

Estatuto **Epistemológico** de la Bioética

Volnei **Garrafa**

Miguel **Kottow**

Alya **Saada**

Coordinadores

publicación científica

número

01



red latinoamericana y del caribe de bioética

redbioética

ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO
DE LA BIOÉTICA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Coordinador editorial: Raúl Márquez Romero
Edición y formación en computadora: Isidro Saucedo
Portada: Artwork Design Gráfico

ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DE LA BIOÉTICA

VOLNEI GARRAFA
MIGUEL KOTTOW
ALYA SAADA

Coordinadores



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
RED LATINOAMERICANA Y DEL CARIBE
DE BIOÉTICA DE LA UNESCO
MÉXICO, 2005

Primera edición: 2005

DR © 2005. UNESCO

DR © 2005. Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Circuito Maestro Mario de la Cueva, s/n
Ciudad de la Investigación en Humanidades
Ciudad Universitaria, 04510 México, D. F.

Impreso y hecho en México

ISBN 970-32-2840-2

CONTENIDO

Preámbulo	IX
Koïchiro MATSUURA	
Nota gratulatoria	XI
Diego VALADÉS	
Introducción	XV
Alya SAADA	
Bioética prescriptiva. La falacia naturalista. El concepto de principios en bioética	1
Miguel KOTTOW	
Comentarios a la ponencia de Miguel Kottow	29
José María CANTÚ	
Los principios de Georgetown: análisis crítico	35
Juan Carlos TEALDI	
Comentarios a la ponencia de Juan Carlos Tealdi	55
Stella CERRUTI BASSO	
Multi-inter-transdisciplinariedad, complejidad y totalidad concreta en bioética	67
Volnei GARRAFA	

Comentarios a la ponencia de Volnei Garrafa	87
Pedro Federico HOOFT	
El tema de la complejidad en el contexto de la bioética	95
Pedro Luis SOTOLONGO	
Comentarios a la ponencia de Pedro Luis Sotolongo	125
Fernando CANO VALLE	
Epistemología en la ética y en las éticas aplicadas	133
León OLIVÉ	
Comentarios a la ponencia de León Olivé	161
Marta ASCURRA	
¿Bioética sin universalidad? Justificación de una bioética latinoamericana y caribeña de protección	165
Fermin ROLAND SCHRAMM	
Comentarios a la ponencia de Fermin Roland Schramm	187
Daniel PIEDRA HERRERA	
Estructuración del discurso bioético. I. Comunicación y lenguaje	193
Guillermo HOYOS VÁSQUEZ	
Comentarios a la ponencia de Guillermo Hoyos Vásquez	219
José Eduardo de SIQUEIRA	

Estructuración del discurso bioético. II. Coherencia, argumentación y tolerancia	229
Julio CABRERA	
Comentarios a la ponencia de Julio Cabrera	261
Javier LUNA OROZCO	
Anexo 1. Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos	267
Anexo 2. Declaración Internacional sobre los Datos Genéticos Humanos	277
Anexo 3. Proyecto de Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos	295
Semblanzas de los organizadores y los participantes	309

PREÁMBULO

En vísperas de la adopción de la Declaración Universal de Bioética, el director general de la UNESCO, señor Koïchiro Matsuura, declaró en la sesión extraordinaria del Comité Internacional de Bioética de la UNESCO:

Pienso que la comunidad internacional acogerá estas propuestas con interés, puesto que evidencian, en el marco de una reflexión normativa en materia de protección de los derechos humanos, el fuerte lazo que une el interrogante ético con la preocupación por el bienestar de las generaciones futuras...

que evoca:

con mayor precisión los planteamientos respecto a los accesos a los cuidados de la salud con calidad, la nutrición y un agua adecuadas, la reducción de la pobreza o el mejoramiento de las condiciones ambientales, abre así perspectivas de acción que van más allá de la sola ética médica y reitera la necesidad de inscribir la bioética en el contexto de una reflexión abierta sobre el mundo político y social.*

Koïchiro MATSUURA**

* París, enero de 2005.

** Director general de la UNESCO.

NOTA GRATULATORIA

Mediante estas líneas dejo testimonio de reconocimiento a la UNESCO, y a su digna representante en México, doctora Alya Saada, por coeditar esta importante obra con el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Son bien conocidas las iniciativas de la UNESCO con relación al genoma humano y a los derechos genéticos humanos. Tiene especial trascendencia el borrador sobre la Declaración Universal de Bioética, que se incluye en este volumen.

Colaboran en esta obra especialistas de nueve países latinoamericanos que, desde la perspectiva de las ciencias biológicas, las ciencias sociales y las humanidades, abordan los problemas epistemológicos de la bioética.

Este Instituto se ha caracterizado por su interés en las relaciones entre derecho y ciencia, en general, y de manera particular en las cuestiones concernidas con la salud. Uno de los autores que aquí figuran, el profesor Fernando Cano Valle, investigador adscrito al Instituto en diversas ocasiones, ha sido uno de los más decididos impulsores de estos estudios.

Los problemas jurídicos de nuestro tiempo se encuentran estrechamente vinculados con el acontecer científico. La sociedad del conocimiento implica la necesidad de identificar y adoptar nuevas respuestas normativas, que resuelvan satisfactoriamente los desafíos planteados por las garantías para la dignidad y la seguridad jurídica, al tiempo que se auspicia el ejercicio responsable de la liber-

tad de investigación científica. Las soluciones jurídicas para los problemas de la investigación tienen que basarse en la comprensión de los dilemas que afligen a las sociedades contemporáneas.

La función del derecho consiste auspiciar el desarrollo del conocimiento y en preservar la armonía en las relaciones sociales y humanas. Ambos objetivos son posibles si se practican análisis serios e informados, que por su complejidad involucran a expertos en muy diversas materias. Una perspectiva unidimensional del derecho no permitiría entender la magnitud del desafío que resulta de la vertiginosa actividad pesquisidora de nuestro tiempo.

En 1762, el filósofo alemán Michael Christoph Hanov, acuñó la voz “biología”. Los trabajos de Hanov sobre filosofía natural y política tuvieron una amplia repercusión en su país y en su tiempo. Sus obras ocupaban un lugar apreciado en la biblioteca de Kant. Sin embargo, su influencia se apagó con su vida, y la voz que acuñó no tuvo resonancia sino hasta varias décadas después. Tuvieron que transcurrir casi cuatro décadas, desde la publicación de su obra *Philosophiae naturalis, sive, Physicae dogmaticae*, para que el naturalista alemán Gottfried Reinhold Treviranus y el científico francés Jean-Baptiste Lamarck adoptaran la voz “biología”, en el sentido moderno que había preludiado Hanov.

Con el término “bioética”, empero, la respuesta ha sido muy distinta. Acuñado hace poco más de tres décadas por V. R. Potter, ha sido objeto de una veloz propalación. Hoy suman centenares las obras, en todos los idiomas, que usan la expresión y abordan la cuestión. Hay publicaciones periódicas, enciclopedias, cátedras, instituciones y leyes sobre bioética.

La magnitud de la respuesta ante la innovación en el siglo de las luces no guarda proporción con lo que sucede

en la era del conocimiento. Esto es sintomático, y debe ser valorado por los juristas, porque la producción de normas insuficientes, deficientes o extemporáneas, afectaría las tareas de los científicos.

También se presenta otro problema, no menor: la capacidad social para procesar los efectos de las innovaciones, tradicionalmente ha sido más lenta que la generación de conocimientos. Ahora bien, si adicionalmente observamos que en apenas dos siglos de distancia la velocidad de los cambios científicos se ha acelerado de manera exponencial, también podremos advertir que el riesgo de las resistencias al cambio puede aumentar de manera correlativa, si las instituciones jurídicas no se adecuan con la misma presteza, para que las sociedades y los individuos no sean presa de la desconfianza y den cabida a rechazos explicables por el temor ante lo desconocido.

Es por estas razones que, para un Instituto que ha tratado de acompañar los fenómenos de su tiempo, estudiando comparativamente las instituciones jurídicas, resulta de especial relevancia conocer y dar a conocer una obra como la que ahora se publica.

El Instituto, además de un núcleo de estudios en la materia, ha publicado varias monografías y ensayos, y ha convocado numerosos encuentros académicos sobre la materia. En esta ocasión quiero subrayar que es muy honroso haber sido invitados por la representante de la UNESCO en México para coeditar esta valiosa contribución a la bioética, que presenta un nuevo y enriquecedor enfoque analítico.

Diego VALADÉS

INTRODUCCIÓN

La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) tiene una tradición consolidada de iniciativas y acciones cuyo objetivo es el de analizar y divulgar temas relacionados con el desarrollo científico y tecnológico en el mundo contemporáneo, a más de profundizar sus vínculos con los campos de la educación y la cultura. En los noventa, acompañando la explosión biotecnológica del final del siglo XX, tomó la iniciativa de elaborar la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos (1997) (anexo 1), seguida de la Declaración Internacional sobre los Datos Genéticos Humanos (2003) (anexo 2). Con estas dos iniciativas, mismas que obtuvieron una gran repercusión mundial, la UNESCO estableció definitivamente su interés y estrecha relación con la bioética. En este sentido y siempre bajo su conducción, en 2005 el planeta dispondrá de una Declaración Universal de Bioética, ampliamente debatida en los cinco continentes (anexo 3).

La bioética tuvo una expansión impresionante en el relativamente corto espacio de estos últimos 35 años. Nacida en los setenta, se expandió por los diferentes países en los ochenta y se consolidó definitivamente en los noventa, a través de incontables congresos nacionales e internacionales, la publicación de un significativo número de revistas científicas especializadas, el establecimiento de centenares de asociaciones sobre el tema, etcétera. Hoy por hoy, en los albores del siglo XXI, seguimos presenciando una fructífera discusión internacional, tanto en lo que

respecta al campo de acción propiamente dicho como de los objetivos últimos de la bioética: nos encontramos, pues, en plena época de madurez de la nueva disciplina.

Resulta procedente observar que algunos investigadores, universidades y países comprenden el *bio* de la (bio)-ética como más relacionado con la *biomedicina* y la *biotecnología*, en tanto otros lo interpretan ya imprimiendo el sentido más amplio de *vida*. Para los primeros, los temas predilectos de la bioética se refieren a las nuevas tecnologías reproductivas, los trasplantes de órganos y tejidos, la genómica, el tema de las células madre. Para los segundos, los temas de la cotidianidad en las personas, pueblos y naciones deben ser incorporados a la temática de la bioética, como la exclusión social, la vulnerabilidad, la guerra y la paz, el racismo, la salud pública y otros más. Por otra parte, con motivo de los debates relacionados con la formulación de la Declaración Universal sobre la Bioética, esta discusión estuvo más encendida que nunca, con posiciones frecuentemente divergentes.

En mayo de 2003, en Cancún, México, con la participación y apoyo decisivos de la UNESCO, se fundó la Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética (Redbioética). Dicha Red, compuesta por distinguidos investigadores e intelectuales de la bioética en la región, estableció como uno de sus objetivos la profundización y adaptación conceptual de la disciplina a las raíces culturales de sus diferentes pueblos y países. En consonancia con la agenda internacional, el Consejo Director de la Redbioética/UNESCO definió, entre sus acciones, estudios respecto de las características inevitablemente multiculturales y pluralistas de la bioética.

En tal sentido, por sugerencia y bajo la coordinación académica del presidente de su Consejo Director, profesor Volnei Garrafa (Universidad de Brasilia) y del profesor Miguel Kottow (Universidad de Chile), la Red organizó en Montevideo, Uruguay, del 8 al 9 de noviembre de

2004, una reunión científica para discutir lo que se llamó Estatuto Epistemológico de la Bioética. En otras palabras, la finalidad del encuentro consistió en analizar —a partir de la realidad de los países latinoamericanos y caribeños— las bases conceptuales de sustentación de la propia bioética.

El Simposium de Montevideo, que transcurrió en un clima de elevado nivel y proyección académicos, fue eficientemente coordinado por la doctora María Teresa Rotonondo de Cassinelli, profesora de Neuropediatría y miembro del Comité de Ética de la Investigación, de la Facultad de Medicina de la Universidad de la República del Uruguay además de miembro responsable de la Comisión de Bioética del Sindicato Médico del Uruguay. El solemne acto inaugural del Simposium contó con la participación del doctor Héctor Gross Espiell, reconocida autoridad mundial en los campos del derecho internacional y de la bioética, actualmente miembro del International Bioethics Comitee (IBC) de UNESCO.

El presente libro que ahora la UNESCO presenta al lector, contiene las ocho ponencias principales del simposium, con sus respectivos comentarios llevados a cabo por especialistas invitados. Se trata, sin ninguna sombra de duda, de una obra de proyección y contenido originales, de alto nivel académico.

El libro inicia con Miguel Kottow abordando el tema de la “Bioética prescriptiva. La falacia naturalista: el concepto de principios en bioética”, donde hace un análisis crítico de la “bioética principialista proveniente de la cultura posindustrial” y que “es ajena a la realidad latinoamericana”. Para el autor, de la bioética latinoamericana emergieron posiciones fundamentales que sobrepasan los límites de las disciplinas, que son culturalmente más vastas y políticamente más ambiciosas que una reflexión principialista, disciplinada y académica.

Juan Carlos Tealdi presenta el tema “Los principios de Georgetown: análisis crítico”, donde compara “la bioética de principios frente a otras bioéticas”, concluyendo que la propuesta del Informe Belmont, incorporada y expandida por Beauchamp y Childress, exalta la moral individualista y minimiza la idea de justicia, con menosprecio a los contextos históricos y culturales. Para el autor, el principialismo invierte el eslogan de “pensar globalmente y actuar localmente”, transformándose en “un pensamiento local que busca actuar en forma global”.

En “Multi-inter-transdisciplinariedad, complejidad y totalidad concreta”, Volnei Garrafa analiza la característica epistemológica fundamental de la bioética, a la cual —en su desarrollo— concurren diferentes disciplinas y conceptos de variados campos de trabajo. Inicialmente, traza las diferencias entre multi, inter y transdisciplinariedad, frecuentemente confundidas por los estudiosos como sinónimas. En la misma línea de reflexión, discute el paradigma de la complejidad (a partir de las ideas de Edgar Morin) y el concepto de totalidad concreta y realidad, teniendo como base los estudios de Karel Kosik, donde la simple suma lineal de partes no proporciona la totalidad del conocimiento o de una verdad concreta.

Pedro Luis Sotolongo complementa y profundiza el tópico anterior, con “El tema de la complejidad en el contexto de la bioética”. En el texto, el autor propone una ruptura con el ideal clásico de la racionalidad a partir de una nueva forma de pensar y actuar en la realidad. Para él, “los estudios de sistemas sólidamente alejados del equilibrio mostraron que es, en tales circunstancias, vigorosamente no lineales, cuando a partir de una confusión en el ordenamiento previo, emerge un nuevo orden de complejidad”, que permite comprender mejor los conflictos y problemas frecuentemente contradictorios enfrentados por la bioética.

Para León Olivé, responsable por enfocar el tema de la “Epistemología en ética y en éticas aplicadas”, afirma que, a diferencia de la tesis de la neutralidad ética de la ciencia, la epistemología es indispensable para la ética y particularmente para las éticas aplicadas, como es el caso de la bioética. Protegiendo la distinción entre moral y ética, sostiene que la tarea principal de la ética (y de la bioética...) no constituye la búsqueda de principios fundamentales sino, por una parte, el análisis de la estructura axiológica de ciertas “prácticas sociales” y, por la otra, la crítica de las normas y valores que constituyen esa estructura axiológica a fin de establecer normas y valores auténticamente éticos.

En el texto “¿Bioética sin universalidad? Justificación de una bioética latinoamericana y caribeña de protección”, Fermín Roland Schramm afirma que la bioética tiene por lo menos dos funciones reconocidas y distintas, mas no separadas: una teórica y crítica, también llamada “analítica”, y la otra propiamente práctica, o “normativa”. Para él, la articulación entre lo descriptivo y lo normativo es, en muchos casos, harto compleja, pues se debe evitar confundir hechos y valores: “debido a esas dificultades de la articulación entre el nivel descriptivo y el nivel normativo”, surge “la bioética de protección”, de nivel básico, pues se refiere al sufrimiento evitable.

Las dos ponencias finales sobre “La estructuración del discurso bioético”, tratan del mismo tema, pero con subtemas diferentes. Guillermo Hoyos Vásquez trata de la cuestión de la “Comunicación y lenguaje” con la propuesta de un discurso bioético en términos de ética discursiva de acuerdo con una visión habermasiana. Las discusiones de los problemas se deben tratar a nivel planetario y desde la perspectiva de los participantes, ciudadanas y ciudadanos del mundo. “Éste es el nivel y éste es el horizonte en el que precisamente pretende estar la teoría del actuar co-

municacional: no el filosófico, tampoco el experto” (bioeticista...); “los ciudadanos, concluye, han de tener la última palabra”.

Ya en el último trabajo, Julio Cabrera trata la cuestión “Coherencia, argumentación y tolerancia”, también como partes de la estructuración del discurso de la bioética. A partir de nuevas matrices argumentativas en materia de aborto y eutanasia y a la luz de una bioética existencial heideggeriana —schopenhauereana, desarrolla una crítica hacia tres elementos teóricos componentes del arsenal de la bioética: el método analítico, el personalismo y el afirmativismo. Partiendo del punto de vista existencial-negativo, el autor defiende una bioética plural y no una “bioética como última palabra”: “la bioética, como el resto de la ética, constituye un ámbito de argumentación interminable y de conflictos irresolubles”.

Guardamos la convicción de que con esta original, vigorosa y dinámica —si bien comprensible— publicación, la UNESCO contribuye a la profundización de las discusiones alrededor de las bases conceptuales de sustentación epistemológica de una bioética verdaderamente contextualizada con los ciudadanos, pueblos y naciones en vías de desarrollo del mundo contemporáneo, particularmente aquellas de América Latina y del Caribe.

Alya SAADA

BIOÉTICA PRESCRIPTIVA. LA FALACIA NATURALISTA. EL CONCEPTO DE PRINCIPIOS EN BIOÉTICA

Miguel KOTTOW

I. POSIBILIDADES DE UNA EPISTEMOLOGÍA MORAL

Para esclarecer la validez de un eventual principialismo bioético es preciso preguntar previamente por la existencia de una teoría del conocimiento moral, cosa lejos de estar aclarada. A su vez, una epistemología del discurso ético sólo es posible si las aseveraciones éticas son sometibles a criterios de veracidad o falsedad. La teoría del conocimiento ha sido insistente en concederle al lenguaje descriptivo la exclusividad de ser sometido a validación cognitiva. Hume distingue la descripción de la prescripción, condenando la ilegitimidad lógica de derivar lo que debe ser de una aseveración de hecho —la distinción *is-ought*—. También Kant distingue los juicios sintéticos —derivados de la experiencia percibida—, de los juicios analíticos —que se desarrollan desde la lógica sin elementos empíricos—. Moore estimó que la definición de un término ético por medio de conceptos empíricos o descriptivos constituye un error lógico que denominó la falacia naturalista, por cuanto le da erróneamente el estatus de natural a lo ético, que es no natural por carecer de atributos empíricamente comprobables. Categorías como “bueno”, no siendo naturales tampoco pueden ser conocidas, pero sí intuitas.

Natural es lo que se da a la percepción —aun cuando su naturaleza sea artificial—, también es aquello que estamos dispuestos a creer que es natural —un riesgo percibido, por ejemplo—, así como lo que decidimos considerar natural porque la reflexión y el lenguaje común nos llevan a ello; así, nos parece antropológicamente natural que el ser humano enfrente su conciencia de mortalidad con un anhelo de trascendencia.

El programa cognitivo del positivismo niega toda validez a las aseveraciones que no provienen de datos empíricos, de manera que los criterios de veracidad/falsedad sólo son aplicables a juicios originados en percepciones de la realidad objetiva. Ni la metafísica ni la ética pueden presentarse como verdades comprobables o rechazables, pues carecen de conexión con datos empíricos. La falacia naturalista acusa de erróneo todo discurso que trata como naturales las categorías que no pueden serlo por estar desinsertadas de la realidad empíricamente pesquizable.

Putnam (2004) corta el nudo gordiano señalando que la dicotomía entre lo fáctico y lo valórico se desploma por falta de sostén. El lenguaje implica o contiene valoraciones. La noticia de un crimen es fácticamente informativa pero también es inherente a ella la condena moral. “Calígula fue un emperador cruel” es una aseveración descriptiva y valórica. Más aún, el concepto de verdad no es unívoco pues, como señala B. Williams (2000), junto con la verdad absoluta a la cual solemos referirnos existe la verdad relativa a un contexto social determinado, como una guerra santa será verdaderamente justa en el mundo social que la inicia, pero será una invasión bárbara para el colectivo que la sufre.

II. OPOSITORES DE UNA EPISTEMOLOGÍA MORAL

Si la verdad de un enunciado depende de su coincidencia con la realidad y ésta es investigada empíricamente, se estará reconociendo un criterio de verdad que sólo vale en el mundo natural de las cosas perceptibles. En efecto, para el positivismo únicamente es verdad aquello que percibimos y analizamos certeramente: “Los axiomas éticos no son verdades necesarias porque no son verdades de ninguna especie” (Reichenbach, 1985: 289). En este concepto, el conocimiento que utiliza la ética no tiene contenido moral, sino que se restringe a describir el elemento psicosocial de los deseos vigentes, y es a través de esa percepción que se logra cierta armonía de acuerdos pero sin alcanzar una verdad en lo ético: “La evidencia lógica de la implicación entre los fines y los medios...[no ha de confundirse] con una supuesta autoevidencia de los axiomas” (Reichenbach, 1985: 288).

M. Singer (2002: 41) escribe, inquietantemente, que el juicio moral sobre una situación particular no se deduce de principios generales, porque ese proceso produciría una deducción y no un juicio: “*Si se deduce un ‘juicio’, se ha realizado una deducción, no formado un juicio.*”

La descalificación del discurso ético coincidió con la emergencia de una fuerte corriente de escepticismo frente a la posibilidad de la reflexión ética, iniciada por Wittgenstein y su discípula E. Anscombe, y completada por la declaración de bancarrota del pensamiento ético-filosófico por MacIntyre (1984).

Es efectivo que la ética filosófica no ha resistido con mucha entereza los embates del naturalismo científico, pero al mismo tiempo las éticas aplicadas enfrentan exigencias y urgencias para vigilar y asesorar a las prácticas sociales, sobre todo en el área de la biomedicina, por lo

cual se transforma en un acto poco ético negarle el esclarecimiento y la tentativa de tender un puente que permita transitar entre lo establecido y lo recomendable. De ahí la necesidad de validar una epistemología ética.

La filosofía no podía dejarse arrebatar la legitimidad de sus preocupaciones metafísicas y éticas, de manera que se propuso un acercamiento hacia las exigencias del positivismo científico, buscando elementos naturales en los conceptos éticos a fin de desarrollar lo que se denominó naturalismo ético. Menor fortuna han tenido los intentos de validez de verdad iniciados desde el intuicionismo o el emotivismo, por lo que no serán aquí discutidos.

III. NATURALISMO ÉTICO

No es cosa zanjada acaso lo discurrido; en ética tiene estrictamente el carácter de no natural que diversas corrientes filosóficas le imputan. La cuestión es importante, de ella depende acaso la ética aplicada; pues puede disponer de una epistemología, mas no sea *sui generis*, para distinguir enunciados éticos verdaderos de falsos y contar con un instrumento indispensable para formar juicios valederos sobre prescripciones y sobre acciones.

Contra los naturalistas científicos, el naturalismo lingüístico sugiere que la certeza de un juicio moral se sustenta en la verdad de las razones relevantes que lo apoyan. Esta coherencia debe ser interna a una cultura o sociedad e inmune a la crítica externa. El debate moral sólo puede llevarse allí donde la razón puede enfrentarse con términos morales identificables.

El naturalismo ético es la contraparte a los subjetivismos; reconoce las categorías morales como posiblemente no naturales si se calibran en términos de realidad objeti-

va, pero sí son reales en cuanto a poder ser reconocidas como significantes universales: aterrorizar al prójimo tiene una significación universalmente negativa y por lo tanto condenar actos de terror es una proposición verdadera. Los derechos humanos, también llamados naturales, posiblemente no anclan en la naturaleza antropológica del ser humano, pero son de aceptación tan universal que pueden ser considerados como verdades.

Según Honderich (1995), existen tres formas clásicas pero controvertidas de entender los juicios éticos como naturales:

- Los términos éticos son definibles en términos naturales, no-éticos (rechazado por Moore).
- Las conclusiones éticas se derivan de premisas no éticas (rechazado por Hume).
- Las propiedades éticas son naturales, por lo tanto expresables en lenguaje científico (rechazado por Wiggins).

Se trata de tres casos de debate a nivel de la lógica, detrás de los cuales se oculta la pregunta más fundamental: ¿acaso la ética es un atributo esencial del ser humano?, si las relaciones interpersonales pueden prescindir de un fundamento ético, ¿acaso el lenguaje y la comunicación no llevan la ética como presupuesto indeclinable? Pensadores contemporáneos como Levinas y Apel sostienen que la ética es trascendental —condición necesaria— para la interacción humana.

Hay al menos cuatro modos de entender la ética como realidad natural del ser humano: el aristotélico que ve en la naturaleza humana la fuente de las virtudes; el humeano que ancla la aprobación/reprobación moral en el sentimiento universal de simpatía entre los seres humanos, desde donde un observador imparcial o desinteresado

do desarrolla un juicio moral ecuánime y válido; el deweyano que aplica un método de indagación científica para ver si un acto es moralmente deseable para la mayoría. Cuando emergen proposiciones discrepantes, se estudia objetivamente sus consecuencias para determinar la éticamente preferible; la utilización del sufijo significativo “ble” —deseable, aceptable— es para Dewey una categoría descriptiva pero también propositiva, con lo cual cierra la brecha de una falacia naturalista.

Más cercano al modo de ver contemporáneo es la cuarta forma de otorgarle realidad natural a la ética. El naturalismo lingüístico ancla la epistemología ética en un objetivismo moral avalado con base en argumentos o razonamientos que pretenden ser verdaderos, o son rechazados por ser falsos. Los pensadores partidarios del naturalismo lingüístico presentan una diversidad de argumentos que otorgan mayor o menor estatus natural a las aseveraciones éticas, algunos hablando de realismo, otros reconociendo que hay juicios éticos que se “identifican” con conceptos naturales. Al contener elementos naturales, los enunciados éticos avalan la posibilidad de una epistemología moral cuya coherencia argumentativa resultará en propuestas de validez amplia.

El naturalismo lingüístico reconoce en la razón el método apropiado para someter a verificación/falsación las aseveraciones y creencias morales. Hart se adscribe a esta perspectiva al proponer la naturalidad de los derechos humanos con base en que toda interferencia con la libertad de una persona debe ser racionalmente justificable por cuanto apela a “valores universales como libertad individual, seguridad, protección contra daños deliberadamente inflingidos, siempre habiendo mucho en la moralidad social que es valioso conservar...” (Hart, 1982).

El arraigo del lenguaje moral en la razón se explica porque el ser humano no es solamente un ente intencional

—que actúa inconscientemente según deseos y creencias que no requerirían sustento normativo—, sino que es sujeto discursivo que voluntariamente expresa sus estados intencionales mediante el lenguaje de uso común, poseyendo ciertos conceptos normativos asociados con el razonamiento y que permiten la comunicación porque vivimos en un mundo de experiencias compartidas, utilizamos un lenguaje común y poseemos la competencia de usar este lenguaje para indicar y comprender significaciones que nos son familiares (Pettit, 2001).

La racionalización de deseos se convierte en discurso por la necesidad de cotejar y armonizar entre sí las inclinaciones de las diversas personas, lo cual implica dos momentos que marcan el argumento ético: la justificación y la divergencia. Los enunciados morales lo son porque son interaccionales y por tener ciertas consecuencias. Primeramente, detrás de una aseveración moral se supone una actitud de la que se puede dar razón, es decir, que puede ser justificada. Más allá, esta actitud ha de ser coherente o universalizable y recibir, bajo condiciones iguales, la misma ponderación. Al generar una actitud frente a una acción particular, todas las normas generales deben ser consideradas, adoptando las rectificaciones necesarias para evitar inconsistencias, constituyéndose de esta manera la divergencia que alimenta el debate moral, el ejercicio del equilibrio reflexivo y la búsqueda de certezas.

A fin de reforzar el método del equilibrio reflexivo para elaborar un discurso ético resistente a la falsación, se recurre a argumentos con tradición histórica y prevalencia social. Los conceptos morales y las razones que los emplean ganan su validez desde estructuras culturales como actitudes, modos de percibir y de generar conceptos, conocimientos paradigmáticos, que son todos revisables de acuerdo a nuevas adquisiciones de evidencia empírica (Siddorsky, 2001).

En suma, el naturalismo ético propone que la razón posee la competencia de elaborar proposiciones coherentes con la evolución histórica del pensamiento ético y con su realidad social, produciendo aseveraciones que son compatibles con otras proposiciones ya validadas. En esa perspectiva, el naturalismo ético se presenta más sistemático y con más sólidas pretensiones de verdad que el intuicionismo o el expresionismo; al mismo tiempo, se diferencia del naturalismo científico en no requerir anclaje en la cognición empírica de la realidad para desarrollar enunciados susceptibles de ser evaluados por su veracidad/falsedad.

Una postura en cierto medida ecléctica entre los rigores del positivismo y las concesiones al naturalismo ético, se viene desarrollando bajo la denominación de ética empírica, que reconoce el fundamento analítico del discurso ético, sugiriendo por otra parte la investigación empírica—qué valores prevalecen en la sociedad, cómo se aplican normas éticas a las diversas situaciones, cuán coherente es lo que se dice con lo que se hace—, a fin de sustentar o modificar las prescripciones elaboradas por la reflexión moral (Reichlin, 1994; Molewijk *et al.*, 2004). De este modo, la ética continúa siendo reconocida como normativa, pero enriquecida por elementos descriptivos. El asunto tiene demasiadas aristas para comentarlo aquí, pero una primera lectura deja la impresión de algunas incertidumbres y confusiones en este empirismo moral al confundir, por ejemplo, aspectos éticos con sociológicos. Por lo demás, el empirismo moral es considerado por apenas un 5% de las publicaciones bioéticas (Borry, Schotsmans y Dierickx, 2004).

Se acumulan suficientes argumentos para contravenir la posición positivista que sólo acepta como conocimiento lo verificable. La idea platónica de la realidad metafísica de las ideas, el Tercer Mundo de Popper, y las propuestas

de pensadores como H. Putnam (2004) que llega a titular uno de sus libros “El desplome de la dicotomía hecho-valor”, son testimonios de la posible validez epistémica de enunciados éticos, sean éstos descriptivos, prescriptivos o mixtos. La exigencia que cabría hacerle a un enunciado ético es que sea un juicio de valor referido a actos humanos: actos realizados en libertad y responsabilidad. Estos juicios pueden ser tanto normativos —prescriben actos— como narrativos —describen actos—.

El colapso del hiato entre hechos y valores anunciado por Putnam y el derrumbe de la distinción tajante entre lenguaje normativo y lenguaje descriptivo, permiten ratificar lo señalado por el naturalismo lingüístico, referente al atributo de los juicios éticos de hablar válidamente tanto de lo que debe ser como de lo que es, por ende pudiendo ser mensurados por la veracidad de su contenido. Hay enunciados morales de tan general aceptación, que pueden ser considerados como verdades morales, mas son corregibles, como lo son también las verdades científicas.

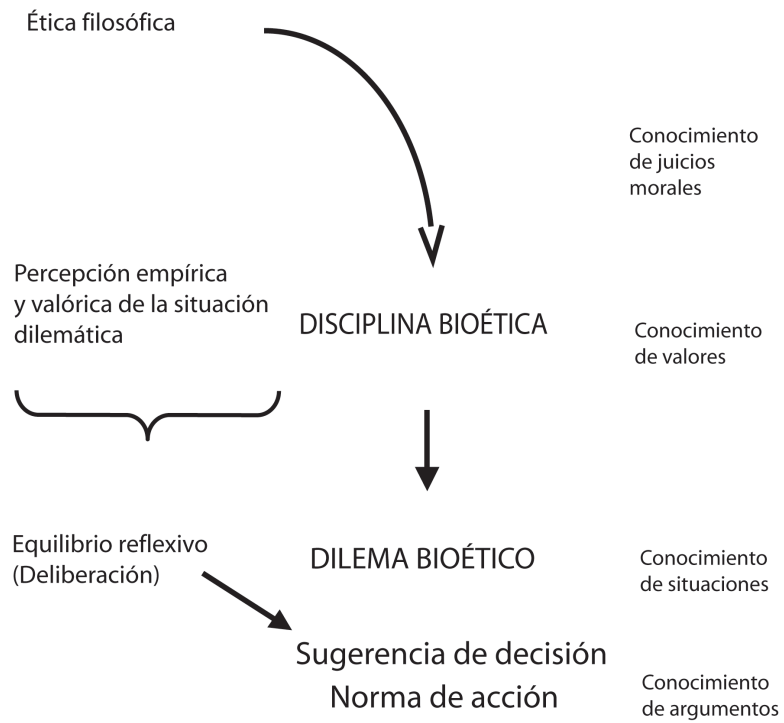
Las ciencias naturales intentan elaborar leyes generales y también la ética tiene vocación de universalizabilidad (Hare, 1981), aunque la fragilidad de su estructura cognitiva, por un lado, y las tendencias doctrinarias empeñadas en imponer dictámenes éticos dogmáticos por el otro, han creado gran resistencia a la aceptación de prescripciones morales de aplicación extensa. Pese a ello, habrá que mirar con suspicacia la afirmación que ningún enunciado ético puede ser universalmente aceptable. Kant fue el más pertinaz defensor de que los juicios morales podían ser sintéticos *a priori*, es decir, emanar de la razón y contener conocimientos generales que no provenían de la experiencia. Toda su deontología se fundamenta en la certeza de haber encontrado en la razón el núcleo ético del deber y de su formulación como imperativo categórico. Aunque al imperativo categórico de Kant se le ha

negado el carácter de máxima universal, contiene sin embargo los elementos necesarios para una norma de validez amplia, como ha sido utilizada la tercera variante de su ley moral universal: “Trata a toda persona como fin en sí y no sólo como medio”.

Dañar a otro como un fin en sí es inaceptable en términos kantianos, por cuanto el único fin en sí es la persona humana. Si esta afirmación no tolera excepciones, se puede constituir en una verdad moral y demostraría que la ética puede ser evaluada en cuanto a la veracidad de sus aseveraciones. Ésta no es una verdad científica pero es racional y permite proponer que existe un modo o camino para develar verdades morales, vale decir, que existe una epistemología ética. Es más, la ética es cognoscible y se constituye en cuatro niveles epistemológicos en el discurso ético: el conocimiento de los juicios morales desarrollados por la ética filosófica, la percepción de los valores que están en juego, el análisis de las situaciones prácticas que reclaman la aplicación de la ética para solucionar dilemas y problemas y, finalmente, el conocimiento de las argumentaciones que la ética aplicada ha ido presentando. Las generalizaciones pueden ser un resultado satisfactorio y productivo para la investigación científica, pero son una necesidad para la ética, cuando menos en forma de normas de acción comunicativa para construir una convivencia moral según lo solicita la ética discursiva (véase el diagrama siguiente).

Para la ética aplicada se desprenden dos consecuencias de importancia. Primero, los enunciados éticos en general, los principios bioéticos en particular, son sometibles a criterios de veracidad/falsedad; segundo, la ética es un conocimiento, al menos tiene un importante componente cognitivo que permite desarrollar una teoría epistemológica tanto referente a cultivar el acervo cognitivo, como al enriquecimiento cognitivo de cada individuo.

Diagrama. Niveles cognitivos en la disciplina bioética



En suma, el discurso moral es normativo, pero es ejercido como una facultad natural de seres que razonan y desarrollan una interacción simbólica en la cual buscan justificar sus creencias y enfrentar discrepancias. Un modo más formal de describir esta conjunción descriptivo-nor-

mativa es el silogismo práctico, enunciado por Aristóteles, elaborado por von Wright y tentativamente aplicado a las decisiones ético-médicas (Kottow, 1999). Se basa en el uso de dos premisas categoriales, una general y otra particular, seguidas por una premisa deóntica que expresa deseos o intenciones, y de la cual fluye la conclusión prescriptiva

IV. EPISTEMOLOGÍA EN BIOÉTICA

Nuevo escollo al reconocimiento de una epistemología para las éticas prácticas es la tendencia de muchos filósofos a poner en duda el carácter disciplinar de la ética aplicada. La orientación pragmática del pensamiento ético-filosófico no sería sino un aporte racional a la solución de problemas concretos con que la tecnociencia y sus complejas prácticas enfrentan y sobrepasan el sentido moral común. Quienes así piensan desconocen que el poder analítico de la filosofía es incomparablemente mayor que su capacidad resolutoria; además, la búsqueda de decisiones moralmente prudentes ha de ser protagonizada por los agentes involucrados —los profesionales de la salud, los investigadores, los ecologistas, los terapeutas sociales—, a través del ejercicio de una disciplina aplicada que se aboca específicamente a los problemas morales que los prácticos enfrentan; los filósofos tienen funciones ancillares de asesoría en estos procesos.

A la vera de la ética filosófica ha tenido la moral común, y a despecho de sus desvíos y fracasos, una firme presencia en todas las sociedades salvo durante estados de excepción que la han tensionado más allá de sus posibilidades. Sorprende, por ende, que desde la segunda mitad del siglo XX haya emergido un fenómeno académico y social

que intenta formalizar el discurso ético en cuanto referido a ciertas prácticas sociales que parecían cubiertas por el sentido moral común. La elaboración de un discurso propio, con instrumentos académicos y docentes específicos, se distancia notoriamente de lo sentado por la ética cotidiana, y despierta de inmediato la pregunta acaso las éticas aplicadas también obedecen a un modo de conocer diferente, a una epistemología específica que no revierte a la cognición científica pero tampoco parece quedar satisfecha con la maduración moral kohlbergiana que llega asintótica o definitivamente a su término con el final de la adolescencia, alcanzando el nivel convencional suficiente para desempeñarse en el mundo social.

