

Globethics Repository



Bioética y Derechos Humanos [Bioethics and Human Rights]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Hottois, Gilbert
Publisher	Universidad El Bosque
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-07-16 15:14:51
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/215622

BIOÉTHIQUE ET DROITS DE L'HOMME

Gilbert Hottois

Université Libre de Bruxelles, Bruxelles. Belgique

La bioéthique est un champ tellement complexe dans lequel interviennent tant d'acteurs différents, avec leurs horizon culturel, disciplinaire et d'intérêts propres, qu'il me semble éclairant et normal d'indiquer au moins sommairement quelle est la configuration symbolique à partir de laquelle chacun prend la parole. Le regard jeté, par exemple, par un théologien musulman (j'étais la

BIOÉTICA Y DERECHOS HUMANOS

Gilbert Hottois

Universidad Libre de Bruxelles, Bruselas. Bélgica

La bioética es un campo de tal complejidad en el que intervienen tantos actores diferentes, cada uno con su respectivo horizonte cultural, disciplinario y de intereses propios, que me parece esclarecedor y normal indicar por lo menos sumariamente cuál es la configuración simbólica a partir de la cual cada quien toma la palabra. Por ejemplo, si un teólogo musulmán (estuve la semana pasada en un

* Traducción: Carlos Eduardo Maldonado C.

semaine dernière au Colloque International de Bioéthique organisé par le Comité National d'Éthique Médicale de Tunisie) sur les problèmes de génétique et l'approche d'un généticien athée travaillant sur un programme de recherche en transgénèse à finalité bio-industrielle, n'ont *a priori* rien de commun. Et pourtant l'un et l'autre sont des acteurs dans le débat bioéthique où il leur arrive de se rencontrer, de tenter de communiquer et d'essayer de s'entendre au moins sur certaines valeurs, certaines règles et principes.

Moi-même je suis philosophe, contemporaniste. Je suis parti voici vingt-cinq ans d'une réflexion sur l'obsession langagière de la philosophie au XX^{ème} siècle en m'interrogeant sur les raisons et les causes de cette inflation du langage dans la philosophie contemporaine. Et j'étais arrivé alors à la conclusion qu'elle était l'expression d'une crise -une crise de la symbolisation- incapable de prendre en charge les questions inouïes suscitées par les technosciences contemporaines¹. Au cours des années 80, j'ai été conduit à m'intéresser de plus en plus activement à ce qui demeure pour moi *un* et seulement un chapitre de la philosophie des technosciences à savoir: les questions à dimension éthique suscitées par le développement des technosciences biomédicales, communément appelée la bioéthique². Je voudrais souligner ceci: la bioéthique n'est qu'une section -certes très importante- de la problématique générale de notre humanité symboliquement si diverse, très inégalement et tensionnellement

¹. Cf. nos ouvrages: *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine* (Bruxelles, Ed. de l'Université, 1979); *Pour une métaphilosophie du langage*, Paris, Vrin, 1981).

². Cf. nos ouvrages: *Le signe et la technique* (Paris, Aubier, 1994) et *Le paradigme bioéthique* (Bruxelles, De Boeck, 1990, trad. espagnole: *El paradigma bioetico*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1991).

Coloquio Internacional de Bioética organizado por el Comité Nacional de Bioética Médica en Túnez) hecha una mirada a los problemas de genética y se observa también la comprensión de un genetista ateo que trabaje en un programa de investigación en transgénesis con finalidades bio-industriales, se verá que no tienen *a priori* nada en común. Y sin embargo cada uno es un actor en el debate bioético en el que les sucede que se encuentra con otros, intentan comunicarse y probar comprenderse por lo menos con respecto a algunos valores, a ciertas reglas y principios.

Yo mismo soy un filósofo que trabaja en temas contemporáneos. Partí hace veinticinco años en una reflexión sobre la obsesión del lenguaje de la filosofía en el siglo XX, cuestionándome acerca de las razones y las causas de esta inflación del lenguaje en la filosofía contemporánea. Y llegué entonces a la conclusión de que se trataba de la expresión de una crisis -una crisis de la simbolización- incapaz de asumir las preguntas no escuchadas suscitadas por las tecnociencias contemporáneas¹. En el curso de la década de los ochenta, fui conducido a interesarme cada vez más activamente en lo que ha sido para mí uno y solamente un capítulo de la filosofía de las tecnociencias, a saber: las preguntas con una dimensión ética suscitadas por el desarrollo de las ciencias biomédicas, generalmente llamada la bioética². Quisiera subrayar esto: la bioética no es más que una sección -ciertamente muy importante- de la problemática general de nuestra humanidad simbólicamente tan diversa, tan desigual y

¹. Cf. nuestros trabajos: *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine* (Bruselas, Ed. de la Universidad, 1979); *Pour une métaphilosophie du langage* (Paris, Vrin, 1981).

². Cf. nuestros libros: *Le signe et la technique* (Paris, Aubier, 1994) y *Le paradigme bioéthique* (Bruselas, De Boeck, 1990; traducción al español: *El paradigma bioético*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1991).

articulée autour de la RDTS (Recherche et Développement Techno-Scientifiques) en voie de planétarisation, et de ses possibles apparemment illimités. C'est pourquoi je continue de me présenter comme philosophe et pas simplement comme bioéthicien. J'aborde ainsi la bioéthique d'une manière générale et théorique. D'autant plus que les Comités dont je fais partie – tels le Conseil pour l'Éthique des Biotechnologies de la Commission Européenne, le Comité Consultatif de Bioéthique de Belgique, ou la Commission de Bioéthique de la Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie – visent l'explicitation et la production de normes sur des questions générales (par exemple, la brevetabilité du vivant, le clonage, la thérapie génique, le diagnostic prénatal, les animaux transgéniques, etc), non l'appréciation et la décision de cas particuliers. En ce sens, le rôle que la référence aux Droits de l'Homme joue dans la construction de la bioéthique, du bio-droit et de la bio-politique constitue bien pour moi une question essentielle.

Un autre aspect important de la configuration symbolique à partir de laquelle je vous parle est cette Belgique caractérisée par une opposition traditionnelle entre les catholiques et les laïques. Nous arrivons à gérer ces conflits par l'acceptation de l'approche pluraliste des problèmes éthiques: ainsi, dans les Avis du Comité belge, la part est faite entre ce sur quoi tous s'entendent et, par ailleurs, les points qui, après discussion, demeurent irréductiblement, pour le moment, dissensuels³. Personnellement, j'ai une approche laïque et agnostique de l'éthique, comme celle de l'Université où j'enseigne. Mais cela ne

³. C'est aussi dans cette perspective pluraliste et laïque que j'avais conçu au début des années 90 avec M-H. Parizeau, la première encyclopédie française de bioéthique: *Les mots de la bioéthique*, Bruxelles-Montréal-Paris, De Boeck-Université, 1993.

tensionalmente articulada alrededor de la IDTC (Investigación y Desarrollo Tecno-Científico) en vías de planetarización, y de sus posibilidades aparentemente ilimitadas. Es por esto por lo que continuo presentándome como filósofo y no simplemente como bioeticista. Abordo, así, la bioética de una manera general y teórica. Tanto más cuanto que los Comités de los cuales formo parte -tales como el Consejo para la Ética de las Biotecnologías de la Comisión Europea, o la Comisión de Bioética de la Federación Internacional de las Sociedades de Filosofía -apuntan a la explicación y producción de normas sobre cuestiones generales (por ejemplo, la brevedad del ser viviente, la clonación, la terapia génica, el diagnóstico prenatal, los animales transgénicos, etc.), y no a la apreciación y la decisión de casos particulares. En este sentido, el papel que la referencia a los Derechos Humanos juega en la construcción de la bioética, del bio-derecho político, constituye para mí un problema esencial.

Otro aspecto importante de la configuración simbólica a partir de la cual les hablo es esta Bélgica^{***)} caracterizada por una oposición tradicional entre católicos y laicos. En Bélgica hemos logrado administrar estos conflictos mediante la aceptación de una comprensión pluralista de los problemas éticos: así, en los Consejos del Comité Belga, se toma partido entre aquello sobre lo cual todos se comprenden y, por lo demás, los puntos que, luego de la discusión, quedan, por el momento, irreductiblemente disensuales[†]. Personalmente, tengo una comprensión laica y agnóstica de la ética,

^{***)} Gilbert Hottois es filósofo belga, y ciertamente uno de los más importantes de Bélgica. (N. del T.)

[†] Es también en esta perspectiva pluralista y laica que yo ya había concebido en los años noventa, conjuntamente con M-H. Parizeau, la primera enciclopedia francesa de bioética: *Les mots de la bioéthique*, Bruselas-Montreal-Paris, De Boeck-Universidad, 1993.

signifie nullement que j'estime que l'apport des traditions religieuses soit à écarter. Il nourrit au contraire le débat bioéthique. Je demande seulement que cet apport ne soit pas dogmatique et qu'il soit susceptible d'évoluer.

H.T. Engelhardt, dont les *Foundations of Bioethics* constituent déjà une oeuvre classique⁴, et qui se présente lui-même comme un chrétien, observe qu'il ne peut y avoir de bioéthique que "laïque" (*secular*). Je pense qu'il peut parfaitement y avoir des "bio-morales" catholiques, musulmanes, écologistes, etc, mais à condition qu'il s'agisse là de l'expression des valeurs et des normes de communautés particulières auxquelles les individus sont libres de consentir et qui ne sont pas imposées à l'ensemble de la société. La bioéthique devient dès lors, à la différence des ces bio-morales, le lieu des normes et des valeurs auxquelles tous les individus peuvent et doivent et veulent souscrire, les normes minimales qui transcendent les particularismes traditionnels ou régionaux. C'est en ce sens que la bioéthique est laïque, càd non confessionnelle.

Il me paraît important de bien souligner la très grande complexité et diversité qu'il faut arriver à surmonter, du moins si l'on estime que l'articulation, la communication et l'échange sont nécessaires, et préférables au conflit violent ou à l'isolement des parties. Cette complexité de la bioéthique est au moins triple.

⁴. Oxford University Press, 1996, seconde édition.

como lo es la de la Universidad en la que trabajo^{5****}). Pero esto no significa, en absoluto, que yo estime que la comprensión de las tradiciones religiosas deba ser descartada. Por el contrario, ellas alimentan el debate bioético. Sólo pido que este aporte no sea dogmático y que sea susceptible de evolucionar.

H.T. Engelhardt, cuyas *Foundations of Bioethics* constituyen ya una obra clásica⁶, y que se presenta a sí mismo como cristiano, observa que no puede haber más que una ética «laica» (secular). Pienso que pueden haber perfectamente «bio-morales» católicas, musulmanas, ecologistas, etc., pero a condición de que se trate, entonces, de la expresión de los valores y de las normas de las comunidades particulares a las cuales los individuos son libres de inscribirse y que no son impuestas al conjunto de la sociedad. La bioética se convierte, consiguientemente, y a diferencia de estas bio-morales, en el lugar de las normas y los valores a los cuales los individuos pueden y deben suscribirse, las normas mínimas que trascienden las particularizaciones tradicionales o regionales. Es en este sentido que la bioética es laica, esto es, no confesional.

Me parece importante subrayar suficientemente la muy grande complejidad y diversidad que hay que superar, por lo menos si se estima que la articulación, la comunicación y el intercambio son necesarios y preferibles al conflicto violento o al aislamiento de las partes. Esta complejidad de la bioética es por lo menos triple.

****) La Universidad Libre de Bruselas (N. del T.).

⁶ Oxford University Press, 1996, segunda edición. (Traducción al español: H. Tristram Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética*, 1995; Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós. La primera edición en inglés es de 1995; Nota del traductor).

La mieux reconnue est celle de la multidisciplinarité. Notez qu'elle est plus extrême que nulle part ailleurs, car la bioéthique requiert les "technosciences dures" autant que les "sciences humaines" et aussi des pratiques qui ne sont pas des sciences au même sens, étant normatives bien plus que prédictives, tels la philosophie, le droit, la théologie.

Le deuxième aspect de cette complexité est celle des cultures, des traditions, des idéologies et des religions. C'est en elle que s'enracine l'exigence d'une approche pluraliste des questions, et pas seulement pluridisciplinaire.

Enfin, il y a un aspect moins souvent souligné et pourtant également important. La diversité des groupements d'intérêts. Associations de consommateurs, ordres des médecins, défenseurs des animaux ou de la nature, représentants des industries biomédicales et biotechnologiques, etc ont des intérêts propres qui sont souvent transversaux par rapport aux différences idéologiques ou religieuses.

La question "Droits de l'Homme et Bioéthique" se détache sur ce fond d'une complexité et d'une diversité au moins triple et entrecroisées. La référence aux DH apparaît d'emblée comme capitale dans la mesure où elle pourrait offrir cet ensemble de valeurs et de normes minimales universelles à partir desquelles une bioéthique et un bio-droit pourraient être élaborés.

Il est d'ailleurs possible de retracer l'histoire de la bioéthique du point de vue de sa relation avec les DH: au départ, il y a le Code de Nuremberg simultanément (1947-48) à la Déclaration Universelle

La más reconocida es la interdisciplinariedad. Observen que ésta es más extrema que en cualquier otro lugar, pues la bioética requiere de las «tecnociencias duras» tanto como de las «ciencias sociales» y también de las prácticas que no son ciencias en el mismo sentido, siendo más normativas que predictivas, tales como la filosofía, el derecho, la teología.

