sup> Pe de altă parte, de vreme ce toate marile realizări culturale din istoria umanității (revoluția agrară, domesticirea animalelor, circulația rapidă și migrația, apariția noilor modele de interacțiune umană etc.) au indus mutații genetice, nu este simplu de diferențiat augmentarea bio-tehnologică de cea culturală și nici nu se poate susține că orice modificare genetică ar fi din principiu dezavantajoasă.<sup>19</sup>

Mulți dintre gânditorii ale căror idei stau la temelia „modernității” au fost preocupați de direcția evoluției omului și de posibilitățile îmbunătățirii condiției umane. De la tradiția iluministă și până la răzvrătirea anti-modernă atât de prezentă în opera lui Nietzsche, culminând cu celebrul său concept de „supraom”, educația a fost considerată principalul instrument al acestei evoluții. Atât omul „luminat” al iluminiștilor cât și „supraomul” nietzschean erau, în ultimă instanță, creații ale educației, manifestările desăvârșite ale unui proces educațional dus la desăvârșire. Pe de altă parte, deși tehnologia a constituit dintotdeauna un element intrinsec al umanității, până de curând ea nu a fost văzută ca un mijloc de influențare decisivă și de perfecționare nemijlocită a ființei umane, considerată îndeosebi în dimensiunea ei cognitivă și morală.

<sup>16</sup> Printre personalitățile cele mai reprezentative pentru această poziție se numără Leon Kass, Francis Fukuyama, George Annas și Jürgen Habermas.

<sup>17</sup> E. Fenton, Genetic Enhancement – A Threat to Human Rights?, *Bioethics* 22, 1, 2008: 1–7, p. 3.

<sup>18</sup> J. Harris, *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

<sup>19</sup> A. Buchanan, op. cit., 2011, p. 18.

Toate aceste discuții sunt dovada de netăgăduit că întrebarea kantiană rămâne la fel de actuală ca și în epoca de glorie a Iluminismului, dar a ajuns să fie mult mai presantă pentru umanitatea noului mileniu. De altfel, așa cum voi arăta mai departe, una dintre problemele de care sunt preocupați cei care se apleacă mai atent asupra acestor aspecte privește tocmai măsura în care umanitatea viitoare va mai păstra acea mulțime de trăsături asociate prin tradiție cu ideea de ființă umană, adică măsura în care viitorul științei și tehnologiei ne-ar putea conduce spre o eventuală supra-umanizare a omului printr-o anume de-umanizare a lui. Evident, evaluarea oricăror asemenea schimbări reclamă și o clarificare a conceptelor de „umanitate” și de „specie umană”.<sup>20</sup>

O precizare fundamentală în orice analiză a ideii de „natură umană” este că atât această sintagmă cât și altele din aceeași arie semantică, precum „ființă umană” sau „umanitate”, pot fi înțelese în două sensuri care nu se exclud reciproc și pe care le-am putea numi esențialist și naturalist. În sensul esențialist „natura umană” trimite la ceea ce se consideră că ar trebui privit ca definitoriu sau esențial pentru om, trăsătura sau setul de trăsături care îl deosebesc de toate celelalte creaturi și lucruri. Privită din perspectivă naturalistă această sintagmă este înțeleasă înainte de orice ca o raportare la genul proximal al tuturor lucrurilor existente în natură, animate sau nu.<sup>21</sup>

Voi examina în continuare câteva dintre abordările mai recente ale conceptului de natură umană, insistând asupra felului cum este tratată această chestiune în disputa dintre adepții poziției conservatoare și cei care consideră că problema naturii umane ar trebui abordată dintr-o perspectivă mai deschisă la sugestiile și totodată la provocările pe care ni le scoate în față evoluția contemporană a științei și tehnologiei. Accentul analizei pe care mi-o propun aici va cădea pe cercetarea relațiilor care s-ar putea stabili între problematica biotehnologiilor și bioeticii (înțeleasă ca studiu al problemelor etice ridicate de avansul geneticii și medicinei, sau al biologiei și biotehnologiilor în general) și ideea drepturilor fundamentale ale omului (privite ca sistem al tuturor drepturilor cu caracter de norme legale menționate în reglementările internaționale relevante).