Ancladas entre la teoría —normativa de la ética y descriptiva de las ciencias— y las exigencias de las prácticas por encontrar salidas a los dilemas y problemas que se generan en el seno de las prácticas sociales, tienen las éticas aplicadas un estatus que el curso de los acontecimientos ha ido solidificando como disciplinas. Cada ética aplicada tiene un ámbito de reflexión y prescripción claramente acotado, con figuras retóricas propias —argumento del doble efecto, pendiente resbaladiza, triage—. Han desarrollado asimismo una realidad disciplinar con perfil propio e incontestable impacto académico.

La determinación del carácter disciplinar de las éticas aplicadas tiene consecuencias no siempre registradas. Si se le otorga calidad de disciplina, se le resta filo a la idea de interdisciplinariedad, interlocución y pluralismo, que van a costa de la sistematicidad y de la fuerza normativa, por cuanto disciplina, sistemática y normatividad operan con límites poco permeables a otras perspectivas. Inestable asimismo es el equilibrio del concepto “ética aplicada”, según se enfatice el sustantivo y se corrobore su filiación a la ética filosófica —principialismo—, o se haga hincapié en la aplicación, en cuyo caso cobra mayor presencia la

descripción de situaciones que están solicitando el concurso de la ética —situacionismo—. Es evidente que el estatus epistemológico será más sólido en la medida que se reconozca la bioética como una disciplina sistemática, con clara orientación normativa y orientada hacia la aplicación en un ámbito social específico.

Siendo la componente descriptiva sustancialmente más vigorosa en la ética aplicada que en una reflexión filosófica, determinará una epistemología más sólida e incuestionada. La adquisición de conocimientos en este terreno es más formal y no se desarrolla por etapas evolutivas como la moral común, pues este camino está en lo fundamental clausurado en el adulto, sino por aplicación al abanico de problemas y dilemas inherentes a la práctica moral específica que el profesional enfrenta por primera vez, debiendo saber aplicar una reflexión *ad hoc* para alcanzar propuestas coherentes.

Podrá parecer argumentación *pro domo*, pero la bioética es una disciplina *prima inter pares* simplemente porque se ocupa de problemas que son esenciales a la vida humana, como no pueden hacerlo la ética empresarial, la ética pedagógica o la periodística. Lo que ocurre en el ámbito de las prácticas biomédicas tiene consecuencias profundas y muchas veces irreversibles para los destinatarios de estas prácticas —pacientes, probandos, afectados—, por lo cual la evaluación ética deberá conocer las condiciones fácticas pre y posintervención para dar solidez a la argumentación bioética. Es éste el elemento empírico ya mencionado, pero cuyo conocimiento no genera la prescripción moral sino que la enriquece en su autorreflexión y autoanálisis, aceptando el aporte pero no la determinación de las ciencias empíricas (Maliandi, 1991).

Las éticas aplicadas invariablemente se refieren a prácticas sociales que llevan como razón de ser el cumplimiento de metas: “Los bienes morales y los fines solamen-

te existen cuando algo ha de ser realizado. El hecho que algo deba hacerse demuestra la existencia de deficiencias, de males en la situación prevalente” (Dewey, 1955: 136). La medicina no discute sus fines, los tiene claros y es posible por ende plantear recomendaciones éticas que sean amigables con esos fines, aunque queda abierta cuál pueda ser la prescripción más adecuada para alcanzar el fin comúnmente aceptado.

Suele ser motivo de debate ético el precio que se acepte pagar o, en otras palabras, los fines intermedios que deberán ser sacrificados en pos del fin más fundamental. Se insinúa una nueva tensión entre un consecuencialismo pragmático y la sugerencia de O’Neill (2002a) de dar mayor rigor al lenguaje ético mediante recurso a las obligaciones más que a derechos. El lenguaje de deberes es más riguroso que el de derechos, exigiendo una deliberación acuciosa y un planteamiento con argumentos convincentes que induzcan a compromisos vinculantes y confiables.

La bioética es una disciplina que amalgama conocimientos teóricos de ética, se somete a los rigores del debate analítico, se abre al conocimiento empírico y lo incorpora en la medida que lo requiere para valorar las realidades, las proyecciones, los dilemas y las situaciones problemáticas que se dan en el ámbito de la reflexión. El discurso de la bioética se somete a criterios de racionalidad, razonabilidad o plausibilidad, prudencia, coherencia interna de los pronunciamientos entre sí y coherencia externa de lo aseverado con relación a antecedentes históricos y a la realidad social coetánea.

V. SOBRE LOS PRINCIPIOS

Mientras más general o universal un enunciado bioético, tanto más necesario será analizar su veracidad/false-

dad. Al presentarse una reflexión como sustentada por principios, emerge de inmediato la duda de si son realmente principios, si son principios bioéticos, y si son verdaderos.

Los principios son enunciados indiscutibles; el principio de la no contradicción es lógica y metafísicamente inviolable. La ética ha utilizado el concepto de principio en forma rigurosa, como es el caso del imperativo categórico kantiano, pero también ha recurrido al lenguaje de principios para describir laxamente posible modos de acción: “Los agentes deben orientar sus acciones a la luz de compromisos con múltiples principios, de los cuales sólo una pequeña fracción probablemente sean principios éticos” (O’Neill, 2001: 20). Palabras de sentido común que, no obstante, tienen escasa fuerza prescriptiva para desarrollar una propuesta bioética convincente. Los principios bioéticos han tenido pretensiones de rigurosidad que han sido criticados y desestimados, llevando a una progresiva flexibilización que hace muy difícil clasificarlos dentro del discurso de la disciplina.

En cierta medida es antitético postular la simultánea y equivalente postulación de cuatro enunciados con carácter de principios, lo cual ha provocado innumerables polémicas sobre la compatibilidad y jerarquización de los principios de Belmont-Georgetown. En la medida que se respetara el carácter de principios y la equivalencia normativa entre ellos, no sería posible negociar su ordenamiento jerárquico o su convivencia en situaciones de incompatibilidad, salvo recurriendo a recursos retóricos o soluciones pragmáticas que no son respetuosas de la idea de genuinos principios bioéticos que se deben suponer dotados de un vigor prescriptivo resistente a las críticas y a la retórica.

Hay aquí una fuerte componente intuitiva en apoyo de la solidez conceptual de un principio ético que algunos

pensadores han intentado sustentar con un ordenamiento jerárquico de principios, lo cual también genera desconfianza por cuanto las propuestas son dispares entre sí. Así, Gracia (1995) otorga primacía ontológica a la no maleficencia y a la justicia en atención a que son principios de bien público, en tanto Veatch (1995) privilegia autonomía y justicia por considerarlos principios no consecuencialistas y por ende deberes perfectos. A estos intentos debe agregarse la propuesta de reducir la lista de principios a uno fundamental —autonomía para Engelhardt, beneficencia para Pellegrino—, o introducirlos en las situaciones dilemáticas a fin de que las contextualidades ayuden a armonizarlos —especificación de Richardson, narrativa de Brody—, esfuerzos todos que testimonian las dificultades que emanan del planteamiento de principios bioéticos, y que se potencian con la difícilmente defendible idea de una tétrada principialista equivalente.

La aceptación de un conjunto interrelacionado de principios, que obliga a convertirlos en *prima facie* cuando no se les puede satisfacer por igual, implica valorar en un determinado momento un principio sobre el otro, o sea, someterlos a validez variable, con lo cual indefectiblemente se debilitan. El principio de autonomía, por ejemplo, no puede ser proclamado sin agregarle dos limitantes que son, a su vez, fundamentales: la limitación de Mill que requiere no ejercer autonomía en cuanto ello restrinja la autonomía de otros, y la restricción proveniente de Ricoeur, que la autonomía no puede ejercerse allí donde perjudica el bien común. Lo cual significaría evaluar el principio de autonomía en cada situación, asegurando que no habrá lesión de otras autonomías ni del bien común. O sea, el principio queda degradado a una ponderación de actos individuales.

Motivo de confusión ha sido la utilización imprecisa del concepto de principio *prima facie* como una norma gene-

ral cuya validez es indiscutida a menos que entre en conflicto con otros principios iguales o más fuertes. La idea es una modificación de los deberes *prima facie* presentadas por Ross (1988), no quedando claro en qué momento y con qué fundamentación se trasladó el atributo *prima facie* desde los deberes a los principios. El asunto no es menor, siendo imaginable que un deber válido y vinculante deba ceder ante otro deber que en determinadas circunstancias, o para un acto particular, sea reconocido como de mayor urgencia. Los deberes pertenecen a una misma familia normativa pero pueden contraponerse variablemente en determinados contextos, ya que no proceden de un deber superior común. La veracidad, por ejemplo, es *prima facie* vinculante, pero las exigencias de una situación y la reflexión pueden llevar a primar el deber de compasión. Los conflictos entre deberes parecen susceptibles de soluciones justificables y aceptables, porque las obligaciones son acotadas y pueden ocupar diversas jerarquías según las circunstancias. La caracterización *prima facie* que Ross dio a los deberes es del todo coherente, pero su aplicación a principios morales es más cuestionable. Un principio no posee la flexibilidad de ceder ante otros principios, o de imponerse sobre ellos de acuerdo a necesidades contextuales. Si lo hace, deja de ser un principio de validez general y podrá ser respetado por unos y menospreciado por otros. Al decir que los principios de Georgetown son *prima facie* se les ha reconocido su falta de medularidad.

La inestabilidad de su estatus *prima facie* les impide a estos enunciados alcanzar el rango de principios, no pasando de planteamientos a considerar pero carentes de la fuerza de orientar unívocamente la práctica: “los así llamados principios no funcionan como sucedáneos adecuados de teorías morales, ni como directrices o guías para determinar la acción moralmente correcta” (Clouser y

Gert, 1990). Los principios éticos son “guías de acción que resumen y enmarcan toda una teoría, de manera que en forma taquigráfica ayudan al agente moral a llegar a una decisión moral” (Gert B. *et al.*, 1997: 75). Un principio debe provenir de una teoría, en ausencia de la cual la postulación de su generalidad resulta infundada e impugnable.

Una buena razón para cuestionar la doctrina principialista reside en la observación que los principios han sido utilizados para oscurecer diversos temas bioéticos, restándoles presencia en el debate. Así, la autonomía ha sido invocada para negarle validez a los argumentos que favorecen un derecho universal a atención médica, por cuanto todo compromiso social impositivo interfiere indebidamente con la libertad individual. La no maleficencia es utilizada para justificar una ética pragmática en investigaciones que utilizan placebos y tratamientos subestándar presuntamente aceptables porque no dañan, olvidando que también dejan de beneficiar allí donde sería éticamente obligatorio hacerlo.

Cuestionado su estatus de principios, la pregunta que sigue es si estos enunciados son siquiera proposiciones generales de la bioética. Los cuatro principios de Georgetown son ciertamente postulados éticos pero no corresponden a un discurso bioético más allá de lo que representa cualquier otra reflexión moral. Si la bioética es una disciplina cuyo ámbito son las prácticas sociales de la biomedicina, tendrá que no sólo aceptar las orientaciones generales de la ética, sino además elaborar enunciados generales propios, tengan o no carácter de principios. Ninguno de los cuatro principios de Georgetown es privativo de la bioética, como se concluye después de 30 años de debates. Todo lo contrario, se trata de propuestas éticas tan generales que podrán ser introducidas en el discurso de cualquier ética aplicada sin lograr con ello

facilitar las soluciones que las respectivas prácticas sociales solicitan.

Argumento adicional contra la fácil aceptación de principios bioéticos se encuentra en la elaboración de una tetrada principialista de cuño europeo, que difiere sustancialmente de la anglosajona, pero en la cual a su vez aparecen imprecisiones conceptuales que la ponen en cuestión. Vulnerabilidad, dignidad, integridad y autonomía son los cuatro principios bioéticos postulados por el pensamiento europeo. Sin embargo, los tres primeros, más que principios normativos, son atributos que describen la condición humana, son descripciones de rasgos antropológicos que sólo muy vagamente evocan la recomendación de respetar y cautelarlos, pero de ningún modo cumplen el cometido de ser principios bioéticos orientadores de la acción. Como descripciones han de someterse a validación cognitiva. Pero aun reconociendo su veracidad, no constituyen guías de acción, o sea, carecen de un momento normativo fuerte.

Los principios postulados al interior de la bioética no son tales. Si la ética puede elaborar principios como “no matarás sin causa justificada” o “no cometerás actos lesivos como un fin en sí”, cabría presumir que las éticas aplicadas también podrían enunciar principios específicos, aunque quedaría por debatir si ello es conveniente o necesario.

A lo largo del desarrollo de la bioética ha quedado establecido que no existen postulados absolutos, siendo tarea de una bioética racional y secular, la adopción de modos argumentativos abiertos a la pluralidad, a la tolerancia y al intercambio comunicativo (Cortina, 1994). Alcanzar enunciados susceptibles de análisis cognitivo requiere el ejercicio de equilibrios reflexivos desarrollados en un clima de significaciones, lenguaje y modos de razonar comunes, donde las rigideces de máximas y principios de vali-

dez pretendidamente general no hacen sino estorbar y desdeñar el reconocimiento del otro diferente.

VI. CUATRO PREGUNTAS RESULTANTES

El trayecto recorrido desde el intento de legitimar una epistemología para las éticas aplicadas hasta indagar y cuestionar la certeza descriptiva y la fuerza normativa de los principios que la bioética ha producido hasta ahora, remata en cuatro interrogantes al parecer necesarias para continuar estas exploraciones.

1. *¿Es necesaria una epistemología de éticas aplicadas?*

Las prácticas sociales son acciones estructuradas requeridas por la sociedad, que elaboran bienes externos —servicios, productos— y bienes internos —virtuosidad, excelencia de desempeño— (MacIntyre, 1984). Siendo engranajes fundamentales en el funcionamiento de las sociedades, las prácticas sociales indefectiblemente se someten a reflexión ética, la cual será específica para el tipo de bienes que constituyen los fines de esas prácticas. Es del todo obvio que, siendo necesaria esta reflexión ética, se someta a criterios de verdad/falsedad. Al discurso ético tiene acceso cualquier propuesta, sin censura previa, pero una vez planteada en la arena discursiva, la propuesta debe elaborar una argumentación sólida y coherente, participar ecuanimemente en el ejercicio del equilibrio reflexivo, y aceptar el juicio epistémico que reciba.

2. *¿Se precisa una epistemología propia de la bioética?*

Las prácticas biomédicas —terapéuticas de investigación—, las ecoprácticas y aquellas que influyen sobre re-

laciones humanas nucleares —reproducción, sexualidad, familia, comienzo y final de la vida—, afectan a seres vivos en forma profunda e irreversible, de manera que obedecen a una moralidad acuciosa en la reflexión. La bioética se constituye en una disciplina mucho más que contemplativa y contestataria, de la cual han de emanar directrices morales que diriman el quehacer en beneficio del ser humano y de la humanidad. Nuevamente, dada la importancia de las materias que competen a la bioética, su discurso deberá desarrollarse con rigor y siguiendo los postulados de Habermas: comprensibilidad, honestidad, veracidad y atingencia.

3. *¿Es posible un conocimiento bioético?*

Tomando como ilustración la práctica médica, ésta sólo es concebible como dirigida a una finalidad terapéutica basada en conocimientos tecnocientíficos. Pero la prosecución de esta finalidad depende de la disposición del afectado, de sus intereses, sus temores, su proyecto vital. De allí que los medios para alcanzar los objetivos terapéuticos, que a su vez son tecnocientíficos, serán sometidos a ponderación valórica. El acto médico y el encuentro clínico se convierten en una interlocución ética que va reflejando las prescripciones morales más apropiadas para el cumplimiento de estas finalidades. El esclarecimiento, el consentimiento informado, la representación legítima de incompetentes y ausentes, requieren elaborados niveles de cognición y reflexión.

4. *¿Son posibles los principios [bio]éticos?*

Ante todo es conveniente distinguir en los principios prácticos —que son indicativos de modos de vivir y actuar—, el momento imperativo y el valórico. Es un princi-

pios práctico que las reglas del tránsito deben ser respetadas, pero este imperativo no necesita ser enriquecido por una defensa valórica; a diferencia, por ejemplo, de una fuerte componente valórica en una disposición de comportamiento medioambiental. Tres son las características que se le imputa a los principios prácticos:

- Contienen descripciones de actos, como “sonríe” o “registra el Apgar de todo recién nacido”. Se trata de reglas de conducta para situaciones muy concretas, que no alcanzan el nivel de principios, lo que salvaguarda el concepto que una norma práctica, ante todo si es ética, puede contener elementos empíricos y prescriptivos.
- Evalúan los actos que están en su ámbito, sentando exigencias de acción, prohibición, obligación, permisión, etcétera. Los principios éticos precisamente no hacen esto, pues no tienen la cercanía a la realidad contingente como para medirse en ella. Los principios son evaluados por quienes los aplican, no por sus promulgadores.
- Determinan un dominio de agentes para los cuales son válidos.

Estos requerimientos son de tal naturaleza que dificultan la distinción entre principios y normas o reglas, permiten la proliferación indiscriminada de los así llamados principios y llevan a situaciones donde los principios se vuelven inoperantes (O'Neill, 2001; 2002b).

Una propuesta muy preliminar indicaría que los principios no pueden ser meramente lemas sustantivos aislados como beneficencia, autonomía, justicia, sino que son enunciados que ya insinúan la condicionalidad o contextualidad de lo aseverado. Podría pensarse en un enunciado con carácter de principio para la ética médica que dije-

ra “Toda lesión intencional al paciente debe contar con su aprobación”, lo cual lleva implícito el consentimiento informado, la ponderación beneficios/efectos indeseados, la autonomía terapéutica de rechazar sugerencias médicas. Otro principio a elaborar podría ser “no incidas sobre el medio ambiente en forma irreversiblemente destructiva”. También aquí está incluida la prudencia en el uso de recursos, la consideración de necesidades futuras, la ponderación entre consumo y costos de degradación. Son eventuales principios que albergan un complejo resumen de reflexión que considera varios aspectos pertinentes para desembocar en una prescripción de acción.

VII. BIOÉTICA LATINOAMERICANA ¿PRINCIPIALISTA?

La mirada final de este texto va dirigida a la relación entre una ética de principios y una ética latinoamericana. De inicio, si se acepta que el lenguaje principialista es ambiguo en sus significaciones y poco fructífero en su aplicación al mundo de las situaciones, de los contextos y de las decisiones, habrá poco aliciente en intentar una importación a la cultura latinoamericana de principios anglosajones o europeo-continetales. Los bioeticistas de la región hemos pecado, en mayor o menor grado, de fidelidad a los principios de Georgetown y al intento de adoptarlos con algunas modificaciones, y no han faltado motivos de arrepentimiento por esa transculturalización.

Allí donde el naturalismo lingüístico le reconoce a la ética un fuerte elemento cognitivo que transforma la intencionalidad primaria en una discursividad secundaria, aceptará también que los deseos y las creencias que son validadas por el discurso son culturalmente determinados. Latinoamérica, que vive una cultura propia, diferen-

te de otras pero uniforme entre sus naciones miembros, elaborará también un discurso moral autóctono.

Teniendo la realidad socioeconómica y cultural en la mira, parece poco probable que sea posible plantear un principio ético de validez general en una población que se caracteriza por enormes desigualdades en cualquier parámetro que se evalúe. Tal vez ello explique que desde la bioética latinoamericana hayan emergido posiciones fundamentales que sobrepasan los límites de las disciplinas, que son culturalmente más vastas y políticamente más ambiciosas que una reflexión principialista disciplinada y académica. Nace así la bioética comprometida como actitud confrontacional para aliviar la pobreza y las injusticias —Brasil—, el respeto por los derechos humanos —Argentina—, la solidaridad social al amparo de un Estado fuerte —Cuba—, la depuración de políticas públicas corruptas —México—, la recuperación del diálogo civil —Colombia— o el desarrollo de una ética de protección al servicio de los vulnerados —Chile—. Propuestas todas ellas de compromiso con lo social, frente a las cuales cabe la pregunta si la disciplina bioética deberá y podrá además, elaborar una agenda que contenga un lenguaje específico de principios, para enfrentar sus problemas más apremiantes: ¿derecho universal a la salud?, ¿participación en investigación de punta y en la globalización tecnocientífica?, ¿integración del modelo hiperdesarrollado de prácticas médicas?, ¿ingreso al mercado biológico?, ¿modos alternativos de desarrollo en las biotecnociencias? Acaso estas interrogantes pueden ser satisfechas con principios bioéticos o más bien responden a programas de acción, queda por ser reflexionado.

Para el tema de la bioética principialista, dicho sea en un apretado resumen final, emanan al menos cuatro consecuencias:

1. Los principialismos presentados a la bioética padecen de deficiencias estructurales por cuanto carecen de la tendencia a la universalizabilidad inherente a todo principio.
2. El principialismo proveniente de la cultura posindustrial es foráneo a la realidad latinoamericana.
3. Si Latinoamérica construye su bioética con base en principios, es materia de reflexión aún inédita.
4. Siendo rasgo característico de Latinoamérica la desigualdad, toda ética tendrá que inspirarse en dos postulados intransables: la búsqueda de justicia y el ejercicio de la protección (Kottow 2004).

VIII. REFERENCIAS

- BORRY, P., *et al.*, 2004, "What is the Role of Empirical Research in Bioethical Reflection and Decision-Making? An Ethical Analysis", *Medicine, Health Care and Philosophy*, 7: 41-53.
- CLOUSER, K. D. y GERT B., 1990, "A Critique of Principlism", *The Journal of Medicine and Philosophy*, 15: 219-236.
- CORTINA, A., 1994, *Ética mínima*, 4a. ed., Madrid, Tecnos.
- DEWEY, J., 1955, *Reconstruction in Philosophy*, Nueva York, New American Library.
- FRANKENA, W. K., 1939, *The Naturalistic Fallacy*, *Mind* 48: 464-477.
- GERT B., *et al.*, 1997, *Bioethics. A Return to Fundamentals*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press.
- GRACIA, D., 1995, "Hard Times, Hard Choices: Founding Bioethics Today", *Bioethics*, 9: 192-206.
- HABERMAS, J., 1983, *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

- HAMPTON, J., 1995, "Naturalism and Moral Reasoning", en COUTURE, J. y NIELSEN, K., *On the Relevance of Metaethics*, Calgary, University of Calgary Press.
- HARE, R. M., 1981, *Moral Thinking*, Oxford, Clarendon Press.
- HART, H. L. A., 1982, *Laws, Liberty and Morality*, Oxford, Nueva York, Oxford University Press, 70.
- HONDERICH, T., 1995, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, Nueva York, Oxford University Press.
- KOTTOW, M., 1999, "Theoretical aids in teaching medical ethics", *Medicine, Health Care and Philosophy*, 2: 225-229.
- , y SCHRAMM, F. R., 2001, "Moral Development in Bioethics: Patterns or Moral Realms?", *Rev. Bras. Educ. Méd.*, 25: 15-24.
- , 2004, "Por una ética de protección", *Bioética SIBI*, 11: 24-34.
- MACINTYRE, A., 1984, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- MALIANDI, R., 1991, *Ética: conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos.
- MOLEWIJK, B. *et al.*, 2004, "Empirical Data and Moral Theory. A Plea for Integrated Empirical Ethics", *Medicine, Health Care and Philosophy*, 7: 55-69.
- O'NEILL, O., 2001, "Practical Principles & Practical Judgment", *Hastings Center Report*, 31: 15-23.
- , 2002a, *A Question of Trust*, Cambridge, Cambridge University Press.
- , 2002b, *Autonomy and the Trust of Bioethics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PETTIT, P., 2001, "Two Sources of Morality", *Social Philosophy and Policy*, 18: 102-128.
- PUTNAM, H., 2004a, *Ethics without Ontology*, Cambridge, London, Harvard, University Press.

- PUTNAM, H., 2004b, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona, Paidós.
- REICHENBACH, H., 1985, *La filosofía científica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- REICHLIN, M., 1994, "Observations on the Epistemological Status of Bioethics", *The Journal of Medicine and Philosophy*, 19: 79-102.
- ROSS, W. D., 1988, *The Right and the Good*, Indianapolis, Cambridge, Hackett Publishing Co.
- SIDORSKY, D., 2001, "Incomplete Routes to Moral Objectivity: Four Variants of Naturalism", *Social Philosophy and Policy*, 18: 177-217.
- SINGER, M. G., 2002, *The Ideal of a Rational Morality*, Oxford, Clarendon Press.
- VEATCH, R. M., 1995, "Resolving Conflicts Among Principles: Ranking, Balancing and Specifying", *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 5: 199-218.
- WILLIAMS, B., 2000, "Philosophy as a Humanistic Discipline", *Philosophy*, 75: 477-495.

COMENTARIOS A LA PONENCIA
DE MIGUEL KOTTOW

José María CANTÚ

Todas las formas son expresiones
del Juego de Maya, *i.e.*, el mundo
manifestado visto como una
ilusión por su naturaleza transitoria.

Budismo tibetano

Parecería sencillo tras la dar los principios de la ética a la bioética. Sin embargo, como nos muestra Kottow, tanto la teoría del conocimiento moral como una epistemología del discurso ético, están lejos aún de ser sometibles a criterios de veracidad y falsedad. Su ensayo tiene dos vertientes: Una se ocupa de problemas éticos, exponiendo las dificultades con respecto a una epistemología en materia de ética; la otra, se aboca a problemas de bioética, especialmente en América Latina. La bioética se define muy bien como “disciplina sistemática, con clara orientación normativa y orientada hacia la aplicación en un ámbito social específico”. En cuanto a los postulados clásicos de Georgetown (justicia, autonomía, beneficencia y no maleficencia), por un lado se expone su insuficiencia como principios éticos en términos generales y, por otro, son criticados con respecto a América Latina, destacando su no viabilidad para estos países.

Antes de abordar el tema de la bioética —dentro y fuera de América Latina— Kottow revisa algunas teorías de corrientes éticas: empieza por Kant (no sin mencionar a Aristóteles en determinado momento), y pasa, entre otros, por Hume, Moore, Hare (quien se puede considerar en buena medida como un kantiano). La exposición de las teorías de estos autores está hecha con conocimiento de causa.

En este contexto habría que agregar dos aspectos:

1. La referencia a la compasión, como fundamento de la moral y también de la bioética. La compasión se menciona sólo de paso y sin darle el debido peso; y
2. Las influencias religiosas e ideológicas que inconscientemente nos empujan para formular y creer determinado juicio moral. Éste es, por ejemplo, el caso de la Guerra Santa, no es que sea justa en un mundo sí y en otro no. Cada grupo social está condicionado y/o educado de un modo particular.

En cuanto al problema de los valores, descripciones y prescripciones, el ser y el deber ser, Kottow menciona a Platón afirmando que el filósofo de la Academia ha superado es los problemas de alguna manera. “La idea platónica de la realidad metafísica de las ideas” sería una prueba “de la posible validez epistémica de enunciados éticos...”. Esto no es exactamente así. Platón está convencido de que, dadas ciertas condiciones, es posible obtener un conocimiento —y por “conocimiento” se entiende “conocimiento verdadero”— acerca de todo cuanto existe. Ello implica el conocimiento de las ideas eternas y perfectas (que defiende al menos en algunas de sus obras) que no son creaciones humanas, si no que existen en sí y por sí. En otras palabras, lo que nosotros llamamos valores morales, son en sí mismos existentes que simplemente los conocemos o no. Esto implica que los predicados morales son en Platón rigurosamente descriptivos en virtud de una ontología específica, pero no significa que haya superado la falacia naturalista.

Ahora bien, Platón cree firmemente que hay un experto en materia de moral que conoce a ciencia cierta lo moralmente bueno, lo

justo, templado etcétera; también conoce lo que se debe hacer. Este experto es el político (a modo de postulado en Gorgias, ya “realizado” en la *República*, quien posee el conocimiento del deber ser por haber visto la idea del bien. Este experto, si existiera y viviera hoy en día, sabría con certeza qué hacer en ética y también en bioética.

Hay que señalar que el propio Platón no es tuvo consciente de estos problemas, y en la vida diaria nosotros hablamos como si todos fuéramos objetivistas en materia de moral: basta leer un periódico en donde no faltan los comentarios dados de modo tal, como si el editorialista supiera a ciencia cierta lo que se debe hacer. Y el mismo Kottow nos presenta una prescripción en el ropaje de una descripción: dice que “el discurso de la bioética se somete a criterios de racionalidad, razonabilidad...”, cuando en realidad esto significa que el discurso de la bioética *de be someterse* a criterios de racionalidad y razonabilidad.

El ser humano tal vez no sea por naturaleza un “animal moral”, si no que en el curso de la evolución se ha convertido en tal. La moral sirve para regular las relaciones entre los seres humanos. Sería, desde luego, excelente que para esta regulación tuviéramos conocimientos con el grado de certeza como el conocimiento matemático; sería deseable que tuviéramos una teoría ética que permitiera hacer aseveraciones morales verificables y falsificables y que supiéramos con certeza qué debemos hacer. Pero todo ello no es posible (“*nothing is good nor bad; we make it so*” dice Shakespeare). Pese a Putnam, la falacia naturalista es prácticamente inevitable. Lo que sí es posible es no desprender el deber ser del ser, y tener claridad de que ello no es posible. Es importante estar conscientes de que no hay postulados éticos absolutos; lo que se puede hacer es no tener

miedo a cometer la falacia naturalista (o metafísica) y a postular un deber ser moral, anunciando claramente en qué corriente nos encontramos.

¿En qué podría basarse una bioética que respondiera a las preguntas del aborto, de la eutanasia y problemas emparentados dentro y fuera de América Latina? En primer lugar, Kottow menciona un punto muy importante: existen “enunciados morales de tan general aceptación que pueden ser considerados verdaderamente morales”. Su generalidad no los convierte en rigurosamente verdaderos, pero podrían ser un hilo conductor. En segundo lugar, la coherencia y la universalidad “a la Hare” son indispensables en el actuar bioético. En tercer lugar, el sentido común (a veces el menos común de los sentidos), que no debe faltar en las decisiones con respecto al problema de qué hacer en bioética. En este renglón entraría el factor de la *compasión*. Y en cuarto lugar, el mismo juramento de Hipócrates y la propia conciencia también podrían servir para algo.

A propósito de falacias, tanto las formales (afirmación de lo consecuente, *quaternio terminorum*, las falacias disectiva “del jugador”, expansiva y de enfoque), como las informales (*ignoratio elenchi*, *petitio principii* y los argumentos *ad baculum*, *hominem*, *miserencordiam*, *populum*, *verecundiam*, etcétera), son de uso y abuso cotidiano. Si reflexionamos con rigor acerca del aforismo de Korzybski, “El mapa no es el territorio y el nombre no es la cosa nombrada”, tenemos que aceptar, como querría Campoamor, que todo es según el color del cristal con que se mira y, por lo tanto, que sólo el silencio evita caer en la falacia. Por mi afición a la genética, me interesó particularmente la llamada falacia genética, en la que se cae a menudo en América Latina, que no es otra cosa que el descrédito de

una idea por su origen. Por ejemplo, atacar al igualitarismo, la solidaridad y el internacionalismo por que fueron propuestos por los antiguos cristianos y, mucho más tarde, por los socialistas, o bien, alabar el capitalismo por que nació junto con la racionalidad y la democracia.

Finalmente, Kottow da convincentes respuestas a las cuatro preguntas que emergen como colofón a su argumentación, que le permiten concluir sólidamente: Los principialismos (cuestionables como tales) que utiliza la bioética actual emergen de sociedades cuyo desarrollo es, de alguna manera, ajeno al de América Latina. Esto implica construir una bioética latinoamericana que combata la desigualdad mediante la justicia y el ejercicio de la protección.

Agradezco a la doctora Ute Schmidt Osman zik del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, por su valiosa ayuda en la preparación de este manuscrito.

LOS PRINCIPIOS DE GEORGETOWN: ANÁLISIS CRÍTICO

Juan Carlos TEALDI

I. EL SURGIMIENTO DE LOS PRINCIPIOS DE GEORGETOWN

La concepción de la bioética caracterizada por la justificación moral por principios éticos y difundida internacionalmente desde el Kennedy Institute de la Universidad de Georgetown —Estados Unidos—, fue enunciada en 1979 por Tom Beauchamp y James Childress en su libro *Principios de ética biomédica* (Beauchamp y Childress, 1979). Su antecedente fue el Informe Belmont del año anterior producido por la Comisión Nacional para la Protección de Sujetos Humanos en la Investigación Biomédica y de la Conducta, creada por el Congreso de los Estados Unidos en 1974 con el mandato de identificar los principios éticos básicos que podrían subyacer en la conducta de las investigaciones y servir para desarrollar pautas y regulaciones administrativas (U. S. Congress, 1978).

Esa primera Comisión Nacional de Bioética fue propuesta en 1973 ante la fuerte tensión política de los defensores de los derechos civiles que protestaban por el conocimiento público en 1972 del estudio de sífilis no tratada en población negra de Tuskegee, por un lado, y los grupos conservadores que se oponían a la investigación con células embrionarias procedentes de abortos, por otro (*cf.*, Jonsen, 1998: 90-122). El Informe Belmont postulaba tres principios éticos: respeto por las personas, beneficencia y justicia. Los dos primeros fueron propuestos por Tristram Engelhardt y el último por Tom Beauchamp, que fue el responsable de la redacción final del Informe.

En el texto de Beauchamp y Childress los principios serían cuatro: beneficencia, no maleficencia, autonomía y justicia. Esta bioética de principios se replicaría luego en *Los fundamentos de la bioética*, de Engelhardt en Estados Unidos (Engelhardt, 1986), los *Fundamentos de bioética*, de Gracia en España (Gracia, 1989) y los *Principios de ética en atención de la salud*, de Gillon en el Reino Unido (Gillon, 1993); y sería adoptada por otros autores con influencia internacional como Ruth Macklin (Macklin, 1987) y Robert Levine (Levine, 1988).

II. EL CONTEXTO DE JUSTIFICACIÓN O EL SILOGISMO PRÁCTICO DEL MODELO DE PRINCIPIOS

La bioética de los principios éticos es de tipo deductivista y considera que la justificación de los juicios morales se hace en modo descendente a partir de principios y teorías éticas des de los cuales se deducen esos juicios. A partir de los principios de beneficencia, no maleficencia, autonomía y justicia, y de las teorías deontológicas, utilitaristas y de la virtud, resultará posible llegar por la vía del silogismo práctico a establecer juicios morales sobre casos concretos, sean éstos del principio, el curso o el final de la vida. Esta concepción propone cuatro niveles para la justificación moral según los cuales los juicios acerca de lo que debe hacerse en una situación particular (1) son justificados por reglas morales (2), que a su vez se fundan en principios (3) y por último en teorías éticas (4).

Nivel 4 – Teorías éticas



Nivel 3 – Principios éticos



Nivel 2 – Reglas éticas



Nivel 1 – Juicios y acciones



Hay un “ascenso” progresivo de la razón en búsqueda de niveles de justificación lo que significa, de hecho, que en última instancia son las teorías las que dejan “descender” sus fundamentos sobre las acciones. Del carácter “básico” que se pedía a los principios en la Comisión Nacional se pasó a un carácter “fundamental” de los mismos, sosteniendo que hay principios éticos *fundamentales* aceptados por todas las épocas y culturas y aplicables, por tanto, en modo universal a todos los agentes y acciones en todo tiempo y lugar. Ese “fundamentalismo moral” fue criticado tan fuertemente que Beauchamp y Childress en la cuarta edición de su libro (1994) introdujeron importantes cambios hacia el procedimentalismo de la mano de Rawls.

III. LA BIOÉTICA DE PRINCIPIOS FRENTE A OTRAS BIOÉTICAS

La bioética de los principios de Georgetown fue mejor aceptada en los países de habla inglesa, pero desde el comienzo tuvo muchos ataques que la acusaron por su deductivismo abstracto y su fundamentalismo alejado de la diversidad de culturas y valores (*cfr.*, Toulmin, 1981, 11: 31-39; Clouser y Gert 1990, 15: 219-236; Lane y Rubinstein, 1996, 26: 31-40; Elliot, 1998, 19, 2: 153- 159; Callahan, 2003, 29, 5: 287-291; Harris, 2003, 29, 5: 303-306). Entre esas concepciones críticas y alternativas destacaron la ética casuística, el procedimentalismo, la ética de las virtudes, las éticas feministas y del cuidado; las éticas narrativas, la ética kantiana, el utilitarismo, las teorías basadas en derechos y el comunitarismo.

Es así que la bioética de principios no resultó aceptable para todo el mundo por lo que no debería haberse convertido en aparente carta de triunfo de un imperialismo moral tal como el manifestado en la pretensión de la FDA y otros organismos regulatorios de la investigación en Estados Unidos de convertir a los tres principios del Informe Belmont en una suerte de modelo global de la ética de la

investigación.¹ En la Europa continental la apelación a los “derechos” en general y a los “derechos humanos” en particular tuvo mayor importancia que los principios éticos, tal como pudo observarse en la Convención sobre Derechos Humanos y Biomedicina del Consejo de Europa (1997) o la Convención Europea de Bioética. Una visión semejante tuvo la UNESCO cuando dio lugar a la Declaración del Genoma Humano y los Derechos Humanos (1997) y a la Declaración Internacional sobre los Datos Genéticos Humanos (2003). Pero fue la Unión Interparlamentaria en su Resolución Bioética y sus implicancias mundiales para la protección de los derechos humanos (1995) la que más enfáticamente afirmó esta vinculación entre bioética y derechos humanos al recordar que la bioética deriva de la Declaración Universal de Derechos Humanos y los acuerdos y convenciones internacionales sobre protección de los derechos humanos, así como del Código de Nuremberg y la Declaración de Helsinki de la Asociación Médica Mundial.

