

**Maria Sinaci, *BIOETICA ȘI AMELIORAREA UMANĂ. O perspectivă filosofică*,
Cuvânt înainte de Ioan Biriș, București, Editura EIKON, 2021, 282 p.**

Lucrarea, care pornește de la clarificarea conceptuală a bioeticii, ca fundament pentru abordările mai aplicate ale conceptului, reprezintă o contribuție în planul cunoașterii contemporane, prin sintezele propuse și prin contribuțiile ideatice personale.

Constatăm cu uimire că acest domeniu atât de nou marchează deja jumătate de secol de la definiția dată de Van Rensselaer Potter bioeticii, descrisă ca disciplină științifică nouă menită să combine „cunoașterea biologiei cu aceea a sistemelor de valori umane”. Iată că „timpul nu mai are răbdare” și „viitorul este aici”. Sub multe aspecte, argumentul despre bioetică include un argument despre trecerea de la „este” la „trebuie”, o adevărată cascadorie, *a naturalistic fallacy*. Un criteriu bioetic bazat pe înțelepciune biologică ar putea-o ameliora (Waddington). Considerăm aici, spre deosebire de Potter, că însăși cunoașterea lui „este” reprezintă un fundament solid pentru dorita înțelepciune a lui „trebuie”. Fiecare generație duce o luptă pentru supraviețuire ancorată în prezent, dar valabilă și peste generația prezentă sau peste generații, construind un viitor. Prezentul fără viitor este ca și distrus. Ca urmare, observă Maria Sinaci, comentând argumentul lui Potter, este necesară o înțelepciune colectivă a omenirii care să ofere un program de „dezvoltare evoluționară”, de tip cultural, depășind ceea ce este util imediat, pentru o dezvoltare și o continuitate valorică pe termen lung, pornind de la responsabilitate. Purtătorii de valoare, persoanele, au acest orizont valoric al viitorului armonizând sau „administrând” optim planurile biologic, psihologic și social. Iată că etica valorifică instrumentele ontologiei.

Conceptualizarea persoanei este centrală pentru bioetică. Peter Singer extinde această noțiune de persoană în lucrarea sa *Practical Ethics*, abordând teme cum ar fi drepturile și egalitatea pentru animale, vânatoarea și uciderea animalelor, statutul embrionului și al fătului uman, viața umană, bogăția și sărăcia, statutul de autohton și de străin, mediul înconjurător, dinamica dintre scopuri și mijloace, actele morale etc., multe dintre acestea fiind în continuare probleme ale umanității. Conform unui fundament ontologic pentru o preocupare egală față de ființele care îndeplinesc condițiile de a fi persoane, Peter Singer extinde sfera responsabilității etice cu o acoperire biologică maximă. Capacitatea de a suferi devine criteriu pentru aprecierea egalității între ființe și a responsabilității față de ființare. O ființă care are capacitatea de a suferi este o ființă înzestrată cu justificare morală, presupunând raționalitate, comunicare etc., cu multiple consecințe. În experimentul făcut de Allen și Beatrice Gardner, cimpanzeul „Washoe” a demonstrat că a învățat 350 de semne diferite și să utilizeze corect în jur de 150 de semne, echipamentul vocal necesar reproducerii sunetelor din limbajul uman fiind cheia limitărilor în comunicare și relaționare, căci „Washoe” era capabil să se recunoască în oglindă, având o conștiință de sine. Alte experimente au sporit numărul de semne utilizate – o gorilă a ajuns să folosească 1000 de semne, cu referire la evenimente trecute sau viitoare, dovedind o conștiință de sine și un simț al timpului. Pe această direcție argumentativă, Singer consideră că unele animale nonumane sunt persoane.