2. Deși a avut o prezență constantă în discursul filosofic, juridic și social-politic post-iluminist, sintagma „natură umană” este expresia aproximativă a unui concept ce se dovedește prea vag pentru a lumina recentele controverse legate de

<sup>20</sup> Samuel Wilson și Nick Haslam (op. cit., p. 247) remarcă mulțimea de confuzii care apar atunci când, pe fondul dezvoltării unor instrumente tehnologice capabile să modifice ființa biologică a omului, se vorbește despre umanitate ca proprietate de-a fi uman (humanness) și, respectiv, ca gen natural (humankind): „The precise meaning of humanness advanced by advocates and opponents of modification is rarely or vaguely articulated and the relationship between humanness beliefs and the ascription of human, posthuman, superhuman or dehumanized status is often unclear”.

<sup>21</sup> Caracterul vag al expresiei „natură umană” reflectă faptul că, pe lângă o dimensiune evaluativă, normativă, ea vizează totodată și surprinderea anumitor aspecte cu un caracter descriptiv mai mult ori mai puțin contingent.

acceptarea noilor tehnologii. Ambiguitatea care o înconjoară devine, deci, tot mai stânjenitoare pe măsură ce omenirea înaintază într-o contemporaneitate în care multe dintre ideile și valorile tradiționale – privite, de multe ori, ca intangibile – se dovedesc tot mai dificil de asimilat. Tendința irepresibilă a ultimelor decenii pare să fie totuși aceea de separare radicală a valorilor și scopurilor specifice tehnologiei de valorile și scopurile moral-umaniste, știința și tehnologia fiind percepute de practicienii lor ca niște domenii valoric-neutre. În același sens se poate spune că granița dintre artefactual și natural (inclusiv natural-uman) se estompează pe zi ce trece, fără ca această situație să fie privită în mod serios ca o amenințare majoră la adresa umanității. Astăzi nu mai pare chiar o extravaganță nesăbuită să te gândești la o societate viitoare care, așa cum specifică Declarația Transumanistă, ar putea să includă „oameni, animale non-umane și orice viitoare intelcte artificiale, forme de viață modificate sau alte inteligențe pe care le-ar putea genera avansul științific și tehnologic”.<sup>22</sup>

Simplificând puțin lucrurile, probabil că în controversele contemporane pe marginea conceptului de natură umană și în multiplele încercări de clarificare a acestuia ar putea fi identificate trei mari impulsuri. Primul mi se pare că a fost marcat prin eforturile ce au dus treptat la conturarea actualului sistem legal internațional al drepturilor omului,<sup>23</sup> eforturi la originea cărora a stat voința comunității internaționale de a preîntâmpina orori de felul celor petrecute în prima jumătate a secolului trecut (inclusiv tortura și tratamentele inumane deghizate în experimente presupus științifice) și de a reconfigura ordinea mondială postbelică ghidând-se, în măsura posibilităților, după vechiul ideal iluminist întruchipat în Declarația Drepturilor Omului și ale Cetățeanului (1789).

Disputa pe marginea raportului natură-cultură în determinarea umanului poate fi privită ca al doilea val important în discuțiile contemporane pe marginea ideii de natură umană, indiferent dacă acestea s-au purtat într-un context preponderent științific (biologia evoluționistă, sociobiologia, antropologia culturală) sau într-unul preponderent filosofic.