IV. EL CONTEXTO DE DESCUBRIMIENTO DE LOS PRINCIPIOS ÉTICOS

Los principios éticos de Georgetown emergieron para fundamentar la moral en salud como normas éticas de nivel medio en un contexto social beligerante entre los derechos humanos que se exigían frente al antecedente de Tuskegee y los valores religiosos que se esgrimían ante las investigaciones con embriones. En esa perspectiva, los principios

¹ En la revisión 2002 de las Pautas CIOMS-OMS sobre investigación en países pobres de desarrollo, se dice: “Toda investigación en seres humanos debiera realizarse de acuerdo con tres principios éticos básicos: respeto por las personas, beneficencia y justicia. En forma general, se concuerda en que estos principios — que en teoría tienen igual fuerza moral— guían a la preparación responsable de protocolos de investigación”.

de Georgetown han de ser interpretados estrictamente como una confusa aun que eficiente concepción liberal de la moral para el desarrollo científico-tecnológico en salud, destinada a minimizar las exigencias al Estado por el poder fáctico de la moral religiosa tradicional y las exigencias al Estado por el universalismo de la moral civil de los derechos humanos. Esta última, sin embargo, terminó convirtiéndose en su foco central de disputa —aunque casi siempre velado— dado que la moral de los derechos humanos era suficiente para universalizar buena parte de los contenidos de la moral religiosa mientras su inversa, por definición, no era posible. La teoría de la justificación moral basada en principios se ofreció, así, frente a otras teorías como la más adecuada según un “coherentismo” que seguiría el método de justificación de John Rawls denominado *equilibrio reflexivo*.

Sin embargo, lo que Beauchamp y Childress ofrecían era una posición sumamente confusa. Por un lado, indicaban que su intento era hacer de la moral común un todo coherente y que los principios éticos derivaban de los juicios ponderados de la moral común que integra las diferentes normas de conducta humana socialmente aprobadas, como los derechos humanos. Pero a la vez decían que aun - que las reglas, los derechos y las virtudes son extremadamente importantes para la ética de la asistencia sanitaria, son los principios los que proporcionan las normas más abstractas y exhaustivas del marco de referencia (Beauchamp, Tom L. y Childress, James F., 1999: 33 y 34).

V. EL CORTE EPISTEMOLÓGICO DE LA BIOÉTICA DE PRINCIPIOS

La bioética de principios de Georgetown hizo una primera distinción —tomada de David Ross (Ross 1930)— entre deberes *prima facie* como los principios de la bioética y deberes efectivos o prioritarios. Con ello estableció un corte epistemológico en la moral de los derechos humanos y los valores religiosos al cuestionar el carácter absoluto de los mismos.

Sin embargo, los derechos humanos en tanto exigencias par ti cu la res de la conciencia individual sobre las obligaciones institucionales que alcanzan reconocimiento jurídico internacional son inalienables, universalizables, no negociables y absolutos. Inalienables por que nadie puede ser privado de su ejercicio por ninguna razón. Universalizables por que sus pretensiones de validez pretenden alcanzar el grado más amplio de reconocimiento fáctico posible. No negociables por que sus enunciados no permiten otra validez que la que se alcance en un reconocimiento desinteresado. Y absolutos por que no reconocen ninguna instancia de subordinación última para la conducta moral. Los valores éticos religiosos comparten tres de esas características al ser absolutos, inalienables y no negociables, pero en un mundo secularizado su universalidad siempre es limitada. Cuando las exigencias morales son satisfechas hablamos de respeto de los derechos humanos. Y la vía de reconocimiento institucional de esas exigencias no puede ser sino jurídica en una sociedad de derecho y expresarse en un deber de justicia absoluto frente a las necesidades básicas de las personas.

Por eso es que el postulado esencial que materializó el corte epistemológico de la moral por los principios de Georgetown fue la conversión de la justicia en principio ético de obligación *prima facie*, situado en un mismo plano de horizontalidad junto a los de más principios éticos y sometido con ellos a la tarea jerarquizadora de la justificación moral del *equilibrio reflexivo*, llamado así *principlismo especificado* (Smith Iltis, 2000: 271-361).

VI. LA DISTINCIÓN ENTRE DERECHO LEGAL Y DERECHO MORAL

Un segundo corte epistemológico de la moral operó mediante la distinción entre *derecho legal* y *derecho moral* o entre derechos “reales” y derechos “ideales”. Pretendiendo refutar a Dworkin (1977) y negando una vez más el carácter absoluto de los derechos humanos, se

sostuvo que al igual que los principios de obligación, los derechos sólo son reclamaciones *prima facie* ya que no hay instancia de subordinación última de la moral más que los principios éticos y que éstos no pueden ser sino obligaciones *prima facie* en abstracto, ya que en modo *efectivo* quedan sujetos a deliberación, lo cual exige adoptar una u otra teoría ética. Las normas ponderadas como principios, reglas, derechos y similares, se rían *prima facie* aunque algunas de las normas especificadas fueran virtualmente absolutas, por ejemplo las prohibiciones de la crueldad y la tortura. Pero es tos absolutos explícitos defendibles serían en realidad especificaciones concisas y decisivas de los principios, escasos en número y que en raras ocasiones desempeñan algún papel en la controversia moral. De allí que en vista de la enorme variedad de conflictos posibles entre las reglas, lo mejor es considerar las reglas absolutas como ideales más que como resultado de un proceso (Beauchamp y Childress, 1999: 29).

Pero la falsedad de esa afirmación proviene de la desvinculación entre norma jurídica y norma ética al prescindirse en los principios de Georgetown de los valores éticos. Sin embargo, toda teoría ética para ser coherente debe dar cuenta del lugar de valores, principios y virtudes. Uno puede aceptar que el componente moral de las exigencias en cerradas en los derechos humanos no puede autofundamentarse en el derecho, pero una concepción moral, como la de los derechos humanos que toma a la dignidad humana como valor máximo absoluto y a la justicia como deber mayor, tiene mucha más coherencia que la teoría de la justificación moral basada en los principios éticos.

VII. LA DISOLUCIÓN DEL DERECHO A LA SALUD

La conversión de la idea de justicia en principio *prima facie* y la desvinculación entre derecho legal y derecho moral, conduce en el principialismo a la disolución de la salud como un derecho humano básico. Pero esto significa que el principialismo en ética no tiene

coherencia interna, ni poder explicativo o justificativo, ni viabilidad en sus pretensiones teóricas por que no ha dado un solo ejemplo de subordinación de la idea de justicia a algún principio ético. Pretender hacer lo es caer en contradicción ya que es precisamente la idea de justicia aquella que da coherencia armónica, poder interpretativo y legitimación procedimental a los principios éticos.

Sin embargo, para el principialismo el papel de los derechos humanos y, por tanto, el lugar de la idea de justicia quedó subordinado a los principios éticos. En la segunda edición de la *Enciclopedia of Bioethics*, en la entrada “Derechos”, Macklin postuló el carácter derivado de los principios éticos que tienen los derechos humanos (Macklin, 1995: 2310-2316).² En esa línea argumentativa la salud dejó de ser un derecho humano básico. La Declaración de Alma-Ata (1978) de la Organización Mundial de la Salud y su estrategia de atención primaria de la salud fueron consideradas aspiraciones moralmente reconocidas que no generaban obligaciones como derecho legal. Morgan Capron dijo:

si se acepta la definición de la salud comúnmente aceptada, es decir, que la salud es un “estado de completo bienestar físico, mental y social”, el derecho a la salud se convierte en un derecho a la felicidad, o a todo lo que una persona desee, lo cual constituye una aspiración y no un derecho (Morgan Capron, Alexander, 1989: 249).

Sin embargo, la Comisión Presidencial para el Estudio de los Problemas Éticos en Medicina y Ciencias Biomédicas y de la Conducta señaló en uno de sus informes de 1983³ que la anterior

² Véase un enfoque diferente en Jonson, Albert, 1978: 623-629.

³ President’s Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research, *Securing Access to Health Care: The*

Comisión Presidencial sobre Necesidades en Salud de la Nación había concluido en 1952 que “el acceso a medios para procurar y preservar la salud es un derecho humano básico”. Pero la nueva Comisión Presidencial no habló de “derechos” sino de “obligaciones éticas” de la sociedad para asegurar un acceso equitativo a la atención de la salud para todos sin que ello supusiera cargas excesivas. Y señaló que había elegido no desarrollar el caso de obtener un acceso equitativo mediante la afirmación de un derecho a la atención de la salud al observar que ni la Corte Suprema ni ninguna corte de apelaciones había encontrado un derecho constitucional a la salud o a la atención de la salud.

Se dijo así que lo que habitualmente está en juego al hablar de “derecho a la salud” no es más que una retórica emocional vacía de contenido, presumiendo que al hablar de derecho legal el Estado tiene una obligación específica por la cual responder, y que al hablar de derecho moral consideramos que existe un deber de cumplimiento moral que no implica una obligación de cumplimiento legal. Así, los derechos civiles o libertades individuales entendidos como derechos “negativos” de protección y fundamentalmente como derechos contra las interferencias del Estado tendrían un rango diferente al de las obligaciones “positivas” con respecto a la salud o al medio ambiente. Pero esta argumentación, pretendiendo ser ética, no es más que ideológica.

El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Naciones Unidas, dice en su artículo 12 que “Los Estados parte en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona al disfrute del más alto nivel posible de salud física y mental”. Este Pacto no fue firmado por Estados Unidos, pero eso no deriva legitimidad moral alguna de ello si no lo contrario. Al distinguir entre “derechos” y “obligaciones éticas”, la bioética de principios pasó a ocuparse de las últimas buscando fundamentos racionales por una vía

Ethical Implications of Differences in the Availability of Health Services, Washington, U. S. Government Printing Office, 1983, vol. I, pp. 1-33.

disociada de los derechos humanos y su discurso ceñido a las necesidades fundamentales de las personas.

VIII. EL PROBLEMA DE LA RACIONALIDAD MORAL EN LA BIOÉTICA DE PRINCIPIOS

El concepto de “racionalidad” moral sustentado en las teorías de la justificación moral como la de la bioética de principios se diferencia de aquellas posiciones que, como las del “positivismo lógico”, desde un descriptivismo naturalista terminaban negándole a la ética algún sentido fuerte de “racionalidad”. Sin embargo, tanto en el positivismo como en la bioética de principios “la conciencia” termina compartiendo con “las emociones” un espacio que no se sujeta a las evidencias empíricas ni a la lógica de los enunciados lingüísticos, y es por ello que su papel en la moral es subalterno. Al final del primer capítulo sobre “Moralidad y justificación moral”, Beauchamp y Childress dicen:

Como ya hemos expuesto anteriormente, no hemos considerado en nuestro marco de referencia de principios y reglas, ni los derechos de las personas, ni el carácter y las virtudes de los agentes que realizan los actos, ni las emociones morales. Todas estas consideraciones morales deben ser analizadas en cualquier teoría que pretenda ser exhaustiva. Los derechos, las virtudes y las emociones tienen, en ciertos contextos, más importancia que los principios y las reglas (Beauchamp y Childress, 1999: 36).

Y más adelante desarrollan el lugar que tienen las emociones en la ética del cuidado y dejan para el último capítulo sus consideraciones comparativamente breves —frente a los principios— sobre las virtudes, la conciencia y la excelencia moral; afirmando que todas ellas forman parte del discurso moral, pero dejando muy claro que ninguna forma parte sustancial de su teoría. Martha Nussbaum ha objetado ese corte entre razón y emociones al hablar de “emociones racionales” (Nussbaum, Martha, 1995).

Por otro lado, Haber mas ha señalado —para criticarlo— el ordenamiento que adoptan los grados de crecientes de la conciencia del sujeto agente en la racionalidad con arreglo a fines, la racionalidad con arreglo a valores, la racionalidad afectiva y la racionalidad tradicional en la secuencia de tipos de acción pro propuesta por Max Weber (Haber mas, 362 y 363). Y aun cuando para Nino los derechos humanos derivan de principios morales o más precisamente de un *sistema* de principios morales que en su caso son los principios de inviolabilidad de la persona, de autonomía y de dignidad de la persona, éstos resultan superfluos —según él— si no se aplican a individuos con aptitudes potenciales para tener *conciencia* en primer lugar de su propia identidad como un centro de imputación de deseos, intereses y creencias irremplazables e independientes de otros (Ni no, Carlos, 1989: 46 y 47).

Pero la importancia y características de las relaciones entre justificación racional y conciencia moral depende de la teoría que defendamos en bioética. No se trata nada más de mencionar el mayor número de conceptos históricamente relevantes en la ética con el afán de tener una teoría “completa”, como hacen Beauchamp y Childress, sino también de otorgar determinados significados a esos conceptos dentro de la tradición filosófica, y una mayor o menor relevancia en la dinámica global de la teoría para evitar que los principios remplacen a un sistema moral complejo y unificado (Clouser y Gert, 1994: 251). Es en estos aspectos del significado y relevancia de los conceptos éticos y epistemológicos donde lo que para la bioética de principios tiene una forma, magnitud y dinámica; para una bioética de los derechos humanos tiene otra muy distinta.

El lugar del racionalismo y las racionalidades en la medicina y la salud a lo largo de la historia, la distinción entre acciones y actos moralmente justificados, los problemas conceptuales que presentan las operaciones del acto en salud, son una muestra de la complejidad al construir una teoría de la bioética. Y esa construcción, cuando se toma a la idea de “justicia” como modulador fundamental de toda teoría moral y su racionalidad, remite a los contenidos históricos del *ethos* que la conciencia individual y social ha ido construyendo a lo largo

del tiempo haciéndolos suyos en su participación ciudadana en el manejo de la cosa pública.

IX. DEL FUNDAMENTALISMO DE LOS PRINCIPIOS AL IMPERIALISMO MORAL

Pese a todos los esfuerzos realizados para reformular la bioética de los principios, la relación esencial entre bioética y derechos humanos nunca quedó salva y, según Robert Baker, el fundamentalismo moral de los principios de Georgetown entró definitivamente en bancarota, siendo una prueba de ello las conclusiones del Informe de 1996 de la Comisión sobre Experimentos con Radiación Humana en las que no hubo una sola condena merced a la introducción de la distinción entre acciones morales y agentes morales (Baker, Robert, 1998: 201-231 y 233-274).

Los militares de Estados Unidos, durante la época de la Guerra Fría con la Unión Soviética y bajo hipótesis de conflicto nuclear, habían expuesto a experimentos radioactivos a población civil de hombres y mujeres, niños, adultos y ancianos. Las acciones habían sido inmorales pero los agentes habían actuado en un marco de “ignorancia culturalmente inducida” y por ello eran exculpables. La introducción del concepto de “ignorancia culturalmente inducida” permitió no sólo la arbitrariedad de exculpar a otros de la misma nación —y esto es de la mayor importancia para nosotros— si no que también permitiría hipotéticamente y *contrario sensu* exculpar las acciones de aquellos eticistas que desde una concepción fundamentalista de los principios actúan en bioética internacional considerando que existen personas en el mundo que viven en un marco de “ignorancia culturalmente inducida”, lo cual habilitaría a esos eticistas a la educación y el consejo moral de esas personas. De ese modo *harían con otros lo que no permitirían para ellos mismos*. La oposición de Ruth Macklin al relativismo cultural ha sido criticada por ese aparente universalismo sin reciprocidad moral (*cfr.*, Maklin, Ruth, 1999; *id.*, 1997, 27, 2: 4 y 5; Rubinstein, Robert y Lane, Sandra, 1997, 27, 2: 5).

La concepción fundamentalista de los principios éticos tiene sus puentes teóricos y prácticos: 1) sostiene a los principios éticos introducidos por el Informe Belmont como fundamento de la bioética (Gracia, 1989); 2) subordina los derechos humanos a los principios éticos o a razones estratégicas; 3) minimiza las valoraciones culturales y comunitarias en la formulación del deber ser, y 4) pasa de los principios a la acción con iniciativas globales en ética de la investigación, educación en bioética o ética política, que convierten su fundamentalismo de los principios en imperialismo moral.

Pero no toda bioética que sustente a los principios éticos como parte de su concepción ha de ser llamada fundamentalista y no toda posición fundamentalista de los principios éticos promueve el imperialismo moral. El fundamentalismo de los principios éticos suma las siguientes características:

1. Sostiene que hay principios éticos *fundamentales* aceptados por todas las épocas y culturas y aplicables en modo universal a todos los agentes y acciones en todo tiempo y lugar, siendo poco sensible a los contextos en los cuales se verifican los hechos morales y se toman las decisiones éticas;
2. Disocia a los principios éticos de los derechos humanos e invierte su grado de subordinación convirtiendo en legalismo rigorista deductivo a la moralidad interpretativa e históricamente constructiva de los derechos humanos; y
3. Bajo el manto de un combate teórico contra el relativismo cultural no respeta en la práctica el papel de los valores culturales y comunitarios en la razón moral.

Las consecuencias de esta concepción son: a) una exaltación de la moral individualista con una minimización de la idea de justicia; b) el menosprecio de los contextos históricos y culturales; c) el paternalismo moral ilustrado de los expertos racionales; y d) la creencia en una ética *urbi et orbe* que, en tanto pretensión de expansión operativa, se convierte en imperio moral invirtiendo el eslogan “pensar globalmente y actuar localmente” por que se trata de un pensamiento local que busca actuar en forma global.

X. LA VIRTUD DE LA JUSTICIA Y LOS PRINCIPIOS DE GEORGETOWN COMO NUEVA SOFÍSTICA

Hablar de la importancia, la motivación y la conciencia moral forma parte de una teoría ética de los valores, pero creer en cambio que el ejercicio fenoménico de esas facultades de la moralidad humana requiere del “equilibrio reflexivo” o de la “justificación moral” para su “coherencia”, como quieren los principialistas, nos conduce a la falacia sofística sobre la virtud de la justicia. Así se ejemplifica en el *Protágoras*,⁴ del cual Hegel ya señaló los puntos precisos del problema en disputa entre Sócrates y el sofista acerca de la virtud política de la justicia con tanta vigencia hoy (Hegel, 1955, II: 8-28).

El punto de vista de los sofistas se enfrenta al de Sócrates y Platón por que éstos defienden lo verdadero y lo justo, lo bello y lo bueno, como fin y destino del hombre, mientras que los sofistas no reconocen estos trascendentales o fines últimos. De allí que el razonamiento de los sofistas termina siendo *arbitrario*, y con ese argumentar a base de razones en pro y en contra, si se admite que lo más importante son las razones, puede llegar a *probarse* o justificar se todo así como hoy pretende justificarse el “doble estándar” o la educación moral de los países pobres de desarrollo. En la sofística principialista no es el concepto *en y para sí* del hombre lo que nos conduce hacia el deber, si no las razones externas de la justificación moral. Por eso es que la sofística no hace valer al hombre como tal y no cree que haya en el mismo ningún valor objetivo como no sea aquel que pueda ser probado con razones. Por eso es que la sofística se ha enfrentado

⁴ Platón, *Protágoras*, 318 e, 319 a-d. *Cfr.*, Bueno, Gustavo, 1980: 17-84.

desde el origen a toda teoría del valor y se enfrenta hoy al concepto de dignidad humana.

La cultura griega antigua —como nuestra cultura hoy— se dispersaba en muchos y distintos puntos de vista (el pluralismo y los “extraños morales”) y de allí que “era fácil, por las mismas razones, que ciertos puntos de vista particulares y subalternos llegaran a imponerse como supremos principios” (Hegel, 1955, II: 22). Por eso es que la pregunta a qué debe responder una ética verdadera hoy, es por el lugar que ocupan los derechos humanos en tanto concepto ético-jurídico universalizador con capacidad de superar la multiplicidad de opiniones o la reducción a un punto de vista particular.

Cuando Beauchamp y Childress sostienen que la justificación moral es apropiada si se necesita defender las convicciones morales que uno tiene, o si es necesario demostrar —como ocurre en el ámbito legal— que se tienen razones suficientes para exigir algo concreto hay que decir —como ellos aceptan— que no todas las razones son buenas ni todas las buenas razones son suficientes como justificación. En primer término, cuando el marco jurídico normativo se transgrede desde los mismos poderes del Estado pese a la existencia de normas positivas de protección de los derechos subjetivos. En segundo término cabe preguntarse qué sucede con la justificación moral en las situaciones donde no se verifica una *situación ideal de habla* y se desconocen las pretensiones universales de verdad objetiva, de rectitud moral, y de correcta interpretación de los discursos, tal como sucede en las dictaduras.⁵

⁵ Habermas, 1987: 69. “Sólo la verdad de las proposiciones, la rectitud de las normas morales y la inteligibilidad o correcta formación de las expresiones simbólicas son, por su propio sentido, pretensiones universales de validez que pueden someterse a examen en discursos. Sólo en los discursos teóricos, prácticos y explicativos tienen que partir los participantes en la argumentación del presupuesto (a menudo contra fáctico) de que se cumplen con suficiente aproximación las condiciones de una situación ideal de habla”.

En estos casos, la veracidad de las exigencias no puede *justificarse* si no *mostrarse* en las acciones que den consistencia a las pretensiones morales. Las Madres de la Plaza de Mayo no tuvieron durante mucho tiempo poder justificatorio alguno y sin embargo mostraron en sus *rondas* —como una suerte de Antígonas actuales— la fuerza de su verdad a la vez que delataron la mendacidad de las manifestaciones de los gobernantes. Es por todo esto que los principios de Georgetown, entendidos como *principialismo* de corte fundamentalista, terminan siendo desde un análisis crítico del estatuto epistemológico de la bioética una concepción que en su pretensión de teoría moral merecen el juicio impiadoso —aun que modificado— que Bertrand Russell tuvo para con el pragmatismo de William James: evidentemente sirven, pero para extraviar el rumbo de una ética verdadera.

XI. REFERENCIAS

- BEAUCHAMP, Tom L. y CHILDRESS, James F., 1979, *Principles of Biomedical Ethics*, Nueva York, Oxford University Press.
- , 1999, *Principios de ética biomédica*, Barcelona, Mas son.
- BUENO, Gustavo, 1980, “Análisis del Protágoras de Platón”, en PLATÓN, *Protágoras*, edición bilingüe, Oviedo, Pentalfa Ediciones.
- CALLAHAN, Daniel, 2003, “Principlism and Communitarianism”, *Journal of Medical Ethics*, vol. 29, núm. 5: 287-291.
- CLOUSER, Danner y GERT, Bernard, 1990, “A Critique of Principlism”, *The Journal of Medicine and Philosophy*, 15: 219-236.
-

- , 1994, “Morality vs. Principlism”, en GILLON, Raanan y LLOYD, Ann (eds.), *Principles of Health Care Ethics*, Chichester, John Wiley and Sons.
- DWORKIN, Ronald, 1977, *Taking Rights Seriously*, Cambridge MA, Harvard University Press.
- ELLIOT, Carl, 1998, “On Being Unprincipled”, *Theoretical Medicine and Bioethics*, vol. 19, núm. 2: 153-159.
- ENGELHARDT, Tristram, 1986, *The Foundations of Bioethics*, Nueva York, Oxford University Press (trad. española de la 2a. ed., *Los fundamentos de la bioética*, Barcelona, Paidós, 1995).
- GILLON, Raanan, 1985, *Philosophical Medical Ethics*, Chichester, Wiley.
- GRACIA, Diego, 1989, *Fundamentos de bioética*, Madrid, Eudema.
- HABERMAS, Jürgen, 1987, *Teoría de la acción comunicativa I*, Madrid, Taurus.
- HARRIS, John, 2003, “In Praise of Unprincipled Ethics”, *Journal of Medical Ethics*, vol. 29, núm. 5: 303-306.
- HEGEL, G. W. F., 1955, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica.
- JONSEN, Albert, 1978, “Health Care: Right to Health Care Services”, en REICH, W. (ed.), *Encyclopaedia of Bioethics*, Nueva York, Simon & Shuster-Macmillan.
- , 1998, *The Birth of Bioethics*, Nueva York, Oxford University Press.
- LANE, S. D. y RUBINSTEIN, R. A., 1996, “Judging the Other. Responding to Traditional Female Genital Surgeries”, *Hastings Center Report*, vol. 26: 31-40
- LEVINE, Robert, 1988, *Ethics and Regulation of Clinical Research*, 2a. ed., New Haven, Yale University Press.

- MACKLIN, Ruth, 1987, *Mortal Choices: Bioethics in Today's World*, Nueva York, Pantheon Books (trad. española: *Dilemas*, Buenos Aires, Atlántida, 1992).
- , 1995, “Rights in Bioethics ”, en REICH, W. (ed.), *Encyclopaedia of Bioethics* , 2a. ed., Nueva York, Simon & Shuster-Macmillan.
- , 1997, “Circumcision Revisited. Letter”, *Hastings Center Report*, vol. 27, núm. 2.
- , 1999, *Against Relativism*, Nueva York, Oxford University Press.
- MORGAN CAPRON, Alexander, 1989, “Estados Unidos”, en FUENZALIDA-PUELMA, Hernán y SCHOLLE CONNOR, Susan (eds.), *El derecho a la salud en las Américas. Estudio constitucional comparado*, Washington, Organización Panamericana de la Salud, Publicación Científica núm. 509.
- NINO, Carlos, 1989, *Ética y derechos humanos*, 2a. ed., Buenos Aires, Astrea.
- NUSSBAUM, Martha, 1995, *Poetic Justice*, Boston, Beacon Press (trad. española: *Justicia poética*, Barcelona, Andrés Bello, 1997).
- ROSS, William David, *The Right and the Good*, Oxford, Clarendon Press, 1930.
- SMITH ILTIS, Ana (issue ed.), 2000, “Specification, Specified Principlism and Casuistry”, *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 25, núm. 3, junio.
- TOULMIN, Stephen, 1981, “The Tyranny of Principles”, *Hastings Center Report*, vol. 11: 31-39
- U. S. Congress, National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioural Research, 1979, *The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research*, Washington, Government Printing Office.
- BAKER, Robert, 1998, “A Theory of International Bioethics: Multiculturalism, Postmodernism, and the Bankruptcy of

Fundamentalism”; “A Theory of International Bioethics : the Negotiable and the Non-Negotiable”, *Kennedy Institute of Ethics Journal*, vol. 8, núm. 3: 201-231 y 233-274.

RUBINSTEIN, Robert y LANE, Sandra, 1997, “Circumcision Revisited. Reply”, *Hastings Center Report*, 27, 2.

COMENTARIOS A LA PONENCIA DE JUAN CARLOS TEALDI

Stella CERRUTI BASSO

I. PRECISIONES INICIALES

El tema que nos convoca, acerca del “estatuto epistemológico de la bioética”, constituye un desafío y, a la vez, nos conmina a pensar o repensar el lugar de nuestra región en esta reflexión, que ha surgido sin duda en otros horizontes y ha sido alumbrada por otras perspectivas.

Por ello, al ofrecer los comentarios sobre la exposición de Juan Carlos Tealdi “Los principios de Georgetown: análisis crítico”, que se materializan en forma de interrogantes abiertas; desearía precisar cuál es el lugar desde el que se efectúa esta mirada. En este sentido, jamás podrá sospecharse que es una lectura desde la solvencia académica en el plano de la epistemología ni la filosofía, ya que es otra mi formación profesional. Pero en el entendido de que la bioética recibe aportes desde distintas tiendas, me atrevo a acercar algunos elementos que considero válidos para el debate e intercambio posteriores, y continuar la reflexión acerca de la pertinencia de una bioética latinoamericana, de cara a los acuciantes problemas que enfrenta nuestro continente, aquel donde son más marcadas las diferencias entre los mayores y menores ingresos (CEPAL, 2001) y donde la exclusión social creciente se refleja en el deterioro de las condiciones de vida de la pobla-

ción, el desempleo y el acceso a prestaciones en materia de salud y educación (OPS/OMS, 2003).

Dos vertientes conceptuales confluyen al escenario en que se ubican estas reflexiones, cuyas perspectivas, desde mi punto de vista, resultan imprescindibles para comprender y resignificar la ponencia de Tealdi, particularmente en su contenido crítico a los intentos de construir un “imperialismo moral” desde los principios de Georgetown.

Según plantea el autor, se expresaría en una forma de trasladar automáticamente modelos de pensar, fundamentar y definir acerca de la moralidad de las acciones que de una u otra forma intervienen y repercuten en la salud y calidad de vida de las personas y comunidades, sea en los ámbitos de la investigación, las prestaciones o el diseño de políticas y programas. Considero que dichos intentos no son novedosos ni casuales, tampoco responden exclusivamente al ámbito de la bioética, sino que se inscriben como una faceta más en la común perspectiva histórica, económica, social y cultural vinculada a los 500 años de colonización y eurocentrismo que han “marcado nuestro devenir y le dieron un sentido a nuestra común identidad latinoamericana”, y que en el momento actual de avance arrollador de políticas hegemónicas neoliberales intenta buscar elementos justificatorios ante la excusa de acercar a los pueblos en desarrollo los avances científico-tecnológicos, que deben ser “graciosamente aceptados” como forma de progreso hacia nuevas formas de producción, uso de tecnología y de acceso al mercado.

II. IDEAS FUERZA QUE EMERGEN DEL TRABAJO E INTERROGANTES QUE PLANTEAN

Antecedentes y coyunturas que favorecieron su emergencia

Caracterización del momento y las contradicciones existentes en Estados Unidos cuando el surgimiento de la “concepción bioética caracterizada por la justificación moral por principios éticos enunciada por Beauchamp y Childress”. Destaca la vinculación de la misma con el Informe Belmont, en donde se identificaban los tres principios básicos que deberían facilitar la existencia de regulaciones para la investigación en seres humanos. Del mismo modo, se enfatiza en el clima de “tensión política” dado por los defensores de los derechos civiles ante el conocimiento de graves transgresiones en la investigación y los reclamos de grupos conservadores opuestos a la investigación con células embrionarias.

En este contexto beligerante, “los principios de Georgetown emergen para fundamentar la moral en salud, como normas éticas de nivel medio” y se sostiene que deben interpretarse como “una confusa y eficiente construcción liberal para minimizar las exigencias al Estado”. ¿Cuáles son los argumentos y razones en que se sustenta esta afirmación?

Sintetiza los niveles “descendientes de la justificación moral” en que se sustenta el principialismo, a partir de los principios rectores y de las teorías éticas; señala la relación de la justificación moral de las acciones por las teorías, por lo que los principios pasan a constituirse en “fundamentos” que resultan universales, ahistóricos e ignorantes de los contextos en que están inmersos.

Críticas que efectuaron al principialismo otras concepciones éticas, cuestionando su “deductivismo abstracto y

su fundamentalismo alejado de la diversidad de culturas y valores”. Se concluye que dadas las críticas recibidas “no debería haberse convertido en aparente carta de triunfo de un imperialismo moral, tal como el manifestado en la pretensión de la Food and Drugs Administration (FDA) y otros organismos regulatorios de la investigación en los Estados Unidos de convertir a los tres principios del Informe Belmont en una suerte de modelo global de la ética de la investigación”.

En realidad, esta afirmación despierta interrogantes en el sentido que un planteo de esta naturaleza parece el que más se ajusta a los fines de la adopción de un modelo hegemónico y por ello estaría en las bases de la justificación de su selección como “modelo dominante”.

Se contraponen los modelos de la Europa continental, donde la vinculación de la bioética con los derechos humanos aparece de modo recurrente en distintas declaraciones y resoluciones, se destaca que allí, la consideración de derechos tuvo mayor convocatoria que los principios y recuerda la “Resolución de la Unión Interparlamentaria sobre Bioética y sus implicancias mundiales para la protección de los derechos humanos”, la que sostiene que la bioética deriva de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y los acuerdos y convenciones internacionales sobre protección de derechos humanos, así como el Código de Nuremberg y la Declaración de Helsinki.

III. CORTES EPISTEMOLÓGICOS

1. *Primer corte*

Entre los deberes *prima facie*, como los principios de la bioética y los deberes efectivos o prioritarios, señala que “el corte epistemológico de la moral de principios, fue la

conversión de la justicia en principio ético de obligación *prima facie*, situándolo en un mismo plano junto a los demás principios éticos y sometido con ellos a la labor jerarquizadora de la justificación moral”.

Los derechos humanos, en tanto exigencias particulares de la conciencia individual sobre las obligaciones institucionales, que alcanzan reconocimiento jurídico internacional son inalienables, universalizables, no negociables y absolutos... ya que no reconocen ninguna instancia de subordinación última para la conducta moral... cuando las exigencias morales son satisfechas se habla del respeto a los derechos humanos.

Como comentario, importa destacar los derechos humanos colectivos de tercera generación, que intentan superar nociones individualistas y dar cabida a perspectivas de comunidades y grupos donde la comunidad y el colectivo adquieren relevancia y significación histórica y cultural, además de que debieran ser tenidos en cuenta en estas consideraciones.

2. *Segundo corte*

Distinción entre derecho legal, “real” y derecho moral o ideal, que apunta a la desvinculación entre norma jurídica y norma ética. El autor sostiene que en esta perspectiva de Georgetown se prescinde de la consideración de los valores éticos y afirma que

toda teoría ética para ser coherente, debe dar cuenta del lugar de los valores, principios y virtudes... Se puede aceptar que el componente moral de las exigencias existentes en los derechos humanos no puede autofundamentarse en el derecho... pero una concepción moral como la de los derechos humanos que toma la dignidad humana como valor máximo ab-

soluto y la justicia como deber mayor, tiene mucha más coherencia que la teoría de la justificación moral basada en los principios éticos.

¿Cuáles serían los argumentos que sustentan esta afirmación?

¿Los derechos humanos, no guardan una relación con los principios en que “se inspiran”? ¿Qué puede entenderse como dignidad humana?

¿Puede tener validez este planteamiento en América Latina, espacio de exclusión de gran parte de los habitantes que no tienen posibilidades reales de acceder al disfrute de los derechos humanos, más allá de su aceptación a nivel formal por parte de los Estados?

IV. DISOLUCIÓN DEL DERECHO A LA SALUD

En este sentido, “la conversión de la idea de justicia en principio *prima facie* y la desvinculación del derecho legal y el derecho moral, hace posible al principialismo, la disolución de la salud como derecho humano básico”. La salud constituiría una aspiración y no un derecho.

Al hablar de derecho legal, el Estado tiene una obligación específica... Al distinguir entre derechos y obligaciones éticas, la bioética de principios pasó a ocuparse de éstas, buscando fundamentos racionales por una vía disociada de los derechos humanos y las necesidades fundamentales de las personas.

V. LA RACIONALIDAD MORAL

El autor destaca “el papel subalterno” que para el principialismo desempeñan la conciencia y las emociones en

el ámbito de la moralidad. En este sentido, efectúa un análisis comparativo entre una bioética de principios y una bioética de derechos humanos valorando “el significado y la relevancia de los conceptos éticos y epistemológicos” para cada una de ellas. Destaca, coincidiendo con Clouser y Gert, que lo fundamental no es “mencionar conceptos relevantes, sino otorgarles determinados significados... para evitar que los principios replacen a un sistema moral complejo y unificado”. Finaliza destacando la significación de “la idea de justicia como moduladora fundamental de toda teoría moral ya que remite a los contenidos históricos del ethos que la conciencia individual y social ha construido, haciéndolos suyos en la participación ciudadana en el manejo de la cosa pública”. Cómo se sostiene esta afirmación; ¿acaso la “idea de justicia entendida como moduladora”, podría considerarse un principio?

VI. DEL FUNDAMENTALISMO AL IMPERIALISMO MORAL

Destaca la distinción entre acciones morales y agentes morales aplicada para justificar situaciones éticamente inmorales y la incorporación de la categoría de “ignorancia culturalmente inducida”, que tendría el doble objetivo de no hacer posibles de sanción a quienes cometieran acciones inmorales y, al mismo tiempo, facilitarían la acción de algunos eticistas “que desde una posición fundamentalista de los principios desarrollan actividades de educación y consejo moral a nivel de la bioética internacional”.

Señala los supuestos teóricos y prácticos de la concepción fundamentalista de los principios éticos:

1. Principios éticos del Informe Belmont como sustento de la bioética;

2. Subordina los derechos humanos a los principios éticos o razones estratégicas;
3. Minimiza las valoraciones culturales y comunitarias en la formulación del deber ser;
4. Pasa de los principios a la acción con iniciativas globales en ética de la investigación, educación en bioética que convierten su fundamentalismo en imperialismo moral.

Cuando se hace un recorrido a través de los 500 años de colonización en nuestro continente, apreciamos que la posición que el autor atribuye al principialismo de Georgetown no es innovadora, sino que es la que se ha correspondido con la lógica del poder y el afán del mundo hegemónico, antes y ahora... y en la que se sucedieron como protagonistas religiosos, científicos, educadores y diversos “expertos” de la cultura, el desarrollo y la modernización, tal como se plantea en la introducción.

Al mismo tiempo, es fundamental recordar las reflexiones de Cheroni (1997: 51-80) acerca del poder y su influencia en la construcción del conocimiento: ¿quiénes, por qué y para qué?, y la inscripción en esta reflexión de una mirada política que dé cuenta de los juegos y el manejo del poder político y económico. En este sentido, ¿el “principialismo de Georgetown” es causa o consecuencia?

VII. SOFÍSTICA PRINCIPIALISTA

Reflexiona acerca de las vinculaciones del Principialismo con los sofistas, donde las razones de la justificación moral estarían por encima del “ser en sí y para sí del hombre” y sostiene que este planteo se enfrenta al concepto de dignidad humana.

Como conclusión destaca que “la pregunta que debe responder una ética verdadera hoy es el lugar que ocupan los derechos humanos en tanto concepto ético-jurídico universalizador con capacidad de superar la multiplicidad de opiniones o la reducción a un punto de vista particular”: “Qué significa una ‘Ética verdadera’? cuál sería su ámbito conceptual y su fundamentación? resulta una propuesta concreta para abordar la bioética desde una perspectiva latinoamericana?”