El segundo aspecto de esta complejidad es el de las culturas, las tradiciones, las ideologías y las religiones. Es en este aspecto que toma sus raíces la exigencia de una comprensión pluralista de los problemas, y no únicamente pluridisciplinaria.

Finalmente, hay un aspecto generalmente menos subrayado y sin embargo igualmente importante: la diversidad de los grupos de interés. Las asociaciones de consumidores, los órdenes médicos, los defensores de los animales o de la naturaleza, los representantes de las industrias biomédicas y biotecnológicas, etc., tienen intereses propios que son usualmente transversales con respecto a las diferencias ideológicas o religiosas.

La cuestión «Los derechos humanos y la bioética» se desprende sobre este fondo de una complejidad y de una diversidad por lo menos triple y entrecruzada. La referencia a los derechos humanos (DH) aparece en consecuencia como capital en la medida en que esta referencia podría ofrecer este conjunto de valores y de normas mínimas universales a partir de los cuales podrían elaborarse una bioética y un bio-derecho.

Por lo demás, es posible trazar, una vez más, la historia de la bioética desde el punto de vista de su relación con los DH: al comienzo, está el Código de Nuremberg simultáneamente (1947-48) con la Declaración

des Droits de l'Homme (DUDH); en 1985, le CAHBI (Comité ad hoc pour la bioéthique) est créé au Conseil de l'Europe devant lequel le Ministre français Roger Badinter termine son discours intitulé «Droits de l'Homme face aux progrès de la médecine, de la biologie et de la biochimie» par ces mots : «Dans tous nos pays, l'œuvre législative trouvera, j'en suis sûr, dans les Droits de l'Homme sa source d'inspiration première». Début des années quatre-vingt-dix, le CAHBI, bientôt rebaptisé CDBI (Comité Directeur pour la Bioéthique), se donne pour tâche l'élaboration d'une Convention Européenne de Bioéthique à vocation universelle qui aboutit en 1997 sous le nom: "Convention sur les Droits de l'Homme et la Biomédecine". Et cette histoire est plus actuelle que jamais puisque l'année prochaine, à l'occasion du cinquantième anniversaire de la DUDH, sera rendue publique une "Déclaration Universelle sur les Droits de l'Homme et le Génome Humain" élaborée par le Comité International de Bioéthique de l'UNESCO, et dont l'idée est née en Amérique du Sud. L'histoire récente associe donc étroitement la bioéthique et les DH, mais elle est aussi fort problématique, comme j'essaierai de le montrer. Elle s'inscrit au sein d'une évolution complexe qui concerne la science, le progrès, l'éthique et le pouvoir.

Le plan de mon exposé comporte d'abord une partie historique qui met en lumière cette évolution complexe. Je voudrais rappeler ce que sont les DH et montrer brièvement comment la perception de leur rapport au progrès technoscientifique a évolué.

Universal de los Derechos Humanos (DUDH); en 1985, el CAHBI (Comité Ad Hoc para la Bioética) es creado en el Consejo de Europa, ante el cual el Ministro francés Robert Badinter termina su discurso titulado «Los derechos humanos de cara a los progresos de la medicina, la biología y la bioquímica», con estas palabras: «En todos nuestros países, el trabajo legislativo encontrará, de ello estoy seguro, en los Derechos Humanos, su fuente de inspiración primera». A comienzos de los años noventa, el CAHBI fue rebautizado como el CDBI (Comité Directivo para la Bioética), el cual se da por tarea la elaboración de una Convención Europea de Bioética con vocación universal y que desemboca en 1997 con el nombre: «Convención sobre los Derechos Humanos y la Biomedicina». Y esta historia es más reciente que nunca puesto que el próximo año^{7****}), con ocasión de los cincuenta años de aniversario de la DUDH se hará pública una «Declaración Universal de los Derechos Humanos y el Genoma Humano», elaborada por el Comité Internacional de Bioética de la UNESCO, y cuya idea surgió en Sudamérica. La historia reciente asocia, por tanto, estrechamente, a la bioética y los DH, pero es también una historia altamente problemática, como intentaré mostrarlo. Esta historia se inscribe en el seno de una evolución compleja que concierne a la ciencia, el progreso, la ética y el poder.

El plan de mi exposición contiene en primer lugar una parte histórica que pone a la luz esta evolución compleja. Quisiera recordar lo que son los DH y mostrar brevemente cómo la percepción de su relación con el progreso tecnocientífico ha evolucionado.

****) 1998. El texto del Profesor Hottois, como los demás textos que componen este libro fueron presentados en el Seminario Internacional sobre Bioética y Derechos Humanos, que tuvo lugar los días 3 al 6 de Noviembre de 1997. (N. del T.)

Ensuite, j'expliquerai en quel sens, selon moi, la pensée des DH peut effectivement être une source d'inspiration pour la bioéthique et en quel sens il me semble que cette inspiration devient une sollicitation abusive. L'idée générale étant que les DH doivent protéger des personnes et non des "entités" qui n'ont avec l'idée de personne individuelle qu'un rapport indirect.

QU'EST-CE QUE LES DH?

Les «Droits de l'Homme» désignent cet ensemble de droits universels, dont chaque individu peut se réclamer du seul fait qu'il appartient au genre humain. Les «Droits de l'Homme» priment, en principe, toute règle, toute loi, toute disposition ou toute pratique établies par un pouvoir quel qu'il soit. En ce sens, il s'agit de droits absolument fondamentaux et inaliénables qui ont été formulés dans une série de déclarations dont la plus importante est la «Déclaration Universelle des Droits de l'Homme» (assemblée générale des Nations Unies, 1948).

L'histoire de l'idée de «droits imprescriptibles de l'homme en tant qu'homme», prévalant contre toute disposition positive d'un pouvoir, remonte, au moins, à la Grèce ancienne où elle s'illustra déjà de façon exemplaire par la tragédie de Sophocle (Ve siècle av. J.C.), *Antigone*, opposant une loi morale naturelle et non écrite à une décision expresse du pouvoir politique. A cette loi fondamentale, l'individu a le droit, en conscience, de se référer pour résister aux abus d'un pouvoir qui ne la respecte pas. Des indications en faveur de l'existence d'une semblable loi ou d'un tel droit fondamental naturel ou divin sont

Posteriormente, explicaré en qué sentido, a mi parecer, el pensamiento de los DH puede efectivamente ser una fuente de inspiración para la bioética y en qué sentido me parece que esta inspiración se convierte en una solicitud abusiva. La idea general es la de que los DH deben proteger a las personas y no a «entidades» que no tienen con la idea de la persona individual más que una relación indirecta.

¿QUÉ SON LOS DERECHOS HUMANOS?

Los «Derechos Humanos» designan este conjunto de derechos universales de los que cada individuo puede reclamarse por el sólo hecho de que forma parte del género humano. Los «Derechos Humanos» priman, en principio, sobre toda otra regla, ley, disposición o práctica establecidas por un poder, cualquiera que sea. En este sentido, se trata de derechos absolutamente fundamentales e inalienables que han sido formulados en una serie de declaraciones, la más importante de las cuales es la «Declaración Universal de los Derechos Humanos» (Asamblea General de las Naciones Unidas, 1948).

La historia de la idea de «derechos imprescriptibles del ser humano en cuanto ser humano», y que prevalecen contra toda disposición positiva de un poder, se remonta, por lo menos, a la Grecia antigua y se ilustra ya de manera ejemplar en la tragedia de Sófocles (Siglo V antes J.C.), *Antígona*, en la que se opone una ley moral natural y no escrita a una decisión expresa del poder político. El individuo tiene el derecho, en conciencia, de remitirse a esta ley fundamental para resistir a los abusos de un poder que no lo respeta. Indicaciones en favor de la existencia de una ley semejante o de un derecho natural o divino

perceptibles tout au long de l'histoire de la pensée occidentale (Aristote, Cicéron, St Thomas d'Aquin, Grotius, Locke, Kant, etc.). Mais des tentatives de définitions plus précises de cette loi dans le contexte d'une sauvegarde expresse des libertés individuelles contre l'arbitraire et les abus du pouvoir politique (surtout d'abord monarchique) se développent effectivement à partir des XVI^e et XVII^e siècles pour s'exprimer d'une manière désormais paradigmatique dans la «Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen» (1789), portée par la foi en la Raison et en son Progrès. Historiquement, la pensée des droits de l'homme puise à une triple source fondatrice : la *Nature* (le droit naturel), selon laquelle tous les hommes appartiennent à une seule famille et qui détermine une essence de l'humanité à respecter en chaque individu ; *Dieu* (la religion), père commun de tous les hommes à qui il impose sa loi imprescriptible ; la *Raison* (universalité), dénominateur commun de l'humanité (l'être humain est l'animal doué de raison) et source du droit universel applicable à l'humanité comme telle. Toutefois, cette dimension fondatrice au sens métaphysique et onto-théologique qui caractérise la Déclaration de 1789 et qui caractérise la Modernité s'estompera au XX^e siècle en raison du contexte multiculturel au sein duquel, de plus en plus, les DH vont devoir s'affierner. Je reviendrai sur ce glissement à mon sens capital.

C'est au lendemain de la seconde guerre mondiale, qui fut l'expression la plus radicale et la plus abominable d'une négation absolue de l'esprit même des droits de l'homme, que l'Assemblée Générale des Nations Unies proclame la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (1948). Celle-ci n'est plus simplement, comme la

fundamental semejante son perceptibles a lo largo de la historia del pensamiento occidental (Aristóteles, Cicerón, Santo Tomás de Aquino, Grocio, Locke, Kant, etc.). Pero los esfuerzos de definiciones más precisas de esta ley en el contexto de una salvaguardia expresa de las libertades individuales contra la arbitrariedad y el abuso del poder político (sobre todo y en primer lugar monárquico) se desarrollan efectivamente a partir de los siglos XVI y XVII y llegan a expresarse de una manera ya paradigmática en la «Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano» (1789), conducida por la fe en la Razón y en su Progreso. Históricamente, el pensamiento de los derechos humanos surge de una triple fuente fundacional: la *Naturaleza* (el derecho natural), según la cual todos los seres humanos pertenecen a una sola familia, y que determina una esencia de la humanidad que se debe respetar en cada individuo; *Dios* (la religión), padre común de todos los seres humanos a los cuales él les impone su ley imprescriptible; la *Razón* (universalidad), denominador común de la humanidad (el ser humano es un animal dotado de razón) y fuente de todo derecho universal aplicable a la humanidad en cuanto tal. No obstante, esta dimensión fundacional en el sentido metafísico y onto-teológico que caracteriza a la Declaración de 1789 y que caracteriza a la Modernidad se atenúa en el siglo XX debido al contexto multicultural en el seno del cual, cada vez más, los DH van a tener que afirmarse. Volveré sobre este giro, a mi modo de ver, capital.

Fue como consecuencia de la segunda guerra mundial, que fue la expresión más radical y abominable de una negación absoluta del espíritu mismo de los derechos humanos, que la Asamblea General de las Naciones Unidas proclamó la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948). Ésta no es simplemente, como la

déclaration française de 1789, l'expression à prétention universelle d'*une* nation, mais un texte dont la visée immédiatement universelle est garantie par le fait qu'il a été rédigé et adopté par les représentants de la presque totalité des nations existant à l'époque. Ainsi que je l'ai déjà dit, le Code de Nuremberg (1947), qui protège la liberté et la dignité de l'individu, face spécialement aux tentations, aux abus et aux perversions de l'expérimentation biomédicale, participe du même esprit. Il y a aussi une articulation historique directe entre la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et les grandes déclarations de l'Association Médicale Mondiale (AMM) et de l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS). La Déclaration d'Helsinki, d'abord formulée par l'AMM en 1964, s'affirme comme une sorte de synthèse entre le Code de Nuremberg et des aspects importants de la DUDH.

L'histoire des droits de l'homme se poursuit à travers une série de déclarations, de pactes et de conventions élaborés, pour la plupart, dans le cadre de l'ONU (certaines dans le cadre de l'UNESCO), ou dans celui, plus restreint, du Conseil de l'Europe, qui précisent et complètent la Déclaration de 1948. A propos de ces prolongements, on constate l'apparition et le développement de revendications qui concernent moins la défense des libertés individuelles et des droits politiques que les devoirs des Etats relativement au bien-être physique, matériel, économique, social, voire culturel, des individus (Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, ONU, 1966) ; des revendications, aussi, dont les sujets ne sont plus des individus, mais des collectivités, principalement des «peuples» ou, plus globalement encore, l'Humanité comme telle. Dès les années soixante et de plus en plus au cours des décennies suivantes,

declaración francesa de 1789, la expresión con pretensión universal, de una nación, sino un texto cuya envergadura inmediatamente universal está garantizada por el hecho de que fue redactado y adoptado por los representantes de la casi totalidad de las naciones que existían en esa época. Y como lo he dicho ya, el Código de Nuremberg (1947) que protege la libertad y la dignidad del individuo, de cara especialmente a las tentaciones, los abusos y las perversiones de la experimentación biomédica, participa del mismo espíritu. Existe también una articulación histórica directa entre la Declaración Universal de los Derechos Humanos y las grandes declaraciones de la Asociación Médica Mundial (AMM) y la Organización Mundial de la Salud (OMS). La Declaración de Helsinki, inicialmente formulada por la AMM en 1964, se afirma como una especie de síntesis entre el Código de Nuremberg y aspectos importantes de la DUDH.