---

<sup>22</sup> The Transhumanist Declaration, în M. More, N. Vita-More (eds.), op. cit., 2013, p. 54. În același spirit aș aminti că în 1999 Ray Kurzweil, un celebru computerist (pionier al recunoașterii optice a caracterelor, al sintezei vocale și al tehnologiei de recunoaștere a vorbirii) și totodată un foarte îndrăzneț viitorolog (*The Age of Intelligent Machines*, 1992; *The Age of Spiritual Machines*, 1999; *The Singularity Is Near*, 2006), actualmente Director of Engineering la Google, prognoza că secolul al XXI-lea va marca intrarea în „epoca mașinilor dotate cu spirit”, o epocă în care „ființele umane nu vor mai fi cel mai inteligent și cel mai capabil tip de entitate de pe planetă” (dacă nu cumva până atunci nu se va fi redefinit însuși conceptul ființei umane).

<sup>23</sup> Potrivit lui Allen Buchanan (*The Heart of Human Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 6–7), documentele care conturează sistemul legal internațional al drepturilor omului ar include cel puțin *The Universal Declaration of Human Rights*, *The International Covenant on Civil and Political Rights*, *The International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights*, *The Genocide Convention*, *The Statute of the International Criminal Court* și *The European Convention on Human Rights*.

În fine, mi se pare că al treilea mare val în seria tentativelor de reexaminare și de reconceptualizare a problemei naturii umane este urmarea cât se poate de firească a numeroaselor și spectaculoaselor tentative de înțelegere și de asimilare filosofică sau general culturală a evoluțiilor tehnologice din ultimele trei decenii. Cred că aceste eforturi de clarificare au căpătat deja o amploare semnificativ mai mare decât cele pe care le reclamaseră documentele în care se legifera internațional chestiunea drepturilor omului, pur și simplu pentru că miza lor este percepută ca una mult mai importantă pentru felul cum va evolua umanitatea într-un viitor mai apropiat decât s-ar fi crezut. Prin implicațiile lor profunde și nu de puține ori dificil de imaginat, evoluțiile tehnologice creează premisele unor intervenții asupra omului pe cât de spectaculoase, pe atât de provocatoare, sub aspectul interpretărilor filosofice pe care le-ar putea prilejui. Mă voi concentra în continuare pe examinarea tematicii specifice tocmai acestui ultim tip de demers, cu atât mai mult cu cât problematica abordată aici implică, într-un fel sau altul, și rezultatele cercetărilor desfășurate pe celelalte două direcții.

Prevenind asupra unor confuzii cu consecințe teoretice și practice greu de remediat, Allen Buchanan atrage atenția asupra faptului că atunci când vorbim despre drepturile omului reglementate internațional (international legal human rights) nu trebuie să considerăm că ele ar fi neapărat „materializările legale ale unui subset de drepturi morale ale omului”. Acestea trebuie înțelese mai degrabă ca nefiind nici mai mult nici mai puțin decât ceea ce sunt, adică drepturi legale, ceea ce înseamnă că „drepturile legale nu trebuie să fie materializări ale unor drepturi morale corespondente” și nici nu trebuie private ca și cum ar fi justificabile prin apelul la niște posibile drepturi morale corespondente.<sup>24</sup>

Alimentat în bună măsură și de apriga dispută ideologică sub semnul căreia a stat, fără de voie, gândirea filosofică în a doua jumătate a secolului al XX-lea, acest prim „val” s-a concretizat într-o serie de demersuri având ca finalitate examinarea mai atentă a ideii de „drept al omului” înțeles ca drept fundamental, natural, izvorât din însăși apartenența unei ființe la specia umană. Așa cum sublinia însă Buchanan, de multe ori concepția filosofică despre drepturile omului în spiritul căreia se efectuau asemenea analize a fost influențată negativ de „viziunea oglindirii”, adică tocmai de supoziția amintită mai sus, aceea că în spatele oricărui drept legal particular (legal human right) inclus în sistemul legal, și antecedent acestuia, s-ar afla de fiecare dată un drept moral corespondent (moral human right).<sup>25</sup>

<sup>24</sup> „Legal rights, as instrumental human creations, can serve a number of different purposes and can be justified by appeal to a number of different kinds of moral considerations, of which moral rights are only one” (Ibidem, p. 11). Dar dacă nu este necesară justificarea prin apel la un drept moral corespondent, cum se poate totuși întemeia un drept internațional legal? „To justify a particular international legal human right could mean to show that it is not impermissible (not wrong) to enact it – that is, to include it in a system of international legal human rights – or that there is sufficient reason to include it, all things considered, or that it is morally obligatory to enact it”.