VIII. ALGUNAS REFLEXIONES E INTERROGANTES PARA CONTINUAR ANDANDO

Quedan en el tintero algunas interrogantes:

- Los principios, ¿surgen (en el sentido de génesis) “con el Informe” y la publicación de Beauchamp y Childress?
- En el desarrollo histórico de las ideas acerca de la moralidad en la medicina y las prácticas de salud, ¿no existieron principios que guiaran las acciones en el sentido del bien?
- ¿Son los principios en sí mismos o es la utilización que se hace de ellos?
- ¿Cuál sería una formulación “no fundamentalista ni imperialista” que generara una orientación de carácter general acerca de la eticidad en la investigación en seres humanos y en lo atinente a la salud en nuestra América Latina?
- ¿Quiénes debieran participar en su formulación?

IX. REFLEXIÓN FINAL

Considero muy valiosa y muy pertinente la ejemplificación final vinculada al papel de las Madres de la Plaza de Mayo. Estas magníficas mujeres desafiando porfiadamente al aparato militar que actuaba de modo genocida como ejército de ocupación, evidenciaron y visibilizaron una parte de la realidad oculta por los discursos dominantes y el terrorismo de Estado. Del mismo modo, su lucha por “verdad y justicia” hace público y manifiesto el lugar que cupo a las mujeres en la historia para la construcción de un mundo mejor, tradicionalmente silenciado y excluido de todo reconocimiento social. Demuestran y aportan con su accionar a la construcción conceptual de “género”, categoría de análisis legitimada desde las luchas feministas, que dejó al descubierto inequidades, discriminación y violencia por parte del sistema, hacia importantes sectores de la población.

A la vez, nos muestran que la realidad se alumbra y construye desde y con las distintas miradas y perspectivas de los múltiples actores; desde la cotidianeidad, en la construcción del día a día, ámbito poco jerarquizado por la Academia. Si nos proponemos valorar la vigencia/validez de una bioética latinoamericana, desde dónde y quiénes debieran participar?

¿Quiénes y cómo se asegura la presencia de los distintos actores, quiénes y cómo se promueven las distintas lecturas que hagan posible una interpretación de la realidad, compleja, cambiante, incierta... cómo incorporar la presencia y voces de los que el sistema ha excluido? ¿Quiénes de la sociedad civil, la de arriba o la de abajo? (Hourtart, Francois).

Si tomamos conciencia de la existencia de un imperialismo moral, del peligro potencial y concreto de “los ilumina-

dos”, aportando, trasladando visiones y conceptualizaciones operativas y eficientes sobre criterios de lo bueno o del deber... ¿cómo cumplir con el desafío de no transitar por los mismos caminos que estamos criticando? ¿Qué saberes y miradas debieran estar incluidos? ¿Qué niveles de representatividad y de participación deberíamos tener en esta sala? ¿Quiénes más debieran integrar y compartir este espacio con nosotros ofreciendo su perspectiva?

¿Cómo construir ese saber? ¿Cómo construir en conjunto un “pensamiento-otro”?, concordando con Khatibi: “el pensamiento-otro que no se inspira en su pobreza está siempre elaborado para dominar y humillar”. Cómo construir en conjunto lo propuesto por Carolina Ortiz Fernández (2004),

un pensamiento liberador, un pensamiento de la diferencia no se nutrirá de absolutos teológicos, sino que tanto el paraíso y el infierno, el mundo de arriba y el de abajo, ambos descenderán en ese pensamiento que desplegará la libertad de pensar, introduciendo un diálogo variopintas miradas estratégicas, para esto es imprescindible deponer todo fundamentalismo. Un pensamiento liberador implica su descolonización, es saber escuchar a todas las nacionalidades, géneros, grupos y clases sociales dominados y subalternizados, lingüística, política, económica y culturalmente; es una conjura sostenida contra el poder omnipresente, descentrándolo, subvirtiéndolo, desligándose de las relaciones patriarcales y de toda relación de dominación.

X. REFERENCIAS

- CEPAL, 2001, *Informe económico*.
 CHERONI, Alción, 1997, “En torno al control del conocimiento científico”, *Seminario Sociedad, Cultura y Salud*, Uruguay, Universidad de la República.

HOURTART, Francois, *Hacia una sociedad civil globalizada: la de abajo o la de arriba*, Lovaina la Nueva, Centro Tricontinental, Biblioteca Virtual CLACSO.

OPS/OMS, 2003, *Equidad en Salud. Informe de la Oficina*.

ORTIZ FERNÁNDEZ, Carolina, 2004, *Procesos de descolonización del imaginario y del conocimiento de América Latina. Poéticas de la violencia y de la crisis*, Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

MULTI-INTER-TRANSDISCIPLINARIEDAD, COMPLEJIDAD Y TOTALIDAD CONCRETA EN BIOÉTICA

Volnei GARRAFA

I. INTRODUCCIÓN

En los últimos 10 años, el pensamiento bioético adquirió una dinámica propia en algunas instancias de América Latina y el Caribe. La semilla de inquietud que había sido plantada en el Segundo Congreso Mundial de Bioética promovido por la International Association of Bioethics (IAB), en Buenos Aires, en 1994, floreció en el Sexto Congreso realizado en Brasilia, en 2002, cuyo sugestivo tema oficial fue “Bioética, Poder e Injusticia”. Los especialistas en el tema comenzaron a darse cuenta que las bases principialistas de la bioética nortea de origen anglosajón eran insuficientes para análisis más adecuados de la realidad de los países periféricos del hemisferio sur del mundo.

A partir de ahí, se inició en la región una profundización en las bases conceptuales de sustentación de la bioética, emergiendo la necesidad de contextualizar sus referencias dentro de las realidades de las naciones más pobres y que muestran elevados índices de exclusión social. En este sentido, se tornó indispensable que los investigadores de la bioética latinoamericana pasaran a trabajar con nuevos enfoques, abordajes y categorías que posibilitaran la definición de respuestas más adecuadas a

los problemas allí constatados (Garrafa *et al.*, 1999; Garrafa y Porto, 2003: 5-6; Kottow, 2004; Schramm, 2004).

Bellino ya había intentado establecer hace algunos años ciertas bases para lo que llamó el “estatuto epistemológico de la bioética”, incluyendo a la multidisciplinariedad y a la “lógica de la complejidad” (Bellino, 1993). Para el filósofo italiano, esos dos tópicos no sólo no son excluyentes, sino que por el contrario, son complementarios y forman parte del mismo contexto de la disciplina, “territorio” o lo que también denomina de “un terreno de confrontación de saberes” que es la bioética. Luego, la interdisciplinariedad y la complejidad se complementan para contribuir al análisis más certero de temas o conflictos referentes al campo de estudio de la bioética.

Por otro lado, existe una categoría adicional indispensable para que se alcance el develado de la realidad de cada situación en su integralidad: la totalidad concreta que, en otras palabras, significa la posibilidad de comprensión de la realidad en la cual vivimos —y donde las contradicciones se dan— de forma estructurada. Dentro de todo este contexto, no se puede dejar de reconocer, además, la inequívoca característica laica de la bioética, en un mundo occidental secularizado, formado por países políticamente definidos como democracias del tipo participativo.

El objetivo del presente texto, por lo tanto, es contribuir a la construcción de un nuevo estatuto epistemológico para la bioética, incorporando estudios no solamente sobre la multidisciplinariedad, sino también sobre la inter y la transdisciplinariedad, incorporando a la discusión los temas de la complejidad de la realidad vista como totalidad concreta, tomando como base el pensamiento de algunos autores que también se han dedicado específicamente a esos asuntos (Nicolescu, 2000a, 2000b; Kosik, 1976; Morin, 1996, 2001).

II. EL TEMA DE LA MULTI-INTER-TRANSDISCIPLINARIEDAD

Aquellos estudiosos que deciden dedicarse a la bioética, aprenden desde las primeras lecciones acerca de su característica “multidisciplinar”. Eso siempre me ha afligido, por entender que la simple suma de diferentes disciplinas o campos de conocimiento, como la filosofía + el derecho + las ciencias biomédicas + las ciencias sociales... no significa la integración posiblemente esperada, caso de que no acontezca alguna circunstancia que proporcione una resultante armónica, comprensible y útil, interconectando y organizando todos esos campos del saber. Además de ello, es común ver a personas manifestándose indiferentemente al respecto de categorías que son bastante diferentes: multidisciplinariedad, interdisciplinariedad y transdisciplinariedad. Aunque las tres sobrepasan los límites de las disciplinas, existen diferencias significativas entre ellas, lo que perjudica el análisis, por confundir la finalidad de las mismas. Esas diferencias son las siguientes:

La *multidisciplinariedad* (también llamada pluridisciplinariedad) se refiere al estudio de un objeto de una misma y única disciplina por varias disciplinas al mismo tiempo. El aborto puede ser estudiado a través del prisma de la medicina, de la biología, del derecho, de la sociología, de la antropología o de la psicología. El análisis multidisciplinar trae “algo más” a la disciplina en cuestión (en nuestro caso, a la bioética), enriqueciendo el objeto de estudio (el aborto), pero está al servicio solamente de esta misma disciplina (Nicolescu, 2000a); tal abordaje “multi” sobrepasa a la disciplina, pero su resultado continúa limitado a la estructura del estudio disciplinar.

La *interdisciplinariedad*, a su vez, se refiere a la transferencia de métodos de una disciplina para otra. De

acuerdo con Nicolescu (2000a), existen tres grados de interdisciplinariedad. Un primer “grado de aplicación”; por ejemplo, los métodos de la ingeniería genética (biología) transferidos a la medicina o al derecho, llevan al surgimiento de nuevas referencias con relación a las comprobaciones de la paternidad. Un segundo “grado epistemológico”: la transferencia de métodos de la lógica dialéctica para la salud pública produce análisis diferenciados en la epistemología del derecho (justicia social). Y un tercer “grado de generación de nuevas disciplinas”, cuando varios conocimientos se juntan para crear otra disciplina, cuyo ejemplo está como que cortado al talle para la bioética. Sin embargo, como la multidisciplinariedad, la interdisciplinariedad también permanece circunscrita al espacio disciplinar.

Ya la *transdisciplinariedad*, como el prefijo “trans” indica, se refiere a aquello que está al mismo tiempo entre las disciplinas, a través de las disciplinas y *más allá* de cualquier disciplina (Nicolescu, 2000a). Su objetivo es la comprensión de la realidad, para la cual uno de los imperativos es la unidad del conocimiento. Todavía, para el pensamiento clásico, “entre”, “a través” y “más allá” de las disciplinas no existe nada, solamente un vacío, como el vacío de la física clásica. Para el pensamiento clásico, la transdisciplinariedad es un absurdo, porque no tiene objeto. Para la transdisciplinariedad, a su vez, el pensamiento clásico no es absurdo, pero su campo de aplicación y de comprensión son considerados restringidos, limitados, incapaces de explicar más allá de límites determinados.

Independientemente de si aceptamos o no el “vacío” propuesto por Nicolescu en los espacios existentes entre la multi, la inter y la transdisciplinariedad, la verdad es que el pensamiento clásico permanece disciplinadamente dentro de las fronteras establecidas, ateniéndose exclusi-

vamente a las dos primeras categorías; lo mismo sucede en áreas como la de las humanidades médicas, donde el traspasar los límites disciplinares puede ser esencial para una interpretación más profunda de lo verdaderamente “humano” en las ciencias médicas (Evans y MacNaughton, 2004).

Maturana (2000), da un tono más humano al tema de la transdisciplinariedad, llamando la atención hacia el sentido de que para transgredir las fronteras, necesitamos libertad para emerger, sin temer a desaparecer por lo que hacemos: “podemos ir más allá y unir cosas que de otra manera no serían unidas porque los campos diferentes no se relacionan, pero somos nosotros, los seres humanos, los que los relacionamos”. Para él, el autorrespeto y la libertad son condiciones indispensables al ejercicio de la transdisciplinariedad. La palabra *disciplina* se refiere al “orden apropiado de hacer algo”; es un campo de coherencia y de operación en el cual necesitamos tener “disciplina” para realizar las operaciones necesarias y con ello aprender. La transdisciplinariedad, en tanto, es un abordaje que va más allá, proporcionando libertad de estar del otro lado sin ser acusados de estar pisando donde no debemos y sin temer serlo.

Trabajando sobre la teoría de la transdisciplinariedad, Nicolescu (2000a) argumenta que mediante los diversos niveles de realidad, el espacio entre las disciplinas y más allá de ellas está relleno:

La estructura discontinua de los niveles de realidad determina la estructura discontinua del espacio transdisciplinar, que, a su vez, explica el porqué la indagación transdisciplinar es radicalmente distinta de la indagación disciplinar, complementando a ésta. La indagación disciplinar se refiere, como máximo, a un único y mismo nivel de la realidad. Por otro lado, la transdisciplinariedad se interesa por la dinámica generada por la acción simultánea de varios niveles de realidad.

En la línea de análisis en defensa de la práctica de la transdisciplinariedad, Nicolescu presenta los tres pilares en los cuales se sustenta: los niveles de realidad, la complejidad y lo que denomina la “lógica del otro incluido”; como se puede ver, incluye la complejidad de la realidad, que entiende como multidimensional, estructurada en varios niveles, sustituyendo la realidad del pensamiento clásico unidimensional (Nicolescu, 2000b). No estando suficientemente convencido con la argumentación del autor, por entender que su línea de raciocinio se desdobra en otras fragmentaciones de lo real concreto, me arriesgaré a separar estas dos categorías de análisis de la transdisciplinariedad, entendiendo que se trata de estructuras que van más allá del campo de la metodología transdisciplinar, como desea el autor. Así, seguiré discurrendo acerca del tema de la complejidad, y seguidamente por la teoría de la totalidad concreta, entendida como la realidad —única, múltiple, heterogénea y contradictoria— que se presenta a nuestros ojos de forma orgánica y estructurada.

III. EL PARADIGMA DE LA COMPLEJIDAD

El tema de la complejidad es visto por un número creciente de estudiosos como un camino posible para que se cumpla la difícil tarea de relacionar los saberes que fueron fragmentados hace tres siglos con la creación de la ciencia moderna. Para Morin (2003), fue en este periodo que el positivismo promovió una radical ruptura entre los diferentes saberes, por medio del principio de la disyunción, condenando a las ciencias humanas “a la inconciencia extrafísica” y a las ciencias naturales “a la inconciencia de su realidad social”. Buena parte de la obra de ese autor sugiere un corte con este ciclo, en la búsqueda de informaciones multidimensionales que posibiliten la construcción

de una visión global del conocimiento, que se perdió debido a su compartimentalización.

En el contexto del racionalismo científico, la objetividad se reveló condición indispensable para que fuesen extraídas las verdades escondidas en los acontecimientos desprovistos de regularidad. Se buscó, pues, una ruptura entre el conocimiento especializado y el dado en el sentido común; lo que, a su vez, proporcionó enormes avances en el campo de las ciencias al crear condiciones que posibilitaron descubrir nuevas tecnologías, al privilegiar el conocimiento especializado, por la utilización del método (Morin, 2001).

Con ello, se pasó a sustituir el todo de un objeto por el estudio de sus partes. La lógica de ese pensamiento reduccionista, según Morin (1996), consiste en recortar al máximo lo que se está estudiando para facilitar su manipulación. Por medio de esa disección minimizadora, se desmantela al objeto, para después reconstruirlo, llegando posteriormente a la expresión de que el todo es la suma de las partes. Este hecho ha llevado a la crítica de la fragmentación del conocimiento en disciplinas que apartan al sujeto de su objeto, además de acabar siendo tan especializadas que se tornan incapaces de dialogar entre sí. Todo ese distanciamiento impide el desenvolvimiento del proceso de humanización entre diferentes disciplinas, tornándolas impersonales y desvinculadas de cualquier contexto cultural y social.

Para Morin, la complejidad no es una respuesta, sino una provocación, un problema para ser resuelto. La cultura secular contemporánea occidental, basada en el determinismo, ha sido incapaz de trabajar con las contingencias. Esta limitación perpetua la creación de modelos teóricos que se desmoronan cuando intentan imponer soluciones sujetas a patrones para resolver los diferentes problemas provenientes de la diversidad, como es el caso

del principialismo bioético frente al pluralismo moral, la variedad cultural y los macroproblemas sociales de las naciones periféricas.

En este sentido, a pesar de que el abordaje determinista, separatista, reduccionista y logicista ha sido ya cuestionado a lo largo del siglo XX, ello no fue suficiente para que tuviese lugar una reforma significativa del pensamiento. En verdad, los referenciales del orden y de la organización, que permean al racionalismo, continúan valiendo, al mismo tiempo que el conocimiento científico ignora los imprevistos, las indeterminaciones, los frutos de los acontecimientos aleatorios, o sea, los factores humanos (Morin, 1996). El desorden es puesto por el pensador francés como elemento fundamental para que se comprenda la realidad, posibilitando el rescate del elemento humano que se contrapone al individualismo racionalista que oscurece los conflictos sociales. Para comprender mejor esta idea esclarecedora, se hace necesario percibir la incompletez de la doctrina organizadora de un orden absoluto, que aparta las mentes del medio concreto que las rodea.

Por lo tanto, para el autor aquí estudiado, es preciso ir más allá del proyecto que se apoya en los referenciales disciplinares o también interdisciplinares, avanzando hacia un paradigma de la transdisciplinariedad, el cual abarca las propiedades de distinción, respetando los dominios disciplinares, mas impidiendo el reduccionismo. Al entender de Petraglia (1995), que hace una relectura del pensamiento de Morin, la transdisciplinariedad, de acuerdo con lo que ya fue expresado en el tópico anterior, promueve la superación de las barreras que demarcan las fronteras de las diversas disciplinas, al promover un constante ejercicio de intercambio que se traduce en “distinguir y no separar... asociar e interconectar y no reducir o aislar; complejizar y no simplificar...”.

El paradigma de la complejidad permite entrever las cualidades emergentes de la interacción entre las partes y sus relaciones con el todo, proyectándose más allá del clásico modelo determinista, al aprehender desde ahora en adelante las nociones de desorden, imprevisibilidad, error y caos como fomentadoras de la evolución y de las transformaciones. Así como el conocimiento empírico es perfecto y estable y el conocimiento científico es perfectible y, por tanto, está en constante proceso de perfeccionamiento y añadidura, la ciencia no se define por la certeza, sino por la incertidumbre, lo que la diferencia de la teología.

Así, la complejidad como vertiente teórica que dialoga con la imprevisibilidad, se ancla en el tetragrama idealizado por Morin (2003), que infiere al orden, al desorden, a la interacción y a la organización como herramientas de intercambio con la realidad, sin, en tanto, ambicionar conocerlo todo. Debido al actual estado de la complejidad de las ciencias, no existe ya la posibilidad de llegar a ser un “Pico de la Mirandola”, que en tiempos ya idos, capturaba “en nuestro espíritu todo el saber [de su época]...” (Morin, 2001). Por otro lado, en otra publicación, el autor no deja de reconocer que fue por medio de la especialización que la humanidad experimentó el desarrollo de los conocimientos; pero, en tanto, agrega, el precio pagado para llegar a ese estadio ha reveládose como muy alto (Morin, 2003).

Es necesario insistir en que la complejidad no puede ser vista como una respuesta acabada, que trae consigo una receta para develar los misterios del mundo. Al contrario, ella se presenta como un desafío cognitivo que estimula al pensamiento en su esencia y totalidad, categoría que será analizada en el tópico siguiente. Lo que sucede es la negación del orden y de la claridad que estaba inscrita en el modelo teórico de la simplificación, como recurso para la

aceptación de la oscuridad. La complejidad surge de la necesidad epistemológica de un nuevo paradigma capaz de romper los límites del determinismo y de la simplificación, incorporando al azar, a la probabilidad y a la incertidumbre como parámetros necesarios para la comprensión de la realidad en su totalidad concreta. En tanto la ciencia clásica disolvía a la complejidad aparente de los fenómenos con el fin de revelar la simplicidad oculta de las leyes inmutables de la naturaleza, la complejidad despunta como un desafío para ser superado. Enfrentar la complejidad de lo real significa confrontarse con las paradojas del orden/desorden, de la parte/todo, de lo singular/general; incorporar al azar y a lo particular como componentes del análisis científico, integrando la naturaleza singular y evolutiva del mundo a su naturaleza accidental y factual (Morin, 1996).

IV. LA TOTALIDAD CONCRETA

Para entender lo que significa la categoría totalidad concreta, es necesario discutir, inicialmente, el significado de realidad, pues la comprensión de la primera está íntimamente ligada al entendimiento de la aceptación de la globalidad que la segunda debe expresar. La comprensión de la totalidad incluye no sólo los aspectos fenoménicos de la realidad sino también su esencia, no sólo las partes sino también el todo, no sólo el producto obtenido sino también el proceso técnico y social de su producción, no sólo la enfermedad (cuadro clínico, forma de ocurrencia, causas biológicas, tratamiento) sino también las razones íntimamente relacionadas con su desencadenamiento (sociales, económicas, etcétera). Así, por ejemplo, en la investigación de los problemas de la nutrición (y, por extensión, del hambre), hay investigadores que separan a propósito el campo técnico del campo sociopolítico, entendiendo que,

en esos casos, la ciencia deja de ser hecha exclusivamente en el área biológica.

El concepto de totalidad alcanzó notoriedad y generó amplia discusión durante el siglo XX, estando, a pesar de todo, continuamente expuesto al peligro de ser entendido unilateralmente, transformándose en lo opuesto de lo que sugiere su idea central, la cual parte de las características dinámicas de la realidad. El mayor problema reside en el hecho de que viene ocurriendo hace décadas una reducción del concepto de totalidad a una exigencia meramente metodológica. Esta degeneración conceptual lleva a dos trivialidades: que todo está en conexión con todo y que el todo representa más que las partes. Con tal separación, la totalidad pierde su fundamento y coherencia como principio metodológico, lo que contribuye a una interpretación idealista de la cuestión y al empobrecimiento de su contenido (Kosik, 1976).

Esta posición, apoyada por los neopositivistas, acepta la separación del hombre en partes, aspecto que favorece la fragmentación de lo real; fue así que tuvo lugar, por ejemplo, la aparición de las diferentes áreas del conocimiento y las “disciplinas”. Con la división del saber en diversas áreas del sector de la salud (medicina, odontología, enfermería, nutrición, psicología, fisioterapia, fonoaudiología, etcétera), cada uno de los sectores estudia una parte de la persona sin llegar a interpretarla completamente y en sus relaciones dinámicas con la sociedad, con el ambiente, con la totalidad. Más allá de esta división, se encuentra una fragmentación aún mayor con la existencia de diferentes especialidades surgidas en el interior de las disciplinas, que, a su vez, se microfragmentan en partes de especialidades, y así sucesivamente, hasta la constitución de núcleos tan reduccionistas y asociales que dificultan en gran medida una visión más abarcante del mundo (Garrafa, 1990).

A partir del conocido Informe Flexner, encomendado especialmente por la Fundación Carnegie, en 1910, en los Estados Unidos, se creó toda una nueva estructura de ordenamiento de las disciplinas del sector médico, la cual determinó las especialidades, siendo también responsable por el actual tipo de atención médica proporcionada a la población, principalmente en el mundo occidental. En aquella oportunidad, el hombre fue dividido en partes: el estudio del hombre-célula fue llamado citología; el del hombre-tejido, histología; el del hombre-función, fisiología; el del hombre-corazón, cardiología; el del hombre-diente, odontología. Todas estas áreas hoy están también subdivididas: la odontología, por ejemplo, creó al hombre-encía, periodoncia; al hombre-canal, endodoncia. La endodoncia, a su vez, ya se microfragmentó en ultraespecialidades, registrándose la existencia, por ejemplo, de profesionales denominados endodontometristas: medidores de la extensión de los canales de los dientes. Sin el conocimiento y utilización de los conceptos de totalidad aquí expresados, existe la posibilidad flagrante de que estos núcleos se tornen absolutamente asociales o desvinculados de la realidad.

A pesar de los innegables beneficios proporcionados por las diversas especialidades de las áreas biomédicas, no se puede perder de vista la posibilidad para el profesional que las pone en práctica, de desvincular su ejercicio de la realidad que lo rodea y de la cual sus pacientes y él mismo forman parte. El conocimiento de la realidad, la forma y la posibilidad de ser conocida e interpretada, depende de una concepción explícita o implícita de la misma. El problema de cómo lo real es interpretado está precedido por otra interrogación fundamental: ¿qué es la realidad?

En caso de que la realidad representase apenas un conjunto de hechos, de elementos simples y directamente inderivables, se podría justificar que lo concreto significase

el conjunto de todos los hechos (las disciplinas biomédicas, las especialidades clínicas, etcétera), y que la realidad, en su concreción, se tornase imposible de ser conocida. De acuerdo con ese posicionamiento, sería posible añadir a todo fenómeno ocurrido nuevas facetas y aspectos (o disciplinas) —que fueran escogidas o incluso aún no descubiertas— y, mediante tal añadir infinito, podría llegarse a la máxima abstracción (la abstracción pura), lo que, a su vez, demostraría la imposibilidad del conocimiento de la realidad.

Kosik (1976) demuestra que la totalidad no significa un conjunto de hechos, sino que es la propia realidad como un todo estructurado, dinámico e interrelacionado, a partir de la cual se puede comprender, racionalmente, cualquier hecho (clase de hechos, conjunto de hechos, etcétera). Para él, reunir todos los hechos no significa, todavía, un conocimiento de la realidad, así como todos los hechos (juntos) no constituyen la realidad. Ejemplificando, se puede describir completamente la biología de una determinada enfermedad —sus características clínicas, histopatológicas, inmunológicas, bioquímicas y fisiológicas— hasta llegar a un diagnóstico y pronóstico, sin, con todo, poder explicar la forma concreta del porqué de la ocurrencia de este fenómeno, su desenvolvimiento y múltiples implicaciones con factores sociales, políticos, económicos o culturales.

La leucemia es hoy un tipo de neoplasia maligna bastante conocida en lo que se refiere a su contexto clínico propiamente dicho. Las más de 110 mil muertes resultantes de la bomba atómica lanzada por los norteamericanos en Hiroshima y Nagasaki, en 1945, por otro lado, son muchas veces imputadas de forma biológica reduccionista y simplista a las radiaciones ionizantes emanadas de la explosión nuclear, y que accionaron directamente sobre la fábrica de conformación de los glóbulos rojos: la médula

ósea de las víctimas. En caso de que las razones políticas y económicas no hubiesen sido suficientemente fuertes para determinar la deflagración de la Segunda Guerra Mundial, la bomba no habría sido lanzada y la leucemia no habría victimado a tantos japoneses de aquella región (Garrafa, 1980a). En esa línea de razonamiento, el análisis (ético) del conflicto fatalmente tomaría otros rumbos (transdisciplinares) pautados por la complejidad de la situación y por la totalidad/realidad concreta relacionada al dónde, cómo y por qué los hechos ocurrieron.

La totalidad concreta, para Kosik, no constituye un método que pretende, ingenuamente, alcanzar el conocimiento de todos los aspectos de la realidad, y ofrecer un cuadro “total” de esta realidad con sus infinitos ángulos y propiedades, sino que constituye una teoría de la realidad y de su conocimiento como tal. Si la realidad pasa a ser entendida como un todo concreto, que posee su dinámica y que constantemente se transforma, a través de su estudio, descripción, comprensión y explicación, se puede llegar a conclusiones sobre ciertos asuntos particulares o específicos de la realidad (de la física, de la biología, de la política, de la medicina, etcétera).

En caso de que la realidad fuese vista solamente como un conjunto de hechos, el conocimiento de la misma sería incompleto, aparente, falso. Este conocimiento sistemático-analítico de las partes abstractas de la realidad se tornaría imposible de ser reconocida como un todo dinámico y armónico. Precisamente porque la realidad es un todo estructurado que se desenvuelve, se crea y se transforma —continua y constantemente— el conocimiento de los hechos (o del conjunto de hechos de la realidad) constituye la visión completa y verdadera de esta realidad.

Han sido observados, por ejemplo, innumerables estudios acumulativos de casos de cáncer que se presentan en centros especializados, donde los investigadores los des-

criben sumatoriamente, llegando a conclusiones (a veces de carácter epidemiológico, cultural o biológico) sin investigar las múltiples razones que determinan que esos casos se presenten en esos centros. Tales conclusiones resultan abstractas, discriminatorias, incompletas, aparentes y, muchas veces, falsas, al ser sometidas al rigor del método científico que parte de la realidad observada como un todo, dinámico e integrado. El estudio correcto del cáncer sólo es alcanzado, entonces, en su totalidad concreta, por medio de metodologías epidemiológicas más abarcales y explicativas. De esa forma, no es suficiente un simple análisis descriptivo de un determinado número de casos, sino que hay que procurar dar explicaciones de las relaciones, de los porqués de una determinada ocurrencia (Garrafa, 1980b).

Para Kosik (1976), por lo tanto, la diferencia entre un conocimiento sistemático acumulativo y un conocimiento racional, es que el segundo parte de principios relacionados con un proceso dinámico de adición constante de nuevos hechos, que hacen al pensamiento humano trabajar de una forma en espiral hipotética. Si la realidad constituye un conjunto dinámico, integral y estructurado, el conocimiento concreto de esta realidad consiste en un proceso de concreción que va del todo a las partes y de las partes al todo, de la totalidad a las contradicciones y de las contradicciones a la totalidad; es precisamente en este proceso de correlación en espiral que todos los conceptos entran en movimiento recíproco y se iluminan mutuamente, alcanzando la concreción. Así, el conocimiento de la realidad como un todo dinámico e integrado, puede ser entendido como un proceso en espiral de compenetración y esclarecimiento mutuo de los conceptos.

Si imaginamos una espiral hipotética concéntrica y cerrada, completamente llena de espejos e iluminada en su interior, los hechos ocurridos en ese mundo imaginario se

reflejan continuamente por las paredes de la espiral hasta llegar a su inicio, que a su vez no es su comienzo, continuando, así, interminablemente. Esa es la esencia del concepto de totalidad, que se aproxima al concepto de conocimiento científico: interminable y perfectible, o sea, susceptible de ser constantemente perfeccionado por medio de añadiduras, que a su vez también no serán definitivas.

V. CONSIDERACIONES FINALES

El objetivo del presente texto, conjuntamente con los otros presentados en el simposium promovido por la UNESCO acerca del “Estatuto Epistemológico de la Bioética”, es desarrollar esfuerzos en el sentido de la búsqueda de nuevas bases de sustentación teórico-metodológicas más abarcales que aquellas insertas en una bioética principialista de raíz anglosajona. En el centro de la cuestión está la búsqueda de nuevos elementos conceptuales que puedan permitir análisis y respuestas más adecuadas a los problemas que se plasman en las naciones pobres del hemisferio sur del mundo, especialmente de la América Latina y el Caribe. En un momento en que hasta las publicaciones mismas oriundas del mundo industrializado —como es el caso de *Bioethics*, revista oficial de la International Association of Bioethics (IAB)— demuestran preocupación con el surgimiento y crecimiento de un “colonialismo bioético” dirigido desde los países centrales a los países periféricos (Chadwick y Shuklenk, 2004), la preocupación está más que justificada.

Uno de los tópicos del simposium fue dedicado al tema de la multidisciplinariedad que, naturalmente, ha sido parte del arsenal epistemológico de la bioética desde su inicio, hace más de 30 años. En este sentido, la multidiscipli-

plinariedad fue analizada de modo ampliado, incorporándole los conceptos de inter y transdisciplinariedad, en búsqueda de una comprensión más certera para las cuestiones a ser estudiadas. Además de ello, el texto representa un estudio de dos categorías entendidas como esenciales para el entendimiento e interpretación más completa de los problemas: la complejidad del conocimiento y la totalidad concreta relacionada a la realidad donde los hechos acontecen y requieren solución. Todos esos elementos conceptuales, utilizados con criterios adecuados, pueden contribuir a la construcción de una nueva bioética, ampliada en sus conceptos y verdaderamente comprometida con las cuestiones éticas persistentes constatadas en los países en donde vivimos.

VI. REFERENCIAS

- BELLINO, Francesco, 1993, “Bioetica – fondamenti epistemologici”, en BELLINO, F., *I fondamenti della Bioetica – aspetti antropologici, ontologici e morali*, Roma, Città Nuova.
- CHADWICK, Ruth y SCHUKLENK, Udo, 2004, “Bioethical Colonialism?”, *Bioethics*, vol. 18, 5.
- EVANS, H. M. y MACNAUGHTON, J., 2004, “Should Medical Humanities be a Multidisciplinary or an Interdisciplinary Study?”, *Medical Humanities*, vol. 30, 1.
- GARRAFA, Volnei, 1980a, “Marco conceitual – a totalidade concreta”, en TOMMASI, A. F. y GARRAFA, V., *Câncer bucal*, São Paulo, Medisa.
- , 1980b, “Marco referencial – epidemiologia: histórico e evolução do seu conceito”, en TOMMASI, A. F. y GARRAFA, V., *Câncer bucal*, São Paulo, Medisa.

- , 1990, “O processo saúde-doença”, *Humanidades*, vol. 07: 1.
- *et al.*, 1999, “Bioethical Language and its Dialects and Idiolects”, *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 15 (sup. 1).
- y PORTO, Dora, 2003, “Intervention Bioethics: a Proposal for Peripheral Countries in a Context of Power and Injustice”, *Bioethics*, vol. 17.
- KOSIK, Karel, 1976, *Dialética do concreto*, Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra.
- KOTTOW, Miguel, 2004, “Por una ética de protección”, *III World Conference on Bioethics*, Annals, Cuenca, España, Sociedad Internacional de Bioética, octubre.
- MATURANA, Humberto, “Transdisciplinaridade e cognição”, en NICOLESCU, B. (org.), *Educação e transdisciplinaridade*, 2000, Brasília, UNESCO.
- MORIN, Edgar, 1996, “Para o pensamento complexo”, en MORIN, E., *Ciência com consciência*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- , 2001, “A religação dos saberes”, en Morin, E. (org.), *A religação dos saberes – o desafio do século XXI*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- , 2003, *O Método 1: a natureza da natureza*, Porto Alegre, Sulina.
- NICOLESCU, Basarab, 2000a, “Um novo tipo de conhecimento – transdisciplinaridade”, en BASARAB, N. (org.), *Educação e transdisciplinaridade*, Brasília, UNESCO.
- NICOLESCU, Basarab, 2000b, “A prática da transdisciplinaridade”, en Nicolescu, B., *Educação e transdisciplinaridade*, Brasília, UNESCO.
- PETRAGLIA, Isabel Cristina, 2000b, *Edgar Morin: a educação e a complexidade do ser e do saber*, Petrópolis, Vozes.

SCHRAMM, Fermin R., 2004, “De la bioética de los principios hacia la bioética de la protección”, *III World Conference on Bioethics. Annals*, Cuenca, España, Sociedad Internacional de Bioética, octubre.

COMENTARIOS A LA PONENCIA DE VOLNEI GARRAFA

Pedro Federico HOOFT

La “Universalización” y la “Contextualización” aparecen como “telón de fondo” de la disertación del profesor Garrafa, en cuanto plantea la imperiosa necesidad de alcanzar una verdadera “integración de saberes” y no una simple “sumatoria” de aportes provenientes de distintas disciplinas, todo lo cual plantea la necesidad de una reflexión filosófica.

La conferencia contiene un significativo aporte al tema del “Estatuto Epistemológico de la Bioética”, incorporando a un debate aún abierto, ideas que se han venido esbozando y profundizando, de un modo particular durante los últimos 10 años en las cuestiones atinentes a “lógica de la complejidad”, “complejidad y realidad”, dentro de un horizonte de un nuevo paradigma de la complejidad a partir del creciente cuestionamiento de diversas visiones que resultaron predominantes durante el siglo XX, como la “determinista”, la “separatista” (en el sentido de fragmentación del conocimiento), “reduccionista” (ámbito en el cual se advierten los riesgos de nuevos reduccionismos), a lo que se suman visiones “logicistas”.

Las reflexiones de Volnei Garrafa parten desde una *insatisfacción* (que desde hace mucho comparto con él plenamente), respecto del resultado inadecuado e insuficiente que ha significado para la bioética la mera *multidisciplina* o *pluridisciplinariedad*, enfoques frente a los

cuales efectúa apuestas a favor de la *interdisciplina* y la *transdisciplina*, muy bien caracterizados en su exposición.

Considero de particular interés sus propuestas a favor de transponer fronteras disciplinarias, la superación de visiones unidireccionales, con una opción a favor de un religamiento de saberes a menudo fragmentados, como respuesta a pensamientos reduccionistas. En este sentido resulta pertinente su remisión a trabajos de Kosik en orden al desarrollo de una categoría de *totalidad concreta*. Rescato aquí una de sus reflexiones finales en cuanto sostiene que:

Todos estos elementos conceptuales, utilizados con criterios adecuados, pueden contribuir a la construcción de una nueva bioética, ampliada en sus conceptos y verdaderamente comprometida con las cuestiones éticas persistentes constatadas en los países en los cuales vivimos.

El enfoque propuesto en la comunicación de Garrafa, ofrece puntos de convergencia con las recientes tendencias reflejadas en la literatura bioética, que se ocupan de un giro empírico en la bioética, lo cual implica que los dilemas morales que se generan en el campo de la ciencia de la vida y la atención de la salud, no pretenden ya ser sólo clarificadas con el concurso de teorías éticas, principios y reglas, sino que además incluye una amplia apertura a aportes provenientes de las ciencias empírico-sociales. De este modo se establece una fructífera complementariedad, a través del puente de la ética empírica, que permite así combinar la reflexión ética con los datos provenientes de la investigación empírica, contribuyendo de esta manera a la superación del tradicional hiato entre éticas normativas y las denominadas *éticas descriptivas* (Borry *et al.*, 2004a: 3-5).

Estas nuevas perspectivas, que reivindican sin duda la importancia del diálogo interdisciplinario, remarcan al mismo tiempo la necesidad de ponderar más en concreto la contextualización, a partir de los aportes provenientes de las ciencias sociales, sin por ello renunciar a la universalización, propia de la reflexión de las éticas normativas (Borry *et al.*, 2004b: 6-14), lo que a su vez se manifiesta en una nueva forma o modalidad de presentar los estudios bioéticos (*new form of ethics papers*).