La historia de los derechos humanos prosigue a través de una serie de declaraciones, pactos y convenciones elaboradas, en su mayoría, en el marco de la ONU (algunos en el marco de la UNESCO), o bien en el marco más restringido del Consejo de Europa, y que precisan y complementan la Declaración de 1948. A propósito de estas extensiones, se puede constatar la aparición y el desarrollo de reivindicaciones que conciernen menos a la defensa de las libertades individuales y de los derechos políticos cuanto que a los deberes de los Estados con relación al bienestar físico, material, económico social, esto es, cultural, de los individuos (Pacto internacional relativo a los derechos económicos, sociales y culturales, ONU, 1966); reivindicaciones, igualmente, en los que los sujetos no son ya individuos, sino las colectividades, principalmente los «pueblos» o, más globalmente aún, la Humanidad en cuanto tal. A partir de los años sesenta y cada vez más en el curso de las décadas siguientes, la

l'importance et l'ambivalence du développement technoscientifique pour le progrès général de l'Humanité sont prises en considération. La reconnaissance s'opère du fait qu'à côté d'apports extraordinaires et constants au mieux être individuel et collectif, les sciences et les techniques véhiculent aussi des menaces nouvelles pour les droits et libertés des individus et pour la défense de l'égalité et de la dignité des êtres humains (Proclamation de Téhéran, art. 18 ; ONU, 1968) ; aussi, la demande se précise d'une sorte de *Déclaration Universelle sur les Droits de l'Homme et les Développements Scientifiques et Techniques* (*Human Rights and Scientific and Technological Development*, ONU, 1982).

Pourtant, le contexte et l'inspiration historique des Droits de l'Homme sont, au départ, tout à fait étrangers aux problèmes éthiques suscités par les sciences et les techniques. De 1789 à 1948, il s'agit bien de protéger l'être humain contre les abus du pouvoir et de veiller à ce que le «contrat social» (selon lequel l'individu renonce à une part de sa force et de sa liberté naturelles au profit de l'Etat et attend, en contrepartie de celui-ci, protection, sécurité et assistance) soit bien observé et ne se retourne pas contre l'individu. Mais le pouvoir en général et les pouvoirs dangereux en particulier sont *politiques*, pas médical, ni généralement scientifique ou technique. C'est de l'Etat que les menaces procèdent, de son excès de force (absolutisme, totalitarisme) ou, éventuellement, de ses défaillances (anarchie, capitalisme sauvage). Et, s'il y a bien à l'horizon proche des travaux qui ont abouti à la Déclaration Universelle de 1948, la référence à la seconde guerre mondiale, dont l'horreur fut décuplée par les moyens techniques utilisés et le type de recherche «scientifique» toléré

importancia y la ambivalencia del desarrollo tecnocientífico para el progreso general de la humanidad son tomadas en consideración. El reconocimiento se lleva a cabo a partir del hecho de que al lado de los aportes extraordinarios y constantes al bienestar creciente del individuo y de la colectividad, las ciencias y las técnicas vehiculan también nuevas amenazas para los derechos y las libertades de los individuos y para la defensa de la igualdad y de la dignidad de los seres humanos (Proclamación de Teherán, art. 18; ONU, 1968); asimismo, la exigente demanda se hace precisa por una especie de *Declaración Universal sobre los Derechos Humanos y los Desarrollos Científicos y Técnicos* (*Human Rights and Scientific and Technological Development*, ONU, 1982).

No obstante, el contexto y la inspiración histórica de los Derechos Humanos son, desde el comienzo, completamente ajenos a los problemas éticos suscitados por las ciencias y las técnicas. Desde 1789 a 1948, se trata ciertamente de proteger al ser humano contra los abusos del poder y de cuidar que el «contrato social» (según el cual el individuo renuncia a una parte de su fuerza y de su libertad naturales en provecho del Estado y, como contrapartida, espera de éste protección, seguridad y asistencia) sea bien observado y no se vuelva contra el individuo. Pero el poder en general, y los poderes peligrosos en particular, son políticos, no médicos, ni generalmente científicos o técnicos. Es del Estado de donde provienen las amenazas, de su exceso de fuerza (absolutismo, totalitarismo) o, eventualmente, de sus carencias (anarquía, capitalismo salvaje). Y si existen efectivamente en el horizonte trabajos que han desembocado en la Declaración Universal de 1948, la referencia a la segunda guerra mundial, cuyo horror fue magnificado por los medios técnicos empleados y por el tipo de investigación «científica» tolerada

(«expériences nazies»), le fond du problème, la source de l'abomination, restent de nature *politique*. C'est la perversion du régime (nazi) qui a rendu possible la perversion de la science et de la technique.

La philosophie des Droits de l'Homme, influencée par la pensée des Lumières, place d'abord les sciences et les techniques sous le signe d'un *humanisme progressiste*. Sciences et techniques sont du côté de la lutte contre l'obscurantisme, l'aliénation et le dogmatisme ; elles libèrent et assurent le mieux-être de l'individu. L'esprit fondamental des Droits de l'Homme exige la vigilance constante à l'égard de l'organisation et de l'évolution du politique, du social et de l'économique, mais pas particulièrement à l'égard du développement des sciences et des techniques, si ce n'est dans le but de garantir la liberté de ce développement. L'idée du progrès est là : sciences et techniques (associées aux libertés de penser, de parler, de critiquer, d'être original, de contester dogme, tradition et autorité) sont ressenties comme étant à protéger par les Droits de l'Homme. En retour, le développement technoscientifique devrait conforter l'épanouissement des Droits de l'Homme, en arrachant les individus à leur ignorance et en les libérant de diverses servitudes. Bref, jusque vers le milieu de ce siècle, le progrès de la science et de la technique a semblé faire corps avec le progrès de l'Humanité. La "Communauté des scientifiques", capable de résoudre leurs différends d'une manière pacifique et universellement satisfaisante, occupe une place exemplaire dans l'imaginaire et l'utopie politico-sociale. Grâce au développement de la culture technoscientifique, l'humanité toute entière est appelée non seulement à s'émanciper des servitude matérielles, mais encore à s'unifier en une société pacifique et progressiste universelle.

(«experiencias nazis»), el fondo del problema, la fuente de la abominación sigue siendo de naturaleza política. Es la perversión del régimen (nazi) lo que hizo posible la perversión de la ciencia y de la técnica.

La filosofía de los Derechos Humanos, influida por el pensamiento de la Ilustración, coloca en primer lugar a las ciencias y las técnicas bajo el signo de un humanismo progresista. Las ciencias y las técnicas están del lado de la lucha contra el oscurantismo, la alienación y el dogmatismo, y liberan y aseguran un mejor bienestar del individuo. El espíritu fundamental de los Derechos Humanos exige la vigilancia constante con respecto a la organización y la evolución del mundo político, social y económico, pero no particularmente con relación al desarrollo de las ciencias y las técnicas si no es con vistas a garantizar la libertad de este desarrollo. La idea del progreso se encuentra aquí: las ciencias y las técnicas (asociadas a las libertades de pensar, hablar, criticar, ser original, rechazo de los dogmas, la tradición y la autoridad) son sentidas como debiendo ser protegidas por los Derechos Humanos. A su vez, el desarrollo tecnocientífico debería confortarse con el desvanecimiento de los Derechos Humanos, al arrancar a los individuos de su ignorancia y liberarlos de diversas servidumbres. En resumen, hasta mediados de este siglo, el progreso de la ciencia y de la técnica pareció ir de la mano con el progreso de la Humanidad. La «Comunidad de científicos», capaz de resolver sus diferencias de una manera pacífica y universalmente satisfactoria, ocupa un lugar ejemplar en el imaginario y la utopía político-social. Gracias al desarrollo de la cultura tecnocientífica, la humanidad entera está llamada no solamente a emanciparse de las servidumbres materiales, sino, mejor aún, a unificarse en una sociedad pacífica y progresista universal.

Mais, peu à peu et spécialement au cours de cette seconde moitié du XXe siècle, la place des sciences et des techniques dans la dynamique générale de l'humanité a évolué. En étendue : sciences et techniques sont devenues planétaires ; en puissance et en points d'application : elles développent la capacité de modifier de fond en comble la nature, à la fois globalement (biosphère) et localement (manipulations des espèces), y compris la nature humaine. Leur impact sur l'être humain n'est plus ressenti comme, potentiellement, simplement réparateur-thérapeutique. La puissance technoscientifique paraît de moins en moins contenue par une nature humaine immuable - "une essence" - dont il y aurait seulement lieu de restaurer l'intégrité accidentellement lésée. Le rapport technoscientifique à l'être humain se révèle également manipulateur, expression d'une liberté et d'une capacité d'intervention, de modification, de reconstruction et de mutation qui ne reconnaît, *a priori*, aucune limite, si ce n'est celle, précisément, du techniquement possible. La «liberté scientifique» durement conquise contre les dogmatismes de toutes espèces, notamment éthiques, paraît se muer en un «impératif technicien» tout-puissant et amoral, selon lequel «il faut faire tout ce qui est possible, réaliser toutes les expériences». Devenue technoscience, la science moderne apparaît de moins en moins comme une simple croyance, une vision ou approche du monde à respecter comme telle, à côté d'autres conceptions philosophiques et religieuses également légitime dans le cadre de la liberté fondamentale de penser, de croire et d'exprimer. La force symbolique de la science moderne se double d'une puissance opératoire qui marginalise complètement les forces symboliques traditionnelles et même, de plus en plus, les forces et les limites naturelles.

Sin embargo, poco a poco, y en especial en el curso de la segunda mitad del siglo XX, el lugar de las ciencias y de las técnicas en la dinámica general de la humanidad evolucionó. Adicionalmente, las ciencias y las técnicas se hicieron planetarias y, en potencias y puntos de aplicación, desarrollan la capacidad de modificar de fondo y de lejos a la naturaleza, a la vez globalmente (biosfera) y localmente (manipulaciones genéticas), incluyendo a la naturaleza humana. Su impacto sobre el ser humano no se sintió, pues, como, potencialmente, simplemente reparador-terapéutico. El poder tecnocientífico parece cada vez menos contenido por una naturaleza humana inmutable - una «esencia»- sobre la cual habría únicamente lugar a restaurar la integridad accidentalmente lesionada. La relación tecnocientífica con el ser humano se revela igualmente manipuladora, expresión de una libertad y de una capacidad de intervención, de modificación, de reconstrucción y de mutación que no reconocía, *a priori*, ningún límite, si no era precisamente el de lo técnicamente posible. La «libertad científica» duramente conquistada contra los dogmatismos de toda especie, y particularmente éticos, parece transformarse en un «imperativo técnico» omnipotente y amoral, según el cual «habría que hacer todo lo que es posible, realizar todos los experimentos». Convertida en tecnociencia, la ciencia moderna aparece cada vez menos como una creencia, una visión o una aproximación al mundo que debe ser respetada en cuanto tal, al lado de otras concepciones filosóficas y religiosas igualmente legítimas en el marco de la libertad fundamental de pensamiento, creencia y opinión. La fuerza simbólica de la ciencia moderna se desdobra en un poder operatorio que marginaliza completamente a las fuerzas simbólicas tradicionales e incluso, cada vez más, a las fuerzas y los límites naturales.

C'est, dans ce contexte, que les technosciences, et spécialement les technosciences biomédicales, tendent à entrer en conflit avec certains aspects essentiels de l'esprit des DH: un esprit, certes, de défense de la liberté mais dans les limites d'une «nature humaine», d'une finitude ontologiquement définie et tout au plus matériellement aménageable. La philosophie des DH ne vise pas à refondre radicalement la condition humaine ni à transgresser toutes les limites naturelles. Elle vise seulement à offrir aux individus des conditions de vie sociale au sein desquelle il leur sera possible de s'épanouir librement par l'usage de leurs facultés naturelles, spécialement la faculté la plus proprement humaine: penser, symboliser.

Le lien naguère harmonieux entre développement technoscientifique et progrès de l'humanité va donc se tendre au cours des décennies de la seconde moitié de ce siècle, se tendre et menacer de se rompre. Cette évolution est un aspect très important de la crise de la modernité et du déploiement divers d'une pensée postmoderne. Celle-ci est pertinente si elle se contente de mettre la modernité (l'utopie humaniste du progrès grâce à la RDTs) en perspective, en en dénonçant les abus et les dérives sans en abandonner les idéaux et les apports. Mais les excès du postmoderne peuvent aussi conduire à une sorte de relativisme contextualiste et historiciste, d'herméneutique généralisée tendant même à gommer les différences entre science et littérature.

Plus précisément, l'évolution de la portée des sciences au sein de l'Humanité et de la Nature va accentuer l'artificialisme de la technique et le contraster avec un certain naturalisme des Droits de l'Homme.