<sup>25</sup> Buchanan consideră că unele teorii asupra drepturilor omului au avut la bază tocmai acea „viziune a oglindirii” (mirroring view), în măsura în care lasă impresia că au pornit de la o supoziție neîntemeiată privind „what is typically necessary for justifying the inclusion of a particular right in the system of international legal human rights, namely, that there must be a corresponding, antecedently existing moral human right” (Ibidem, p. 14).



Mulți dintre cei care au examinat cu atenție documentele importante pentru definirea drepturilor universale ale omului au semnalat faptul că aceste drepturi au fost asociate invariabil cu un concept și mai neclar, acela de „demnitate umană”. Spre exemplu, în preambulul la Declarația Universală a Drepturilor Omului (1948) se menționează că „The recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world”, iar în Convenția Internațională privind Drepturile Civile și Politice (1966) apare enunțul „Recognizing that these rights derive from the inherent dignity of the human person”. Numai că tentativa de-a explicita conceptul de drept al omului apelând la conceptul de demnitate umană fie privindu-le ca și cum ar avea valoare egală, fie considerând că drepturile ar deriva cumva din „demnitatea inerentă a persoanei umane”, nu duce la o veritabilă clarificare, pentru că ideea „demnității inerente” și cea a „drepturilor inalienabile” ale persoanelor funcționează în acele texte ca un fel de axiome, adică se presupune că s-ar justifica de la sine. Trecând peste faptul că în literatura filosofică se face distincție între două tipuri de demnitate („demnitatea inviolabilă” și „demnitatea aspirațională”), ajungem inevitabil la constatarea că mult invocatul concept al „demnității umane” pare să facă parte dintre acelea a căror putere constă tocmai în caracterul lor vag<sup>26</sup>.

Se conturează tot mai clar părerea că deși în documentele fundamentale pentru definirea drepturilor omului ideea demnității joacă rolul unei „valori supreme despre care se spune că depind toate drepturile și îndatoririle omului”, aceste instrumente juridice internaționale „nu precizează niciodată explicit înțelesul, conținutul și fundamentele demnității umane”<sup>27</sup>. Toate declarațiile privitoare la demnitatea umană reflectă, de fapt, un „consens politic care se poate să fi avut opinii destul de diferite despre ce înseamnă demnitatea umană, de unde vine ea și ce anume implică”. Cu alte cuvinte, expresia „demnitate umană” funcționează acolo pur și simplu ca un fel de semn menit a ține locul pentru „whatever it is about human beings that entitles them to basic human rights and freedoms”. Ceea ce se urmărea în epoca imediat postbelică nu era neapărat un consens teoretic, ci configurarea unui instrument juridic cu valoare și aplicabilitate practică.<sup>28</sup>

Sub aspectul poziției față de ideea modificării naturii umane, ideea demnității umane îi împarte pe cei care o studiază în două tabere: într-una dintre ele se află cei care consideră că ea ar trebui ocrotită și păstrată în dimensiunile ei tradiționale (deși, cum am văzut, nu e tocmai clar ce-ar însemna asta), iar în cealaltă se află aceia care, dimpotrivă, sunt de părere că ea ar putea fi într-un fel sau altul alterată,

<sup>26</sup> D. Schroeder, Human Rights and Human Dignity. An Appeal to Separate the Conjoined Twins, *Ethical Theory and Moral Practice* 15, 2012: 323–335, p. 326.

<sup>27</sup> A. Schulman, Bioethics and the Question of Human Dignity, în B. Lanigan (ed.), op. cit., 2008, p. 9.