De manera convergente con lo hasta aquí señalado, caben algunas reflexiones personales relacionadas con el mundo del derecho, no sólo desde una perspectiva académica, sino inclusive con referencia a la praxis judicial vinculada con la problemática bioética.

Desde las primeras sentencias dictadas en el carácter de juez, y a partir de 1991,* he formulado propuestas—coincidentes con las ideas expuestas por el conferencista— acerca de la necesidad de promover el diálogo interdisciplinario, consustancial a la bioética, e incorporar el mismo al ordenamiento jurídico y a la praxis judicial. Este enfoque permite plantear un nuevo tipo de relación o vínculo entre el derecho, las perspectivas filosóficas y las ciencias sociales en los niveles de “horizontalidad”, de manera de efectuar por esa vía un aporte a la construcción de un nuevo concepto o idea de juridicidad, no tan apegada a las reglas formales sino más abierta a los valores y principios que dan su razón de ser al derecho en la sociedad.

* Estas sentencias fueron publicadas en revistas jurídicas argentinas, entre otras en *El Derecho*, t. 144-225 (1991), y *La Ley*, 1991-E-565, anotadas por los reconocidos catedráticos de derecho constitucional y derechos humanos, Germán J. Bidart Campos y Susana Albanese, respectivamente. Se trata de las primeras sentencias judiciales, al menos de las que se han publicado, en las que un tribunal judicial en el marco de una acción constitucional de amparo relacionado con problemas bioéticos, solicitara un dictamen a un comité interdisciplinario en bioético.

Ello implica que asistimos a un verdadero cambio de paradigma respecto del que informara la codificación continental del siglo XIX, que se iniciara con la promulgación del Código Civil francés en 1804. De estas nuevas tendencias en el derecho comparado es un ejemplo reciente el nuevo Código Civil del Brasil, y los movimientos constitucionales de los últimos tiempos. En esa misma *línea de sentido* podemos mencionar la Convención Europea de Bioética (Convención de Asturias sobre Derechos Humanos y Biomedicina), la importante Declaración de la UNESCO sobre Genoma Humano, la Carta Europea sobre Derechos Fundamentales, todo ello en el contexto de nuevas tendencias en el denominado derecho internacional de los derechos humanos.

Como concreción sociológica de este nuevo ideario urge superar las distancias —aún existentes en nuestra región— entre los derechos humanos clásicos, individuales, también denominados negativos o de *abstención*, para dar paso a derechos *positivos*, que implican obligaciones de hacer, en otras palabras verdaderos *derechos humanos prestacionales*, que en última instancia persiguen el logro de una mayor justicia tanto en las relaciones interpersonales como entre los Estados.

Todo esto nos lleva también a replantear la relación entre la bioética y los derechos humanos, sin que por ello la bioética haya de perder su especificidad; ello dentro de una perspectiva que implica reconocer los derechos humanos, como *cristalización histórica de la conciencia ética de la humanidad* (Hooft, Pedro Federico, 2004).

Como ampliación de las ideas anteriormente expuestas, resulta de particular interés la reiterada jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, como intérprete última de la Convención Americana sobre Derechos Humanos (también conocida como Pacto de San José de Costa Rica, de 1969), en cuanto reafirma

el vínculo inescindible entre los derechos y libertades fundamentales, sus garantías y el sistema de valores y principios propios de una sociedad pluralista y democrática.

En tal sentido cabe destacar por ejemplo lo sostenido por dicho alto tribunal en la Opinión Consultiva (O.C.) 8/1987, cuando en el apartado 26 sostuvo lo siguiente:

El concepto de derecho y libertades y, por ende, el de sus garantías es también inseparable del sistema de valores y principios que lo inspira. En una sociedad democrática los derechos y libertades inherentes a la persona, sus garantías y el Estado de derecho constituyen una triada, cada uno de cuyos componentes se define, completa y adquiere sentido, en función de los otros.

En el apartado 32 de la misma O.C., la Corte explicita la idea de la *acción o recurso de amparo*, como instrumento de protección o tutela de los derechos fundamentales, al expresar que el contenido del artículo 25 numeral 1 de la Convención Americana

es una disposición de carácter general que recoge la institución procesal del amparo entendido como procedimiento judicial *sencillo y breve*, que tiene por objeto la tutela de todos los derechos reconocidos por las Constituciones y las leyes de los Estados parte y la Convención...

Estos criterios deben a su vez ser aunados con el contenido del Protocolo de San Salvador (protocolo adicional a la Convención Americana) en cuanto declara la inescindibilidad entre los clásicos derechos civiles y políticos (negativos o de “abstención”) y los económicos, sociales y culturales (positivos o “prestacionales”), cuestión ésta particularmente importante con relación a la salud (su promoción, atención y tutela), como verdadero derecho humano fundamental, y también “tutelable” frente a

omisiones inconstitucionales del Estado, mediante una acción constitucional de amparo.

En otras palabras, los enfoques propuestos por Volnei Garrafa, coincidentes en lo sustancial con mis propias perspectivas, requiere entonces de una fructífera complementación entre la *reflexión* y la *acción*, en el sentido tanto de una *bioética en acción* como un *derecho en acción*, con sustento en una seria reflexión y fundamentación filosófica.

En el orden jurídico y en la praxis judicial ello nos lleva a plantear la necesidad de una tutela judicial continua y efectiva de los derechos fundamentales (en este caso vinculados con una *bioética social*, *bioética cotidiana*, o *de las cuestiones persistentes* —Garrafa— o en otros términos de una *bioética a pie de obra* —Palacios, 1999—), que permita dar respuesta real y oportuna en cuestiones, a menudo complejas vinculadas con la bioética frente a *acciones* u *omisiones* incompatibles con los derechos fundamentales consagrados en los modernos sistemas constitucionales.

Por cierto que lo antedicho no habrá de encontrar respuesta adecuada en un sistema puramente *deductivista* o *logicista*, simplemente a partir de reglas o principios generales, sino que los frecuentes conflictos de normas, valores y principios requieren del recurso a criterios de prudente *ponderación*, y en estado de alerta permanente a fin de evitar nuevos *reduccionismos*. Esta visión implica en consecuencia abogar a favor de una tarea de fructífera —aunque por cierto por momentos difícil— complementación entre la bioética y el derecho establecido, en el contexto del ya mencionado diálogo interdisciplinario *horizontal*, y sin que esto implique la reducción de la bioética al denominado bioderecho. Estas cuestiones nos colocan frente a una *ética del riesgo y de la incertidumbre* (Bauman, 2004), en una *sociedad de riesgo* (Beck, 1998), que

implica priorizar la mirada desde el *otro, como débil, vulnerable, sin poder* (Levinas).

Concluyo este breve comentario con una cita de Edgard Morin (2001), cuando señala que: “Todo desarrollo verdaderamente humano significa desarrollo conjunto de las autonomías individuales, de las participaciones comunitarias, y del sentido de pertenencia con la especie humana”

A ello podemos añadir a modo de síntesis, también en palabras de Morin, que: “Comprender lo humano es comprender su unidad en la diversidad, su diversidad en la unidad. Hay que concebir la unidad de lo múltiple, la multiplicidad del uno”.

REFERENCIAS

- BECK, Ulrich, 1998, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Buenos Aires, Paidós.
- BORRY, Pascal *et al.*, 2004a, “El giro empírico en la bioética”, *Ethische Perspectieven*, Universidad Católica de Lovaina, año XIV, marzo.
- , 2004b, “La tensión entre aproximaciones empíricas y normativas en la Bioética”, *Ethische Perspectieven*, Universidad Católica de Lovaina, año XIV, marzo.
- HOOFT, Pedro Federico, 2004, *Bioética y derechos humanos. Temas y casos*, 2a. ed., Buenos Aires, Depalma.
- MORIN, Edgar, 2001, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, Buenos Aires, UNESCO-Nueva Visión.
- PALACIOS, Marcelo, 1999, “Hacia el siglo de la bioética”, *Panorama actual de la bioética*, Encuentros de Filosofía en Gijón, Fundación Gustavo Bueno y Sociedad Internacional de Bioética, Gijón, España.
- BAUMAN, Zygmunt, 2004,

EL TEMA DE LA COMPLEJIDAD EN EL CONTEXTO DE LA BIOÉTICA

Pedro Luis SOTOLONGO

I. UNA INICIAL CONTEXTUALIZACIÓN EPOCAL

El surgimiento, en la segunda mitad del siglo XX, de la reflexión y práctica bioéticas no ha sido en modo alguno el resultado de una casualidad. Tampoco constituye una circunstancia aislada, excepcional, en el contexto más general del desarrollo del saber y de la vida cotidiana contemporáneos. Por el contrario, la reflexión y la práctica bioéticas están siendo condicionadas por —y son parte integrante de— una amplia y profunda mutación cualitativa que está teniendo lugar en el pensamiento y la praxis de nuestra época y que no se reduce a ellas. Tales circunstancias no son aún suficientemente comprendidas por todos.

De manera resumida, dicho cambio cualitativo puede expresarse como el proceso en marcha de construcción colectiva *de un ideal nuevo —no clásico o postclásico— de racionalidad*.¹ Pero la sustitución de ciertos ideales de ra-

¹ Los componentes básicos del ideal “clásico” de racionalidad construido por la modernidad han sido: la primacía de la razón, comprendida como fundamento de coherencia para la producción de conocimientos nuevos; la objetividad del saber, entendida como estudio de una realidad exterior, con posicionamientos rígidos para el sujeto y el objeto del conocimiento en tanto instancias centrales del proceso de cogni-

cionalidad por otros implica siempre cambios profundos en el saber. Tales cambios conciernen a los modos de concebir y producir conocimientos, a la comprensión del sentido y alcance del conocimiento y a su relación con los valores humanos; por ende, a la relación entre ciencia y moral, entre objetividad y subjetividad en el saber. Por lo mismo, semejante contextualización epocal es imprescindible para aprehender y caracterizar adecuadamente en todo su alcance el estatuto epistemológico de esas reflexión y práctica bioéticas; así como para comprender la articulación entre bioética y el enfoque (teoría) “de la complejidad”, en medio de este proceso en que se está modificando el lugar del conocimiento científico en el sistema del saber humano.

Esa construcción colectiva —de la cual forma parte la bioética (para algunos de modo consciente y para otros no)— hacia un ideal de racionalidad diferente al que estableciera la modernidad cabalga, como ocurre con frecuencia, sobre dos resultantes de la propia racionalidad moderna que está empeñada en trascender:

- Su impacto en la capacidad transformadora de la ciencia y de la tecnología para con la naturaleza a escala planetaria.
- Su impacto en la transformación de la vida cotidiana de los seres humanos.

El primero de esos impactos, no por bien conocido, deja de ser frecuentemente caracterizado en términos incompletos. Suelen mencionarse la nueva articulación ciencia-tecnología-producción, la extensión y aceleración de la introducción de los resultados científicos y técnicos en di-

ción; el conocimiento puesto al servicio del hombre para su bien, con vista a alcanzar el dominio sobre la naturaleza.

versos procesos productivos y de prestación de servicios, su automatización, el surgimiento de nuevos materiales, la informatización contemporánea y otros de suyo importantes aspectos del mismo. Pero de manera simultánea, suelen obviarse dos —por lo menos— circunstancias de ese impacto que tienen especialísima significación y que, precisamente, están incidiendo de forma significativa en el aludido proceso de construcción de un nuevo ideal de racionalidad:

- El lugar preponderante *de la creación* en la ciencia actual (creación entendida *no* como la siempre presente “creatividad” humana, sino como la plasmación artificial de entidades que pasan ulteriormente a incorporarse “a la complejidad” autorganizante de los procesos naturales o sociales).
- El carácter *no clásico* de las nuevas creaciones científicas.

Ambas circunstancias condicionan, asimismo, buena parte de la capacidad transformadora actual de la ciencia y la tecnología.

La primera de ellas —el lugar preponderante *de la creación* en la ciencia actual— ha hecho posible (a lo largo del siglo XX y en casos importantes desde su segunda mitad e, incluso, desde su último tercio) primero con la física cuántica del micromundo, después con la cibernética, la microelectrónica y la nanotecnología, la teoría de la información, la robótica, la ingeniería genética y la biotecnología, entre otras, que el conocimiento científico haya transitado:

- De la observación de mundo a la *creación-de-mundo* a niveles de profundidad nunca antes alcanzados de

la sustancia y la energía (la creación de partículas e interacciones energéticas en los laboratorios).

- De la descripción de las formas de lo vivo a la *creación-de-vida* a través, por ejemplo, de la clonación, de las nuevas técnicas reproductivas, de la modificación genética de plantas y animales (la creación de formas de lo vivo en los laboratorios)
- Del desarrollo y aprovechamiento de tecnologías aisladas y subordinadas que potencian las capacidades físicas del hombre, a la *creación de capacidades intelectuales* en sistemas integrados hombre-tecnología, cada vez más autónomos.

Lo que ha traído consigo un corolario de enorme significación ética y que implica una demarcación radical con respecto a uno de los rasgos del ideal clásico —moderno— de racionalidad: aquel que preconizaba la utilización de los conocimientos científicos siempre en aras del mejoramiento y bienestar de los seres humanos. Al adentrarse la ciencia en el ámbito de la creación de mundo, la creación de vida y la creación de capacidades intelectuales artificiales, lo contrario a esa creación, es decir, la destrucción (de mundo, de vida y de capacidades intelectuales), se tornó de potencialidad teórica en posibilidad práctica, concreta y real: la bomba atómica, la de hidrógeno y la de neutrones; organismos mutantes perjudiciales al hombre; capacidades intelectuales tecnológico-dependientes.

La segunda de las circunstancias mencionadas —el carácter *no clásico* de las nuevas creaciones científicas— se vincula a la no factibilidad de conocer *todas* las posibilidades de utilización por los seres humanos de muchas de esas creaciones de mundo, de vida y de capacidades intelectuales que la ciencia y la tecnología han hecho posibles; ni tampoco de conocer *todo* el alcance de las consecuencias de uno u otro de los usos *conocidos*. En otras palabras, el

carácter epistemológica y praxiológicamente “abierto” de muchas de tales creaciones.

Ello está implicando también consecuencias de evidente significación ética y que asimismo se demarcan claramente con respecto a otro de los rasgos del ideal clásico—moderno— de racionalidad: el que consideraba que *todo se puede conocer, predecir y manipular*. Por el contrario, muchas de esas creaciones de mundo, de vida y de capacidades intelectuales, en su implementación e incorporación prácticas a procesos ulteriores “de la complejidad” natural o social, no son susceptibles de ser conocidas, previstas, ni manipuladas dentro de una relación de control; sino que muestran aspectos inherentes de incertidumbre e independencia con respecto a sus creadores. Todo ello incide en las condiciones en que se deben tomar las decisiones sobre su empleo. El campo de la bioética no es la excepción.

Algunas de las situaciones concretas a través de las cuales se plasman tales características no clásicas de las nuevas creaciones científicas y que conllevan el surgimiento de problemas sociales y urgencias éticas inéditas son:

- “Formas” de ampliación de uso inherentes a las propias creaciones científicas y a los dispositivos tecnológicos y que unas y otros “*traen consigo*” y que implican que no “*son usados*” sino que con ellos “*se interactúa*” (como son la adición de programas a las distintas interfases hombre-ordenadores).
- Entornos tecnológicos que generan relaciones de dependencia y de poder que dimanen *de la ubicación* de los que interactúan con los dispositivos científicos y tecnológicos en el proceso de que se trate (la “segmentación” de las interacciones del conocimiento) y que no pueden identificarse con las relaciones socia-

les de dependencia y poder tradicionales (por ejemplo, los “niveles” de interacción opacos al usuario entre instancias de la red global de Internet).

- La autonomía e independencia que adquieren las creaciones científicas y tecnológicas *al incorporarse “a la complejidad” de la trama de las prácticas de vida* y que producen interrogantes abiertas acerca del futuro curso de los acontecimientos (como es el caso de la interacción de variedades modificadas transgénicamente, introducidas de modo masivo con el resto del ecosistema).

Los problemas de nuevo tipo y las urgencias éticas también de nuevo tipo generadas por tales circunstancias, a su vez, no podían dejar de exigir —y efectivamente han exigido y están cada vez exigiendo más, para hallar soluciones aceptables— la construcción de un saber de nuevo tipo, así como la implementación de una praxis; entre otros la exigencia de la construcción de un saber y una práctica *bioéticas*, al atañer en innumerables ocasiones dichos nuevos problemas sociales y urgencias éticas a la vida, a la biodiversidad, a su sostenibilidad y a los límites de las mismas. Saber y praxis bioéticas *transdisciplinarias* con una mirada de mayor amplitud hacia la problemática del fenómeno vital, tomado en su totalidad, que la tradicional de las disciplinas.

Al mismo tiempo, esas circunstancias apuntadas alimentaron el segundo de los impactos aludidos al inicio, el de la transformación de la vida cotidiana.

Esa transformación de la vida cotidiana puede calificarse como una verdadera subversión *material y espiritual* de la cotidianeidad para parte de la población mundial. Han sido particularmente impresionantes las transformaciones acaecidas en los medios cotidianos de vivienda, trans-

portación, comunicación y recreación. Este proceso, al mismo tiempo, ha estado acompañado de una mayor dependencia con respecto al conocimiento y a los artefactos que son resultado del mismo. Sin embargo, nada de ello ha podido poner fin, lamentablemente, a viejos problemas, persistiendo la pobreza y la exclusión social que continúan afectando a millones de personas; fenómenos provenientes de la inequidad en la distribución de la riqueza (riqueza que, a diferencia de otras épocas, bastaría ya para que todos los seres humanos en el planeta tuviesen una existencia decorosa). Tales circunstancias que segan día a día la vida de muchos seres humanos no pueden estar fuera del ámbito de preocupación y acción de una bioética que merezca ese nombre.

Paralelamente y apoyándose en el prestigio de ese impacto de los resultados de la ciencia y la tecnología sobre la vida cotidiana de sus contemporáneos, el ideal de racionalidad de la modernidad fue trascendiendo su ámbito de origen —el proceso de obtención de conocimientos científicos— y fue invadiendo *ideológicamente* diversas esferas de la cotidianidad, pero esta vez ejerciendo efectos homogeneizadores.

Así, ha hecho desaparecer, no siempre justificadamente, formas ancestrales y autóctonas de vivir; ha estandarizado otras, haciendo predominar un modo material único de realización de la vida cotidiana (el de los países desarrollados industrialmente); erigiéndolo de facto en criterio de un supuesto progreso civilizatorio, a pesar de su insostenible dependencia de elevados niveles de consumo de recursos agotables (imposible de ser generalizada a toda la humanidad, aunque se quisiera) y con la consiguiente merma de “sociodiversidad”.

Tal estado de cosas, tras una aparente solidez, esconde una cada vez menos disimulada fragilidad.²

II. LA CONVERGENCIA DE LA BIOÉTICA GLOBAL,
DEL AMBIENTALISMO HOLISTA Y DEL ENFOQUE
(TEORÍA) “DE LA COMPLEJIDAD” COMO RUPTURAS
CON EL IDEAL CLÁSICO DE RACIONALIDAD

El indeseable estado de cosas más arriba caracterizado ha también entronizado una manera predominante —depredadora— de relación con el entorno natural, cuyo ideal es el del “hombre-amo-de-la-naturaleza”, que ha llevado y continúa llevando a una considerable pérdida de la biodiversidad; y que ha hecho, como reacción, surgir y fortalecerse una conciencia ecológica nunca antes manifestada por grupos y movimientos sociales y ha visto eclosionar la conceptualización del ambientalismo holista que, arrojando una mirada totalizadora —pero no ignorante del aporte de las partes, como algunos viejos “holismos”— sobre el denominado “problema ecológico” o “problema ambiental”, lo considera dimanante de una antropocéntrica y dicotómica construcción cultural de “entorno”; como algo que (más allá de paliativas medidas de desarrollo y empleo de “tecnologías ecológicas” y otras medidas protectoras del ambiente) concierne, ante todo, a la relación del hombre occidental consigo mismo.

² Todos los tópicos tratados son desarrollados extensamente en: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Centro de Estudio y Superación Posgraduada de la ANEC, Agencia Sueca de Desarrollo Internacional, Campus Virtual CLACSO, 2004. La revolución contemporánea en el saber y la complejidad social: hacia unas ciencias sociales del nuevo tipo. Cátedra Florestan Fernandes, Cursos de Formación a Distancia 2004. Aula Virtual 558. Equipo de profesores: doctores Pedro L. Sotolongo Codina y Carlos Delgado Díaz. Campus Virtual de CLACSO, en CD-Rom, Buenos Aires.

Por su *pathos*, los desarrollos del ambientalismo holista convergen con los de una bioética preocupada no sólo por el hombre y que, condicionada por esas mismas circunstancias epocales ya aludidas, reclaman una ética de la vida (humana, animal y vegetal) extendiendo su preocupación hacia la naturaleza toda y hacia una apertura responsable por el futuro sostenible para la especie humana y la biodiversidad.

Asimismo, la subversión de la vida cotidiana como proceso *espiritual* por el progreso de la ciencia y la tecnología ha visto aumentar niveles de atención de salud y de impartición de instrucción, aunque no siempre exentos de contradicciones y paradojas debidas a su incompleta cobertura poblacional y su desigual accesibilidad para quienes tienen diferentes ingresos; y junto al surgimiento de nuevas costumbres y tradiciones progresivas, ha estado acompañado de la destrucción de muchas costumbres y tradiciones culturales específicas, así como la instrumentación de unos ideales culturales que han implicado toda una verdadera *inversión* valorativa: no solamente, como ya mencionáramos, la relación hombre-sociedad-naturaleza ha sido reducida a “el problema ambiental”, sino que, para muchos, el trabajo se ha reducido al empleo (cuando se tiene), la calidad de la vida al bienestar material, la felicidad familiar a la holgura económica; la dignidad de la persona se ha reducido en ocasiones al éxito individual, el amor al sexo y hasta la salud al mantenimiento de la silueta... Otra pérdida de diversidad, esta vez de la diversidad espiritual.

Semejante *exclusión y marginación material y espiritual “del otro” y “de lo otro”* realizada —*mutatis mutandi*— por la perspectiva homogeneizadora del ideal de racionalidad de la modernidad [para la cual “lo diferente” (a las realidades de los países industrialmente desarrollados) en el ámbito material es equivalente a “lo atrasado”,

“lo diferente” en el ámbito de lo espiritual es “la incultura” y “lo diferente” en el ámbito del saber es “lo no científicamente fundamentado” (y por ende “superstición” y “oscurantismo”)] *ha sido racionalizada* ulteriormente hoy en día —en otra “vuelta de tuerca”— por el neoliberalismo globalizador en el enfoque TINA [por el acrónimo en inglés de There Is No Alternative, es decir, “no hay ninguna alternativa” (al estado actual de cosas, al *status quo* neoliberal)] —enfoque convertido en una suerte de “argumentación-complot”—. Enfoque TINA que pretende erigirse (y de hecho se erige) como una especie de “barrera” para la acción y para el pensamiento críticos, alternativos, contestatarios, liberadores (Sotolongo, 2004: 1).

Tras su aparente omnipresencia, esas indeseables realidades esconden una cada vez menos disimulada insostenibilidad y se torna más evidente que se están actualmente sosteniendo sobre la base de una especie de “fuga-hacia-adelante” en busca de quiméricos estados sociales de homogeneidad, estabilidad y equilibrio que, como ha mostrado ya fehacientemente el enfoque (teoría) “de la complejidad”, son equivalentes al estancamiento y decadencia de un sistema social. La falta de resultados tangibles de semejante “fuga-hacia-adelante” y su corolario más reciente —la obturación de formas legítimas de resistencia social contra tal estado de cosas— ha traído la exacerbación de esa injustificable forma de resistencia que es el terrorismo nacional e internacional.

El ya mencionado enfoque “de la complejidad” ha hecho otros aportes a la elaboración de un nuevo ideal (no clásico) de racionalidad y a la superación de la dicotomía moderna entre las dos culturas, la científica y la humanística: su reivindicación de la transdisciplinareidad y su exigencia de la necesidad del diálogo entre saberes. Aportes éstos que el enfoque “de la complejidad” *comparte también* con las otras formas de eclosión de las “líneas de

ruptura” con la modernidad que venimos tratando: la bioética global y el holismo ambientalista, como ámbitos análogamente transdisciplinarios y preconizadores de la necesidad del diálogo enriquecedor entre diferentes clases de saberes; y aportes que fecundan —y son fecundados por— la nueva epistemología (o epistemología de-segundo-orden) que las sustenta y en la que nos tendremos más adelante.

Es imperativo para encarar las realidades que confrontamos atinentes al fenómeno de la vida como tal, que la bioética esté abierta al diálogo respetuoso con la pluralidad y especificidad de culturas, con los diversos enfoques conceptuales y prácticos de su problemática; y que sepa comunicarse —de y hacia— no sólo los expertos, sino también con los hombres y mujeres de-la-calle.

Pero las propias fuerzas desatadas por la ciencia y la tecnología están erosionando la creencia moderna en la importancia omnímoda de esas ciencia y tecnología, erigidas en un saber absoluto (y posteriormente desde la revolución científico-técnica en poder absoluto) divorciado de las formas comunitarias de vida que fueran su suelo nutricio original y convertidas en instrumento de dominación de la naturaleza y de la sociedad; *externas* a las comunidades y a su vida cotidiana, patrón normativo de todo conocimiento, que ha desplazado —sentando en el “banquillo positivista de los acusados”— a todo otro saber, deslegitimándolo [Díaz de Kóbila, 1995].

De cierta manera, el *Ouroboros* de la ciencia y la tecnología modernas “se ha mordido la cola”: sus propios logros han hecho emerger problemas sociales y del conocimiento y desafíos éticos inéditos para los cuales un conocimiento *exacto*, una *predicción*, y una *manipulación* se tornan improbables, cuando no imposibles y, por lo mismo, no hallan, ni pueden hallar, solución dentro de los marcos del ideal de racionalidad que los originó y de su variante ex-

trema puesta en juego a partir del industrialismo del siglo XIX: “la racionalidad instrumental” (racionalidad que, jerarquizando los medios en detrimento de los fines, preconiza el ya mencionado “*todo se puede conocer, predecir y manipular*”).

Por su lado, el enfoque “de la complejidad” también nos ha puesto convincentemente en evidencia esa imposibilidad de pretender predecir, manipular y controlar *todo* tanto en la naturaleza como en la sociedad. Los sistemas “complejos” naturales y sociales —y hoy sabemos ya que son los más abundantes— son autorganizantes, ontológicamente creativos y no lineales (es decir, sensibles a pequeñas variaciones de sus condiciones de partida); y, por ende, sólo admiten predicciones, cierto grado de manipulación y de control, a muy corto plazo, mientras se puedan extrapolar las condiciones ya existentes y sus consecuencias inmediatas. Una vez que la no linealidad “de la complejidad” se manifiesta, más temprano que tarde, toda predicción, manipulación y control se tornan quiméricos. El emerger de nuevos órdenes “de complejidad” a partir de los existentes, o a partir del desorden, es un proceso espontáneo, autorganizante y, por lo mismo, podemos sólo preverlo, pero no predecirlo.

En otras palabras, que nuestro saber “tiene límites”. Tales circunstancias, dimanantes del enfoque “de la complejidad” autorganizante, están siendo también incorporadas a la reflexión y praxis bioéticas y del ambientalismo holista.

No debe sorprendernos, entonces, que ante las aludidas subversión de la cotidianeidad, pérdida de diversidad biológica, social y espiritual, inversión valorativa, y ante los nuevos problemas y urgencias éticas inéditas dimanantes de todo ello, hayan ido apareciendo en diversos campos, reacciones y cuestionamientos existenciales, iniciativas prácticas y desarrollos teóricos, entre otros los ya aludi-

dos de la bioética (sobre todo de la que se remite al ideal bioético-global y profundo preconizado por su precursor V. R. Potter), del ambientalismo holista y del enfoque (o teoría) “de la complejidad” que, sin menoscabo de sus respectivos ámbitos específicos de reflexión y/o praxis, *convergen* en sus desarrollos que aspiran a superar tal estado de cosas más arriba caracterizado.

Al mismo tiempo, la señalada incorporación del conocimiento a la vida cotidiana, al cambiarla cualitativamente, como vimos, ocasiona en los seres humanos *valoraciones diversas* que van evidenciándose como no ajenas al propio proceso cognitivo y no pueden seguir ignorándose a pesar de la resistencia que les hacen tanto el enfoque TINA como los obstáculos de las diversas dicotomías cognitivas.

De modo que la aludida modificación del lugar del conocimiento científico en el sistema del saber humano se está manifestando a través de la formulación de problemas de nuevo tipo que se ubican en los límites mismos del conocimiento científico y en la vida social; del acercamiento mutuo del conocimiento científico social y natural y del nuevo cuestionamiento acerca de los límites de la ciencia occidental; del replanteo del objeto de la ciencia como asunto metodológico y ético.

Este conjunto de las circunstancias epocales examinadas permite constatar la existencia de un suficiente fundamento epistemológico y también de unas demandas sociales y éticas urgentes, en cuyo contexto se ha ubicado ese emerger ya apuntado, en los últimos decenios del recién finalizado siglo XX y hasta el presente, de ciertas “líneas o direcciones de ruptura” que van plasmado ese reacomodo del lugar del conocimiento científico en los marcos del saber en general. La reflexión y práctica bioéticas, reiteramos, constituyen una de esas “líneas o direcciones de ruptura”, al plantear con mucha fuerza la pertinencia mo-

ral del conocimiento no como algo externo a la cognición, sino como aspecto inherente a la misma, lo que conlleva una reformulación del objeto de la ciencia; al presentarse como una ética ambiental rompiendo con el ideal clásico de objetividad y al proponer una alternativa de construcción social del conocimiento que supera la dicotomía entre el conocimiento científico y la vida cotidiana.

Al mismo tiempo, el examen de esas circunstancias epocalmente contextualizadoras permite comprender cómo la reflexión y la práctica bioéticas —al igual que las otras “líneas o direcciones de ruptura” con el ideal clásico de racionalidad que son el ambientalismo holista (que rompe con la conceptualización clásica de naturaleza y del lugar del hombre en ella) y el enfoque (la teoría) “de la complejidad” (como tránsito desde el ideal clásico de “simplificación” propio de la racionalidad moderna hacia el de “complejidad” en la comprensión del mundo)— *presentan un análogo estatuto epistemológico (no clásico o posclásico)* y se sustentan (al mismo tiempo que le aportan nuevos desarrollos propios) en unas *bases epistemológicas de nuevo tipo* que, en sí mismas, vienen construyéndose en los marcos de la denominada nueva epistemología de inspiración hermenéutico-contextualizante.³

III. LAS BASES EPISTEMOLÓGICAS DE LA BIOÉTICA (LA NUEVA EPISTEMOLOGÍA O EPISTEMOLOGÍA- DE-SEGUNDO-ORDEN)

La idea original de una bioética —propugnada como es conocido por V. R. Potter— promovió la necesidad de un

³ Para ampliar sobre la convergencia de la bioética global, el ambientalismo holista y el enfoque (teoría) “de la complejidad”, puede verse, además de la nota 1, a: Delgado, 2002, y Sotolongo, 2003.

pensamiento científico de nuevo tipo, profundamente moral, como solución al “aumento exponencial en el conocimiento, sin un aumento de la sabiduría necesaria para manejarlo” (Potter, 1998: 32), circunstancia riesgosa en el desenvolvimiento ulterior de la especie *homo sapiens*. Así, la bioética “puente”, “global” y/o “profunda” —como sucesivamente (con un “giro” final hacia el término “global”)⁴ las denominara su precursor— se contempla como la allanadora de un camino que incorpore los valores al conocimiento científico, articulando el conocimiento científico natural y la moral humana, las ciencias naturales y las ciencias sociales, terminando con la pretendida “neutralidad axiológica” de la ciencia preconizada por tanto positivismo.

La bioética surge así como una preocupación por las consecuencias del saber científico y sus aplicaciones tecnológicas para la vida (incluidas las aplicaciones biomédicas, de indiscutible impacto inmediato sobre las vidas individuales, pero de ninguna manera reducida a ellas), extendiendo su reflexión y prácticas hacia la articulación entre las ciencias biológicas en general y los valores morales; hacia la naturaleza (humana, animal y vegetal) como un todo y hacia el futuro de la humanidad. Todo desde posiciones de humildad y responsabilidad. Tales circunstancias trascienden la comprensión tradicional de una ética y torna sumamente problemático considerar a la bioética global como una ética “aplicada”.

Semejante comprensión de la bioética implicó no sólo una reflexión moral de nuevo cuño, sino también una reflexión de nuevo tipo acerca del objeto de la ciencia y de la producción de conocimientos científicos, en el cual la mo-

⁴ Tal “giro” de nuevo hacia la denominación de bioética “global” puede apreciarse en algunos de los últimos videos grabados por Potter. Por ejemplo en su presentación en video de 1998 en el Congreso Mundial de la AIB en Tokio.

ral y los valores no se opongan a la objetividad del saber. No basta con aspirar a nuevas “cuotas de saber” desprovistas de sentido social y humano; se debe aspirar también a incorporarles —hasta donde lo permitan los límites ya aludidos de nuestro conocimiento— el sentido de para qué serán usadas y con qué propósito. Lo expresado por Edgar Morin, en este caso desde el enfoque “de la complejidad”, como “una-ciencia-con-conciencia”.

Semejante *pathos* epistemológico de la bioética la hace converger —alimentándose de ella y alimentándola a su vez— con la nueva epistemología de-segundo-orden en construcción, la que también está empeñada en trascender las diversas dicotomías cognoscitivas a las que ya aludíramos y que nos impuso la modernidad:

- La de sujeto-objeto.
- La de observador-lo observado.
- La de la objetividad del conocimiento científico-la subjetividad de los valores y de la moral.
- La de ciencias naturales (“duras”)-ciencias sociales y humanísticas (“suaves”) y su corolario la de las dos culturas, la científica-la humanística.
- La de saber científico-otros saberes.
- La del saber de los expertos-la vida cotidiana del hombre de la calle.

Unas de estas dicotomías engendraron a las otras. Así, la exigencia de la exclusión de toda subjetividad del proceso de conocimiento, con el propósito de alcanzar la más “pura” objetividad del mismo (presupuesto central del ideal moderno de racionalidad) redundante en la dicotomización ineludible del sujeto (que conoce) y el objeto (a conocer) y, por ende, la dicotomización del observador y de lo observado.

Por otra parte, las ciencias sociales y humanísticas no pudieron, ni pueden, cumplir dicha exigencia (por muchos

esfuerzos que se relizaron por los diversos positivimos sucesivamente de moda por asemejar dichas ciencias a las ciencias naturales), lo que redundó en la dicotomía entre la objetividad del conocimiento científico y la subjetividad de los valores y de la moral; la que fue extendiéndose hasta engendrar a las otras dicotomías entre ciencias “duras” (matematizables) y las ciencias “blandas” (reacias a matematizarse), con su corolario de la dicotomía de las dos culturas, la científica y la humanística; y por carácter transitivo, generó la dicotomía entre el saber científico y el resto de los saberes, entre ellos el saber cotidiano. A su vez esto último engendró la dicotomía entre el saber del experto y el saber del hombre y la mujer de-la-calle...

Sin embargo, decenios de tropiezos, frustraciones y reduccionismos metodológicos y metódicos condicionados por tales dicotomías, paralelamente al advenimiento de las circunstancias epocales que ya hemos caracterizado, con sus nuevos problemas y urgencias éticas y junto al surgimiento de las diversas direcciones de esfuerzos conceptuales y prácticos de ruptura con tales limitaciones —esfuerzos que también hemos ya señalado y entre los que se halla el de la bioética— han ido modificando el lugar del conocimiento científico en el sistema del saber humano y está conduciendo a la elaboración de un nuevo tipo de saber, al modificarse sus bases anteriores. Es sabido que en ese terreno —el de las llamadas “bases del saber” (muchas veces omitido cuando se hace referencia sólo al nivel empírico y al nivel teórico del saber)— es donde se produce la articulación entre el saber filosófico y el saber científico, que no es directa e inmediata, sino indirecta y mediada por esas bases del saber (los ideales por los que en una u otra época se orienta el saber, las normas y valores que en uno u otro periodo guían ese saber, el tipo de “cuadro del mundo” que intenta entonces construir).

Ese caudal mencionado de nuevas circunstancias del saber y a su obtención, es decir, de índole epistemológica, no podía no redundar en la eclosión de una nueva epistemología o epistemología-de-segundo-orden en la cual ocupa un lugar central la comprensión de *la reflexividad* del saber.

La reflexividad del saber

La nueva epistemología enfatiza la necesidad de “contextualizar” *siempre* nuestros esfuerzos de indagación, la necesidad de esclarecer *siempre* las circunstancias a partir de las cuales se indaga. Tener siempre en cuenta aquello que incide y condiciona la manera en que el sujeto-que-indaga encara su indagación del objeto-a-indagar. En el saber social, esclarecer *siempre* el contexto de indagación es *poner en evidencia el cúmulo de circunstancias sociales, culturales, históricas, a partir de las cuales el sujeto-indagador conforma su visión acerca “del-objeto-social-indagado”*. Nuestro conocimiento del mundo, también hoy lo sabemos ya, y particularmente el del mundo social, es también una construcción valorativa que nos permite crear una representación del mundo, pero *no es el mundo*. Es un producto humano que tiene fuentes en la subjetividad humana que no pueden obviarse.

La investigación social no clásica contemporánea se basa entonces en el presupuesto de *reflexividad*, de inspiración hermenéutica (interpretativa), para el cual el objeto sólo es definible en su relación contextualizada con el sujeto. Este presupuesto considera que un sistema está constituido por la interferencia recíproca, siempre desde un contexto concreto y específico (social, cultural, histórico, etcétera), entre la actividad del sistema objeto y la actividad objetivadora del sujeto.