Bioetica personalistă are de răspuns la întrebarea despre modalitatea în care putem totuși extinde sfera eticului dincolo de universul uman și cum ar trebui să concepem această extindere. Cu ceva vreme în urmă, Darwin susținea că instinctele sociale bine marcate (de exemplu, cu afecte parentale și filiale) denotă prezența simțului moral și a conștiinței animale. Dacă indicatorii stabiliți pentru o matrice descriptivă a persoanei (conștiință de sine, simț temporal, abilități de comunicare, un nivel observabil de autocontrol) sunt îndepliniți, atunci extinderea conceptului de persoană ar implica o includere a eticii în biologie dacă nu o reducere a eticii la biologie, deoarece etica nu poate da seama de toate zonele de interes ale biologiei.

Capacitatea suferinței din sfera eticii reprezintă un criteriu convingător, dar ne putem hazarda să definim ceea ce este viu printr-o categorie etică? Embrionul uman nu întrunește criteriile conștiinței de sine și al capacității de suferință, dar nu poate fi exclus din categoria viului. Totuși, observă autoarea, investigând argumentele aduse de Roberto Poli și Peter Singer, există persoane ce nu aparțin speciei *homo sapiens*. Reprezentanții eticii conservatoare includ fetusul între ființele umane, pe când cei ai eticii liberale nu recunosc fetusul ca ființă umană. Singer abordează aspectul potențialității, considerând fetusul ca viață potențială. Autoarea arată: „Argumentul va avea atunci forma: Premisa 1. Este greșit să ucizi o ființă umană potențială; Premisa 2. Un fetus uman este o ființă umană potențială; Concluzie. De aceea, este greșit să ucizi un fetus uman” (p. 33). Singer consideră apărarea vieții și creșterea responsabilității direcții normative pentru viață și bioetica personalistă. Dar Poli critică poziția acestuia, pornind de la presupuzițiile lui Singer: indicatorii pentru umanitate selectați de Singer (conștiința de sine, orientarea în timp și celelalte) nu furnizează neapărat informații suficiente și necesare pentru definirea conceptului de „persoană” și aceștia nu se regăsesc în întregul domeniu al viului. Poli consideră că abordarea adecvată trebuie să se bazeze pe o ontologie a nivelurilor de realitate, pe o aprofundare a studiului actelor emoționale, de unde se decelează o etică a persoanei și încă a unei *persoane purtătoare de valoare*. Numai așa etica rămâne la locul ei, ca domeniu „adăugat” biologicului și de o cu totul altă natură decât biologicul, fiind de natură spirituală. Dimensiunea spirituală specific umană este pentru Poli un domeniu al valorilor autentic etice, al alegerilor între bine și rău (precum și între virtuți și vicii).

Oare este posibilă o bioetică unitară, universală sau globală, sau putem vorbi despre o cale a pluralismului bioetic? Bioetica „libertariană” se ocupă de problematica eutanasiei redusă adesea la sintagma *my body, my choice!*, destul de sugestivă în sine. Autori precum Ronald Dworkin, Robert Nozick, Judith Thomson, John Rawls, T. M. Scanlon și Thomas Nagel au adus argumente în favoarea dreptului persoanei de a alege în chestiuni „intime și personale”, împotriva paternalismului medical. Maria Sinaci oferă exemplul incitant al argumentului din lucrarea *Pharmaceutical Freedom: Why Patients Have a Right to Self Medicate* (2017), de Jessica Flanigan, bazat pe filosofia lui John Locke, adept al dreptului la viață întemeiat pe un individualism al sinelui corporal.

Astfel, persoanele au dreptul și de a decide cum își încheie viața, tocmai în temeiul dreptului la viață. Individualismul ca sine decident se constituie ca nucleu dur al drepturilor umane, situate în zona afirmării de sine prin libertatea de a alege și de a consimți (p. 36). Nozick exprimă clar în contextul perspectivei etice și filosofico-politice libertariene nu doar acele *entitlements* care decurg din drepturi, ci și ideea de *self-ownership*: dreptul persoanei de a se alege pe sine, de a alege să nu se sacrifice (în beneficiul altuia sau al celorlalți) în relațiile cu ceilalți și cu statul. Avem o anumită demnitate a statutului moral individual, care dă greutatea cuvenită opțiunilor etice individuale. Alții, cum ar fi Michal Trčka, evidențiază țesătura socială care face ca unele decizii majore să nu fie exclusiv probleme individuale – decizia unei persoane de a fi eutanasiată afectează specialiștii care o pun în practică, personalul medical, rudele, cunoștințele și prietenii ridicând întrebări legate de un anumit consens social. Dar autoarea observă cu întemeiere, ca și Mark D. White, că ceilalți, afectați sau nu, nu pot să știe interesele cuiva și să aibă nimic de spus în această privință („De unde știu economiștii, de exemplu, care sunt interesele mele?”).