<sup>28</sup> Ibidem.

fie în sensul ameliorării, fie în sensul minimalizării sau eliminării conceptului însuși, ca unul lipsit de relevanță.<sup>29</sup>

Nick Bostrom, unul dintre principalii promotori ai ideilor transumaniste, face parte din tabăra celor care sunt de părere că demnitatea umană nu ar fi nicicum subminată prin implementarea biotehnologiilor ci, dimpotrivă, ea ar putea fi chiar augmentată pe cale tehnologică. Preluând sugestia lui Aurel Kolnai<sup>30</sup> de interpretare a demnității ca o calitate („a kind of excellence admitting of degrees and applicable to entities both within and without the human realm”), Bostrom consideră că în această accepțiune demnitatea nu ar intra în contradicție cu evoluția tehnologică, putând chiar interacționa de o manieră complexă cu fenomenele aferente diverselor tehnici de augmentare a ființelor umane.<sup>31</sup>

Bostrom încearcă astfel să răspundă acelor autori care, de pe poziții bio-conservatoare, se opun cu vehemență implementării biotehnologiilor pentru că, în opinia lor, prin acțiunea directă asupra unor aspecte asociate cu ideea de natură umană s-ar ajunge tocmai la periclitarea demnității umane. În orice caz, gânditorii conservatori au folosit conceptul demnității umane fie și pentru a mai tempera entuziasmul promotorilor transumanismului, animați de „fantasticele lor speranțe și viziuni asupra viitorului”<sup>32</sup>. În măsura în care „concep demnitatea umană ca pe-o neîncetată autodepășire”, transumanismul expun un „viitor incomprehensibil al umanității”, iar în acest fel refuză termenului „demnitate” orice înțeles moral suficient determinat<sup>33</sup>).

Situându-se pe o poziție bio-conservatoare, Charles Rubin este de părere că întrebarea de la care pleacă transumanismul privește modalitățile în care ființele umane s-ar putea angaja în procese de auto-depășire (self-overcoming) atât la nivel individual cât și ca specie. Această întrebare trădează însă faptul că noțiunea de demnitate la care se face apel implică „o negare a tot ce este în prezent în numele unui viitor nespecificabil”<sup>34</sup>. La rândul lui, George Annas consideră că aparentul exces pe care l-ar manifesta gânditorii transumanismului poate fi cumva temperat în măsura în care ar recunoaște faptul că granițele dintre bioetică, legislația din domeniul

<sup>29</sup> Spre exemplu, Steven Pinker este de părere că ideea demnității umane nu poate funcționa ca un fundament al bioeticii, în primul rând pentru că este relativă, dar și pentru că uneori poate deveni de-a dreptul dăunătoare („totalitarianism is often the imposition of a leader's conception of dignity on a population”). Chiar dacă ea poate fi într-adevăr privită ca un important fenomen al percepției umane, iar această caracteristică îi asigură o anumită semnificație morală, în ultimă instanță ea se dovedește a fi o idee aproape inutilă (S. Pinker, *The Stupidity of Dignity*, *The New Republic*, May 28, 2008).

<sup>30</sup> A. Kolnai, *Dignity*, *Philosophy* 51, 1976: 251–271.

<sup>31</sup> N. Bostrom, *Dignity and Enhancement*, în B. Lanigan (ed.), op. cit., 2008, p. 123. Interpretată în acest sens demnitatea „interacts with enhancement in complex ways which bring to light some fundamental issues in value theory”, iar efectele fiecărui tip de augmentare trebuie evaluate în contextul empiric potrivit. Augmentarea ar putea totuși să ne facă mai apti de-a aprecia și păstra „many forms of dignity that are overlooked or missing under current conditions” (Ibidem).

<sup>32</sup> C. Rubin, *Human Dignity and the Future of Man*, în B. Lanigan (ed.), op. cit., 2009, p. 112.

<sup>33</sup> Ibidem, p. 114.

<sup>34</sup> Ibidem, p. 118.

sănătății și drepturile omului sunt permeabile, cu frecvente treceri dintr-o parte în alta, ele fiind de fapt „părți simbiotice integrale ale unui întreg organic”<sup>35</sup>.