Es posible distinguir diversos grados de reflexividad, desde la naturaleza no viva, la viva, hasta llegar a la sociedad y a la subjetividad de los seres humanos. Claro que el grado de mayor complejidad de la reflexividad es el terreno propio de las disciplinas sociales [pero en las ciencias naturales está presente, penetrando “por la puerta trasera”, esa actividad objetivadora del indagador propia de la reflexividad del saber: en las ciencias naturales clásicas es el “problema del error” del indagador en las mediciones; y en las ciencias naturales no clásicas (cuánticas) el “problema del tipo de realidad” a enfrentar (ondulada o particulada), vinculada al instrumento (selección del indagador) con que interactuarán los entes cuánticos].

Desde la perspectiva de la reflexividad, la comprensión del saber como construcción valorativamente contextualizada no equivale de ninguna manera a un relativismo de índole ética, ni quiere decir la negación de la existencia por sí misma del mundo (“la cuestión ontológica” de que el mundo “está ahí afuera”, independientemente del que lo conoce). Representa, por el contrario (siendo una nueva solución a “la cuestión epistemológica” de la aprehensión por nosotros de ese mundo que “está-ahí-afuera”), la superación de la dicotomía sujeto-objeto, el reconocimiento de que la interacción entre ambos se da desde los contextos de la práctica y enfatiza el carácter activo del conocimiento. Implica una comprensión procesual de la subjetividad, como constituyéndose desde el nacimiento hasta el fin de sus días a partir de las condiciones de su existencia a través de la praxis. Esta perspectiva de la nueva epistemología converge asimismo con el enfoque “de la complejidad”, en tanto ambos reivindican una comprensión dinámica, interactiva, de la construcción intersubjetiva del saber.⁵

⁵ Para ampliar sobre la centralidad de la reflexividad del saber en la nueva epistemología de-segundo-orden, *cfr.* Espina, 2004 y Navarro, 1990.

La epistemología clásica (o de primer orden) de la modernidad, en la que hemos sido formados, enfatiza el papel central del objeto de indagación y la aspiración del indagador al alcance de “la objetividad pura”. Para la epistemología no clásica o de segundo orden, a la que tributa la bioética global en tanto pone el énfasis en la articulación de los valores con el saber y en la actitud de responsabilidad de los sujetos hacia los otros, hacia la naturaleza y hacia el futuro, el indagador está íntimamente involucrado con el objeto de la indagación desde un contexto específico que condiciona siempre el proceso de la indagación. El indagador integra la indagación como proceso y ésta presenta características de reflexividad.

IV. LA “COMPLEJIDAD” EN EL SENO DE LOS PROBLEMAS DE LA BIÓETICA

La bioética tiene que lidiar, en sus reflexiones teóricas y en su praxis, con circunstancias, situaciones y fenómenos atinentes a la vida y a su sostenibilidad, que dimanen de *las interacciones* entre seres vivos, los seres humanos ante todo y los entes inanimados. Interacciones sociales y con la naturaleza inanimada *de diversa escala espacial y temporal*. Tiene que ver, entonces, con complicadísimos entramados *multicomponentes*, verdaderas redes-en-red de circunstancias, situaciones y fenómenos. Red-de-redes en que se manifiesta una muy específica dialéctica entre la totalidad (el todo) y sus partes.

Unas de esas interacciones inciden en las otras; éstas —tramadas en red con aquéllas— re-inciden a su vez sobre ellas, de manera suscitante o amortiguadora. Lo que implica que, en ocasiones, incluso pequeñas variaciones iniciales detonen enormes consecuencias (el llamado “efecto mariposa”); es decir, tiene que lidiar con interac-

ciones *no-lineales* que hacen que sobrevengan circunstancias, situaciones y fenómenos bioéticos emergentes, muchas veces inesperados y sorprendentes, paradójicos, para los cuales no hay siempre solución prevista o pensada. Es, no otra cosa, que “la complejidad”, manifestándose “en las entrañas” de la bioética.

Los desarrollos transdisciplinarios contemporáneos del enfoque “de la complejidad”, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX —primeramente desde las ciencias naturales; así como también en las ciencias técnicas; en la modelación matemática, y más recientemente desde las propias ciencias sociales y en las ciencias humanas— fueron mostrando lo reduccionista de la comprensión moderna de la no interacción entre el todo y sus partes; y pusieron de relieve todo un cúmulo de modalidades de “causalidad-inter-niveles”, “causalidad circular” o “causalidad compleja” que no sólo es inherente a dichas interacciones todo-partes, sino que además se comprueba es la responsable por el emerger espontáneo —autorganizante— “de-abajo-hacia-arriba” de órdenes “de complejidad” (cualitativamente nuevos) a partir del desorden o de un orden anterior “de complejidad”.

La vida se “autorganizó”, emergiendo del mundo no vivo; lo vivo racional (los seres humanos y la sociedad) se “autorganizó”, emergiendo de lo vivo no racional. Semejante enfoque hace concebir esperanzas de poder “llenar los hiatos” entre “los tres mundos” no articulados entre sí del legado de la ciencia analítica tradicional: el mundo muerto de “lo fisico-químico”, el mundo vivo de los organismos biológicos no racionales y el mundo vivo-racional de las sociedades y los hombres.

La aludida autorganización espontánea del mundo —y las problemáticas bioéticas no son ninguna excepción— involucran a una “causalidad compleja” sensible-al-contexto-y-al-entorno de los componentes (ya naturales, ya

sociales y/o ya humanos, en cada caso concreto y específico involucrados en la misma) es decir, una causalidad sensible “a-lo-que-les-está-ocurriendo-ahora” a esos componentes y también sensible a su historia o pasado (es decir, “a-lo-que-les-ha-ocurrido-antes”, o sea, “a-cómo-arribaron-a-esa-situación”). La “causalidad compleja” inter-niveles es una causalidad contextual, es decir, “situada *hic et nunc*” (en contraposición a la causalidad —idéntica para todo lugar y para todo momento— de la modernidad).

¿Cómo plasmar *metodológicamente* el enfoque transdisciplinario de “la complejidad” en la bioética? Ello dimana de la aplicación reiterada (pues “lo metodológico” siempre es *a posteriori*) del cuerpo de saber transdisciplinario “de la complejidad” ya construido (o de una parte de él) para la indagación de una u otra problemática bioética. Se “proyectan” a ese campo bioético las nociones transdisciplinarias construidas desde el enfoque “de la complejidad”, para poder distinguir en el mismo aquello *genérico* (común a muchos campos) que ha sido recogido transdisciplinariamente, pero plasmándose sobre la base de lo *específico* de la problemática bioética concreta que se indaga. Metafóricamente es como “ponerse unas gafas” del color genérico del saber transdisciplinario de “la complejidad”, para con ellas apreciar matices específicos en una u otra problemática bioética que de otra manera no se apreciarían. De esta manera, “lo transdisciplinario de la complejidad” constituye una universalidad genérica que *no elimina* las especificidades singulares (a diferencia de las leyes universales —*covering laws*— de la ciencia analítica).

Proyectar dicho cuerpo de saber transdisciplinario de “la complejidad” hacia una u otra problemática bioética concreta a indagar, implica entonces considerarla como un sistema abierto, susceptible de intercambiar masa,

energía, información y/o sentido con el entorno; concebirla como una red entre componentes involucrados en interacciones no lineales distribuidas (es decir, sin un componente-centro “programador” de las mismas); distinguir las retroalimentaciones suscitativas o amortiguadoras; los mecanismos de reconocimiento de los patrones propios que esas interacciones no lineales en red van constituyendo (una especie de “memoria interna” de la red); los atractores —y su tipo— en que queda atrapada dicha dinámica reticular; las bifurcaciones de dicho proceso, como conflictos entre atractores; el emerger de un nuevo orden “de complejidad” a partir de la eclosión espontánea de un patrón global al que no puede sustraerse ninguno de los componentes, etcétera. En la base de dicha orientación metodológica propia del enfoque “de la complejidad” está siempre la indagación *interniveles* [el nivel de la dinámica indagada (es decir, las transformaciones, los cambios, de índole bioética que nos interesa estudiar); el de su entorno (aquella parte del medio ambiente capaz de incidir *globalmente* sobre esa dinámica que se quiere indagar); y el nivel de sus componentes (aquellas entidades menores distinguidas capaces de involucrarse en la dinámica indagada)].

Como se ve, todas esas nociones de “sistema abierto”, “intercambio con el entorno”, “red distribuida”, “interacciones no lineales”, “retroalimentaciones positivas y negativas”, “reconocimiento de patrones propios”, “atractores dinámicos”, “bifurcaciones”, “emergencia de órdenes de complejidad”, etcétera, recogidas de una u otra disciplina y re-elaboradas e integradas en un cuerpo transdisciplinario de saber (en este caso por el enfoque “de la complejidad”) permiten captar, en la problemática bioética indagada, mecanismos dinámicos *genéricos* pero plasmados a través del comportamiento interactivo de componentes bioéticos *específicos*.

Debe al mismo tiempo enfatizarse —insistimos— que, en tanto “lo metodológico” siempre sobreviene *a posteriori*; es decir, se va decantando sobre la base de la reiteración de aquello que arrojó buenos resultados en indagaciones anteriores, una u otra metodología puede tornarse, *mutatis mutandi*, en una especie de impedimenta para intentar algo inédito, algo que hasta ahora no se había empleado, pero que es susceptible de dar iguales o mejores resultados que lo decantado en la metodología ya probada. Es el “precio epistemológico” a pagar por la seguridad que el empleo de una metodología ya probada proporciona a una u otra indagación y debemos siempre estar conscientes de ello y atentos de que no nos impida incorporar los elementos novedosos y creadores.

Por otra parte, hoy en día el propio enfoque “de la complejidad” autorganizante nos está mostrando fehacientemente *la paridad* ontológica del orden y el desorden, de la estabilidad y la inestabilidad, del equilibrio y el desequilibrio, de la necesidad y el azar, del determinismo y el indeterminismo; así como *la paridad* epistemológica de la predictibilidad y la impredictibilidad.

Los estudios de la escuela “de complejidad” de Bruselas (Ilya Prigogine, Isabelle Stengers, Gregoire Nicolis) nos pusieron ante los ojos que precisamente situaciones fuertemente alejadas del equilibrio y vecinas de la inestabilidad, son muy frecuentes en el mundo, y son las que se tornan *imprescindibles* para que el mundo presente esa creatividad ontológica a la que hemos ya más de una vez aludido.

Los estudios de sistemas fuertemente alejados del equilibrio mostraron que es en tales circunstancias, fuertemente no lineales, cuando a partir de un desordenamiento previo, emerge un nuevo orden “de complejidad” (como la vida, como los seres humanos y la sociedad; como el primer respiro de aire y el primer llanto del recién naci-

do, como la curación al rescindir la enfermedad, como las subjetividades “marcadas” sobrevenidas tras las denominadas “experiencias-de-la-muerte”). Orden nuevo que, una vez emergido, es decir, una vez surgido-a-partir-de (“de abajo hacia arriba”), experimenta siempre nuevos alejamientos del renovado equilibrio que su aparición suscitó, para dar origen a sucesivos órdenes “de complejidad”. Órdenes “de complejidad”, por otra parte, no siempre predecibles, aunque previsibles.

Ese emerger de nueva “complejidad” va aparejada al surgimiento de las denominadas “estructuras” o “conformaciones” disipativas, que “disipan” los gradientes (las asimetrías, las heterogeneidades, los desequilibrios, las desigualdades, etcétera) espacio-temporales surgidos con el alejamiento paulatino (o brusco) del equilibrio (de la simetría, de la homogeneidad, de la igualdad), permitiendo la aparición del nuevo orden “complejo”.

Estructuras o conformaciones disipativas que producen, entonces, una *disminución local* de entropía (del desorden), lo que proporcionó además la explicación para la paradójica situación de que, *teóricamente*, en la ciencia lineal —la de los *sistemas cerrados o aislados de su entorno*, en equilibrio, estables, rígidamente deterministas— se produciría inevitablemente su desordenamiento, sobreviniendo en definitiva algún día la conocida “muerte térmica del Universo” por degradación irreversible de ese orden y el aumento incontrolable de entropía (la “muerte entrópica”). Mientras que *realmente* lo que se observa en el mundo son *sistemas abiertos al entorno* (capaces de intercambios de masa, energía, información y sentido con ese entorno), y el emerger irreversible de órdenes de una complejidad creciente, entre ellos el de vida.

El mundo (la vida) es ordenado(a) porque es capaz de desordenarse autorganizadamente (espontáneamente) para volverse a ordenar y para desordenarse subsiguie-

temente; es estable porque es capaz de desestabilizarse para estabilizarse y desestabilizarse ulteriormente; es equilibrado(a) porque es capaz de desequilibrarse para volverse a equilibrar y desequilibrar; presenta facetas necesarias que son producto del azar y que a su vez se tornan azarosas; manifiesta aspectos predecibles que son resultado de aspectos impredecibles que dan lugar a nuevos aspectos predecibles... Los problemas y urgencias bioéticos están llenos de tales circunstancias, características de una dinámica “compleja”.

Hoy sabemos ya, por todo lo señalado, que existen desórdenes, inestabilidades, desequilibrios, azares, impredecibilidades, *deseables*, por *beneficiosos* ya para la naturaleza, ya para la sociedad y los seres humanos. Tan beneficiosos, que sin ellos esa naturaleza, o esa sociedad y esos seres humanos no habrían llegado a existir... La bioética, en el abordaje de sus problemas, no debe, pues, aspirar a un orden, una estabilidad, un equilibrio, completos y perfectos; a una ausencia total de incidencia del azar, a una predictibilidad perfecta.

Por todo lo expresado, el desarrollo ulterior de la reflexión y la praxis desde la bioética —al igual que el resto de las líneas de ruptura con el ideal “clásico” de racionalidad a las que se ha hecho alusión— requieren y exigen y están construyendo colectivamente por vías diversas pero convergentes [algunas de ellas, como la propia bioética (y el ambientalismo holista)] mayormente a partir de su propia praxis, pero desde ella aportando al saber; y otras [como el enfoque “de la complejidad” y la nueva epistemología] mayormente desde el saber, pero desde allí enriqueciendo las posibilidades de sus praxis) respuestas que posibiliten una posible superación de la perspectiva homogenizadora y excluyente aún imperante.

Así, ese desenvolvimiento ulterior de la bioética, entre otros aspectos, reivindica:

- *la necesidad de una reconstrucción epistemológica del saber científico*, a partir del reconocimiento de sus límites propios y la construcción de ese nuevo ideal —alternativo al de la modernidad— de racionalidad, que encuentre...
- *una articulación mutuamente enriquecedora* con el enfoque “de la complejidad”, el ambientalismo holista y la nueva epistemología de-segundo-orden;
- *una legitimación pluralista no-excluyente de la diversidad* para la cual...
- *la vida cotidiana no se constituya en mera receptora —o receptáculo— pasiva de los logros de la ciencia*, sino una participante activa y no externa y aislada, sino interna y articulada con el saber científico y otras formas del saber; reivindicando...
- *el diálogo entre saberes* y reintegrando así formas de vida y formas del Saber que legitimen...
- *formas alternativas (a las imperantes en los países industrialmente desarrollados) de cultura, de política, de comunidades, de economía*; en resumen, formas alternativas de socialidad, con el reconocimiento de la sociodiversidad. Por ende,
- *la construcción colectiva de un pensamiento y la puesta en juego de una práctica bioéticas que tenga muy en cuenta las especificidades y peculiaridades de su ámbito* (social, cultural, histórico) de pertenencia, así como de su dotación de riquezas naturales y ecológicas.

Para nuestra región latinoamericana y del Caribe, ello supone la construcción colectiva de un pensamiento y praxis bioéticos fieles a nuestra idiosincrasia tercermundista, dialogante con otras perspectivas bioéticas, pero firme en su reivindicación de nuestras prioridades y urgencias bioéticas que no siempre coinciden, ni tienen por qué coin-

cidir, con las de otras latitudes, otros grados de desarrollo económico y material y otras idiosincrasias.

Debemos construir nuestra aún joven bioética latinoamericana y caribeña como una bioética *participativa* y *comprometida* con la superación de las persistentes indeseables realidades atinentes al fenómeno de la vida en nuestra región; esforzándonos por construir colectivamente un corpus conceptual y un conjunto de prácticas bioéticas que plasmen en los hechos esa participación y ese compromiso.

Una bioética pretendidamente universalista que liquide —o no se haga cargo de— la especificidad regional nuestra, ya bien por sus “principios”, nociones y/o prácticas, ya bien por sus formulaciones en declaraciones, manifiestos y/o códigos, no es verdaderamente “nuestra”; y si el imperativo ya aludido hacia el diálogo nos obliga a participar en iniciativas como las mencionadas —si de declaraciones, manifiestos y/o códigos se trata— debe ser para propiciar que tal pretendida “universalidad” excluyente de las singularidades se vaya convirtiendo en enunciaciones genéricas transdisciplinarias que no eliminen las especificidades. No podemos ni debemos ser bioeticistas “principalistas” contemplativos, refugiados detrás de unos u otros “principios” bioéticos, sino bioeticistas principalmente participativos, comprometidos y solidarios. El camino hacia esa bioética latinoamericana y caribeña participativa, comprometida y solidaria es largo, pero “el primer paso es ya parte del camino” y “se hace camino al andar”.

IV. REFERENCIAS

DELGADO DÍAZ, Carlos, 2002, *Límites socioculturales de la educación ambiental*, México, Siglo XXI Editores.

- DÍAZ DE KÓBILA, Esther, 1995, *Para una genealogía de la epistemología*, Rosario, Editorial U.N.R.
- ESPINA, Mayra, 2004, “Complejidad y pensamiento social”, ponencia preparada para el 2o. Seminario Bienal Internacional acerca de las Implicaciones Filosóficas, Epistemológicas y Metodológicas de la Teoría “de la Complejidad”, Complejidad-2004, La Habana, del 7 al 10 de enero.
- NAVARRO, Pablo, 1990, “Tipos de sistemas reflexivos”, en Ibáñez, J. (ed.), *La investigación social de segundo orden*, suplemento 22, Barcelona, octubre.
- POTTER, V. Rensselaert, 1998, “Bioética puente, bioética global y bioética profunda”, *Cuadernos del Programa Regional de Bioética*, núm. 7, OPS-OMS, diciembre.
- SOTOLONGO, Pedro L., 2003, “Los retos de los cambios cualitativos en el saber contemporáneo y el pensamiento social crítico. El modelo cultural en construcción por el enfoque ‘de la complejidad’, la bioética global, el holismo ambientalista y la epistemología hermenéutica”, ponencia preparada para la Conferencia Internacional “La Obra de C. Marx y los desafíos del Siglo XXI”, La Habana, mayo.
- , 2004, “Complejidad y TINA”, ponencia central preparada para presentar en el Taller Internacional de Complejidad y Filosofía, coauspiciado por el Instituto para el Estudio de la Coherencia y la Emergencia (ISCE), Boston, la Universidad Federal de Río de Janeiro y la Cátedra para el Estudio “de la Complejidad”, La Habana, Río de Janeiro, 18 y 19 de noviembre.

COMENTARIOS A LA PONENCIA DE PEDRO LUIS SOTOLONGO

Fernando CANO VALLE

La epistemología —el estudio del conocimiento— ha reclamado nuevos fundamentos teóricos y a su vez ha acrecentado el interés por la misma; en el pensamiento moderno del hombre. En la ciencia misma hay nuevas teorías que aparecen en la “normalidad” o en el caos.

Pedro Luis Sotolongo, doctor en filosofía y maestro en física, presenta ahora “El tema de la complejidad en el contexto de la bioética”; para mi buena suerte he leído un documento conceptual espléndido, complejo en la más amplia acepción de la palabra que me ha sumergido en una dinámica más compleja aún. Para mi mala suerte hoy me toca comentar en un marco de total desequilibrio personal la construcción de ese nuevo ideal alternativo al de la modernidad con base en la nueva epistemología de segundo orden. ¿Qué es el significado de esto? ¿Es una invitación a la construcción colectiva de un pensamiento? ¿Es la puesta en práctica de una bioética, que según Sotolongo no debe aspirar a un orden, una estabilidad, un equilibrio completo y perfecto, a una predictibilidad perfecta? Pareciera que en la epistemología como en la bioética está todo por hacerse, y Sotolongo en forma por de más inteligente y compleja nos sumerge en esta teoría.

¿Hoy sabemos que la física como en sus inicios no se ha separado de la filosofía siempre en búsqueda de nuevas teorías, al margen del poder? ¿Será por esto que los físicos se van de la predicción de la ecuación a la predicción de la transdisciplina? No lo sé.

La teoría de la complejidad pondera las interdependencias y concatenaciones de hechos y amenaza cundir como una epidemia. Las epidemias en el mundo son una realidad; a veces no queremos ver las y les llamamos de otra forma y siempre culpando a otros. La sífilis para los ingleses era el *morbos galico*; para los parisienses el *morbos germánico*; *enfermedad napolitana* para los florentinos, y *malchino* para

los japoneses. A las epidemias se les conoce por algunos como peste —como un genérico: son consideradas como juicios de la sociedad por la misma sociedad—.

Hoy aunque parezca inconcebible la capacidad de moralizar acerca de las enfermedades no ha cambiado, tal es el caso del SIDA. Esta epidemia social, más que biológica *reclama un nuevo fundamento* teórico. Un abordaje epistemológico, una profunda mutación cualitativa; así que la teoría de la complejidad y algunas epidemias en eso están empatadas.

Cuando terminé la lectura por segunda ocasión del documento referido, al hablar de la creación de la ciencia, recordé que en 1980 había leído a un físico que hablaba del *frenesí* del investigador. Fui a buscarlo y encontré en *Mi vida como físico*, de Víctor Weisskopf, que coincide con el papel preponderante de la creación de la ciencia actual; no como creatividad humana según Sotolongo, si no como la plasmación artificial de entidades que pasan anteriormente a incorporarse a la complejidad autorganizante, en este caso de un proceso social; que en su momento preconizaba “la utilización de los conocimientos científicos *siempre* en aras del mejoramiento y bienestar de los seres humanos”:

Ahora voy a referirme de nuevo al descubrimiento de la fisión y del desarrollo de su uso para una bomba y para producción de energía. En 1942, Fermi logró establecer una reacción nuclear en cadena y las aplicaciones técnicas del proceso de fisión se convirtieron en una posibilidad real. Muchos físicos fueron solicitados a unirse al esfuerzo del desarrollo, fueran “extranjeros enemigos” o no. Se necesitaban cerebros. A principios de 1943 Oppenheimer me pidió unirme al grupo de físicos en Los Álamos para desarrollar la bomba atómica.

El significado de la física es algo que no se explica fácilmente. La física no es sólo la búsqueda de la verdad; también es un poder potencial sobre la naturaleza; los dos aspectos no pueden separarse. Alguien puede decir que un físico debería buscar sólo la verdad y debía dejar a otro el poder sobre la naturaleza; pero esta actitud de hecho elude el tema y no ve la realidad. Lo importante de la física —y de casi toda ciencia— es no sólo que representa la filosofía natural si no que a la vez está profundamente comprometida en la acción: en la vida, en la muerte, en la

tragedia, en el abuso, en la condición humana.

No puedo negar que esos cuatro años en Los Álamos hayan sido una gran experiencia, tanto desde el punto de vista humano como desde el científico, a pesar del hecho de que estuvieron consagrados al desarrollo del invento más sanguinario jamás creado por el hombre. He aquí las contradicciones de la vida. Desde el punto de vista humano, convivir, intelectual mente y de otros modos, con los mejores físicos de todo el mundo (gente como Niels Bohr, Enrico Fermi, J. Chadwick, R. Peierls, E. Ségre, y muchos otros) fue toda una experiencia. Las conversaciones que tuvimos acerca de la filosofía, arte, política, física y sobre el futuro del mundo bajo la sombra de una poderosa arma son conversaciones inolvidables.

Pero también desde el punto de vista meramente profesional, tuvimos que enfrentar tareas que nunca antes habían sido enfrentadas. Fue una experiencia extraordinaria trabajar con la materia bajo condiciones poco usuales. Intentamos predecir el comportamiento de la materia y experimentar con ello bajo condiciones absolutamente fuera de lo común. Sostener en la mano un pedazo de metal completamente transformado por el hombre, observar acontecimientos y procedimientos desarrollándose enfrente de uno y que nunca antes habían sido observados por el hombre, era algo en verdad admirable. Era el Frenesí.

Cuando acabó la guerra a todos nos dio gusto regresar a nuestras vidas normales de enseñanza e investigación. Había la esperanza de una era de paz, de un mundo nuevo y mejor que el mundo hecho pedazos por el conflicto más sanguinario y destructivo de la historia. Sentíamos una vez más el inmenso deseo de aplicar nuestra inteligencia a la investigación básica. Queríamos hacer uso de cuanto nuevo instrumento y método había seguido del tiempo de guerra, pero con el fin de descubrir más acerca de la naturaleza, no de desarrollar armas más eficaces.

En el relato de Weisskopf veo esa triada que interfecta el conocimiento científico, llevado al punto del frenesí, el poder del hombre y el conflicto ético.

Al respecto, el profesor Volnei Garrafa ha hecho referencia a que la bioética actúa en tres niveles diferentes: en el nivel del individuo; de la sociedad y de la especie. En aquel momento histórico existían los mismos niveles y se perfilaba el pensamiento del hombre hacia la bioética.

Por otro lado, Alain Badiou señala que siempre ha existido una triada imperial. En la primera fila, el militar que conquista; en la segunda, el comerciante que abre los mercados; en la tercera el misionero que convierte. Que se esté encargando de convertir al Cristo-Rey o que se perjudiquen los derechos humanos, ocupar esa tercera posición es algo indigno para un filósofo.

Sotolongo nos invita; su arenga se dirige a una bioética participativa, comprometida y solidaria; nos provoca a encontrar nuevas intersecciones que generen al contrapeso para aquello que tiende a predecir, manipular y controlar tanto en la naturaleza como en la sociedad.

La epistemología de segundo orden se encuentra en construcción; la bioética en América Latina también lo está; la reflexividad del saber, la interpretación de nuestros días, el enfoque de la complejidad, de la paridad ontológica del orden y el desorden, no tengo dudas, enriquecerán a la bioética que buscamos.

En la tercera lectura del documento caí en la cuenta que en la búsqueda del constructor epistemológico de la bioética es necesario reconocer que el desarrollo actual de las ciencias sociales y humanas es terreno fértil para nuevas formas de pensamiento. La revolución científica que vivimos en la actualidad ha generado nuevas preguntas, nuevas formas de conocer, formas complejas, holísticas y transdisciplinarias. Inevitablemente, a pesar de las fuertes resistencias de muchos académicos disciplinistas, se están desarrollando nuevas ciencias, nuevos campos de pensamiento y conocimiento y, por lo tanto, nuevas formas de acción. Es el caso de la bioética.

Uno de los principales puntos de ruptura, que potencia esta revolución del pensamiento, es la crisis de la disciplinabilidad y su jerarquía interna, es decir, de la fragmentación de los saberes y la jerarquización de los mismos a partir de modelos científicos decimonónicos que en sus procesos de demarcación separaron la actividad cognoscitiva de sus elementos éticos, estéticos y por supuesto metafísicos.

Las alternativas expresadas en los nuevos campos que surgen en contra de la disciplinabilidad (en debate y a veces en combate) son inmensas. Todas comparten la angustia de querer tratar de manera diferente los problemas que no parecen resolverse adecuadamente desde la ciencia disciplinada. Todas son explícitamente políticas con un claro horizonte moral. Además, han tenido alto éxito en sus procesos de institucionalización. Los estudios ambientales, de género, de la comunicación y la cultura, poscoloniales y subalternos, son algunos de los ejemplos más conocidos.

La disciplinabilidad se integra al fenómeno de complejidad. Se está dentro de la teoría de la complejidad y dentro de ella, se maneja con frecuencia la teoría del caos para estos asuntos sociales complejos.

Las formas de discernimiento de los conflictos éticos dentro de cualquier sociedad están matizadas por elementos provenientes de distintas esferas de la vida cotidiana de los individuos, dentro de su sistema social específico, de la organización económica y de conceptos ideológicos dominantes. Por otra parte, este entorno cultural se halla integrado por culturas parciales correspondientes a distintas clases y grupos sociales, cuya suma no es el resultado total, sino su integración, lo que significa que los elementos específicos de cada cultura parcial influyen en la general, pero no se hallan contenidos en ella como tales. Es en las culturas parciales donde se forman nuevos elementos y cambios que repercuten en la cultura general, ampliando su dominio e incluso transformándola. Como ejemplo de cambios operados en una cultura parcial, que es donde originariamente se producen, considero que la bioética es un exponente.

Es así que en la teoría social se ha ido produciendo esa tendencia evidente hacia la denominada epistemología de "la complejidad". Como este proceso está aún lejos de culminar, es conveniente examinar algunos efectos que ésta ha ido produciendo sobre el campo del saber y del quehacer social.

Un cuestionamiento presente en parte del pensamiento

epistemológico actual es el de sí la bioética ocupará un lugar privilegiado en el ámbito filosófico en los próximos decenios, por cuanto hubo momentos, incluso, en que se anunció como la filosofía del siglo XXI, para analizar las macrodimensiones de las revoluciones biológicas del siglo XX y ante las nuevas tendencias vitales que se entretejían en las ciencias.

Por otra parte, no es me nos cierto que se polemiza acerca del estatuto identitario de la bioética, cuál es su lugar teórico y metodológico o si sólo es una ética aplicada.

Con el claro convencimiento de que los patrones de la ciencia tradicional resulta insuficientes para explicar los procesos y fenómenos de la sociedad y la naturaleza, se hace necesario discutir acerca de las implicaciones filosóficas, epistemológicas y metodológicas de la teoría de la complejidad.

Dicho enfoque de la complejidad surgido como campo de estudio independiente en la década de los ochenta del siglo XX, propone cambios profundos en la manera de aprehender cuanto ocurre. La ciencia tradicional ha visto lo complejo como sinónimo de complicado y por tanto acudía al estudio de las partes para comprender el todo.

De forma contra puesta, pero sin abandonar el aporte de los exámenes específicos, la teoría de la complejidad defiende que el conocimiento de las partes no puede explicar por sí solo un fenómeno o proceso; Además, concibe a cada uno de ellos como integrantes de re des en red, es decir, pondera las concatenaciones e interdependencias.

Entre los asuntos en estudio están los relativos a la educación, el medioambiente, la cultura, la integración de ciencia y arte, las identidades culturales como subsistemas de la complejidad social, la economía, los sistemas empresariales y las finanzas, los sistemas complejos biológicos que incluyen cuestiones como la neurobiología, la modelación matemática, la inmunología, el cáncer, la fisioterapia y la promoción de salud.

Kottow en su presentación nos coloca en una realidad: la intransigencia ante la búsqueda de justicia y el ejercicio de la protección. En ese sentido, Sotolongo coloca sobre la mesa la compleja —complejidad— teoría de un nuevo orden. Bienvenidas ambas propuestas.

Agradecemos, por último, la opinión y comentarios de José Antonio Moreno Sánchez.

EPISTEMOLOGÍA EN LA ÉTICA Y EN LAS ÉTICAS APLICADAS*

León OLIVÉ

I. INTRODUCCIÓN

El conocimiento se refiere a hechos. La moral está conformada por normas y valores para la evaluación de acciones. Dada la conocida distinción hecho-valor, así como la imposibilidad de derivar lógicamente enunciados evaluativos a partir de proposiciones acerca de hechos, la epistemología —que se ocupa del conocimiento—, poco o nada tiene que ver ni qué ayudar a la ética —que se ocupa de la moral—.

Este es el tipo de razonamiento que con frecuencia nos encontramos para sostener que la epistemología y la ética pertenecen a compartimentos estancos. Sobre la misma base suele alegarse que el conocimiento genuino, como el que se produce en la ciencia, está libre de valores, en todo caso de valores que no sean epistémicos (como la verdad o la verosimilitud, la precisión, el rigor, la simplicidad, la coherencia, la fecundidad, etcétera). Ésta es la tesis de la neutralidad ética de la ciencia. Los problemas éticos, se insiste desde este punto de vista, si acaso surgen a partir de las aplicaciones del conocimiento. Pero esto no tiene

* En este ensayo se presentan resultados del Proyecto PAPIIT-UNAM IN-400102: “Filosofía analítica y filosofía política de la ciencia”.

que ver con la naturaleza y con las condiciones de justificación del conocimiento, que son los objetos de estudio de la epistemología entendida en su sentido tradicional. La epistemología, por tanto, de acuerdo con esta idea, nada tiene que aportar a la ética.

En este ensayo sostendremos lo contrario: la epistemología es indispensable para la ética, y particularmente para las éticas aplicadas como es el caso de la bioética. Pero defenderemos también la idea de que la bioética y la epistemología se complementan con respecto a cierto tipo de tareas.

Para sostener estas tesis defenderemos, en la primera parte, una particular distinción entre ética y moral. Con base en dicha distinción sostendremos que la tarea principal de la ética, así como de la bioética, no es la búsqueda de principios fundamentales sino, por una parte, el análisis de la *estructura axiológica* de ciertas “prácticas sociales” (concepto que aclararemos adelante), entre ellas de manera destacada —pero no únicamente— de las prácticas biomédicas tanto en la investigación, como en la docencia y en la actividad clínica profesional y, por otra parte, la crítica de las normas y valores que constituyen esa estructura axiológica, con el fin de establecer normas y valores auténticamente éticos en el sentido que defendemos. En la segunda parte del ensayo insistiremos en la indispensabilidad de la epistemología para la bioética mediante la discusión de los siguientes dos tipos de casos:

1. Tesis éticas cuya aceptación depende de ideas epistemológicas.
2. Normas éticas cuya admisibilidad requiere de un análisis epistemológico (por ejemplo, deberes de científicos, tecnólogos, políticos y ciudadanos frente al riesgo generado por la ciencia y la tecnología; así como la

aceptabilidad ética de normas jurídicas en materia de bioseguridad).

II. PRIMERA PARTE: BIOÉTICA Y PRÁCTICAS COGNITIVAS

1. *Moral y ética*

Comencemos por aclarar el sentido en que se utilizan aquí los términos “moral” y “ética”. Por “moral” se entiende moral positiva, es decir, el conjunto de normas y valores morales de hecho aceptados por una comunidad para regular las relaciones entre sus miembros. Por ética se entiende el conjunto de valores y de normas racionalmente aceptados por comunidades con diferentes morales positivas, que les permiten una convivencia armoniosa y pacífica, y que incluso puede ser cooperativa. El respeto a la diferencia, así como la tolerancia, por ejemplo, son valores éticos fundamentales.

De acuerdo con esto, entenderemos el *problema central de la ética* como la fundamentación de normas *legítimas* de convivencia para la acción y para la interacción entre seres humanos, aunque sus morales sean diversas.

Por “normas éticamente justificadas” entenderemos normas de convivencia que los diversos sectores de la sociedad, probablemente con morales positivas distintas, consideran legítimas, porque cada uno de ellos encuentra razones para aceptarlas, incluyendo razones morales, aunque esas razones, por depender de morales diferentes, no sean las mismas para todos los sectores ni para todos los ciudadanos. Es decir, cada grupo social puede tener razones distintas para aceptar una misma norma o un mismo valor; por ejemplo, el respeto a la dignidad humana. Adelante veremos que esta distinción resulta perti-

nente para entender y para proponer soluciones al problema de una legislación apropiada sobre el aborto en un Estado laico donde conviven diferentes comunidades humanas con distintas concepciones sobre la vida, sobre la persona y con diferentes morales positivas.

2. *Bioética y epistemología*

Tal y como proponemos entender las tareas centrales de la bioética, ésta comparte preocupaciones con la epistemología, y de hecho puede decirse que constituyen facetas distintas de un mismo proyecto puesto que las prácticas que debe analizar la bioética son también prácticas cognitivas, es decir, en ellas y por medio de ellas se generan, se aplican y se evalúan diferentes tipos de conocimientos.

Para nuestros fines entenderemos a la epistemología como la disciplina que analiza críticamente las prácticas cognitivas, es decir, aquellas mediante las cuales se genera, aplica y evalúan diferentes formas de conocimiento (adelante aclararemos el concepto de “práctica”). Nos alejamos pues de una concepción de la epistemología como la disciplina filosófica que busca explicitar los primeros principios del conocimiento y explicar por qué son fundamentales, es decir, por qué actúan como fundamentos de todo conocimiento, pues consideramos que un proyecto así es imposible porque no existen tales principios básicos si se consideran inmutables, absolutos y trascendentes a los paradigmas cognoscitivos y a las prácticas sociales humanas.

Tanto la epistemología como la ética y, por tanto, la bioética, tienen entonces una dimensión descriptiva y otra dimensión normativa. Se encargan por una parte del análisis de ciertas prácticas sociales, tal y como éstas existen y se han desarrollado de hecho, pero dicho análisis debe ser crítico y conducir al establecimiento de nor-

mas más adecuadas para ciertos fines. En el caso de la epistemología, su dimensión normativa debe llevarla a proponer reformas en la estructura axiológica de las prácticas, de modo que los valores y normas recomendados conduzcan a mejores procedimientos para la generación y aceptación de conocimientos adecuados para realizar determinados fines (por ejemplo la manipulación de fenómenos y la predicción exitosa en ciertos campos, o la comprensión de significados de acciones humanas en otros, o la resolución de ciertos problemas); en el caso de la ética, lo que se buscaría sería el establecimiento de normas y valores para la convivencia armoniosa, pacífica y cooperativa entre grupos con diferentes morales y con diferentes intereses y visiones del mundo; y en el caso de la bioética, se buscaría el establecimiento de normas y valores que permitan el desarrollo de prácticas —que sean éticamente aceptables— pertinentes para el fenómeno de la vida en todos sus aspectos, desde la salud y el bienestar de los seres humanos y el reconocimiento y respeto de los derechos de los animales, hasta la conservación sustentable del ambiente.