Modelele economice sunt extrem de limitate prin raportare la complexitățile persoanei și ale vieții individuale. Viziunea filosofică este cea care guvernează în mod firesc domeniul eticii umane. În acest sens, un model mai ofertant este cel al lui Hans Vaihinger; un model bazat pe distincții între prezumții, ipoteze și ficțiuni. Motivația umană este adesea descrisă bine de imaginile mentale care au și un aspect funcțional regulativ, nu de calcul. Ficțiunile sunt astfel de imagini mentale cu rol regulativ, care produc emoții reale și pot conduce la decizii etice valabile. Ca o paranteză fie spus, considerăm că astfel de imagini mentale cu funcționalitate regulativă stau la baza rolului important pe care îl au experimentele mentale în filosofie. În virtutea unor astfel de mecanisme, actele morale sunt în „natura” omului o subiectivitate care nu anulează și nu împiedică intenționalitatea umană (J. Searle), care se poate orienta și spre obiecte și obiectivitate, dar și către imagini și emoții, afirmând subiectivitatea inerentă a faptelor sociale. Interpretând contribuția lui J. Searle, autoarea arată de asemenea că „faptele sociale (inclusiv cele morale) nu pot fi înțelese fără prezența intenționalității”.

Mai mult, foarte important aspect, „instanțierea morală a binelui se produce prin actul de limbaj, nu pre-există judecării” (p. 42).

Bioetica feministă evidențiază anumite probleme ale puterii și politicului, în conexiune cu paliere analitice precum „dominația masculină” și „subordonarea femeilor”. Eticile de tip feminist au pornit de la revendicarea egalității femeilor cu bărbații, pentru ca apoi să se axeze pe revendicarea diferenței, „bioetica feministă concentrându-se pe reflecția asupra diferențelor de gen”. Carol Gilligan arată diferențele parcursului diferit de dezvoltare morală în cazul femeilor și în cazul bărbaților. Femeile evoluează către o morală a responsabilității, bazată pe grija care preia mult din importanța discursului masculin despre drepturi și individualism, ambele orientări generând atitudini morale specifice. Și la Kant avem conceptul de *Liebespflichten* (datorie, „grijă” față de iubire), iar la Heidegger apare un concept care poate părea similar, tot grijă – *Sorge*, baza autenticității *Dasein*-ului. Dar, după cum prezintă cu finețe analitică autoarea, acest tip de grijă este o grijă anxioasă, conducând la *Fürsorge* (solicitudine), deși există și un alt tip de grijă (*Besorgen*, îngrijire). Michel Foucault se preocupă de acel *le souci de soi*, cu reverberații socratice, stoice și creștine. Interpretarea relației ca responsabilitate este abordată și dezvoltată de bioetica responsabilității asociată însă mai accentuat temei supraviețuirii (responsabilității față de sine) decât temei responsabilității sociale.

Știința și progresul tehnologic revizuiesc și reformează anumite perspective etice, în acord cu complexitățile timpurilor contemporane, profilând din ce în ce mai apăsător pericolul ca omul să-și devină propriul pericol, propriul rău. O interesantă „euristică a fricii” vine să contureze probleme etice specifice (p. 51). „Tractatus technologico-ethicus” (replică la Wittgenstein I) face din responsabilitate miza etică principală a umanității, exprimată prin forme, atitudini și acțiuni, toate indicând un refuz al ierarhizării superioare a lui *homo faber* în detrimentul lui *homo sapiens*. Dar este acesta un pericol real? În ce măsură putem cu adevărat face fără a ști? Ce anume este de apărut aici? Pe *homo sapiens* îl pune în pericol civilizația tehnologică, sau altceva, miza unui *Dasein* autentic? Însă aceasta este o discuție conexasă, amplă, pentru o altă ocazie.