3. După cum am amintit, relația dintre bioetică și drepturile omului a fost abordată și examinată, cu accente și concluzii diferite, atât din perspectiva bio-conservatoare cât și din perspectiva transumanistă.

Unul dintre cei mai activi promotori ai viziunii bio-conservatoare, George Annas, insistă asupra permeabilității granițelor dintre bioetică, legislația privind sănătatea și drepturile omului și consideră că abordarea problemelor contemporane ale sănătății reclamă armonizarea celor trei discipline, ceea ce înseamnă că bioetica s-ar putea redefini doar în măsura în care își asumă și agenda drepturilor omului.<sup>36</sup> Referindu-se la proceduri precum clonarea și ingineria genetică, dar și la ideea hibridilor om-mașină (cyborgs), Annas consideră că ele ar trebui tratate pur și simplu ca o nouă categorie de crime împotriva umanității.<sup>37</sup> Prin urmare, avem aici de-a face cu o manieră foarte clară de argumentare împotriva biotehnologiilor prin invocarea limbajului drepturilor omului.

Dacă autorii reprezentativi pentru bio-conservatorism invocă limbajul drepturilor omului pentru a reglementa și a impune constrângeri asupra anumitor biotehnologii, un cu totul alt tip de raportare la ideea drepturilor omului ne propun susținătorii viziunii transumaniste. Referindu-se la ideile expuse de Annas, Elizabeth Fenton constată că principalul lui argument este acela că „natura umană, descrisă în termenii unor trăsături biologice fixe care definesc apartenența la specia *Homo sapiens*, ar reprezenta fundamentul drepturilor omului”<sup>38</sup>. Dar dacă natura umană este amenințată de tehnologia genetică, urmează că această tehnologie reprezintă o amenințare și pentru drepturile fundamentale ale omului.<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup> G. Annas, *American Bioethics: Crossing Human Rights and Health Law Boundaries*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 159. Annas consideră că abordarea mai temperată a problemelor care preocupă gândirea transumanistă poate fi sprijinită insistându-se asupra faptului că „we can more effectively address the major health issues of our day if we harmonize all three disciplines; and American bioethics can be reborn as a global force by accepting its Nuremberg roots and actively engaging in a health and human rights agenda”.

<sup>36</sup> G. Annas, *American Bioethics: Crossing Human Rights and Health Law Boundaries*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 159.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 40. Evident, Annas admite că susținătorii biotehnologiilor nu sunt neapărat animați de intenții malefice, iar scopul lor, crearea unei ființe umane mai bune, este laudabil. Chiar și în aceste condiții se pune totuși o întrebare: „Are good intentions combined with ‘pragmatic optimism’ all that is required to put the species at risk?” (G. Annas, *Human Rights and American Bioethics: Resistance Is Futile*, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 19, 1, 2010: 133–141, p. 140).

<sup>38</sup> Fenton, *op. cit.*, p. 3. Într-o altă exprimare s-ar putea spune că, potrivit lui Annas, drepturile omului ar avea un singur fundament, demnitatea umană, care ar fi întemeiată pe natura umană definită biologic (J. Arras, E. Fenton, *Bioethics and Human Rights: Access to Health-Related Goods*, *Hastings Center Report* 39, 5, 2009: 27–38, p. 130).

<sup>39</sup> Fenton (*Ibidem*, p. 7) consideră că argumentul lui Annas nu reprezintă altceva decât „an example of human rights language being deployed as a trump card, an ultimate and unarguable reason to oppose the technology”.