Es en este contexto que las tecnociencias, y en especial las tecnociencias biomédicas, tienden a entrar en conflicto con ciertos aspectos esenciales del espíritu de los DH: un espíritu ciertamente de defensa de la libertad, pero en los límites de una «naturaleza humana», de una finitud ontológicamente definida y, cuando más, materialmente agenciabile. La filosofía de los DH no apunta a refundir radicalmente la condición humana ni a transgredir todos los límites naturales, sino, se dirige únicamente a ofrecer a los individuos condiciones de vida social en el seno de las cuales les será posible desarrollarse libremente mediante el uso de sus facultades naturales, y en particular la libertad más propiamente humana: la libertad de pensar, de simbolizar.

El nexo otrora armonioso entre el desarrollo tecnocientífico y el progreso de la humanidad va, pues, a hacerse tenso en el curso de las décadas de la segunda mitad de este siglo, a tensionarse y a amenazar con romperse. Esta evolución es un aspecto muy importante de la crisis de la modernidad y del despliegue diverso de un pensamiento postmoderno. Este pensamiento es pertinente si se contenta con colocar a la modernidad (la utopía humanista del progreso gracias a la IDTC) en perspectiva, denunciando los abusos y las derivas, sin abandonar los ideales y los aportes de la modernidad. Pero los excesos de los postmodernos pueden igualmente conducir a una especie de relativismo contextualista e historicista, a una hermenéutica generalizada que tiende incluso a unificar las diferencias entre ciencia y literatura.

Más precisamente, la evolución de la dimensión de las ciencias en el seno de la Humanidad y de la Naturaleza va a acentuar la artificialidad de la técnica y a contrastarla con un cierto naturalismo

Le pouvoir associé aux technosciences paraît non seulement lourd de nouveaux dangers pour les libertés individuelles. La virulence manipulatrice de la technoscience paraît en outre comporter des risques pour l'égalité et la dignité, la valeur en soi, de l'être humain, qui est objectivé, instrumentalisé et technicisé.

Il suffit, en somme, d'accentuer certains de ces possibles, partiellement réels, partiellement imaginaires, et d'oublier tous les apports humanistes des sciences et des techniques, pour que l'alliance moderne entre science, technique, culture et progrès de l'humanité tende à se muer en conflit. Mais une appréciation plus juste consiste sans doute à reconnaître l'*ambivalence* du développement technoscientifique et à se tenir à distance et du messianisme progressiste et de l'obscurantisme apocalyptique, qui sont aujourd'hui l'un et l'autre très actifs.

J'aimerais, toujours dans le cadre historique de cette présentation, m'attarder un moment sur l'enjeu, à mon avis capital, de l'opposition entre une lecture franchement anthropocentrique et prospective des DH et une lecture naturaliste, ontologique et fondationaliste, conservatrice voire réactionnaire. Cet aspect est directement lié à la démarcation entre les usages bioéthiques justifiés et les sollicitations abusives de la DUDH.

Portée par le rationalisme des Lumières, la Déclaration de 1789 se place sous les «auspices de l'Être Suprême» et qualifie les droits de «naturels, inaliénables et sacrés». Historiquement, la tradition des Droits de l'Homme renvoie à l'idée de droit naturel, elle-même ancrée dans le concept d'un Ordre Naturel, immuable et sacré, le plus souvent créé ou garanti par dieu. Traditionnellement, les Droits de

de los Derechos Humanos. El poder asociado a las tecnociencias parece no solamente cargado con nuevos peligros para las libertades individuales. La virulencia manipuladora de la tecnociencia parece comportar, por lo demás, riesgos para la igualdad y la dignidad, el valor en sí del ser humano, el cual es objetivado, instrumentalizado y tecnificado.

En síntesis, basta con acentuar ciertas posibilidades, parcialmente reales, parcialmente imaginarias, y olvidar todos los aportes humanistas de las ciencias y las técnicas, para que la alianza moderna entre ciencia, técnica, cultura y progreso de la humanidad tienda a transformarse en conflicto. Pero una apreciación más justa consiste sin duda en reconocer la ambivalencia del desarrollo tecnocientífico y a mantenerse a distancia tanto del mesianismo progresista como del oscurantismo apocalíptico, los cuales son, hoy en día, muy activos.

Quisiera, siempre en el marco histórico de esta presentación, detenerme un momento en el reto, a mi modo de ver capital, de la oposición entre una lectura francamente antropocéntrica y prospectiva de los DH y una lectura naturalista, ontológica y fundacionalista, conservadora, o incluso, reaccionaria. Este aspecto se encuentra directamente ligado a la demarcación entre los usos bioéticos justificados y las solicitudes abusivas de la DUDH.

Conducida por el racionalismo de la Ilustración, la Declaración de 1789 se coloca bajo los «auspicios del Ser Supremo», y califica a los derechos de «naturales, inalienables y sagrados». Históricamente, la tradición de los Derechos Humanos remite a la idea del derecho natural, anclado él mismo en el concepto de un Orden Natural, inmutable y sagrado, y con frecuencia creado o garantizado por Dios.

l'Homme se présentent donc comme absolument fondés dans la métaphysique, la philosophie de la nature ou la religion. Ils sont «naturels», c'est-à-dire inscrits dans la nature humaine elle-même, et plus généralement dans la nature des choses. C'est pour cette raison qu'ils prévalent contre toute disposition *positive*, c'est-à-dire artificielle, posée par la volonté d'un quelconque pouvoir humain historique. Cette dimension naturaliste et conservatrice non seulement s'exprime encore dans tel article de la Déclaration de 1948 (par exemple l'art. 16 protège la conception dite «naturelle» de la famille, fondée sur le mariage entre un homme et une femme) mais, surtout, elle demeure comme référence de fond. Or celle-ci permet, suivant la définition précise de ce que l'on pense être *naturel* en l'être humain, de déclarer contre-nature (et donc monstrueux et interdit), par exemple la contraception, l'insémination artificielle, les manipulations génétiques, etc. Via la référence fondatrice au droit naturel, les Droits de l'Homme restent ainsi largement rapportés à une conception de la nature pré-darwinienne et non-évolutive, quasi-crétionniste, qui est totalement en porte-à-faux par rapport au cadre théorique au sein duquel les technosciences biomédicales se développent et suscitent des questions éthiques.

Toutefois, la philosophie *contemporaine* des Droits de l'Homme, telle qu'elle s'est exprimée dans les travaux qui ont abouti à la Déclaration de 1948, invite aussi à atténuer considérablement, voire à supprimer, cette référence naturaliste et fondationaliste ancienne. Fruit du dialogue entre les représentants de cultures très différentes (religions diverses, mais aussi athéisme ou agnosticisme), le texte de 1948 *ne fonde plus* absolument et universellement les droits qu'il proclame. Pourquoi? Parce qu'il ne s'est pas trouvé de fondement –

Tradicionalmente, los Derechos Humanos se presentan, por tanto, como absolutamente fundados en la metafísica, la filosofía de la naturaleza o la religión. Son «naturales», esto es, están inscritos en la naturaleza humana misma, y más generalmente en la naturaleza de las cosas. Es por esta razón que los DH prevalecen contra toda disposición positiva, es decir, artificial, puesta por la voluntad de un poder humano histórico cualquiera. Esta dimensión naturalista y conservadora no solamente se expresa incluso en algún artículo de la Declaración de 1789 (por ejemplo el art. 16 protege la concepción llamada «natural» de la familia, fundada en el matrimonio entre un hombre y una mujer), sino, sobre todo, permanece como referencia de fondo. Sin embargo, ésta permite, siguiendo la definición precisa de lo que se piensa que es natural en el ser humano, declarar contranatura (y por tanto monstruoso y prohibido), por ejemplo, la contracepción, la inseminación artificial, las manipulaciones genéticas, etc. A través de la referencia fundacional al derecho natural, los Derechos Humanos quedan así ampliamente referidos a una concepción de la naturaleza pre-darwiniana y no evolutiva, cuasi creacionista, la cual se encuentra completamente en una situación inestable con respecto al marco teórico en el seno del cual las tecnociencias biomédicas se desarrollan y suscitan problemas éticos.

No obstante, la filosofía contemporánea de los Derechos Humanos, tal y como se expresa en los trabajos que desembocaron en la Declaración de 1948, invita también a atenuar considerablemente, e incluso a suprimir, esta referencia naturalista y fundacional antigua. Fruto del diálogo entre los representantes de culturas tan diversas (religiones diversas, pero también el ateísmo y el agnosticismo), el texto de 1948 no funda ya más absoluta y universalmente los derechos que proclama. ¿Por qué? Debido a que no se encontró un fundamento

Dieu, Nature, Etre Suprême, Raison, etc. –sur lequel tous seraient tombés d'accord. Depuis 1948, les Droits de l'Homme font l'objet d'un *consensus*, sans qu'il y ait d'accord unanime sur les raisons, les justifications et les fondements que chacun –individu ou collectivité– est libre de se donner pour y adhérer. Il y a consensus régulateur, mais non fondement substantiel commun. Chaque tradition ou culture, chaque communauté particulière, peut, et est invitée à, tisser la trame symbolique et herméneutique susceptible de rattacher sa particularité à l'universalité, et à exprimer ainsi le potentiel d'universalité et de transcendance que le particulier humain comporte toujours en tant qu'il est humain.

Les implications de cette transformation non-fondationaliste ou, si l'on préfère pluri-fondationaliste ouverte, du statut philosophique des Droits de l'Homme –transformation parfaitement consciente dans le chef des Constituants de 1948– modifie beaucoup de choses. Ainsi devient-il possible de dire que ce n'est pas une certaine nature humaine immuable et reconnue par tous qui fonde le consensus sur les droits, mais que c'est au contraire le consensus qui permet de définir, *hic et nunc* et pour une durée indéterminée qui dépendra de l'évolution des choses (culture, société, science, technique...), une certaine «nature humaine» ainsi que des normes conformes. Un consensus est un produit du dialogue et de la négociation. Quelles que soient sa valeur et sa légitimité, il n'est jamais absolu comme un fondement immuable. La stratégie de la fondation onto-théologique ou métaphysique consiste précisément dans le fait de placer hors débat une thèse et la norme qu'elle comporte. On peut faire cela de multiples façons, par exemple en prétendant que la thèse et la norme ont été énoncées par dieu ou bien qu'elles reflètent l'intransgressible

- Dios, la Naturaleza, el Ser Supremo, la Razón, etc.-sobre el cual habría habido acuerdo. A partir de 1948, los Derechos Humanos son objeto de un consenso, sin el cual no habría un acuerdo unánime acerca de las razones, justificaciones y fundamentos que cada quien -individuo o colectividad- es libre de darse a sí mismo para adherirse. Hay un consenso regulador, pero no un fundamento sustancial común. Cada tradición o cultura, cada comunidad particular puede y está invitada a tejer la trama simbólica y hermenéutica susceptible de vincular su particularidad a la universalidad, y a expresar así el potencial de universalidad y de trascendencia que el particular humano comporta siempre en cuanto humano.

Las implicaciones de esta transformación no fundacionalista o, si se prefiere, plurifundacionalista abierta, del estatuto filosófico de los Derechos Humanos - transformación perfectamente consciente en el eje de los Constituyentes de 1948- modifica muchas cosas. Así, es posible decir que lo que funda el consenso sobre los derechos no es una cierta naturaleza inmutable y reconocida por todos, sino, por el contrario, es el consenso lo que permite definir *hic et nunc* y durante una duración indeterminada que dependerá de la evolución de las cosas (cultura, sociedad, ciencia, técnica), una cierta «naturaleza humana», así como las normas que le corresponden. Un consenso es un producto del diálogo y de la negociación. Cualesquiera sean su valor y su legitimidad, no es nunca absoluto como fundamento inmutable. La estrategia de la fundación ontoteológica o metafísica consiste precisamente en el hecho de poner fuera de debate una tesis y la norma que aquella comporta. Se puede hacer esto de múltiples maneras, por ejemplo pretendiendo que la tesis y la norma han sido enunciadas por Dios, o bien que reflejan la intransgredible naturaleza

nature essentielle des choses. Le consensus ou l'accord argumenté obtenu au terme d'un débat reconnaît son caractère anthropologocentrique, simplement humain. Il ne cherche pas à se catapulte hors débat futur, il n'oublie jamais que lorsqu'on affirme qu'un dogme a été révélé par dieu ou imposé par "la vraie nature des choses", ce "on" qui dit cela est toujours, *in fine*, un homme ou une communauté d'hommes. L'accord établi entre des êtres humains ne devrait jamais être fermé à toute reconsidération, si des faits nouveaux ou de bonnes raisons se présentent pour en changer, en respectant des procédures à cette fin.