Defendemos, en suma, una perspectiva en la línea de un “normativismo naturalizado”, como fue sugerido por ejemplo por Larry Laudan (1987). Esta concepción rechaza la idea de que las normas, sean epistémicas o éticas, tengan un carácter *a priori*, universal y absoluto. Las normas se conciben, desde el punto de vista que queremos defender, como teniendo un carácter *a priori*, en la medida en que son condiciones de posibilidad de juicios de valor (epistémico o ético), pero el sentido de *a priori* aquí asumido incluye la idea de que las normas cambian y tienen un desarrollo histórico, se trata pues de un *a priori* relativo e histórico. Pero la posición sigue siendo “normativista” porque no deja de lado la tarea prescriptiva de la epistemología o de la ética. Sin embargo, se entiende que las

normas surgen en el seno de las prácticas sociales humanas y no tienen una fundamentación trascendente a ellas. Por otro lado, este punto de vista es un normativismo “naturalizado” porque parte de la idea de que la fuerza normativa de la estructura axiológica en cuestión, sea epistémica o ética, debe entenderse dentro de los contextos históricos en donde la aplicación de esas normas y de esos valores han conducido a decisiones exitosas por parte de los miembros de las prácticas pertinentes reales, y que para comprenderlas y mejorarlas es necesario partir de un análisis empírico de esas estructuras normativas.

3. *Una tarea primordial para la bioética*

De acuerdo con las ideas expuestas hasta aquí, una de las tareas centrales para la bioética es el análisis crítico y propositivo de la estructura axiológica de las prácticas biomédicas y en general de todas las prácticas sociales relevantes para el fenómeno de la vida en el planeta. Es decir, a partir de un conocimiento factual de las prácticas pertinentes, la bioética debe revisar constantemente las normas y valores constitutivas de ellas para proponer y defender auténticas normas y valores bio-éticos (en el sentido de “ética” antes señalado).

¿Cuál es el estatus de las normas éticas y de las normas bioéticas? Se trata de normas que no suponen una fundamentación en principios absolutos *a priori*, ni se supone que sean aceptables con base en razones universales (es decir, razones que serían tales para todo sujeto racional posible), sino que aspiran a la aceptabilidad por parte de diferentes grupos sociales, con diferentes morales positivas, aunque por diferentes razones. Se trata entonces de normas que se llevan a “la mesa de negociación”, con pretensión de aceptabilidad racional, pero sin suponer que eso significa que existe un único conjunto de razones

universales para aceptar o rechazar la pretendida norma, sino que una norma será universalmente aceptable si realmente los diferentes grupos sociales para quienes resultará pertinente encuentran razones (sus propias razones) para aceptarla.

El caso de la legislación que debería prevalecer en relación con el aborto en un Estado laico puede ilustrar lo que estoy planteando aquí. Puesto que un Estado laico no debe comprometerse con ningún punto de vista religioso ni moral particular en torno a la admisibilidad o condena del aborto, el Estado y los ciudadanos deben llegar a un acuerdo acerca de las normas que regularán las decisiones y acciones del Estado al respecto. Tales normas deberían permitir que los ciudadanos actúen de acuerdo con sus particulares principios y valores morales, pero no deberían por ejemplo obligar al Estado a imponer un castigo a las mujeres, o a las parejas, que decidan un aborto, pues la condena del aborto depende de valores y principios morales específicos que varían de un grupo social a otro. La legislación del Estado laico entonces debería basarse en una norma ética que no obligue a castigar a quienes no creen que el aborto sea moralmente condenable. Dicha norma debería ser aceptable para todos los ciudadanos—incluyendo aquellos que condenan *moralmente* el aborto— en aras de una actitud *ética* tolerante con otros puntos de vista morales, con el fin de lograr una convivencia armoniosa entre diversos grupos sociales, religiosos o étnicos.

4. *Prácticas cognitivas*

Explicemos ahora el concepto de “práctica cognitiva”. Las prácticas cognitivas son vistas como unidades de análisis centrales de la epistemología, y como sugerimos aquí, también de la bioética, y se entienden como siste-

mas dinámicos que incluyen al menos los siguientes elementos, los cuales se subrayan para propósitos analíticos, pero que deben verse íntimamente relacionados e interactuando entre sí.

a) Un conjunto de *agentes* con capacidades y con propósitos comunes. Una práctica siempre incluye un colectivo de agentes que coordinadamente interactúan entre sí y con el medio. Por tanto, en las prácticas los agentes siempre se proponen tareas colectivas y coordinadas. Se trata por ejemplo de grupos médicos o grupos de investigadores.

b) Un *medio* del cual forma parte la práctica, y en donde los agentes interactúan con otros objetos y otros agentes. El medio incluye la sociedad en la cual los agentes realizan sus actividades, así como a la naturaleza que puede verse afectada por la práctica misma.

c) Un conjunto de objetos (incluyendo otros seres vivos) que forman también parte del medio. Sujetos de investigación, pacientes, vacunas, animales, etcétera.

d) Un conjunto de acciones (potenciales y realizadas de hecho) que constituyen una estructura. Las acciones involucran intenciones, propósitos, fines, proyectos, tareas, representaciones, creencias, valores, normas, reglas, juicios de valor y emociones (*cfr.* Schatzki, 1996: 89 y ss.).

De este conjunto conviene destacar:

- d₁) Un conjunto de representaciones del mundo (potenciales y efectivas), que guían las acciones de los agentes. Estas representaciones incluyen creencias (disposiciones a actuar de una cierta manera en el medio), y teorías (conjuntos de modelos de aspectos del medio).
- d₂) Un conjunto de supuestos básicos (principios), normas, reglas, instrucciones y valores, que guían a los agentes al realizar sus acciones y que son necesarios para evaluar sus propias representaciones y acciones,

igual que las de otros agentes. Esta es la *estructura axiológica* de una práctica. Pero los principios lo son sólo en relación con cada práctica específica; no se trata de principios universales, absolutos e inmutables.

Una práctica, pues, está constituida por un conjunto de seres humanos quienes a su vez dan lugar a un complejo de acciones, orientadas por representaciones —que van desde modelos y creencias hasta complejas teorías científicas— y que tienen una estructura axiológica, es decir, normativo-valorativa. Esta estructura axiológica no está formada por un conjunto rígido de normas ya constituidas que los agentes deben entender y en su caso “internalizar” para actuar conforme a ellas. Más bien, las prácticas cognitivas se manifiestan en una serie de acciones que consisten por ejemplo en investigar, observar, medir, enunciar, inferir, probar, demostrar, experimentar, publicar (*cfr.* Echeverría, 2002), discutir, exponer, enseñar, escribir, premiar, criticar, desairar, atacar. En la ciencia, por ejemplo, se valora todo esto, de manera que aquello que está sujeto a evaluación, y que podemos valorar positiva o negativamente, es mucho más que los meros resultados (teoría, teoremas, reportes, demostraciones, experimentos, aplicaciones, etcétera). Es decir, en las prácticas cognitivas se requiere valorar tanto las acciones como sus resultados.

Así, por ejemplo, una comunidad determinada de especialistas médicos, junto con los valores y normas bajo los cuales realizan evaluaciones y toman decisiones acerca de cómo actuar, aunados al sistema de acciones que de hecho realizan, constituyen una práctica en el sentido que aquí defendemos.

Por eso hemos sugerido que ni el problema central de la epistemología, ni el de la bioética, debe entenderse en términos de la explicitación de principios generales, uni-

versales y absolutos, sino que para ambas disciplinas su tarea central debe verse como el análisis de ciertas prácticas sociales. Para la epistemología, las prácticas cognitivas en general, y para la bioética las prácticas cognitivas particulares que tienen que ver con la vida en sus muy diversos sentidos. Por tanto, ambas disciplinas comparten la tarea de analizar críticamente las prácticas cognitivas relacionadas con el fenómeno de la vida. Sin embargo, la relación entre la epistemología y la bioética no se limita al hecho de que compartan tareas y un objeto de estudio. La relación es aún más fuerte, pues la epistemología es indispensable para la bioética, tema sobre el que regresaremos en la segunda parte del ensayo.

Este enfoque nos permite entender, por ejemplo, que los valores específicos que realmente guían las investigaciones, y en general las acciones científica y socialmente relevantes digamos de los biotecnólogos (vistos como comunidad científica), sean diferentes de los valores de los ecólogos, aunque aparentemente compartan algunos valores generales sobre la ciencia. Pero más aún, podemos comprender por qué algunos valores que guían a ciertos grupos de biotecnólogos son diferentes de los que guían a otras comunidades también de biotecnólogos, pues como hemos sugerido los valores se conforman dentro de cada práctica específica y cada una a la vez está condicionada por el contexto de intereses donde se desarrolla esa práctica. Por ejemplo, no son lo mismo las prácticas de los biotecnólogos al servicio de empresas transnacionales, donde la búsqueda de ganancias económicas es un valor central, y donde por consiguiente el secreto científico es valioso, a grupos de biotecnólogos al servicio de instituciones públicas de investigación, para quienes lo valioso puede ser más bien ofrecer al resto de la sociedad un conocimiento confiable con base en el cual tomar medidas

digamos acerca de la bioseguridad, por lo cual considerarían al secreto como un disvalor.

III. SEGUNDA PARTE: INDISPENSABILIDAD DE LA EPISTEMOLOGÍA PARA LA BIOÉTICA

1. *Tesis éticas cuya aceptación depende de ideas epistemológicas*

La tesis de que en ciertas circunstancias el paternalismo es éticamente justificable ha sido sostenida por autores como Ernesto Garzón Valdés (1993). La importancia de las ideas en el terreno epistemológico, e incluso en el metafísico, surgen claramente al desarrollar el argumento para sostener la tesis: el paternalismo es éticamente justificable cuando el agente sobre el que se ejerce la acción paternalista *desconoce* las *relaciones causales objetivas* que existen entre ciertos sucesos y sus efectos. En tales circunstancias, si la situación exige una acción urgente, quienes sí conocen las relaciones causales objetivas están éticamente justificados en intervenir de modo paternalista.

El mismo razonamiento que justifica a los padres o al médico para actuar de modo paternalista con un niño pequeño que desconoce las relaciones causales entre tomar una medicina y aliviarse, cuando no hay tiempo para que se le enseñe y él asimile ese conocimiento, suele aplicarse en situaciones análogas con adultos y con poblaciones enteras. Supongamos que un pueblo con una cultura tradicional tiene acceso por primera vez a servicios preventivos de salud que incluyen aplicación de vacunas, y que por su territorio se propaga una enfermedad contagiosa que está alcanzado la proporción de epidemia, por lo que su control exige vacunar a todos los habitantes de la región,

incluyendo a los miembros del grupo tradicional. Pero no hay tiempo para que comprendan la idea y se convenzan de que existen relaciones causales objetivas entre la vacunación y el control de la epidemia. Si los miembros de ese pueblo se resisten a ser vacunados, mediante el anterior razonamiento suele justificarse al Estado o a alguna organización internacional para imponerles la vacuna, aun contra su voluntad.

El razonamiento se basa en la idea de que hay relaciones causales *objetivas* en el mundo —es decir, relaciones cuya existencia es independiente de lo que cada individuo crea, e incluso de lo que toda una comunidad crea— a las cuales en principio tienen acceso epistémico todos los seres humanos. Pero esta idea no es obvia ni incontrovertible. Presupone una *concepción convergentista de la racionalidad epistémica*, a saber, que si los agentes humanos despliegan sin constreñimientos su capacidad de conocer el mundo, todos llegarán a las mismas creencias. La evidencia relevante deberá ser la misma para cualquier agente que quiera obtener conocimiento del mundo acerca del mismo problema, y sobre la base de la misma evidencia debe llegarse a las mismas creencias, siempre y cuando no haya interferencias en el ejercicio de la racionalidad.

Sin embargo, desde hace unos cuarenta años —bajo la influencia de filósofos como Kuhn y Feyerabend—, muchas tendencias de la epistemología han ofrecido razones para rechazar la concepción convergentista. Por el contrario, más bien se han dado buenas razones a favor de la tesis de que, si bien en principio los seres humanos tienen en común las mismas capacidades racionales y cognitivas, el ejercicio de esas capacidades, en circunstancias y en medios diferentes, puede conducir a distintas creencias. Por otra parte, también se ha desarrollado una amplia argumentación contra la idea de que existe un único

conjunto de estándares de corrección epistémica. Piénsese tan solo en la tesis kuhniana de los cambios de paradigmas, o en las tesis más recientes acerca de la importancia de las prácticas científicas que se despliegan en diferentes contextos, como las que hemos utilizado en la primera parte de este ensayo (*cfr.* Schatzki, T. *et al.* (eds.), 2001).

La conclusión es que diferentes grupos de seres humanos pueden llegar a distintos cuerpos de creencias acerca del mundo, las cuales les permiten actuar adecuadamente con su entorno, y no existe un conjunto absoluto de criterios o principios que permita dirimir la cuestión de cuáles de esas diferentes creencias son las correctas, las únicas correctas. Dicho de otra manera, existen diferentes maneras legítimas de conocer la realidad (*cfr.* Olivé 2000, caps. 7 al 10).

Así, pierde firmeza y solidez el sustento epistemológico de la tesis ética del paternalismo. No es obvio que los miembros de un pueblo con una cultura tradicional tengan sólo un déficit de conocimiento acerca de las relaciones causales objetivas del mundo. Su visión del mundo, paradigmas y prácticas cognitivas bien pueden llevarlos a un cuerpo distinto de creencias, sustentadas en estándares de prueba y en criterios epistemológicos diferentes. Por lo menos diríamos que hay una cuestión que dirimir, a saber, que los estándares de prueba y los criterios epistemológicos utilizados por quienes quieren actuar de modo paternalista y los del pueblo tradicional entran en competencia, y por tanto es necesario decidir si algunos de ellos son más confiables que los otros, antes de dar por justificada una violación a la autonomía de los miembros de ese pueblo, sobre la supuesta base de la superioridad epistémica del otro punto de vista. Este razonamiento sugiere una posición *pluralista* en epistemología, que pretende navegar entre el Scilla del absolutismo y el Caribdis del relativismo extremo.

2. *Normas éticas cuya fundamentación requiere un análisis epistemológico (riesgo, bioseguridad y participación ciudadana)*

Consideremos la siguiente tesis (que pretende ser ética en el sentido que hemos explicado en la primera sección):

En las modernas sociedades democráticas, para todo tipo de riesgo que afecte los intereses de un sector de la sociedad, o que afecte a la naturaleza, como es el caso de muchas tecnologías que plantean algunos de los principales retos a la bioética, es indispensable la participación pública en el proceso que va de la identificación a la gestión del riesgo.

Si esta tesis es correcta, serviría por ejemplo para fundamentar la obligación de un Estado o de un organismo internacional, en materia de legislación sobre bioseguridad, de establecer mecanismos de vigilancia y control de riesgos, por ejemplo en relación con aplicaciones biotecnológicas (digamos liberación de organismos genéticamente modificados al ambiente) en donde participen junto con expertos de diferentes disciplinas, representantes de diversos sectores sociales, aunque no sean considerados expertos en un sentido convencional. Veamos el inevitable contenido epistemológico en la fundamentación de esta tesis ética.

El meollo del argumento es que desde un punto de vista epistemológico, es decir, en relación con la producción y la justificación de cierto tipo de conocimiento, *no hay una única manera correcta de identificar los riesgos*. Por razones epistemológicas, tampoco hay una sola estimación acertada, ni una única valoración justa, y por lo tanto tampoco es posible una sola gestión del riesgo que sea la única correcta y éticamente aceptable. Sobre todo esto

puede haber diferentes puntos de vista tan legítimos unos como otros.

De lo anterior, junto con los supuestos bien atrincherados del pensamiento moderno que dicen que las personas son racionales y autónomas, se deriva la justificación ética de la *participación pública en la identificación, evaluación y gestión del riesgo*. Una consecuencia de esta posición será la defensa del ideal de una democracia participativa con fundamentos éticos, que podría superar algunos vicios que se han dado en las democracias formales realmente existentes, como el crecimiento descontrolado de armas (por ejemplo bacteriológicas) con pleno desconocimiento de los ciudadanos. Para examinar el argumento hagamos primero una distinción entre sistemas científicos, tecnológicos y tecnocientíficos.

A la ciencia no la entenderemos únicamente como un conjunto de proposiciones o de teorías, ni como un mero cúmulo de conocimientos, ni a la tecnología sólo como un conjunto de artefactos o de técnicas. Entenderemos a la ciencia y a la tecnología más bien como constituidas por *sistemas de acciones intencionales*. Es decir, por sistemas que incluyen a los agentes que deliberadamente buscan ciertos *finés*, en función de determinados *intereses*, para lo cual ponen en juego ciertos *medios* y que de hecho obtienen determinados *resultados*.

Los conocimientos científicos, en el ámbito social y natural, entonces, son el producto principal de diferentes comunidades de agentes que realizan acciones intencionales de acuerdo con ciertas reglas, utilizando determinados medios, con ayuda de instrumentos, y que tienen aplicaciones potenciales, por ejemplo para fines industriales, económicos, sociales, políticos, educativos y culturales. En la búsqueda de sus fines, los agentes ponen en juego *creencias, conocimientos, valores y normas*.

Puesto que las intenciones, los fines y los valores, tanto como los medios utilizados, sí son susceptibles de ser juzgados desde un punto de vista ético, *los sistemas científicos pueden ser condenables o loables, según los fines que pretendan lograr, los resultados que de hecho produzcan, los medios que usen, y el tratamiento que den a las personas como agentes morales.*

Pasando a la tecnología, también consideraremos que es mucho más que el conjunto de artefactos o de técnicas. Ni las técnicas ni los artefactos existen al margen de las personas que las aplican o los usan con determinadas *intenciones*. El principal concepto para entender y evaluar a la tecnología y sus impactos en la sociedad y en la naturaleza es el de *sistema tecnológico* (*cfr.* Quintanilla, 1989).

Un sistema tecnológico consta de agentes intencionales que persiguen al menos un fin. Digamos un grupo de científicos y empresarios que buscan producir una nueva vacuna y comercializarla. El sistema incluye también a los objetos que los agentes usan con propósitos determinados (por ejemplo instrumentos utilizados para modificar genes y producir organismos con determinadas características fenotípicas). Asimismo, el sistema contiene al menos un objeto concreto que es transformado (los genes que son modificados). El resultado de la operación del sistema tecnológico, el objeto que ha sido transformado intencionalmente por alguien, es un *artefacto* (un organismo genéticamente modificado, o un fármaco).

Los resultados de un sistema tecnológico pueden ser aparatos (instrumentos quirúrgicos), sucesos (la destrucción o el empobrecimiento de la biodiversidad de una región o del planeta entero), o pueden ser procesos dentro de un sistema (la recuperación del estado de salud de un enfermo), o modificaciones de un sistema (el cambio climático).

Al plantearse fines los agentes intencionales de un sistema tecnológico lo hacen contra un trasfondo de creencias, conocimientos y valores. Un grupo de personas puede querer producir un órgano obtenido mediante técnicas de clonación, porque creen que servirá para restablecer el funcionamiento normal del organismo de una persona; se presupone que la salud de las personas es valiosa. Los sistemas tecnológicos, entonces, también involucran *creencias y valores*.

Los sistemas tecnológicos, al igual que los científicos, pueden ser condenables o loables desde un punto de vista ético, según los fines que se pretendan lograr, los resultados que de hecho produzcan, los medios que utilicen, y el tratamiento que den a las personas como agentes morales.

Entendiendo a la ciencia y a la tecnología como basadas en sistemas de acciones intencionales, entonces, ni una ni la otra son éticamente neutrales.

Pero hoy en día los sistemas tecnológicos pueden ser muy complejos, y en muchos de ellos se encuentran imbricadas indisolublemente la ciencia y la tecnología, por eso suele llamárseles *sistemas tecnocientíficos*.

Por “sistemas tecnocientíficos” entenderemos sistemas tecnológicos que constan de un complejo de saberes, de prácticas y de instituciones, en los que la ciencia y la tecnología son interdependientes. Se trata, pues, de sistemas de acciones reguladas, vinculadas a sistemas informáticos, a la ciencia, la ingeniería, y muy frecuentemente a la política, a la empresa y en bastantes ocasiones también a los ejércitos. Dichas acciones son llevadas a cabo por agentes, con ayuda de instrumentos y están intencionalmente orientadas a la transformación de otros sistemas con el fin de conseguir resultados que esos agentes consideran valiosos (*cfr.* Echeverría, 2003).

Los sistemas tecnocientíficos —como los científicos— buscan describir, explicar o predecir lo que sucede, pero no se limitan a ello, también tienen —como la tecnología— el propósito central de intervenir en partes del mundo natural y social y de transformarlas. Aunque las tecnociencias han tenido un crecimiento espectacular en las tres últimas décadas, y han desplazado en importancia económica y cultural a las ciencias y a las tecnologías tradicionales, éstas no han sido eliminadas. Lejos de ello, más bien asistimos hoy a una convivencia de técnicas, sistemas científicos, sistemas tecnológicos y sistemas tecnocientíficos. Ejemplos paradigmáticos de sistemas tecnocientíficos los encontramos en la investigación nuclear, la espacial, la biotecnología, la ingeniería genética, la informática y el desarrollo de las redes telemáticas.

Después de estas clarificaciones conceptuales, regresemos a nuestra tesis central sobre la manera éticamente correcta de contender con el riesgo. Una de las características de los sistemas tecnológicos y de los tecnocientíficos, es que en virtud de su propia naturaleza producen en su entorno —social y ambiental— efectos a corto, mediano y largo plazo, muchos de los cuales son significativos para los seres humanos, y son imposibles de predecir en el momento de la puesta en funcionamiento del sistema tecnocientífico (por ejemplo, la liberación al ambiente de un organismo genéticamente modificado): los sistemas tecnológicos y tecnocientíficos generan situaciones de riesgo, incertidumbre o ignorancia (*cfr.* Jaeger C. *et al.*, 2001).

Siguiendo las concepciones usuales, entenderemos una situación de *riesgo* como aquella en la que se pone en juego algo valioso para los seres humanos a partir de la ocurrencia de un suceso, el cual puede ser consecuencia de la acción o de la operación de un cierto sistema, y se conocen las probabilidades de que ocurra cada uno de los resulta-

dos. Entenderemos que una situación de riesgo es además de *incertidumbre*, si se desconocen las probabilidades con que pueden ocurrir esos sucesos. Una situación es de *ignorancia*, si ni siquiera se conocen los sucesos posibles que pueden ocurrir como consecuencia de la aplicación de un sistema tecnológico o tecnocientífico. La ocurrencia del suceso, o bien resulta de una decisión humana de actuar de cierta manera, o bien su ocurrencia tiene ciertas consecuencias debidas a que algunas personas omitieron ciertas acciones. Por consiguiente, los daños causados en una situación de riesgo son imputables a ciertos agentes, a quienes puede y debe exigirse responsabilidades, éticas entre otras. En las sociedades contemporáneas, además, los riesgos son omnipresentes y su distribución conduce muchas veces a conflictos que plantean cuestiones de justicia social, pues implican problemas de distribución de cargas y de beneficios (*cfr.* López Cerezo y Luján: 2000: 23-25).

Enfocando el riesgo de esta manera, es un corolario que su identificación, estimación, valoración, aceptabilidad y gestión, visto todo esto como un continuo y no como compartimentos estancos, necesariamente dependen de valores. Aunque no todos los valores involucrados son de tipo ético, algunos sí lo son.

Las percepciones del riesgo están íntimamente ligadas a la forma como los seres humanos, desde diferentes posiciones, comprenden los posibles fenómenos que constituyen peligros o amenazas. Por razones epistemológicas, como las que sugerimos en la primera sección, no hay una única comprensión correcta del riesgo, como tampoco hay una única y correcta manera de estimar el riesgo. La información y el conocimiento pertinentes para la identificación, estimación y gestión del riesgo siempre dependen de un contexto, de la posición de quienes evalúan, de sus fines, intereses y valores. En circunstancias de este tipo,

las acciones con objetivos primordialmente epistemológicos pueden satisfacer al mismo tiempo (o pueden no hacerlo) ciertos valores éticos, como examinar racionalmente la posición propia, analizarla frente a otras, asumir una actitud de tolerancia y respeto, y entablar un diálogo con las otras.

Más aún, cuando se trata de evaluar los riesgos de la aplicación de sistemas tecnológicos y tecnocientíficos, por ejemplo en el caso de la liberación de un organismo genéticamente modificado al ambiente y su impacto en cultivos originarios de una región, como el caso del maíz en México, no hay un acceso privilegiado a la verdad, a la objetividad o la certeza del conocimiento —en el sentido de que haya una única interpretación objetiva y correcta—, y por eso en esta situación se encuentran al mismo nivel los científicos naturales, los científicos sociales, los tecnólogos, los humanistas, los trabajadores de la comunicación, los empresarios, los políticos y los ciudadanos y todas las personas cuyas vidas pueden ser afectadas.

Esto no significa desconocer que diferentes sectores de la sociedad, y diferentes miembros dentro de esos distintos sectores, de hecho tienen un acceso diferenciado a la información pertinente, al saber especializado, y a ciertos recursos necesarios para conocer y evaluar las consecuencias de la aplicación del sistema tecnocientífico en cuestión. Por ejemplo, el dictamen acerca de si hay o no contaminación transgénica es competencia de los expertos tecnocientíficos, aunque aun entre ellos puede haber importantes discrepancias por ejemplo de orden metodológico. Pero la discusión acerca de las consecuencias en el ambiente ya no es de su exclusiva incumbencia. Cuando se trata de evaluar resultados y decidir acciones en torno a un sistema tecnológico que afecta a la sociedad o al ambiente, la visión y las conclusiones de cada sector serán necesariamente incompletas, y ninguno tiene un privile-

gio que justifique su participación a costa de excluir otros sectores que pueden aportar puntos de vista valiosos y pertinentes.

Lo que estamos sugiriendo, entonces, es que por razones epistemológicas no hay una única manera correcta y universalmente objetiva de identificar y estimar un riesgo. Si combinamos este resultado epistemológico con la idea de que las personas son racionales y autónomas, y con el hecho de que las sociedades democráticas se caracterizan por la convivencia de muy diversos grupos sociales, con diferentes visiones del mundo y diversos sistemas de valores, entonces podemos concluir que tampoco es posible una única visión sobre la gestión del riesgo que sea la única correcta y éticamente aceptable. En cuestión de identificación y evaluación de riesgos puede haber diferentes puntos de vista tan legítimos unos como otros. Insistimos en que no se trata de una visión relativista que sostenga que cualquier punto de vista es tan bueno como cualquier otro. Se trata más bien de una concepción pluralista que sostiene que no existe sólo un punto de vista que sea el único correcto.

Esta situación de pluralidad, que se da tanto para los problemas del conocimiento en general, como para cuestiones éticas, y en particular para los problemas de la identificación, evaluación y gestión del riesgo, exige que para encontrar una solución justa, la toma de decisiones debe resultar de un amplio proceso dialógico, donde se intercambie información, se propongan y se rebatan con razones los métodos a seguir, y finalmente se ventilen abiertamente los intereses, fines y valores de todos los sectores sociales involucrados y afectados por los riesgos en cuestión así como por las formas propuestas para evaluarlos y gestionarlos, para intentar atenuarlos, o bien, compensar los daños, buscando alcanzar acuerdos aceptables para las diversas partes. Es decir, se requiere un conjunto de

“normas éticamente justificables”, que animen y regulen la participación pública en el proceso de la identificación, la evaluación y la gestión del riesgo generado por ejemplo por los sistemas biotecnológicos.

En el contexto plural de las sociedades modernas, la estabilidad de los acuerdos exige que tales normas sean consideradas *legítimas* por los diversos grupos sociales. Esto se logrará sólo cuando los miembros de cada uno de los grupos significativos acepten esas normas por razones que ellos consideren válidas, aunque tales razones no sean las mismas para todos los sectores sociales ni para todos los ciudadanos, pues dependerán de sus particulares visiones del mundo, y de sus diversos principios morales y religiosos.

IV. CONCLUSIONES

No tiene sentido plantearse evaluaciones éticas de la ciencia o de la tecnología en abstracto, o de la ciencia o la tecnología en general, sino sólo de sistemas concretos, en función de los fines que persiguen, de los medios con los que se proponen alcanzarlos y de las consecuencias que sean previsibles inicialmente, así como de las consecuencias que con el tiempo se descubran. Por eso, lejos de ser deseable o útil la crítica estéril a la ciencia y a la tecnología, la actitud responsable es conocer mejor sus procedimientos y sus limitaciones, y participar en la decisión de adopción de tecnologías y de medidas tecnológicas concretas. Por lo mismo, los científicos, los tecnólogos, los gestores, los profesores, los comunicadores de la ciencia y la tecnología, al igual que quienes toman decisiones sobre las políticas públicas y privadas de ciencia y tecnología, los gobernantes, los funcionarios de organismos interna-

cionales, los empresarios e industriales, y los miembros de la sociedad civil, todos tienen responsabilidades éticas.

Los *científicos* deben ser conscientes de las responsabilidades que adquieren en función de los temas que eligen para investigar, de las posibles consecuencias de su trabajo, y de los medios que escogen para obtener sus fines. En particular, deben estar conscientes que su carácter de expertos los coloca en situaciones de mayor responsabilidad, pues como hemos visto, saber implica responsabilidades éticas.

Los *tecnólogos* deben ser conscientes de la necesidad de evaluar las tecnologías que diseñan y aplican, no sólo en términos de eficiencia, sino hasta donde sea posible en relación con las consecuencias en los sistemas naturales y sociales que impactarán.

Pero la responsabilidad de los científicos y de los tecnólogos no se limita a establecer más allá de dudas razonables la existencia de relaciones causales entre fenómenos, o en todo caso encontrar formas de manipularlos. El problema de cómo y por qué actuar, incluyendo cómo y por qué buscar determinado tipo de conocimiento, que es un problema ético y político, lo tienen que enfrentar científicos y tecnólogos en su papel de *científicos y tecnólogos*, y no como si fueran ciudadanos o políticos divorciados de su papel de expertos.

Esto es lo que ocurre hoy en día con todos los científicos y tecnólogos que son agentes dentro de los sistemas tecnocientíficos que trabajan en torno a fines, utilizando medios, y produciendo resultados que plantean algunos de los grandes problemas para la bioética contemporánea: el genoma humano, la manipulación genética, la terapia génica, la clonación, la biotecnología en general, la producción de transgénicos, el diagnóstico prenatal, la experimentación con embriones, los trasplantes, la producción de nuevas drogas y fármacos, etcétera.

Como nunca se podrán conocer todas las consecuencias, los científicos y los tecnólogos deben ser claros ante el público acerca de qué saben y qué no saben con respecto a las posibles consecuencias de algún sistema tecnológico específico, sobre todo cuando existen bases razonables para sospechar posibles consecuencias negativas. Además, los científicos y tecnólogos deben participar, junto con representantes de otros grupos sociales, en el diseño, establecimiento y operación de sistemas de vigilancia y control de riesgos. Esto es particularmente importante, por ejemplo, en el caso de los organismos genéticamente modificados en sistemas abiertos o en la operación de sistemas de salud pública.

Además, científicos y tecnólogos deben tener conciencia de la necesidad de evaluar los fines que se proponen alcanzar con una tecnología específica, y deben estar en condiciones de sostener racionalmente por qué es correcto obtener esos fines, así como por qué es éticamente válido usar los medios que se ponen en juego. Deben tener claro que los fines que se persiguen suelen estar ligados a estilos de vida específicos y pueden modificar muchas formas de vida. Por eso también deberían estar en condiciones de explicar por qué son lícitos los estilos de vida que van asociados con los fines que proponen y con los resultados de las aplicaciones de sus logros. Estas son discusiones humanísticas y para enfrentarlas adecuadamente se requiere brindar una adecuada preparación en humanidades a los científicos y tecnólogos desde su formación.

De lo anterior se desprende una obligación para las *instituciones educativas* encargadas de la formación de científicos y tecnólogos: es necesario reforzar el trabajo educativo para lograr una visión humanística entre ellos.

Los ciudadanos en general también tienen responsabilidades en la evaluación externa de las tecnologías y en su aceptación y propagación. Por eso tienen el deber de infor-

marse adecuadamente sobre la naturaleza de la ciencia y de la tecnología, y acerca de qué se sabe y qué no con respecto a las consecuencias de medidas tecnológicas, y participar en las controversias que permiten establecer acuerdos entre diferentes grupos de interés para tomar decisiones que afectan a grupos o a sociedades enteras.

Las *instituciones* encargadas de la investigación y educación científico-tecnológica, así como las *empresas* que desarrollan y aplican tecnología, tienen el deber de difundir una imagen accesible y fidedigna de la ciencia y de la tecnología, así como de resultados específicos, de manera que la opinión pública tenga un mejor conocimiento no sólo de las concepciones científicas y tecnológicas actuales, sino también de por qué es racional confiar en la ciencia, y cuáles son sus limitaciones.

Los *humanistas* también deben nutrirse de esta información para ser capaces de ofrecer mejores reflexiones sobre la importancia y el valor cultural de la ciencia y de la tecnología, de sus ventajas y de sus riesgos.

Pero el papel de los expertos, cuya participación es indispensable, no puede asumirse bajo una idea autoritaria. Nadie está justificado éticamente para ejercer sólo un papel autoritario alegando tener un saber privilegiado. La participación de los expertos siempre debe ser dentro de un contexto de transparencia, dejando en claro las razones que fundan sus creencias, conocimientos y recomendaciones, con respeto hacia los puntos de vista de los no científicos, y evaluando con mucho cuidado hasta dónde llega la esfera de validez de sus conocimientos, y dónde comienzan los terrenos en donde la toma de decisiones ya no se puede fundamentar en su autoridad epistémica.

Finalmente, la participación de no expertos en el control y en la decisión del destino de las tecnologías se justifica éticamente en la concepción del pensamiento moder-

no de las personas como agentes racionales y autónomos, pero no como los ciudadanos abstractos de la democracia formal, sino como seres humanos de carne y hueso que pertenecen a diferentes grupos y culturas específicas, para quienes ejercer su autonomía significa decidir sobre su destino. Los ciudadanos tienen el derecho a participar en las decisiones colectivas que afecten su vida personal y su entorno, incluyendo a las que tienen que ver con la ciencia y la tecnología, puesto que éstas consumen recursos públicos y afectan a la sociedad y al ambiente y porque, en última instancia, se justifican en virtud de su contribución al bienestar de los seres humanos y a la satisfacción de sus necesidades, siempre y cuando no produzcan daños innecesarios a otros seres humanos, ni a los animales ni al ambiente.

V. REFERENCIAS

- ECHEVERRÍA, J., 2002, *Ciencia y valores*, Barcelona, Destino.
- , 2003, *La revolución tecnocientífica*, Madrid, FCE.
- GARZÓN VALDÉS, E., 1993, “¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?”, *Derecho, ética y política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- LAUDAN, Larry, 1987, “Progress or Rationality? The prospects for Normative Naturalism”, *American Philosophical Quarterly*, vol. 24, núm. 1, January 1987. Véase también de Laudan: *Science and Values, The Aims of Science and Their Role in Scientific Debate*, Los Ángeles, London, University of California Press, Berkeley, 1984.
- LÓPEZ CERREZO, J. A. y LUJÁN, J. L., 2000, *Ciencia y política del riesgo*, Madrid, Alianza Editorial.

- JAEGER C. C. *et al.*, 2001, *Risk, Uncertainty and Rational Action*, London and Sterling: Earthscan Publications Ltd.
- OLIVÉ, L., 2000, *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y la tecnología*, México, Paidós.
- QUINTANILLA, M. A., 1989, *Tecnología: un enfoque filosófico*, 2a. ed., Madrid, México, Fundesco, FCE (en prensa).
- SCHATZKI, Theodore R., 1996, *Social Practices, A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*, Cambridge, Cambridge University Press.
- *et al.* (eds.), 2001, *The Practice Turn in Contemporary Theory*, Londres y Nueva York, Routledge.

COMENTARIOS A LA PONENCIA DE LEÓN OLIVÉ

Marta ASCURRA

El profesor León Olivé, de manera sencilla, en un lenguaje claro y con un enfoque teórico y metodológico enteramente aplicable, expone su ensayo “Epistemología en ética y en éticas aplicadas”.

El autor sostiene lo indispensable de la epistemología para la ética y en especial cuando se trata de ética aplicada, la cual trata fundamentalmente del análisis de hechos concretos.

El ensayo se refiere, en primer lugar, a las tesis cuya aceptación depende de ideas epistemológicas. Para ello, analiza como ejemplo el caso de ciertas formas de justificar éticamente el paternalismo, lo cual implica una violación a la autonomía de la persona; en este sentido, Olivé muestra cómo esa justificación se basa en una particular concepción epistemológica.

Por otra parte, se subraya que no existen criterios universales y absolutos para tomar decisiones en el terreno del conocimiento ni en el campo de la ética. Cabe precisar, además, que el conocimiento se construye socialmente, igual que las normas y valores éticos, por lo que cada comunidad o pueblo mantiene creencias, normas y valores que a sus ojos pueden contar con una plena justificación racional. El conocimiento, entonces, depende de la experiencia colectiva y de la convivencia de cada comunidad.

Esto explica, por ejemplo, las diferencias en los puntos de vista con respecto a problemas de gran importancia jurídica, social y moral como el aborto, el divorcio o la unión conyugal de los homosexuales, la pena de muerte, la eutanasia, etcétera. Las creencias, las normas y los valores pertinentes

de una comunidad, pueden ser diferentes a los de otras por tratar se de ver da des social e históricamente construidas a partir de las experiencias colectivas vividas, reflexionadas y formalizadas. Todo esto refuerza lo expresado por el profesor Olivé en cuanto a la importancia de la epistemología en ética.