Climatul contemporan descris de nesiguranță acută conduce la repunerea în discuție a imperativului categoric al lui Kant, de readaptat noului tip de acțiune umană. Dar cum? Maria Sinaci ne propune formula: „Acționează astfel încât consecințele acțiunii tale să fie compatibile cu permanența unei vieți umane autentice pe pământ!”, cu varianta „Nu compromite condițiile pentru supraviețuirea indefinită a umanității pe pământ!” Avem aici un tip de pragmatism responsabiliza(n)t, cu valențe etice deosebite și actuale. Etica viitorului, arată autoarea – „centrată pe responsabilitatea față de posteritate” – se emancipează de reciprocitate în sensul unei preocupări pentru perpetuarea evolutivă a speciei. Dar nu ar susține această orientare etică spre perpetuarea speciei tot felul de argumente utilitariste discutabile din punct de vedere etic? Cât de mult putem pune accentul pe această etică a responsabilității față de viitor? Autoarea oferă un argument interesant întemeiat pe imperativul responsabilității, fundamentat astfel ontologic și metafizic, în sensul unui accent plasat pe principiul responsabilității menit a apropia oamenii în sensul de „a-i face *co*-responsabili, de a întări relațiile între generații și între specii”. Păstrând deschise opțiunile critice, se prezintă reacția la ideea lui Hans Jonas că „natura poate fi respectată prezervând-o, așa încât umanitatea să rămână posibilă”, prezentând și acel argument „al virusului”: natura conține și „răul”, și „binele”, ceea ce implică, *mutatis mutandis*, îndatorirea de a acorda respect și responsabilitate și față de viruși, spre exemplu.

Avem, pe de o parte, preocuparea etică implicată în raportarea la natură și, pe de altă parte, preocuparea etică asociată pericolului autodistrugerii umanității. Autoarea adâncește analiza filosofică asociată dihotomiei natural-artificial. Contemporaneitatea în plină transformare (*Megatendințe. Zece noi direcții care ne transformă viața*, John Naisbitt) produce numeroase provocări tehnologice, etice și bioetice, pentru generațiile prezente, dar și pentru cele care încă nu s-au născut. O analiză etimologică originală a conceptului de natură precede o incursiune substanțială în istoria ideilor filosofice despre natură: Heraclit, Parmenide, Hesiod, Platon, Aristotel, Spinoza, Leibniz, Hume, Rousseau, Kant, Fichte, Schelling, Hegel animă caleidoscopul aprofundat al perspectivelor perene despre viu și om, pluralitate a viului și pericolul nimicirii.

Dar analizele conceptuale dedicate naturii sunt deosebit de variate. Teza lui Whitehead despre conexiunile care conferă unitatea naturii și temeiul cunoașterii este discutată în sensul unei sau unor

„ontologii și epistemologii anti-Hume”. Bertrand Russell valorifică într-o relativă consonanță cu Whitehead conexiunea dintre percepții și structuri, noțiunea de natură prezentând pe cât de multe valențe și multe ambiguități („mișcarea, devenirea ori creșterea, cauza ori efectul, natura ca artă, raportul practic ori teoretic, entitățile ori conexiunile etc.”), natura fiind până la urmă tot ceea ce nu este produs de om, iar ascensiunea lui *homo faber* reprezentând ascensiunea unui potențial distructiv. Condiția creatoare a omului (vezi discuția despre „capacități” și „funcții” deschisă de Martha Nussbaum), emoțiile, deciziile și acțiunile creatoare, rațiunea practică (formatoare a concepțiilor despre bine și a unui plan de viață), apartenența (bucuria interacțiunii sociale, oportunitatea de a exercita dreptul la respectul de sine, de a se opune discriminării), raportarea plină de grijă și empatie la alte specii, jocul (faptul de a te putea juca, de a avea activități recreative, de a putea râde) și controlul propriului mediu (libertăți, decizii și acțiuni ecologice, economice, sociale, politice) descriu suficient de bine răspunsul uman la condiția de perpetuă vulnerabilitate. Dar evaluarea etică, „bună” sau „rea”, a unei stări de lucruri transcende dihotomia natural-artificial, așa cum precizează și autoarea (p. 83).