Il reste cependant qu'en définitive, le statut philosophique des Droits de l'Homme est aujourd'hui encore oscillant entre une interprétation traditionnaliste à tendance naturaliste et conservatrice, dont il demeure d'ailleurs des traces dans le texte de 1948, et une approche pragmatiste, évolutive et non-fondamentaliste, nettement anthropocentrée, c'est-à-dire axée autour de la protection des personnes individuelles. A mon avis, c'est celle-ci qu'on a voulu, selon moi à juste titre, privilégier en 1948, de telle sorte qu'on est confronté à deux grands ensembles de problèmes relativement à la bioéthique:

- La question de l'autonomie des personnes individuelles, encouragée par les DH mais pouvant conduire à des excès ou en tous cas à des entreprises discutables qui font réapparaître d'une part le problème des limites (à imposer à la liberté individuelle) et d'autre part la question de la recomposition du lien social ou symbolique, de la culture et du communautaire, qui est encore une manière de relancer le problèmes des limites de la liberté

esencial de las cosas. El consenso o el acuerdo argumentado obtenido al término de un debate reconoce su carácter antropocéntrico, simplemente humano. No busca catapultarse por fuera de un futuro debate, no olvida jamás que cuando se afirma que un dogma ha sido revelado por Dios o impuesto por «la verdadera naturaleza de las cosas», este «se» que dice esto es siempre, in fine, un hombre o una comunidad humana. El acuerdo establecido entre seres humanos no debería estar nunca cerrado a toda reconsideración, si hechos nuevos o buenas razones se presentan para modificarlo, respetando los procedimientos para tal fin.

En definitiva queda el hecho de que el estatuto filosófico de los Derechos Humanos es hoy por hoy todavía oscilante entre una interpretación tradicionalista con tendencia naturalista y conservadora de la cual quedan todavía, por lo demás, huellas en la Declaración de 1948, y una comprensión pragmatista, evolutiva y no fundacionalista, nítidamente antropocentrada, esto es, que gira alrededor de la protección de las personas individuales. A mi modo de ver, es esto lo que se ha querido privilegiar en 1948, desde mi punto de vista, muy justamente, de tal manera que nos vemos confrontados con dos grandes conjuntos de problemas, relativamente a la bioética:

- La pregunta por la autonomía de las personas, animada por los DH pero pudiendo conducir a excesos o, en cualquier caso, a empresas discutibles que hacen reaparecer, de un lado, el problema de los límites (que hay que imponer a la libertad individual) y, de otra parte, la pregunta por la recomposición del nexo social o simbólico, de la cultura y de lo comunitario, que es una forma más de relanzar el problema de los límites de la libertad.

- La question de la protection d'entités qui ne sont pas des personnes individuelles ni des collectifs de personnes et que certains souhaitent cependant placer sous la protection des droits de l'homme suscitant un paradoxe et un conflit dont l'évolution est imprévisible. Ce paradoxe et ce conflit sont ceux d'un texte (la DUDH) dont l'accent dominant est anthropocentriste invité à abriter des préoccupations nettement biocentristes ou écocentristes à tendance ontologique ou métaphysique.

Nous en venons ainsi à la seconde partie de cet exposé:

QUELLES RÉFÉRENCES POUR LA BIOÉTHIQUE DANS LA PENSÉE DES DH?

La conviction exprimée en 1985 par M. Badinter, que j'ai rapportée ci-dessus, exige d'être nuancée:

- a) il y a des questions de bioéthique pour lesquelles les Droits de l'Homme constituent en effet une référence;
- b) pour d'autres, les Droits de l'Homme sont d'un recours non concluant parce qu'ambigu;
- c) pour d'autres questions encore, les Droits de l'Homme ne sont directement d'aucun secours.

Les Droits de l'Homme sont une source d'inspiration

Puisque l'esprit des Droits de l'Homme est celui de la défense des libertés de l'individu, en particulier de sa liberté de décider de tout ce qui concerne directement la gestion de sa vie privée et donc sa santé et son corps, il est normal que les Droits de l'Homme confortent

- La pregunta por la protección de los entes que no son personas individuales ni colectividades de personas y que algunos desean colocar, no obstante, bajo la protección de los derechos humanos suscitando una paradoja y un conflicto cuya evolución es imprevisible. Esta paradoja y este conflicto son los de un texto (DUDH) cuyo acento dominante es antropocentrista e invita a albergar preocupaciones claramente biocentristas o ecocentristas con una tendencia ontológica o metafísica.

Llegamos así a la segunda parte de esta exposición:

¿QUÉ REFERENCIAS A LA BIOÉTICA HAY EN EL PENSAMIENTO DE LOS DH?

La convicción expresada en 1985 por M. Badinter, que mencioné antes arriba, exige ser matizada:

- a) existen problemas de bioética para los cuales los Derechos Humanos constituyen en efecto una referencia;
- b) para otros, los Derechos Humanos son un recurso no conclusivo puesto que son ambiguos;
- c) para otros problemas adicionales, los Derechos Humanos no son una ayuda directa.

Los Derechos Humanos son una fuente de inspiración.

Puesto que el espíritu de los Derechos Humanos es el de la defensa de las libertades del individuo, en particular de la libertad de decidir acerca de todo lo que concierna directamente a la gestión de su vida privada y por tanto de su salud y de su cuerpo, es normal que los

le droit de l'individu à être pleinement informé de tous les aspects et possibles conséquences d'une thérapeutique ou d'un traitement expérimental qu'on lui applique, le droit donc de refuser un traitement médical et de refuser de participer à une expérimentation biomédicale. Le fameux principe du «consentement libre ou volontaire et éclairé ou informé» que l'on répète de Code déontologique en Déclaration médicale depuis Nuremberg, vise précisément à protéger ces droits dans les pratiques cliniques et expérimentales. Protection de la vie privée et de la liberté individuelle inspirent aussi le souci de préserver l'absolue confidentialité des informations médicales concernant un individu qui, seul, a le pouvoir de décider si ces informations peuvent ou non être communiquées.

Outre les libertés individuelles, l'esprit des Droits de l'Homme est aussi de protéger toujours et partout la dignité et l'égalité des individus, c'est-à-dire de rappeler constamment au respect de l'Humanité en l'autre, quel qu'il soit et quelle que soit sa situation. Respecter en autrui l'être humain, c'est selon la formulation de Kant, ne jamais traiter autrui simplement comme un moyen en vue de la réalisation ou de l'obtention d'une fin qui lui serait extérieure. Ceci signifie, notamment, que la dignité humaine s'oppose à toute objectivation et à toute instrumentalisation d'un individu auxquelles celui-ci n'aurait pas consenti librement et dont il ne pourrait tirer aucun bénéfice personnel, éventuellement indirect (par ex., la satisfaction d'avoir participé à une recherche cognitive). Il va de soi que le principe de l'expérimentation à visée thérapeutique, c'est-à-dire, par exemple, de l'expérimentation de nouveaux médicaments, dont on peut espérer un effet positif pour le patient qui consent à

Derechos Humanos conforten el derecho del individuo a ser plenamente informado de todos los aspectos y posibles consecuencias de una terapia o de un tratamiento experimental que se le aplique, el derecho, por tanto, de rechazar el tratamiento médico y rechazar participar en un experimento biomédico. El famoso principio del «consentimiento libre o voluntario y aclarado o informado» que se suele repetir del Código deontológico en Declaración médica luego de Nuremberg apunta precisamente a proteger estos derechos en las prácticas clínicas y experimentales. La protección de la vida privada y de la libertad individual inspiran, igualmente, a la preocupación por preservar la absoluta confidencialidad de las informaciones médicas que conciernen al individuo, el cual, él sólo, tiene el poder de decidir si estas informaciones pueden o no ser comunicadas.

Además de las libertades individuales, el espíritu de los Derechos Humanos es también el de proteger siempre y en todo lugar la dignidad y la legalidad de los individuos, es decir, de hacer un llamado constante al respecto de la Humanidad en el otro, quien quiera que sea, y cualquiera sea su situación. Respetar en el otro al ser humano es, de acuerdo con la formulación de Kant, no tratar nunca al otro simplemente como un medio en vista de la realización o de la obtención de un fin que le sea exterior. Esto significa en particular que la dignidad humana se opone a toda objetivación y a toda instrumentalización de un individuo a las que éste no haya dado libremente su consentimiento y de los cuales no pudiera obtener ningún beneficio personal, eventualmente indirecto (por ejemplo, la satisfacción de haber participado en una investigación cognitiva). Va de suyo que el principio de experimentación con fines terapéuticos, esto es, por ejemplo, la experimentación de nuevos medicamentos de los cuales se puede esperar un efecto positivo para el paciente que acepta la

l'expérience ou éventuellement pour d'autres malades, respecte la dignité de celui-ci. Ce principe n'écarte donc pas toute instrumentalisation-objectivation de l'homme, mais seulement une instrumentalisation-objectivation unilatérale où le sujet ne serait *que* moyen et pas aussi *fin* d'une manière éventuellement indirecte et générique.

En ce qui concerne l'égalité des être humains, les Droits de l'Homme constituent certainement un rempart solide contre toute volonté—réaliste ou non— d'inscrire biologiquement (génétiquement et héréditairement) dans l'humanité des différences hiérarchisantes aboutissant, d'une manière ouverte ou non, à distinguer des individus de moindre et d'autres de plus grande valeur. Les Droits de l'Homme sont anti-eugénistes, si l'eugénisme doit introduire de telles différences hiérarchisantes. Mais l'égalité comporte aussi un souci d'équité qui fait que les Droits de l'Homme vont dans le sens d'un accès égal pour tous aux ressources et aux moyens de la biomédecine. L'Organisation Mondiale de la Santé fait des références explicites, dans ses principaux documents, à un droit *fondamental* à la santé. Ceci ne va pas sans poser d'énormes problèmes économiques pratiques et des problèmes dus à la rareté de certaines ressources d'origine humaine notamment (organes). Ces problèmes seront peut-être en partie résolus par de nouveaux progrès technoscientifiques (xénogreffes), mais ils sont d'une dramatique actualité alors que tous les systèmes de santé se trouvent aux prises avec des coûts croissants insoutenables, et à la recherche d'une politique et d'une culture de la santé susceptibles de les contenir, sans s'engager trop loin sur la voie injuste d'une médecine à deux ou x vitesses.

experiencia o, eventualmente, para otros enfermos, respeta la dignidad de éste. Este principio no descarta, por tanto, toda instrumentalización-objetivación del ser humano, sino, tan sólo, una instrumentalización-objetivación unilateral en la que el sujeto no sería más que un medio y no también un fin de una manera eventualmente indirecta y genérica.

En lo que concierne a la igualdad de los seres humanos, los Derechos Humanos constituyen ciertamente un sólido muro de contención contra toda voluntad -realista o no- de inscribir biológicamente (genética y hereditariamente) en la humanidad diferencias jerarquizantes que desembocan, de modo abierto o no, a distinguir a los individuos, unos con menor valor, y otros con mayor valor. Los Derechos Humanos son anti -eugenistas, si el eugenismo debe introducir tales diferencias jerarquizantes. Pero la igualdad comporta igualmente una preocupación de equidad que hace que los Derechos Humanos vayan en el sentido de un acceso igual para todos a las fuentes y los medios de la Biomedicina. La Organización Mundial de la Salud hace referencias explícitas, en sus principales documentos, a un derecho fundamental a la salud. Ello no va sin plantear enormes problemas económicos prácticos y problemas debidos a la rareza de ciertos recursos de origen humano particularmente (órganos). Estos problemas serán quizás en parte resueltos por nuevos progresos tecnocientíficos (xenógrafos), pero son de una actualidad dramática cuando todos los sistemas de salud se encuentran víctimas de costos crecientes insostenibles, y a la investigación de una política y de una cultura de la salud susceptibles de contenerlos, sin comprometerse demasiado lejos en el camino injusto de una medicina con dos o más velocidades.

Bien d'autres questions bioéthiques, que le futur proche rendra sans doute de plus en plus insistantes, sont susceptibles d'être éclairées à partir des valeurs associées à la DUDH. C'est en particulier le cas dans le domaine des tests et diagnostics génétiques, de la médecine dite "prédictive", comportant le risque d'exploitations non médicales et socialement discriminatoires. Songeons, par exemple, à l'usage de tests génétiques conditionnant l'embauche et l'emploi ou les assurances ou l'accès au crédit bancaire.

D'une manière générale, les principaux articles de la Déclaration de 1948 qui paraissent pouvoir être une source de référence pour des questions bioéthiques sont les art. 1 et 7 (égalité), 2 et 3 (droit à la vie, liberté), 5 (dignité), 12 (vie privée), 16 (mariage, famille), 18 et 19 (libertés), 25 (santé, soins médicaux), 27 (progrès scientifique). Mais rares sont les stipulations passibles d'une interprétation univoque et n'entrant pas en conflit avec d'autres stipulations ou interprétations, ou avec les conditions mêmes de l'expérimentation biomédicale (consentement volontaire et informé *versus* imprévisibilité de la recherche ou *versus* essai en «double insu», ou encore essai avec placebo). D'une façon générale aussi, les problèmes doivent être «contextualisés»: ainsi, par exemple, l'application du diagnostic prénatal permet d'éviter (via l'avortement sélectif en attendant éventuellement la thérapie génique) la venue au monde d'enfants lourdement handicapés et pourrait donc aller dans le sens d'une plus grande égalité. Toutefois, ce diagnostic entretient aussi l'idéal d'un enfant sans défaut (à partir d'où commence le handicap grave ?), il risque de rendre de moins en moins acceptable psychologiquement et socialement la venue au monde d'enfants handicapés désormais "évitables". Il pourrait dès lors accentuer les inégalités entre ceux

Otros problemas adicionales bioéticos, que el futuro hará sin duda cada vez más insistentes, son susceptibles de ser esclarecidos a partir de los valores asociados a la DUDH. Es, en particular, el caso en el dominio de las pruebas y de los diagnósticos genéticos, de la medicina llamada «predictiva», que comporta el riesgo de explotaciones no médicas y socialmente discriminatorias. Pensemos, por ejemplo, en el uso de pruebas genéticas que condicionaran los contratos laborales y el empleo o los seguros o el acceso al crédito bancario.