Fenton consideră că indiferent care ar fi tipul de relație între natura umană și drepturile omului, apelul la conceptualizarea specifică acestui tip de drepturi nu aduce suficiente clarificări în problematica etică legată de biotehnoogie.<sup>40</sup> Vorbind și el despre tentația relaționării prea superficiale a trăsăturilor biologice ale speciei cu ideea drepturilor fundamentale ale omului, David Hull sublinia că nu poate fi evidențiată vreo legătură nemijlocită între apartenența biologică la specia umană și conceptul drepturilor omului, pur și simplu pentru că îndreptățirea respectivă nu trebuie concepută ca depinzând în vreun fel de similitudini biologice.<sup>41</sup>

John Harris este de părere că omenirea ar fi pe cale să intre într-o fază în care procesul schimbării evolutive va înlocui selecția naturală cu selecția deliberată, iar locul cunoscutei evoluții de tip darwinist va fi luat de evoluția augmentată.<sup>42</sup> El consideră chiar că, în virtutea acestei schimbări, este timpul să procedăm la o reconsiderare a rolului pe care îl are ideea de om în sintagma drepturile omului, ba chiar și la o reevaluare a ideii de umanitate cu care operăm atunci când ne elaborăm concepția despre noi înșine, dar și atunci când ne gândim la locul și la viitorul nostru în univers.<sup>43</sup> Pentru Harris, augmentarea nu doar că trebuie acceptată, ci trebuie considerată o veritabilă îndatorire morală.

Ducând mai departe sugestia lui Harris, poate că se apropie ziua în care augmentarea bio-tehnologică ar putea fi considerată ea însăși un drept al omului, în continuarea cumva firească a dreptului la un cât mai înalt standard de sănătate fizică și mentală<sup>44</sup>, dar și ca manifestare deplină a libertății morfologice.<sup>45</sup>

Conștient de potențialul geniciei dar și de riscurile asociate dezvoltării ei, Edward Wilson remarca încă din anii 1970 că „ultima dilemă spirituală” cu care s-ar putea confrunta omenirea ar fi legată tocmai de progresele acestei discipline, care vor face posibilă o mai bună înțelegere a „fundamentelor biologice ale comportamentului social” și vor favoriza apariția unor tehnici de modificare genetică. În acel moment omenirea va trebui să ia o decizie: va alege să accepte

<sup>40</sup> „Human rights form only a part of morality, and so should form only a part of bioethics” (Fenton, *Ibidem*).

<sup>41</sup> Hull subliniază că nu i se pare câtuși de puțin vizibilă acea „close connection which everyone else sees between character distributions, admission to the human species, and such things as human rights”. [...] „Why must we all be essentially the same in order to have rights? Why cannot people who are essentially different nevertheless have the same rights? Until this question is answered, I remain suspicious of continued claims about the existence and importance of human nature” (D. Hull, *On Human Nature*”, *PSA* 1986, vol. 2, 1987, p. 12).

<sup>42</sup> J. Harris, *op. cit.*, p. 4.

<sup>43</sup> J. Harris, *Taking the “Human” Out of Human Rights*, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 20, 2011: 9–20, p. 10.

<sup>44</sup> „Enjoyment of the highest attainable standard of physical and mental health” (Convenția Internațională a Drepturilor Economice, Sociale și Culturale, Art. 12).

<sup>45</sup> Pentru o analiză detaliată a felului cum a fost tratată în anii din urmă relația dintre bioetică și drepturile omului, a se vedea A. Cochrane, *Evaluating “Bioethical Approaches” to Human Rights*, *Ethical Theory and Moral Practice* 15, 2012: 309–322.

schimbarea propriei naturi, implicând o mai mare inteligență și creativitate, sau va prefera să-și păstreze natura nemodificată, inclusiv acele adaptări inutile moștenite din epoca de piatră?<sup>46</sup>. Fiind însă vorba despre ceva atât de important precum „veritabila esență a omenirii”, adăuga Wilson, „poate că deja există în natura noastră ceva care ne va împiedica să facem vreodată asemenea schimbări” și, în orice caz, cu o asemenea dilemă se vor confrunta doar generațiile viitoare. Se pare însă că acele „generații viitoare” nu sunt tocmai departe – dacă nu cumva ne-am pomenit deja într-una dintre ele.

---

<sup>46</sup> E. Wilson, op. cit., 2004, p. 208.