Depășirea rupturii stabilită de Hume dintre „este” și „trebuie” implică principiul responsabilității (Jonas) discursului etic contemporan, având șansa unei întemeieri nondogmatice (cu posibilitatea apelului la adevăr metafizic și la un „trebuie” înțeles ca un tip de „este” prin conexiunea semnificativă a necesității). Într-adevăr, „[c]onexiunea devine astfel un concept crucial pentru ontologia lumii naturale, dar și pentru lumea psihismului, a structurilor logice, a relațiilor sociale și valorilor” (p. 106). Însă ceea ce pornește ca bun se poate să nu se transmită tot astfel prin „conexiunea” stabilită. Se poate urmări o metafizică a conexiunii dinspre un universal (ființa ontologică, natura sau „este”-le în general) corelat cu un particular valoric (un particular al lui „trebuie”, arată autoarea), ambele corelate și corelabile sub semnul a numeroase relativități (Hartmann): context, subiectivitate și libertatea expresiv-interpretativă a valorilor morale.

Problema binelui nu se poate disocia de problema „mai binelui” etico-moral. Ameliorarea, îmbunătățirea stării și practicii etice a omului, poate avea loc (potențial) la orice nivel valoric conștientizat și investigat al persoanei ca purtătoare de valori, ca univers structurat de priorități valorice, am putea adăuga. Putem considera, ca și Th. Nagel, motivația morală, actul de alegere, judecata morală, obligațiile, constrângerile, aspectul utilității, avantajele sau pierderile, valorile asociate scopurilor perfecționiste, angajamentele individuale. Nagel vorbește despre o fragmentare a valorii care complică viziunea analistului asupra procesului de ameliorare umană. Putem decela, ca și Bochenski, entități ontologice grupate în trei categorii (lucrurile, proprietățile și relațiile) transformabile în „palieri” ale ameliorării umane. Autoarea concluzionează pertinent: „aceste dispute și temeri nu pot fi soluționate sub aspect etic doar prin raportarea la mijloacele de ameliorare, la posibilitățile biotehnologice, ci e nevoie de clarificări la nivel de societate în legătură cu idealul de persoană umană care se dorește. Altfel spus, clarificările etice sunt dependente de criteriile de umanitate” (p. 128).

Vor contribui noile biotehnologii la construirea unei lumi mai etice prin îmbunătățirea raționamentului moral, se întreabă autoarea, deschizând discuții deosebit de actuale. Să ne întrebăm și dacă metodele biotehnologice pot fi validate ca metode etice? Va fi omul bio-tehnologico-ameliorat totuși (încă) om sau un (bio-)artefact? În lumina problemelor etice identificate în lucrare pe care bioameliorarea morală le poate ridica – favorizarea abuzurilor, potențiala încălcare a libertății individuale, a identității personale și subminarea autonomiei; indeterminarea diversității morale și a dezbaterilor morale, supraestimarea rezultatelor, subestimarea efectelor secundare, o nouă eugenie prin „proiectarea” copiilor morali și selecția embrionară, riscul obligativității ameliorării morale în timp, compromiterea libertății cu cele mai bune intenții de asigurare a ameliorării morale, inclusiv a libertății de a greși și de a acționa imoral (p. 195) –, întrebarea precedentă capătă reverberații copleșitoare.

Maria Sinaci explorează, prin această incursiune impresionantă dedicată bioeticii, complexitățile și problemele etice dezvoltate în jurul tragismului și dificultăților universului uman asumat, lăsând în urmă simplitatea vechiului *memento mori*, imperativ depășit în structurarea autorității morale și a acțiunii etice, a sinelui valoric angajat într-o examinare maximalistă, trup și spirit.

Henrieta Șerban