De un modo general, los principales artículos de la Declaración de 1948 que parecen poder ser una fuente de referencia para cuestiones bioéticas son los art. 1 y 7 (igualdad), 2 y 3 (derecho a la vida, libertad), 5 (dignidad), 12 (vida privada), 16 (matrimonio, familia), 18 y 19 (libertades), 25 (salud, cuidados médicos), 27 (progreso científico). Pero son raras las estipulaciones aceptables de una interpretación unívoca y que no entran en conflicto con otras estipulaciones o interpretaciones, o con las condiciones mismas de la experimentación biomédica (consentimiento voluntario e informado versus imprevisibilidad de la investigación o versus el ensayo con «doble vía», o también el ensayo con placebo). De una manera general, igualmente, los problemas deben ser «contextualizados»: así, por ejemplo, la aplicación del diagnóstico prenatal permite evitar (mediante el aborto selectivo a la espera eventualmente de la terapia génica) la venida al mundo de hijos con graves impedimentos físicos y podría ir por tanto en el sentido de una mayor igualdad. Sin embargo, este diagnóstico contiene asimismo el ideal de tener hijos sin defectos (¿a partir de cuándo comienza a ser grave el impedimento físico o mental?), y corre el riesgo de hacer cada vez menos aceptable psicológica y socialmente la venida al mundo de hijos con impedimentos que serían «evitables». Por consiguiente, se podrían

qui continueront de présenter des «tares» génétiques et les autres. De plus, dans certaines sociétés, la détermination prénatale du sexe peut conduire à des discriminations sexistes telles que l'on procéderait plus volontiers à l'avortement de fœtus de filles que de garçons, etc. Un autre problème lié aux développements du diagnostic génétique prénatal (et plus généralement de tout test génétique) est celui de la disposition de l'information obtenue. Elle est importante pour l'enfant à naître et pour les parents, mais aussi le cas échéant pour la famille, puisque les maladies et prédispositions génétiques sont affaire de lignée et pas simplement d'individualité.

Pour toutes ces raisons et bien d'autres que l'on pourrait développer, la DUDH doit certainement demeurer une source d'inspiration et de vigilance continuée en vue de l'accompagnement bioéthique de la RDTs, depuis les modalités de la recherche technoscientifiques aux modalités de la distribution, diffusion et intégration des résultats et produits de la recherche dans la société. Mais cette inspiration est loin d'être toujours univoque, même en ce qui concerne des situation qui concernent indéniablement des personnes individuelles. Faisons un pas de plus dans le sens de ce caractère problématique du recours aux DH.

Les Droits de l'Homme sont d'un recours ambigu ou non concluant

Il s'agit de tous les cas, et ils sont nombreux, où l'affirmation de la liberté individuelle (y compris la liberté de la recherche) tend à entrer en conflit avec les autres valeurs inspiratrices des Droits de l'Homme, telles la dignité et l'égalité, ou encore les cas où la liberté et la protection de l'individu entrent en conflit avec les exigences du «bien

acentuar las desigualdades entre quienes continuarán presentando «taras» genéticas, y los demás. Adicionalmente, en ciertas sociedades, la determinación prenatal del sexo puede conducir a discriminaciones sexistas de tal suerte que se procedería más gustosamente al aborto de los fetos de niñas que de niños, etc. Otro problema vinculado a los desarrollos de toda prueba genética es el de la disposición de la información obtenida. Esta es importante para el hijo que va a nacer y para los padres, pero también, en caso negativo, para la familia, puesto que las enfermedades y las predisposiciones genéticas son cuestión de linaje y no simplemente de individualidad.

Por todas estas razones y por otras más que se podrían desarrollar, la DUDH debe ciertamente permanecer como una fuente de inspiración y de vigilancia continuada en vista del acompañamiento bioético de la IDTC, a partir de las modalidades de la investigación tecnocientífica, a las modalidades de la distribución, difusión e integración de los resultados y productos de la investigación en la sociedad. Pero esta inspiración se encuentra lejos de ser siempre unívoca, incluso en lo que atañe a las situaciones que conciernen innegablemente a las personas individuales. Pero avancemos un paso en el sentido de este carácter problemático del recurso a los DH.

Los Derechos Humanos son un recurso ambiguo o no conclusivo

Se trata, en todos los casos, y son numerosos, en los que la afirmación de la libertad individual (incluyendo a la libertad de investigación) tiende a entrar en conflicto con los demás valores inspiradores de los Derechos Humanos, tales como la dignidad y la igualdad, o inclusive los casos en los que la libertad y la protección

commun». Ainsi, par exemple, si la liberté du chercheur n'est limitée que par le principe du consentement individuel, ne pourra-t-on pas toujours trouver des individus disposés à se livrer à n'importe quelle expérience? Jusqu'où faut-il protéger les individus contre les abus de leur propre liberté? Et cette protection –interdiction– doit-elle s'appliquer au chercheur lui-même qui déciderait de faire sur soi certaines expériences pour des «raisons» (des phantasmes?) qui lui sont personnels (auto-expérimentation)? Quoi de plus propre à l'individu que son corps? Dans la mesure où règnent l'inégalité économique et un principe marchand universel, les tentations sont grandes pour beaucoup d'individus de disposer commercialement de leur corps (expérimentations, organes, etc.) au détriment de la dignité.

Pourtant, la notion de "dignité" est, elle aussi, problématique et peut conduire à des abus symétriques de ceux associés au principe de l'autonomie individuelle dégradé en pseudo-liberté sans considération pour l'histoire et le contexte matériels, économiques, sociaux et psychologiques des personnes "formellement" dites libres. La notion de dignité est en effet une notion ontologique: elle affirme que la personne humaine a de la valeur *en soi*, indépendamment même de la valorisation, des jugements de valeur des hommes. Tout cela est fort bien si longtemps qu'on ne définit pas plus précisément la dignité humaine, ni ce qui lui porte atteinte. La définition de ce qui est digne et indigne de l'homme varie fortement d'une culture, d'une morale, d'une philosophie ou d'une religion à l'autre. L'usage de la notion de dignité dans le but de contenir les libertés individuelles risque de conduire à l'imposition par un groupe, majoritaire ou non, de son image particulière de l'être humain et de la vie digne et bonne

del individuo entran en conflicto con las exigencias del «bien común». Así, por ejemplo, si la libertad del investigador no está limitada más que por el principio del consentimiento individual, ¿no podremos encontrar siempre individuos dispuestos a entregarse a cualquier experimento? ¿Hasta dónde proteger a los individuos contra el abuso de su propia libertad? Y esta protección-prohibición, ¿debe aplicarse al investigador mismo que decidiría hacer sobre sí mismo ciertos experimentos por «razones» (¿fantasmas?) que le son personales (auto-experimentación)? ¿Qué más propio al individuo que su propio cuerpo? En la medida en que reinen la desigualdad económica y un principio mercantil universal, las tentaciones son grandes para muchos individuos para disponer comercialmente de su propio cuerpo (experimentos, órganos, etc.) en detrimento de su dignidad.

Sin embargo, la noción de «dignidad» es igualmente problemática y puede conducir a abusos simétricos a aquellos asociados al principio de la autonomía individual degradada en pseudo-libertad sin consideración para la historia y el contexto materiales, económicos, sociales y psicológicos de personas llamadas «formalmente» libres. La noción de dignidad es, en efecto, una noción ontológica, pues afirma que la persona humana posee valor en sí misma, independientemente incluso de la valorización, de los juicios de valor de los seres humanos. Todo ello es adecuado en tanto no se defina ya más precisamente a la dignidad humana, ni lo que ella implica. La definición de lo que es digno e indigno del ser humano varía fuertemente de una cultura, moral, filosofía o religión a otra. El empleo de la noción de dignidad con el fin de contener las libertades individuales corre el riesgo de conducir a la imposición por parte de un grupo, mayoritario o no, de su imagen particular del ser humano y de la vida digna y buena al

au reste de la société ou à des groupes minoritaires ou marginaux. Un équilibre tensionnel et difficile devrait idéalement s'installer entre le principe d'autonomie et la valeur de la dignité de la personne humaine, l'un éclairant ou corrigeant les dérives de l'autre. La pensée kantienne s'efforçait à un tel équilibre dynamique en plaçant la dignité dans l'autonomie tout en sachant que celle-ci n'est jamais parfaitement réalisée dans l'individu concret et donc toujours à promouvoir comme un idéal.

Autre exemple : la Déclaration de 1948 défend la permanence de la famille traditionnelle. L'article 16 comprend même une référence explicite à un ordre naturel à ce propos: «La famille est l'élément naturel et fondamental de la société et a droit à la protection de la société et de l'Etat». Or, sous l'effet de l'évolution des mœurs et des développements de la procréatique, se précisent une série de figures familiales où se trouvent dissociées la filiation biologique ou génétique et la filiation culturelle ou symbolique et où il est concevable, par exemple, pour un couple de femmes homosexuelles «d'avoir un enfant». Dans quelle mesure, la procréation et ses modalités appartiennent-elles à la sphère intime et privée des individus; dans quelle mesure doivent-elles être régulées et limitées socialement? Ces questions se posent aussi à un niveau plus élémentaire et général, loin des techniques procréatiques de pointe: ainsi quelle est la légitimité d'un Etat à limiter la démographie par des mesures contraignantes de contraception ou d'avortement?

Comment comprendre l'article 3 qui défend le «droit à la vie» de «tout individu»? Certains voudront y lire une interdiction ferme de tout avortement en soulignant le terme de *vie*; d'autres, accentuant le terme *individu*, nieront qu'un embryon de quelques jours ou de

resto de la sociedad o a grupos minoritarios o marginales. Un equilibrio tensional y difícil debería instalarse idealmente entre el principio de autonomía y el valor de la dignidad de la persona humana, el uno aclarando o corrigiendo las derivas del otro. El pensamiento kantiano se esforzaba por lograr un equilibrio dinámico semejante colocando a la dignidad en la autonomía sabiendo, con todo, que ésta no es nunca perfectamente realizada en el individuo concreto y, por tanto, siempre debe ser promovida como un ideal.

Otro ejemplo: la Declaración de 1948 defiende la permanencia de la familia tradicional. El artículo 16 comprende incluso la referencia explícita a un orden natural a este propósito: «La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección por parte de la sociedad y del Estado». Ahora bien, bajo el efecto de la evolución de las costumbres y de los desarrollos de la procreación, se precisan una serie de figuras familiares en los que se encuentran disociadas la filiación biológica o genética y la filiación cultural o simbólica, y en los que es concebible, por ejemplo, que una pareja de mujeres homosexuales pueda «tener un hijo». ¿En qué medida la procreación y sus modalidades forman parte de la esfera íntima y privada de los individuos; en qué medida deben estar reguladas y limitadas socialmente? Estas preguntas se plantean igualmente a un nivel más elemental y general, lejos de las técnicas de procreación de punta: así, ¿cuál es la dignidad de un Estado para limitar la demografía mediante medidas restrictivas de contracepción o de aborto?

¿Cómo comprender el artículo 3 que defiende el «derecho a la vida» de «todo individuo»? Algunos querrán leer en él una prohibición firme de cualquier clase de aborto subrayando el término *vida*; otros, acentuando el término *individuo*, negarán que un embrión

quelques semaines puisse être considéré à proprement parler comme un individu. Mais le serait-il que d'autres difficultés surgissent en vertu du droit à la santé (art. 25): un embryon n'a-t-il pas le droit de naître en bonne santé, sans handicap? Axée sur la protection des individus la «Déclaration Universelle des Droits de l'Homme» n'évoque pas la préservation du «bien commun», quoiqu'il soit évidemment sous entendu depuis 1789 (art. 4) que ma liberté s'arrête là où elle nuit à autrui et que l'idée même d'un «Contrat social» comporte la considération essentielle du bien collectif. Or, à ce propos, les problèmes sont aussi légion. Déjà, ils insistent dans des illustrations évoquées ci-dessus (limitation démographique, par exemple). Ils risquent de devenir de plus en plus nombreux. Ainsi, exemple déjà cité, dans quelle mesure la liberté individuelle peut-elle conduire à charger la société du fardeau de l'assistance à des enfants qui deviennent des adultes gravement handicapés dont le diagnostic prénatal et l'avortement sélectif auraient pu éviter la naissance? La réponse selon laquelle il n'y aurait pas de plus noble preuve d'amour est certes magnanime, mais aussi très contestable: les parents qui font ce choix ne seront pas toujours là et l'on peut raisonnablement considérer qu'un handicap grave constitue plus souvent une diminution qu'une augmentation de la qualité de la vie de celui qui en est affligé. On évoque d'ailleurs l'éventualité de recours contre leurs parents ou contre la société d'enfants qui auraient sciemment été mis au monde malgré le diagnostic d'un handicap ou pour cause d'absence ou d'erreur de diagnostic.

Autre exemple : dans quelle mesure une société a-t-elle le droit – voire le devoir – de se protéger contre des risques graves d'épidémie

de algunos días o de algunas semanas pueda ser considerado, propiamente hablando, como un individuo. Pero, otras dificultades pueden surgir en virtud del derecho a la salud (art. 25): un embrión, ¿no tiene el derecho de nacer con buena salud, sin impedimentos de ninguna clase? Centrada en torno a la protección de los individuos, la «Declaración Universal de los Derechos Humanos» no evoca la preservación del «bien común», si bien se sobreentiende, a partir de 1789 (art. 4) que mi libertad se detiene allí en donde perjudica a otro, y que la idea misma de un «contrato social» comporta la consideración esencial del bien colectivo. Sin embargo, a propósito de esto, los problemas son también numerosos. En efecto, insisten en ejemplos evocados anteriormente (limitación demográfica, por ejemplo), y se corre el riesgo de que se vuelvan cada vez más numerosos. Así, un ejemplo ya citado, ¿en qué medida la libertad individual puede conducir a cargar a la sociedad con el fardo de la asistencia a niños que se convertirán en adultos con serias limitaciones (físicas o mentales) cuyo nacimiento habría podido evitarse mediante el diagnóstico prenatal y el aborto selectivo? La respuesta según la cual no habría prueba de amor más noble es ciertamente magnánima, pero es también altamente cuestionable: los padres que tomaron esta decisión no siempre estarán aquí, y puede considerarse razonablemente que una persona con graves limitaciones constituye con frecuencia una disminución antes que un aumento en la calidad de la vida de quien está afligido. Por lo demás, se evoca la eventualidad del recurso contra sus padres o contra la sociedad de hijos que habrían sido conscientemente traídos al mundo a pesar del diagnóstico de una persona limitada o debido a la ausencia o error del diagnóstico.

Otro ejemplo: ¿en qué medida una sociedad tiene el derecho -o también el deber- de protegerse contra riesgos graves de epidemia

(exemple: le SIDA), en imposant certaines formes de dépistage systématique et en utilisant des informations médicales qui devraient rester rigoureusement confidentielles? A partir de quand devient-il plus important de protéger le collectif (c'est-à-dire, en fait, aussi des individus) en empiétant sur les droits de certains individus ou de certains groupes d'individus?

Nous pourrions poursuivre cette évocation d'exemples où il s'agit toujours de la liberté de personnes dans le cadre philosophique ordinaire du contrat social et qui suscitent de nombreux problèmes nouveaux en liaison avec la RDTS biomédicale. Mais nous avons aussi ainsi approché la problématique où les DH commencent à être sollicités en vue de protéger des entités qui ne sont plus des personnes individuelles.

Sollicitations très discutables ou inacceptables de la DUDH

Etant donné la nouveauté des possibles et des questions liées au développement rapide des sciences et des techniques biomédicales, étant donné aussi le contexte de naissance des Droits de l'Homme, il paraît avisé de ne pas chercher dans les textes des réponses ou des indications qui n'y figurent pas même sous forme implicite et qui n'ont pu être présentes à l'esprit de leurs auteurs. En réalité, il s'agit le plus souvent de questions relatives aux «droits», si l'on peut dire, d'«entités» qui ne sont pas des individus, surtout pas des individus au sens où l'entend la tradition des Droits de l'Homme, c'est-à-dire des citoyens confrontés aux risques d'abus d'un pouvoir politique.

La première de ces «entités», la moins éloignée encore de l'idée d'un individu en ce sens de «personne» et de «citoyen», est l'embryon humain. On peut évidemment tenter de le faire entrer sous la

(ejemplo: el SIDA), imponiendo ciertas formas de despiste sistemático y haciendo uso de informaciones médicas que deberían permanecer rigurosamente confidenciales? ¿A partir de cuándo se hace importante proteger a la colectividad (esto es, de hecho, también a los individuos) pisoteando los derechos de ciertos individuos o de ciertos grupos de individuos?

Podríamos continuar con esta lista de ejemplos en los que se trata siempre de la libertad de personas en el marco filosófico ordinario del contrato social y que suscitan numerosos problemas nuevos en relación con la IDTC biomédico. Pero, hemos hecho también una aproximación, de este modo, a la problemática en la que los DH comienzan a ser solicitados con vistas a la protección de entes que no son ya más personas individuales.

Requerimientos muy discutibles o inaceptables de la DUDH

Dada la novedad de posibilidades y de cuestiones vinculadas con el desarrollo rápido de las ciencias y las técnicas biomédicas; dado también el contexto del nacimiento de los Derechos Humanos, parece sensato no buscar en los textos respuestas o indicaciones que no figuran en ellos ni siquiera en forma implícita y que no pudieron ser presentados al espíritu de sus autores. En realidad, se trata, con mucha frecuencia, de cuestiones relativas a los «derechos», si puede decirse, de «entes» que no son individuos, y ante todo no individuos en el sentido en que lo entiende la tradición de los Derechos Humanos, esto es, la de ciudadanos confrontados a los riesgos de los abusos de un poder político.

El primero de estos «entes», el menos alejado incluso de la idea de un individuo en el sentido de «persona» y de «ciudadano», es el embrión humano. Puede evidentemente intentarse hacerlo entrar bajo

protection des Droits de l'Homme via la notion de «personne potentielle», mais cette notion est en elle-même problématique et vouloir, d'une manière ou d'une autre, accorder à un embryon dès la conception ou à un stade ultérieur des droits plus ou moins similaires à ceux que l'on veut garantir chez l'individu comme tel se heurte à bien des objections de principe et de fait.

A l'autre extrême de la vie, une lacune similaire – peut-être moins évidente – apparaît à propos de ceux que l'on pourrait, par symétrie, appeler des «personnes résiduelles», c'est-à-dire des êtres humains plongés dans un coma végétatif chronique, et dont les facultés «proprement humaines» sont définitivement détruites et perdues. Dans quelle mesure peut-on les traiter comme des «cobayes» ou comme des «sources» d'organes?

Il faut savoir, comme en témoignent les minutes des discussions qui ont entouré la rédaction de la DUDH, que les rédacteurs de celle-ci ont expressément écarté la question de l'avortement et de l'euthanasie sur lesquelles la DUDH ne se prononce donc pas.

Je ne vais pas m'attarder sur la question du statut de l'embryon qui a déjà fait couler un océan d'encre et qui constitue par excellence un problème sur lequel le consensus n'existe pas. Dans la littérature, on oscille entre les extrêmes du statut substantiel conférant déjà au zygote une dignité onto-théologique de personne, et du statut relationnel ou contextuel qui lui accorde une valeur et une dignité plus ou moins grandes, variables donc mais jamais humainement nulles. J'ajouterai que la récente *Convention sur les Droits de l'Homme et la Biomédecine* du Conseil de l'Europe n'a pas non plus pu trancher le problème et qu'un Protocole sur cette question est attendu.

la protección de los Derechos Humanos a través de la noción de «persona potencial», pero esta noción es en sí misma problemática y, querer, de un modo o de otro, concederle a un embrión, a partir de la concepción o en un estadio ulterior, derechos más o menos similares a los que se le quiere garantizar al individuo como tal, se enfrenta con bastantes objeciones de principio y de hecho.

En el otro extremo de la vida, una laguna semejante -quizás menos evidente- aparece a propósito de aquellos que, por simetría, se podría llamar «personas residuales», es decir, seres humanos sumergidos en un coma vegetativo crónico, y cuyas facultades «propriadamente humanas» ya se han destruido o se han perdido definitivamente. ¿En qué medida se los puede tratar como «ratones de laboratorio» o como «fuentes» de órganos?

Hay que saber, como lo atestiguan las actas de las discusiones que han envuelto a la redacción de la DUDH, que los redactores de ésta han descartado expresamente la cuestión del aborto y de la eutanasia, a propósito de las cuales la DUDH no se pronuncia.

No quiero demorarme en este asunto acerca del estatuto del embrión, el cual ya ha hecho correr un océano de tinta y que constituye un problema por excelencia acerca del cual no existe un consenso. En la literatura, hay oscilaciones entre los extremos del estatuto sustancial que le confiere ya al cigote una dignidad ontoteológica de persona, y del estatuto relacional o contextual que le confiere un valor y una dignidad más o menos grandes, variables por tanto pero nunca humanamente nulas. Agregaría que la reciente Convención sobre los Derechos Humanos y la Biomedicina del Consejo de Europa no ha podido tampoco solucionar el problema y que se espera un Protocolo sobre esta cuestión.

Un pas considérable est franchi avec la considération du génome humain. Les possibilités de manipulation, éventuellement héréditaires, du génome humain se précisant, la question est posée de la mesure dans laquelle il convient de le «protéger», de le considérer comme intangible ou sacré.

Cette question est d'une très grande actualité puisque le Comité International de Bioéthique de l'UNESCO est en train de mettre un point final à sa Déclaration Universelle dont le titre primitif était simplement "Déclaration Universelle sur la Protection du Génome Humain" et qui est devenu "DU sur les Droits de l'Homme et le Génome humain". En fait, il s'agit d'une entreprise déjà ancienne et qui est passée par bien des vicissitudes.

Lors du bi-centenaire de la Déclaration des DH et du Citoyen, célébré en 1989, le *MURS* (Mouvement Universel de la Responsabilité Scientifique, à l'initiative du Professeur J. Dausset) proposait l'addition à la DUDH d'articles visant notamment à protéger le génome humain. Philosophes et scientifiques s'interrogent à bon droit sur la signification d'une telle proposition et sur les implications pratiques de sa mise en œuvre. Non seulement ni l'humanité ni l'individu ne se réduisent à la réalité génétique, mais en outre le génome humain comme tel n'existe pas. Existe une réalité extrêmement complexe et toujours particulière (individuée), caractérisée par le polymorphisme et une certaine instabilité mutationnelle. Cette réalité est, en outre, le produit d'une évolution naturelle s'étendant sur des millions d'années. Quel est ce génome que l'on veut protéger et que le langage même utilisé dans certains textes tend à rapprocher d'une nouvelle *essence* que l'on souhaiterait sacraliser? La confusion menace sur plusieurs fronts. Le terme

Con la consideración del genoma humano se logra un paso considerable. Haciendo falta precisar las posibilidades de manipulación, eventualmente hereditarias, del genoma humano, se plantea la pregunta acerca de la medida en la cual es conveniente «protegerlo», considerarlo como un intangible o sagrado.

Esta pregunta es de una gran actualidad puesto que el Comité Internacional de Bioética de la UNESCO está próximo a terminar su Declaración Universal, cuyo título primitivo era simplemente el de «Declaración Universal sobre la Protección del Genoma Humano», y cuyo título definitivo será el «Declaración Universal sobre los Derechos Humanos y el Genoma Humano». En efecto, se trata de una empresa ya antigua y que ha atravesado bastantes vicisitudes.

A raíz del bicentenario de la Declaración de los DH y del Ciudadano, celebrado en 1989, el *MURS* (Movimiento Universal por la Responsabilidad Científica, iniciativa del Profesor J. Dausset) propuso adicionarle a la DUDH algunos artículos que consideren en particular la protección del genoma humano. Filósofos y científicos se interrogan con todo derecho acerca de la significación de una propuesta semejante y sobre las implicaciones prácticas de su puesta en marcha. No solamente ni la humanidad ni el individuo se reducen a la realidad genética, pero, por lo demás, el genoma humano en cuanto tal no existe. Existe una realidad extremadamente compleja y siempre particular (individualizada), y que se caracteriza por el polimorfismo y una cierta inestabilidad mutacional. Esta realidad es, de otra parte, el producto de una evolución natural que se extiende durante millones de años. ¿Cuál es este genoma que se quiere proteger y que el lenguaje mismo empleado en ciertos textos tiende a aproximarle a una nueva *esencia* que se quisiera sacralizar? La confusión amenaza por varios

«génome» relève du langage positif et technique de la science; il est absurde d'en user comme d'une «idée-valeur» à la manière de la liberté, de la dignité, de l'égalité, ou même de l'humanité. Toutes ces notions-ci sont à bon droit générales, normatives et ouvertes, «idéales». Le concept de «génome» n'est nullement de cette espèce-là. La sacralisation implicite du génome humain en tant que tel est une absurdité tant pour le positiviste que pour le spiritualiste ou l'idéaliste: la «défense du génome» n'a rien à voir avec la promotion de l'esprit ou de l'humanité. En fait, une telle démarche véhicule, consciemment ou non, un naturalisme produit d'un doute en ce qui concerne la capacité des êtres humains de prendre en charge de plus en plus lucidement, librement et de façon responsable leur avenir, à l'heure où nous commençons à disposer des moyens pour le faire. Protéger la naturalité du génome, sous prétexte notamment du «droit à un génome non modifié», c'est protéger le jeu des aléas, comme si la soumission au hasard (implicitement valorisé, à moins de croire à quelque «providence génétique») était une condition de la sauvegarde de la liberté humaine. Il n'est évidemment pas question de nier que la génétique humaine demande une grande vigilance à la fois au niveau de la recherche et de ses applications actuelles et à venir. Mais ce qu'il y a lieu de protéger, ce n'est pas le génome humain, ce sont les personnes et les groupes vulnérables et exploitables: leur droit à l'information, à la protection de leur vie privée, leur droit à bénéficier de manière équitable des bienfaits de la génétique, le respect de leur autonomie... Bien sûr, il s'agit *aussi* de cela dans les projets de réglementation en discussion, mais il devrait *ne s'agir que* de cela qui est effectivement de la compétence des droits de l'homme. Interpréter et étendre ceux-ci en référence à des possibilités et des contextes

frentes. El término «genoma» proviene del lenguaje positivo y técnico de la ciencia; es absurdo emplearlo como una «idea - valor» a la manera de la libertad, la dignidad, la igualdad, o incluso la humanidad. Todas estas nociones son con todo derecho generales, normativas y abiertas, «ideales». El concepto de «genoma» no es, en absoluto, de esta especie. La sacralización implícita del genoma humano en cuanto tal es un absurdo tanto para el positivista como para el espiritualista o el idealista: la «defensa del genoma» no tiene nada que ver con la promoción del espíritu o de la humanidad. De hecho, un tal procedimiento pone en marcha, conscientemente o no, un naturalismo producto de una duda en lo que hace a la capacidad de los seres humanos para asumir de una manera cada vez más lúcida, libre y responsablemente su propio futuro, en el momento en que comenzamos a disponer de los medios para hacerlo. Proteger la naturaleza del genoma, con el pretexto particular del «derecho a un genoma no modificado» es proteger el juego de la aleatoriedad, como si la sumisión al azar (implícitamente valorizado, a menos que se crea en alguna «providencia genética») fuera una condición para la salvaguardia de la libertad humana. Evidentemente que no se trata de negar que la genética humana exige una gran vigilancia al mismo tiempo al nivel de la investigación y de sus aplicaciones actuales y por venir. Pero, de lo que se trata es de proteger no el genoma humano, sino las personas y los grupos vulnerables y explotables: proteger su derecho a la información, a la protección de su vida privada, su derecho a beneficiarse con equidad de los provechos de la genética, el respeto por su autonomía... Desde luego, se trata *asimismo* de hacerlo con respecto a la reglamentación en discusión, pero *no debería tratarse más que de esto*, lo cual es, efectivamente, la competencia de los derechos humanos. Interpretar y comprender los derechos humanos en

nouveaux est utile, nécessaire et sensé, car il convient de protéger les personnes dans des situations nouvelles et de repenser en conséquence l'organisation des sociétés. Ce travail éthico-juridique indispensable risque d'être desservi par des velléités abusives d'extension des droits de l'homme à des entités charriant une foule de connotations confuses, quelquefois contraires à l'esprit des droits de l'homme.

En conclusion, aussi longtemps qu'il s'agit de protéger des individus, voire des collectivités (culturelles, par exemple) contre les abus de pouvoir, non de la science, mais d'autres individus et d'autres collectivités, la pertinence de la référence aux droits de l'homme peut et doit être vigoureusement réaffirmée. Une foule de problèmes dits de «bioéthique» sont ainsi clarifiables, même si cette lumière va rarement sans ambiguïté ni matière à discussion. Mais s'il faut être vigilant à l'égard de formes nouvelles de pouvoir qui se développent en se servant des sciences et des techniques ou sous le couvert de la Recherche et du Développement techno-scientifiques, une lucidité égale est nécessaire pour dénoncer des formes anciennes et réactionnaires de pouvoir qui sollicitent la philosophie des droits de l'homme dans un sens technoscientophobe, quelquefois avec une grande sincérité humaniste. Le risque d'une résurgence du fondamentalisme n'est pas absent de cette philosophie elle-même en raison de l'origine partiellement naturaliste et onto-théologique de sa tradition. Il est abusif et dangereux de vouloir, au nom des droits de l'homme ou de leurs conditions de possibilité, interdire une fois pour toutes, *a priori*, absolument, et en ressuscitant sous des noms nouveaux ou anciens des référés transcendants indiscutables, des pistes de recherches scientifiques et techniques. Ceci concerne aussi

referencia a posibilidades y contextos nuevos es útil, necesario y sensato, pues es conveniente proteger a las personas en las situaciones nuevas y volver a pensar, por consiguiente, la organización de las sociedades. Este trabajo ético-jurídico indispensable corre el riesgo de ser abandonado por las veleidades abusivas de la extensión de los derechos humanos a entes que comportan una cantidad de connotaciones confusas, algunas veces contrarias al espíritu de los derechos humanos.

Como conclusión, en tanto se trate de proteger a los individuos, o también a las colectividades (culturales, por ejemplo) contra los abusos del poder, no de la ciencia, de otros individuos y de otras colectividades, la pertinencia de la referencia a los derechos humanos puede y debe ser vigorosamente reafirmada. Una cantidad de problemas llamados de «bioética» se pueden aclarar de esta forma, incluso si esta luz va raramente sin ambigüedad ni materia de discusión. Pero si se trata de ser vigilantes con respecto a las formas nuevas del poder que se desarrollan sirviéndose de las ciencias y las técnicas, o bajo la cubierta de la Investigación y del Desarrollo Tecno - Científicos, es igualmente necesaria una lucidez para denunciar las formas antiguas y reaccionarias del poder que hacen un llamado a la filosofía de los derechos humanos en un sentido tecnocientóforo, y algunas veces con una gran sinceridad humana. El riesgo de un resurgimiento del fundamentalismo no está ausente de esta filosofía, ella misma en razón del origen parcialmente naturalista y onto-teológico de su tradición. Es abusivo y peligroso el querer, en nombre de los derechos humanos o de sus condiciones de posibilidad, prohibir de una vez por todas *a priori*, absolutamente, resucitando así bajo las denominaciones nuevas o antiguos referentes trascendentales indiscutibles, pistas de investigación científicas y técnicas. Esto atañe tanto a la

bien l'expérimentation sur l'embryon que la thérapie génique germinale, l'eugénique, le chimérisme ou le clonage, pour ne citer que des points particulièrement sensibles. Les condamnations globales et définitives sont aussi faciles que mauvaises, parce qu'elles nient la complexité, l'ambivalence et le caractère évolutif de la réalité, de la vie, de l'être humain. Elles ne cherchent qu'à conjurer l'angoisse associée à l'indétermination de l'avenir et à l'exercice responsable de la liberté, en simplifiant et en figeant symboliquement – c'est-à-dire pour l'être humain aussi très *concrètement* – les choses.

Cet exposé, déjà long, pourrait se poursuivre en évoquant, par exemple, la nécessité de protéger les «générations futures» et même les *droits* des générations futures. Enfin, les développements technoscientifiques ont montré la fragilité de la biosphère terrestre, de ses équilibres et de ses diversités. Considérée comme «patrimoine commun de l'humanité» et comme condition de possibilité d'une survie «humaine» de l'espèce humaine, la biosphère comme telle – la nature – devient sinon sujet de droits du moins objet de devoirs de la part de l'humanité précisément dans l'esprit d'une responsabilité à l'égard des générations futures. Certes, il serait excessif de dire que toutes ces questions sont tout à fait étrangères à ce qu'on pourrait appeler la «philosophie générale des Droits de l'Homme». Mais elles sont assurément étrangères à ce qui a été jusqu'ici l'histoire des Droits de l'Homme, étrangères aussi à ce qui est lisible dans les textes fondamentaux. Ce qui me paraît important, c'est qu'au fil des sollicitations de la philosophie des DH ne se perde pas la confiance de l'homme en l'homme, la confiance de l'homme en un avenir qui soit, de plus en plus, de sa responsabilité. Il ne faut pas que l'anthropocentrisme évolutif et ouvert qui anime la philosophie des DH se relâche au profit de retours «allocentristes», biocentristes par

experimentación con el embrión como a la terapia génica germinal, la eugenesia, o la clonación, por no citar sino los puntos particularmente sensibles. Las condenas globales y definitivas son tan fáciles como dañinas, puesto que niegan la complejidad, la ambivalencia y el carácter evolutivo de la realidad, de la vida, del ser humano. Ellas no buscan sino conjurar la angustia asociada a la indeterminación del porvenir y al ejercicio responsable de la libertad, simplificando y fijando simbólicamente –esto es, para el ser humano tanto como *concretamente*– a las cosas.

Esta exposición, ya bastante larga, podría proseguirse evocando, por ejemplo, la necesidad de proteger a las «generaciones futuras» e incluso los *derechos* de las generaciones futuras. En fin, los desarrollos tecnocientíficos han mostrado la fragilidad de la biosfera terrestre, de sus equilibrios y de sus diversidades. Considerada como «patrimonio común de la humanidad» y como condición de posibilidad de una sobrevivencia «humana» de la especie humana, la biosfera como tal –la naturaleza– se convierte, si no en el sujeto, por lo menos sí en el objeto de deberes de parte de la humanidad precisamente en el espíritu de una responsabilidad con respecto a las generaciones futuras. Ciertamente, sería excesivo decir que todas estas cuestiones son por completo ajenas a lo que se podría llamar la «filosofía general de los Derechos Humanos». Pero son con seguridad ajenas a lo que ha sido hasta hoy la historia de los Derechos Humanos, ajenas igualmente a lo que puede leerse en los textos fundamentales. Lo que me parece importante es que al filo de los requerimientos de la filosofía de los DH no se pierda la confianza del hombre por el hombre, la confianza del hombre en un porvenir que sea cada vez más su propia responsabilidad. No es necesario que el antropocentrismo evolutivo y abierto que anima a la filosofía de los DH se relaje en provecho de

exemple, renvoyant l'humanité et son avenir derechef à des forces et à des signes sur lesquels elle n'aurait aucune prise et qui seraient pourtant en fait dirigés plus ou moins (in)consciemment par des groupes d'hommes encore se réclamant de l'une ou l'autre transcendance ou fatalité que l'on discuterait pas et qui nous laisserait impuissants.

La question "bioéthique et droits de l'homme" est très vaste et aussi ouverte, en pleine évolution. J'ai essayé dans cette présentation de l'aborder sous deux aspects:

1. dans sa dimension historique qui montre comment la problématique, dite aujourd'hui "bioéthique", est venue, depuis cinquante ans déjà, se tisser dans la problématique des DH. Cette rencontre a elle-même été conditionnée par l'évolution des rapports entre la pensée des DH et la RDTs. En ce sens, elle recoupe la thématique critique de la modernité et de la postmodernité.
2. dans sa dimension problématique, à savoir: dans quelle mesure les DH doivent-ils et peuvent-ils constituer une source d'inspiration pour la résolution des questions bioéthiques. J'ai essayé de montrer jusqu'où cette référence me paraît légitime et à partir d'où elle me semble critiquable, voire contradictoire avec l'esprit humaniste et progressiste de la pensée des DH.

Les questions ainsi introduites sont d'une grande actualité comme en témoignent les deux textes normatifs de portée internationale les plus récents de la bioéthique: *La Convention sur les DH et la Biomédecine* du Conseil de l'Europe et *La Déclaration Universelle sur les DH et le Génome Humain* de l'UNESCO. De plus, ainsi que je l'ai indiqué, ces deux textes, spécialement le second, illustrent très bien

los retornos «alocentristas», biocentristas por ejemplo, que remiten a la humanidad y a su futuro directamente a fuerzas y a signos sobre los cuales no tendría ningún referente y que estarían, por tanto, de hecho, dirigidas más o menos (in)conscientemente por grupos humanos que reclaman para sí todavía una u otra trascendencia o fatalidad que no estaría en discusión y que nos dejaría inermes.

La cuestión «bioética y derechos humanos» es muy vasta y también bastante abierta, en plena evolución. He intentado en esta presentación abordarla bajo dos aspectos:

1. En su dimensión histórica, que muestra cómo la problemática, llamada hoy «bioética», ha llegado, desde hace ya cincuenta años, a mezclarse con la problemática de los DH. Este encuentro ha sido condicionado él mismo por la evolución de las relaciones entre el pensamiento de los DH y la IDTC. En este sentido, atraviesa la temática crítica de la modernidad y de la postmodernidad.
2. En su dimensión problemática, a saber: en qué medida los DH deben y pueden constituir una fuente de inspiración para la resolución de los problemas bioéticos. He intentado mostrar hasta dónde esta referencia me parece legítima y a partir de dónde me parece criticable, o también contradictoria con el espíritu humanista y progresista del pensamiento de los DH.

Las preguntas introducidas son de una inmensa actualidad como lo atestiguan los dos textos normativos con una envergadura internacional más recientes de la bioética: *La Convención sobre los Derechos Humanos y la Biomedicina* del Consejo de Europa, y la *Declaración Universal sobre los Derechos Humanos y el Genoma Humano* de la UNESCO. Adicionalmente, como lo he indicado, estos dos textos,

à la fois la légitimité et le caractère problématique de la référence de la bioéthique à la tradition des DH.

especialmente el segundo, ilustran muy bien al mismo tiempo la legitimidad y el carácter problemático de la referencia de la bioética a la tradición de los D. H.