En la segunda parte, el autor ejemplifica los casos en los cuales la fundamentación de ciertas normas éticas requiere de un análisis epistemológico. Para ello, analiza la tesis de que en las sociedades democráticas los riesgos que traen consigo las tecnologías deben ser estimados, identificados, valorados, aceptados y gestionados por todos los ciudadanos cuyas vidas puedan o no ver se afectadas. Además, esto no es una cuestión que pueda reducirse a la opinión de expertos, considerando que el conocimiento del riesgo y su evaluación depende de un con texto, de la posición de quienes evalúan, así como de sus fines, intereses y valores.

De ahí que para encontrar lo correcto y lo justo tanto en conocimientos (en el campo epistemológico), como en ética, se impone la necesidad de dialogar, intercambiar información, rebatir ideas y por sobre todo dejar en claro, como se mencionaba anteriormente, los intereses, los fines y los valores de los involucrados.

Por último el profesor Olivé, a través de una interesante pregunta ética de ¿qué hacer?, ¿cómo actuar?, se ha referido a como un cierto tipo de conocimiento de determinadas circunstancias *ipso facto* genera responsabilidades éticas y que la ciencia y la tecnología no están libres de valores éticos, no son neutrales, así como tampoco pueden ser lo los científicos y los tecnólogos, quienes adquieren responsabilidades éticas por la propia naturaleza de su trabajo y por su conocimiento, no de bien do es tas responsabilidades limitarse sólo a establecer relaciones causales. Algo muy in te re san te de resaltar en este ensayo, es el llamado del autor a los responsables de las instituciones de formación de científicos y tecnólogos sobre

la necesidad o mejor obligación de las mis mas en asegurar no sólo la autoridad epistémica de sus alumnos, si no de educar hacia una visión humanística que asegure su responsabilidad ética a corto, mediano y largo plazo.

¿BIOÉTICA SIN UNIVERSALIDAD? JUSTIFICACIÓN DE UNA BIOÉTICA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE PROTECCIÓN

Fermin ROLAND SCHRAMM

I. INTRODUCCIÓN: LA PERTINENCIA DE UNA BIOÉTICA DE PROTECCIÓN

Cuando en situaciones impenetrables y peligrosas buscamos un hilo de Ariadna que nos saque del laberinto, volvemos la mirada hacia las orígenes... El origen es o un comienzo —que hemos dejado detrás de nosotros— o bien un principio que no cesa de comenzar (Safranski, R., 2000: 17).

Il est plus facile de s'accorder sur cette éthique minimale de protection contre le mal et la douleur visibles que sur une éthique plus élaborée d'accomplissement du bien et de recherche du bonheur. C'est pourquoi cette morale de l'indignation devant la souffrance est la plus immédiate et la plus facilement consensuelle... Comme telle, cette morale de l'indignation se prête à toutes les manipulations... Mais enfin, c'est mieux que rien. C'est un premier niveau, qu'on aurait tort de négliger. Car l'évitement de la souffrance, la sienne future, qu'on imagine, ainsi que celle d'autrui, constitue au minimum un lieu de rencontre où le dialogue peut commencer (Atlan, H., 2003: 61).

Las dos citas iniciales pueden servir para definir las condiciones de emergencia de una bioética de protección y sus límites de aplicación, pues son complementarias. La prime-

ra establece las condiciones contextuales y situacionales para pensar la cuestión del origen y el sentido de la ética en momentos de crisis, la segunda puede ser vista como una especificación de la primera; es decir: ambas permiten definir las condiciones de la emergencia de la cuestión del probable sentido originario de la ética y la de su posible aplicación en nuestro contexto de crisis de los modelos éticos y bioéticos cuando aplicados para intentar resolver los conflictos que atañen la salud y la calidad de vida de las poblaciones humanas en sus contextos biopsicosociales y en condiciones diferentes de aquellas de los países que formularan los principales modelos vigentes y probablemente aún hegemónicos de la bioética mundial.

De hecho, para Safranski, el origen se refiere a un comienzo que, aunque ya pasado, “no cesa de comenzar”, pues puede ser —debido a su polisemia— una fuente hermenéutica de inspiración para la interpretación y, eventualmente, para la transformación del estado de cosas presentes. Además, su cita sintetiza las razones y el contexto del porqué debemos (o es bueno o recomendable) volver la mirada hacia los orígenes en determinadas situaciones de crisis complejas y aparentemente “impene-trables”. Por ello puede servir para intentar hacer, de forma sintética, un diagnóstico que sea al mismo tiempo una arqueología y una genealogía de un determinado saber,¹

¹ Para Foucault (1969), la *arqueología* intenta reconstruir las condiciones de emergencia de un campo de saber en un momento histórico determinado, a partir de sus dimensiones filosóficas, económicas, científicas y políticas, entre otras, para dar cuenta de la existencia de discursos de saber en general en una época determinada. Por ello no se trata, según Foucault, tanto de estudiar la historia de las ideas del punto de vista de su evolución, sino de describir cómo los varios saberes locales se co-determinan en la construcción social de “nuevas maneras de hacer historia” y la multiplicación de las posibilidades de “eventos”, contribuyendo, así, para la constitución de nuevos objetos que pueden darse como una configuración coherente, que el autor lla-

constituido, en nuestro caso, por el saber moral llamado bioética, o una desconstrucción de sus sentidos² y que permita dar nuevo aliento a los actores sociales para la toma de decisiones morales en situaciones de nuevos conflictos, los cuales pueden, por supuesto, tener contenidos “semejantes” a los antiguos, aunque sepamos que, de cualquier manera, no existe necesariamente solución de continuidad entre antiguo y nuevo pues “lo antiguo solamente puede ser retomado en lo nuevo con la significación que lo nuevo le da” (Castoriadis, C., 2004: 74).

Atlan, a su vez, indica al mismo tiempo las ventajas y los límites de una (bio)ética que pretende proteger quien padece de males y sufrimientos evitables y que, aunque pueda estar próxima de las problemáticas indignación y manipulación (indicadas por Atlan), parece poder ser una herramienta pertinente y legítima cuando faltan otras herramientas que regulan los conflictos en una sociedad que

ma *epistémê*. Sin embargo, para el mismo Foucault años atrás (1966), todo diagnóstico implica no solamente una arqueología, sino también una *genealogía*, que constituye no tanto una encuesta sobre “significaciones ideales y teleologías indefinidas”, es decir, la preocupación con la unicidad del cuento histórico y con la busca del origen, sino, más concretamente, un cuento sobre la diversidad y dispersión, es decir, un discurso capaz de dar cuenta de las singularidades.

² Para Derrida (1967), la desconstrucción es la constatación de un proceso, que no es el proyecto arbitrario de un *autor*, sino “algo” que ya siempre “se pasa” (que el autor sintetiza por “*ça déconstruit*”) y que se aplica, en particular, a la tradición de la metafísica occidental, la cual tendría la ilusión de un posible control del sentido y de un desvelamiento de la significación. Al contrario de la “destrucción” —que Derrida identifica con el método de la “filosofía a golpes de martillo” de Nietzsche—, la desconstrucción es más bien el recuerdo de aquello que esta tradición, en su propia constitución de toma de poder simbólico, tendría olvidado, es decir la *différance*, la cual sería una sobreabundancia de sentido constitutiva que impide atribuir un sentido unívoco a un signo cualquiera y, por ende, que impide su transparencia a la interpretación. Desconstrucción y *différance* son, por lo tanto, lo que “condena[ría] la propia idea de origen y somete el sentido a la pluralidad de las interpretaciones” (Lancelin, A., 2004: 54).

garantice tanto la ciudadanía como la dignidad a todos sus ciudadanos.

Nuestra hipótesis es que la mirada hacia los orígenes de la ética, aunque problemática —debido a la opacidad del sentido indicada por el desconstruccionismo derridiano y visto que la significación de lo antiguo es siempre el resultado de una “mirada” o interpretación hecha desde lo presente— puede encontrar —gracias al trabajo conjunto de la arqueología y la genealogía, y su diálogo, aunque tenso, con la desconstrucción derridiana— el núcleo semántico inicial de la bioética protectora. De hecho, el sentido de “proteger” está inscrito en la palabra griega *ethos*, ya utilizada en los poemas de Homero con el sentido de “guarda” y “resguardo”, es decir, de medio de protección contra amenazas externas y que es justamente el sentido que utilizamos aquí para la bioética de protección (Schramm, F. R. y Kottow, M., 2000: 949-956). Por ello, este sentido puede ser considerado el sentido originario conocido también de la ética, históricamente anterior a los sentidos de costumbre social y de carácter del agente moral. Siendo así, podría decirse que la ética en su primer nivel es el conjunto de herramientas teóricas y prácticas para proteger los susceptibles y desamparados contra el mal y el dolor evitables. La propuesta de una bioética de protección está directamente vinculada a este rescate/reinterpretación del sentido homérico de la palabra *ethos* pues el sentido de “proteger” a los susceptibles, desmedrados, frágiles o necesitados constituye, en mi opinión, la condición necesaria para poder hablar de ética aplicada y afirmar, con algún grado de credibilidad, que la bioética es una herramienta capaz de dar cuenta de conflictos en el doble sentido de aclararlos y resolverlos.

La bioética de protección nace, por ende, por dos razones principales. Primero, para repensar una herramienta que sea teóricamente eficaz y prácticamente efectiva en el

contexto de una crisis de credibilidad que afecta el campo de las bioéticas mundiales, confrontadas con conflictos morales que no pueden resolver con sus herramientas, las cuales, por una parte, pretenden tener valor universal, pero, por otra parte, no son universales de facto, puesto que son pensadas y aplicadas sin tener en cuenta la especificidad de las situaciones concretas, es decir, su *différance*. Segundo, para dar cuenta de una situación de conflicto moral particular, como aquella representada por la salud y la calidad de vida de la mayoría de las poblaciones latinoamericanas y caribeñas y, probablemente, de aquellas que se encuentran en situaciones semejantes también en el así llamado “mundo desarrollado”.

El problema principal en este caso es que las herramientas con vocación universalista, tanto las europeas (por ejemplo la *deontología* kantiana o el *personalismo*) como las norteamericanas (por ejemplo el *principialismo*), no son capaces de facto de dar cuenta de esos problemas de carencia, sea porque los valores en los cuales se fundamentan, y que se pretende extender arbitrariamente a culturas distintas y diferentes, hacen parte del propio problema (en virtud de que no fortalecen los instrumentos de inteligibilidad de los problemas), sea porque los que utilizan tales herramientas no tienen suficientemente en cuenta las singularidades de las situaciones que no pueden ser subsumidas a modelos *a priori* sin perder su especificidad, indicada aquí por el término derridiano *différance*.

En particular, la bioética de protección tiene el intento de dar cuenta de una categoría particular de conflictos morales —aquellos que se dan actualmente en la salud pública por ejemplo en América Latina y el Caribe— con una herramienta que sea al mismo tiempo fuente de inteligibilidad y de efectividad. Pero nada impide que sea en principio también aplicable a otras situaciones semejan-

tes y resultantes del proceso de globalización excluyente tanto en los países “desarrollados” como en los “subdesarrollados”. Si así fuera, ella podrá ser vista como condición (quizá necesaria) para el comienzo de un diálogo entre agentes y pacientes morales razonables y que quieran resolver sus conflictos en situaciones conflictivas semejantes.

Pero, una bioética protectora debe reservar una atención especial a la cuestión indicada en el título y referente a la pertinencia y legitimidad de una ética aplicada con pretensiones de valor universal, cuando sean consideradas las especificidades de las situaciones. Éste es ciertamente un problema que solamente podemos delinear debido a su alta complejidad, pues si, por una parte, y por lo menos teóricamente, es difícil pensar reglas, normas, principios y conductas que no sean *ceteris paribus* universalizables (para no acudir en la necesidad de una ética *ad hoc* o, peor, en el relativismo y/o nihilismo moral); por otra parte, es también no aceptable una ética universalista no adaptada a los contextos y situaciones concretos, y eso por la sencilla razón que no puede tener sus promesas de resolución de los conflictos, dejando, por lo tanto, prácticamente las cosas como están. Pensamos que una bioética de protección efectiva debería ser universalizable (aplicable a todos los casos que tengan las mismas características pertinentes para no crear discriminaciones moralmente arbitrarias) sin ser universal *a priori* (para poder considerar las diferencias pertinentes del punto de vista moral), es decir: ser suficientemente adaptada a las circunstancias concretas sin caer en una de las consecuencias no deseables del pragmatismo, que es el relativismo moral y, por ende, el cinismo pragmático.

II. LA BIOÉTICA DE PROTECCIÓN EN EL CAMPO DE LAS BIOÉTICAS

La bioética de protección fue pensada, inicialmente, para dar cuenta de los conflictos morales que se dan en el campo de la salud y de la calidad de vida de individuos y poblaciones que, por una razón u otra, no estaban (y no están) “cubiertos” en sus derechos ciudadanos, es decir, pensada para proteger aquellos que, por sus condiciones objetivas de vida y/o salud, son susceptibles o fragilizados al punto de no poder realizar sus potencialidades y proyectos de vida moralmente legítimos, pues las políticas públicas de salud no los garantizan. En ese sentido, la bioética de protección es una ética aplicada mínima o “de primer nivel” (como escribe Atlan), algo como una condición necesaria para que se pueda decir que estamos en el campo de la ética y para que los susceptibles o fragilizados tengan alguna posibilidad de vivir dignamente y realizar sus proyectos razonables de vida compatibles con los demás.

1. *Las muchas versiones legítimas de bioética*

La bioética puede ser definida de muchas maneras diferentes y pertinentes, de acuerdo con su objeto de estudio, su método o tipo de procedimiento(s), su(s) tarea(s) y finalidad(es); o debido a la(s) referencia(s) a la(s) teoría(s) moral(es) adoptada(s), la extensión de su campo de aplicación y la caracterización de los actores involucrados y afectados que, por lo tanto, merecen algún tipo de consideración moral.

Como forma de saber sobre la praxis humana en el campo de la biomedicina y de las tecnociencias de la vida y de la salud, la bioética existe hace más de 30 años y es consi-

derada un sinónimo de la expresión “ética biomédica”, sobre todo en la cultura de idioma inglés, pues es la actualización de la tradicional ética médica fundada en los principios hipocráticos *primum nihil nocere* (no-maleficencia) y *bonum facere* (beneficencia), integrados con otros principios morales, como la autonomía y la justicia, que constituyen la matriz del *principlism*. Pero la bioética nace con V. R. Potter (1970) con un intento mucho más amplio, pues aquella —que será posteriormente conocida como *global bioethics* (1978)— tiene desde su primera formulación una fuerte preocupación ecológica y, en particular, con la supervivencia de la especie humana, debido sobre todo a las prácticas tecnocientíficas y biotecnológicas separadas de preocupaciones humanistas, fenómeno conocido como el de las “dos culturas” (C. P. Snow). Hoy en día existe un renovado interés por la “bioética global” y sus *themata* (G. Holton) coexisten con la problemática general indicada por los términos foucaultianos de “biopoder” y “biopolítica”.

Pero la tentativa de dar cuenta de la globalidad de los problemas morales cuando la praxis humana se refiere a los procesos vitales como un todo, olvida que existen aún problemas específicos, como los problemas morales debidos no al desarrollo de la biomedicina, sino al subdesarrollo y a la miseria, es decir, no a problemas que son emergentes dadas las nuevas prácticas científicas y tecnocientíficas, sino a problemas que persisten y son el producto de algo que depende de otros factores ya conocidos. Por ende, surgen cuestionamientos sobre la efectiva capacidad de los modelos bioéticos existentes con pretensión universalista, pero casi siempre producidos de acuerdo con situaciones específicas (como aquellas de los países “desarrollados”) para cuenta de otras situaciones específicas (como aquellas de los países “subdesarrollados”).

2. Consecuencias epistemológicas y metodológicas del desarrollo del campo de las bioéticas

Como caja de herramientas del quehacer humano considerado del punto de vista de sus efectos sobre el mundo de la vida como un todo o sobre poblaciones o individuos humanos susceptibles, o como estudio del comportamiento humano en su vida de interrelación, la bioética encuentra en algún momento de su proceso de desarrollo y complejificación el problema de pensarse como cuerpo teórico y práctico consistente y efectivo; en otras palabras, el momento de pensar su estatuto epistemológico y metodológico, y con eso intentar legitimarse en el universo de los saberes y quehaceres frente a la sociedad y al mundo. Dicho de manera probablemente un poco perentoria, toda forma de saber suficientemente organizado y complejo no puede evitar de ponerse cuestiones relativas a lo que es, o pretende ser, a lo que hace y como, a sus destinatarios y a sus relaciones con otras formas de saber, consideradas por una razón u otra próximas, siendo que todas esas tareas implican, en el ámbito más específicamente filosófico, un trabajo genealógico de los conceptos y teorías, así como de las estructuras de poder y de dominación conexos (como pretendían, cada uno a su manera, Nietzsche y Foucault) y de su desconstrucción (según pretendía Derrida).

Siendo así, la bioética puede ser caracterizada, por una parte, como un campo de la diversidad y de la pluralidad de objetos, métodos, actores, preocupaciones y referencias teóricas, y, por otra parte, como campo de la unidad y universalidad de los mismos, siendo que esta doble característica es, por supuesto, una marca de conflictos propiamente teóricos, que se añaden a la conflictividad de las prácticas a los cuales ella se aplica.

Esa tensión entre la concepción que destaca las diferencias y la que, al contrario, destaca la unidad no es específica de la bioética, pues atañe prácticamente a toda la historia de las ideas y de los movimientos socioculturales, en la cual algunos enfocan más las rupturas (o las diferencias) y otros las continuidades en la identidad. Pero en el campo de la bioética la tensión está casi siempre encubierta por los términos “interdisciplinariedad” o “transdisciplinariedad”, con los cuales se intenta dar cuenta de la complejidad y problematicidad de la bioética, pero pudiendo también ser una forma de *ciegues* frente a las situaciones urgentes.

De hecho, la interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad implican: la primera, el diálogo entre disciplinas y saberes legítimamente constituidos, que tienen como principal tarea la construcción de objetos de estudio comunes y contruidos gracias al reconocimiento recíproco entre competencias específicas diferentes; la segunda, el compartir métodos y contenidos comunes con el intento de construir llaves interpretativas que sirvan a los varios puntos de vista y disciplinas en relación, pudiéndose, por ende, decir que ambas tienen una tarea práctica pues advierten la relación entre actores y puntos de vista diferentes sobre el estudio y la solución de problemas de salud y de calidad de vida de las poblaciones humanas o, *mutatis mutandis*, del mundo de la vida.

Sin embargo, el hecho que la bioética puede ser vista pertinentemente y legítimamente como una disciplina propiamente dicha (con sus cátedras, profesores, investigadores, alumnos y congresos) confiere a la bioética un estatus epistemológico y una metodología reconocidos, y eso independientemente de la existencia de bioéticas diferentes, que se piensan de manera diferente, es decir, en forma separada de la proliferación de las bioéticas y de los discursos sobre ellas.

Todos esos problemas, pertinentes cuando referidos al campo de las preguntas ontológicas, no parecen serlo tanto cuando pensamos en preguntas específicamente éticas, pues, en ese caso, las preguntas por la ontología —es decir que se refieren a lo que algo es— es secundaria con relación a la pregunta sobre cómo algo se relaciona con otro algo. En suma, la ética se refiere a relaciones, no a seres o entes pensados de manera independiente de su vida de relación y, eventualmente, de los efectos implicados. Dicho de manera menos genérica, la ética, cualquier vertiente que sea, siempre deberá referirse a una estructura hecha de actores, en la cual se pueden distinguir por lo menos un agente moral (necesariamente humano) y por lo menos un paciente moral, que puede ser humano o no, de acuerdo con la extensión del campo considerado pertinente y legítimo de la consideración moral.

III. LA ESPECIFICIDAD DE LA BIOÉTICA EN AMÉRICA LATINA

Esa tensión afecta también las discusiones acerca de la identidad-diferencia de la bioética en América Latina, la cual, después de un largo periodo de dominio de las referencias teóricas norteamericanas, sobre todo del principalismo, intenta construir su identidad, de acuerdo con sus herencias culturales y también sus peculiaridades para enfrentar sus problemas concretos, los cuales permiten una “metabolización” de las referencias externas o, si preferimos una expresión brasileña, una de las formas de la “antropofagia cultural”.

Una de las maneras de caracterizar la bioética hecha en algunos países de América Latina (y extensible probablemente al Caribe) por algunos de sus investigadores, es la bioética de protección, la cual intenta, en particular,

dar cuenta de un doble desafío: por una parte, tener en debida cuenta la especificidad de la situación de los conflictos particulares en los cuales debe actuar la bioética, pero sin llegar al extremo del relativismo moral; y, por otra parte, tener también en debida cuenta el contexto de la tradición universalista del discurso moral, aunque sin borrar las diferencias de las situaciones concretas, para evitar la discriminación cínica de individuos y poblaciones susceptibles. En suma, la bioética de protección debe pensar esa dupla identidad-diferencia de manera compleja en el sentido de considerar al mismo tiempo lo que distingue (o puede distinguir) una bioética latinoamericana y caribeña en el contexto de las bioéticas existentes y reconocidas, y lo que la une a otras tradiciones, de acuerdo con la definición de complejidad dada por Edgar Morin, para quien la complejidad debe ser pensada al mismo tiempo como una relación del tipo a y b y a o b , es decir del tipo a y/o b .

Pero la bioética de protección es, ante de todo, una ética, que puede ser entendida (a la manera de los diccionarios) como una “ciencia de la moral” o (si preferimos los términos más técnicos) un “discurso de segundo orden” sobre un discurso de “primer orden” constituido por las morales vigentes y sus reglas o normas que intentan controlar las interrelaciones humanas. Como discurso de “segundo orden”, la bioética debe necesariamente ocuparse, de manera crítica, de las razones y argumentos morales utilizados por los actores sociales para justificar sus prácticas, y eso implica también analizar la forma y la consistencia de los conceptos, teorías y métodos utilizados, es decir, ocuparse de problemas de metaética. Considero esta parte analítica y crítica como condición necesaria de la práctica bioética, aunque no suficiente, pues sin ella el riesgo es la ideologización de la bioética o su politización arbitraria, siendo que su condición suficiente puede ser la

efectividad de su aplicación a los casos concretos, la cual se sitúa tanto en su poder normativo de los conflictos de interés y de valores como en su poder de hecho “protector” de los susceptibles y desamparados. Por ende, se puede decir que la bioética de protección tiene tres niveles de pertinencia: el protector, el descriptivo y el normativo. Y es por eso, creo, que todas las concepciones de bioética que la consideran solamente como una herramienta de análisis crítico son insuficientes, pues les falta la parte concreta o efectiva, la cual se refiere tanto al primer nivel como al tercero.

Más específicamente, la bioética de protección es una bioética o, como se dice de forma genérica, una “ética de la vida”. El prefijo griego *bios*, contrariamente al término *zoon* (“vida orgánica”), se refiere de hecho, desde Aristóteles, a la vida humana organizada, que incluye las dimensiones moral y política de la praxis humana, la cual, diferentemente de la actividad de fabricación de objetos (o *poiésis*), construye relaciones de poder y de biopoder, los cuales deben ser asumidos como problemas legítimos de cualquier ética que no sea una metaética pura. Siendo así, la bioética de protección puede ser definida como la ética aplicada a la vida moral, es decir, un conjunto de proposiciones que se refieren a por lo menos tres tipos de cuestiones:

1. El sentido y la pertinencia de los conceptos y las formas de argumentación utilizados (nivel analítico y crítico o metaético);
2. La interrogación acerca de cuál sería la vida buena para los humanos (y eventualmente para los otros seres vivos o la biosfera en general) o acerca de qué debemos entender como el bien o lo bueno o, aun, de qué se debe hacer en general (nivel normativo);

3. La aplicación a situaciones concretas relevantes moralmente para dar guarida y resguardo a los susceptibles y afectados (nivel protector).

Los tres niveles, a su vez, intentan dar una respuesta a la interrogación de Sócrates sobre “cómo debemos vivir” (Platón, *República*, I, 352d).

IV. BIOÉTICA DE PROTECCIÓN *STRICTO SENSU* Y/O *LATO SENSU*

La bioética de protección puede ser entendida de dos maneras, de acuerdo con el sentido, más o menos amplio, dado a la palabra protección: *stricto sensu* y *lato sensu*. El primer sentido tiene una preocupación limitada y más específicamente técnica, el segundo es más general e intenta mantener un diálogo con las preocupaciones de tipo universalista, siendo que el primero puede ser considerado como probablemente incluido lógicamente en el segundo, aunque existan problemas específicos de la bioética de protección *stricto sensu* que no hacen concretamente parte de las preocupaciones de la bioética de protección *lato sensu*, lo que implicaría una relación topológica de inclusión-exclusión (pero eso debería ser estudiado mejor).

En su sentido “estricto”, la bioética de protección se refiere, específicamente, a las medidas que deben necesariamente ser (o que es bueno o correcto que sean) tomadas para dar amparo (o “proteger”) a individuos y poblaciones humanas que no disponen de otras medidas que garanticen las condiciones indispensables para que un ser humano pueda llevar adelante una vida digna y con una calidad que podemos llamar “razonable”, y no solamente disponer de una “sobrevida”. En otras palabras, se refiere a la vida de los seres humanos que de hecho solamente tienen —para

utilizar la terminología del filósofo italiano Giorgio Agamben— su “vida desnuda” y que, por lo tanto, son excluidos de la comunidad política y de las políticas de los derechos humanos; poseyendo el estatuto de *homo sacer* y pudiendo ser, por ende, eliminados (Agamben, G.).

En su sentido “lato”, la bioética de protección, aunque continúe considerando válida la prioridad léxica dada a los intereses de los más susceptibles o desamparados —para no perder su preocupación inicial con los ideales de justicia social y con los medios necesarios para dar contenido concretos a tales ideales— y defendiendo por lo tanto políticas y acciones de tipo afirmativo con una finalidad equitativa, tiende a pensarse también como una auténtica *bioética* y no solamente como una “*zooética*”. Es decir —de acuerdo con la terminología defendida por Jacques Derrida— tiende a pensarse como la ética de una “nueva forma de cosmopolitismo” y como una obligación de una “democracia futura” (*démocratie à venir*) fundada en una “hospitalidad incondicional”, sustraída a cualquier cálculo y manipulación y que se exponga

sin límites, a la venida del otro, más allá de la hospitalidad condicionada por el derecho de asilo, por: el derecho a la inmigración, la ciudadanía y la hospitalidad universal de Kant, la cual permanece aún controlada por un derecho político o cosmopolita... pues solamente una hospitalidad sin condiciones puede dar su sentido y su racionalidad práctica a cualquier concepto de hospitalidad (Derrida, 2003: 204 y 205).

El sentido estricto tiene una prioridad léxica sobre el sentido lato porque constituye una especie de “núcleo duro” (en el sentido dado por el epistemólogo Imre Lakatos) de la bioética de protección, sin lo cual la bioética se transformaría en más una “buena intención”, de hecho ineficaz y no efectiva, es decir, probablemente un *flatus voci*. Eso es patente cuan-

do sea considerada la situación de los grandes contingentes de población del Tercer Mundo, quienes viven abajo de la línea de pobreza y sin el mínimo de asistencia; es decir, que viven en la mera condición existencial de la “vida desnuda”, y eso en el contexto de la actual globalización excluyente, la cual afecta también, *mutatis mutandis*, amplios contingentes de excluidos del Primer Mundo, como los emigrantes y los “sin papeles”, los cuales, aunque no vivan en la miseria, tienen una ciudadanía muy limitada.

Sin embargo, no podemos olvidar los proyectos “solidarios” que intentan cambios en esa situación de “mundos separados” (que es la característica paradójica y muy concreta de la actual globalización que debería quizá ser llamada más pertinentemente de “aglomeración”), pero ellos son casi siempre localizados y de tipo comunitario, sin una preocupación de transformación de tipo estructural y política; es decir, sin la preocupación de inclusión de largo plazo de los excluidos y más allá de las comunidades morales respectivas. Siendo así, se puede muy pertinentemente argumentar que existe una creciente despolitización de los derechos humanos, puesto que, en su versión actual defendida por muchos países del Primer Mundo (muchas veces siendo una especie de epifenómeno de la lucha contra el así llamado “terrorismo mundial”), tales “derechos” están de hecho reducidos al mero “asistencia-lismo” sin, adicionalmente, una preocupación sustancial con medidas más amplias y efectivas de justicia social, capaces de incluir a todos los sujetos, amenazados en su calidad de vida y su salud, siendo de hecho reducidos a su condición de “vida desnuda”.

En suma, la ideología o el deseo compulsivo de universalidad de los valores morales no corresponde a la práctica efectiva fundada en una universalidad de valores concretos capaces de eliminar la exclusión de los susceptibles y desamparados, siendo, más concreta y —añadiría— cí-

nicamente una política de eliminación no de la exclusión, sino —prácticamente— de los excluidos.

V. LA BIOÉTICA DE PROTECCIÓN NO PUEDE
SER UNIVERSAL, PERO ¿DEBE SER *CETERIS*
PARIBUS UNIVERSALIZABLE?

Como hemos visto, la bioética de protección elige como su tarea prioritaria la de dar amparo a los excluidos de las políticas públicas de salud y para garantizar una calidad de vida razonable para todos y cada uno. Parece, por ende, lógico que sus herramientas no se apliquen a todos los seres humanos, pues algunos simplemente no las necesitan, visto que disponen de los medios que normalmente garanticen su calidad de vida y su ciudadanía, mientras otros sí por falta de otros medios, pudiéndose, por lo tanto, defender la pertinencia y legitimidad moral de aplicar medidas compensatorias, como son las polémicas medidas de discriminación positiva, las cuales, sin embargo, se fundamentan en el concepto aristotélico de justicia como equidad y cuya finalidad es dar contenido concreto a la igualdad.

Pero existe un peligro en el “asistencialismo” que no sea acompañado por medidas estructurales de cambio de la situación presente, puesto que puede volverse en paternalismo. De hecho es, por una parte, correcto *prima facie* priorizar la forma de humanitarismo entendido como “pura defensa de los inocentes y los débiles contra el poder y como defensa prepolítica” de individuos y poblaciones debido a su condición de simple *vida desnuda*; por otra parte, se puede muy apropiadamente preguntar sobre la efectividad de los derechos humanos “aplicados” a los excluidos, dado que se trata de derechos “de aquellos que, justamente, no tienen derechos, que son tratados como no humanos”, siendo que se puede muy bien sospechar

que “la política puramente humanitaria y antipolítica de apenas prevenir el sufrimiento equivale, en la práctica, a la prohibición implícita de elaborar un proyecto colectivo de transformación sociopolítica” (Zizek, 2004: 8-11). Y ésta es, en mi opinión, la principal razón para considerar la bioética de protección en su doble sentido o, mejor dicho, en tensión dialéctica entre sus versiones *stricto sensu* y *lato sensu*, de acuerdo con las circunstancias. Además, debido a sus características y preocupaciones, como también a la realidad concreta de la globalización excluyente, se puede decir que la bioética de protección no puede ser un modelo aplicable universalmente, pero puede ser *ceteris paribus* universalizable, es decir, aplicable a todas las situaciones de conflicto semejantes porque tienen todas las características pertinentes para que hagamos tal similitud.

Resumiendo, y utilizando las palabras de Henri Atlan:

constatar que una ética universal concreta, capaz de imponerse por la simple fuerza de la razón, no existe (¿todavía?) no implica necesariamente resignarse al relativismo moral. Otra forma de universalismo es posible, en lo cual la razón es una herramienta de diálogo y no un tribunal. La razón no sirve como fundamento último a partir de una *tabula rasa*, sino como medio de diálogo partiendo de experiencias morales diferentes. En esta *démarche*, la construcción de una ética concretamente universal con la herramienta de la razón solamente puede ser hecha a partir de las morales existentes, por racionalizaciones y argumentaciones retóricas (Atlan, 2003: 51).

Una de las definiciones corrientes de la bioética, con pretensión universalista, es la definición laica según la cual la bioética sería una herramienta aplicada a los conflictos de intereses y valores vigentes en las sociedades contemporáneas, que serían, en su mayoría, seculares y

pluralistas. En ellas coexistiría una pluralidad de valores, supuestamente capaz de dar cuenta de la totalidad de las construcciones simbólicas e imaginarias que instituyen la sociedad, es decir, la *convivencia* entre los varios grupos de interés y comunidades que la componen. Convivencia entendida en su sentido filológico de “vivir juntos” y de compartir una humanidad común, permitiendo a cada miembro de la especie humana tener las condiciones necesarias para no solamente sobrevivir, sino para realizar también sus proyectos de vida razonables y compatibles con los proyectos semejantes de los demás. Pero no todas las sociedades contemporáneas son seculares y pluralistas, puesto que todavía existen teocracias y regímenes dictatoriales.

VI. PARA NO CONCLUIR

La bioética tiene por lo menos dos funciones reconocidas y distintas, pero no separadas: una teórica y crítica, llamada también *analítica*, la otra propiamente práctica, o *normativa*. Hemos visto que la primera puede ser considerada la condición necesaria de un acto ético, pues sin el análisis racional e imparcial de los datos pertinentes de un conflicto muy probablemente no habría solución de lo mismo. La función normativa puede ser considerada quizá como la condición suficiente, por lo menos cuando la institución de las normas resuelve de hecho el conflicto. Sin embargo, la función normativa no siempre es efectiva en el sentido de dar soluciones concretas a un conflicto, dado que las normas pueden ser respetadas o no y porque existen situaciones concretas de conflicto —conocidas como dilemas morales— que no pueden ser resueltas con los medios tradicionales de la racionalidad normativa. Además, la articulación entre lo descriptivo y lo normati-

vo puede ser, en muchos casos, muy difícil, pues se debe evitar el sofisma naturalista (conocido también como Ley de Hume), es decir, confundir hechos y valores, pero, al mismo tiempo, se debe también partir de situaciones problemáticas concretas para intentar resolverlas de manera razonable. Finalmente, tenemos el problema de la interiorización de las normas sociales por el individuo, que puede respetarlas porque se identifica, intuitivamente o racionalmente, con ellas o no.

Debido a esas dificultades de la articulación entre el nivel descriptivo y el nivel normativo, la bioética de protección añade otro nivel, que es el nivel protector. Pero ese no es propiamente un tercer nivel, sino, quizás, el nivel básico, o primer nivel, pues se refiere al sufrimiento evitable y que debe, por ende, ser evitado, puesto que este nivel puede ser considerado aquello adonde el placer y el dolor se confunden, intuitivamente, con lo bueno y lo malo. De hecho, según Hans Jonas, esa función protectora es bien conocida por los padres y las madres que protegen a sus hijos hasta que puedan desarrollar sus medios propios para vivir sus vidas de relación de manera responsable. Pero se puede pensar la protección no solamente en sentido interpersonal, sino también social, por ejemplo, medidas protectoras de un Estado social legítimo, que proteja, con prioridad impostergable, a sus ciudadanos necesitados, aunque eso levante la sospecha de “paternalismo”, considerado casi siempre como un mal porque impide que las personas se vuelvan autónomas y responsables de sus vidas.

Concluyendo: la bioética de protección no excluye *a priori* el ejercicio de la autonomía personal, al contrario de todas las políticas paternalistas conocidas, las cuales de hecho no querían proteger *in primis* a los desamparados sino prioritariamente a los dueños del poder contra las amenazas, reales o imaginarias, de los desamparados. En ese sentido la protección es antitética al paternalismo,

pues proteger implica dar también las condiciones indispensables para que el protegido se vuelva capaz de auto-protegerse en el futuro.

VII. REFERENCIAS

- AGAMBEN, G., *Homo sacer*, Stanford (CA), Stanford University Press.
- ATLAN, H., 2003, *Les étincelles du hasard. II. Athéisme de l'écriture*, París, Galilée.
- CASTORIADIS, C., 2004, *Ce qui fait la Grèce. 1. D'Homère à Héraclite*, París, Seuil.
- DERRIDA, Jacques, 1967, *De la Grammatologie*, París, Minuit.
- , 2003, *Voyous*, París, Galilée.
- FOUCAULT, Michel, 1966, *Les mots et les choses*, París, Gallimard.
- , 1969, *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard.
- LANCELIN, A., 2004, "Le droit à la différence. Cinq clés d'une pensée radicale", *Le Nouvel Observateur*.
- SAFRANSKI, R., 2000, *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets.
- SCHRAMM, F. R. y KOTTOW, M., 2000, "Principios bioéticos en salud pública: limitaciones y propuestas", *Cadernos de Saude Publica*, Río de Janeiro, 17, 4.
- ZIZEK, S., 2004, "O novo eixo da luta de classes", *Folha de S. Paulo. Mais !*, 5 de septiembre.

COMENTARIOS A LA PONENCIA DE FERMIN
ROLAND SCHRAMM

Daniel PIEDRA HERRERA

The history of bioethics is a history of crisis. It came into being over several critical issues...

A. R. Jonsen, *The Birth of Bioethics*

El trabajo del profesor Fermin Roland Schramm es demasiado extenso y profundo para que, habiendo dispuesto de tan breve tiempo para su análisis, nos atrevamos a cumplir la encomienda de los organizadores, de hacerle unos comentarios. En lugar de esto, les propongo escuchar mis glosas apresuradas y algunas breves reflexiones, redactadas sobre todo en el espíritu de focalizar el debate que debe continuar, sobre cuestiones que me parecen muy importantes. Se me excusará que esquive los tópicos más propiamente filosóficos del trabajo de Schramm, en la seguridad de que otros participantes podrán abordarlos de modo más certero que yo.

Me interesa complementar el alegato de propuesta de una bioética de protección, con observaciones de carácter menos especializado, diría yo más bien folclóricas, en las que me permito el uso del arsenal conceptual del hombre de a pie, que quiere someter las formulaciones académi-

cas al contraste implacable con la cotidianeidad, como diría el filósofo cubano Pedro Luis Sotolongo.

Al discurso epistemológico de Schramm creo que le viene muy bien una cierta contextualización histórica, que quizás hubiera hecho demasiado dilatado su trabajo. Permítaseme agregarle algunas pinceladas de este carácter, con las que pretendo añadir claridad a su exposición.

La pertinencia de la bioética de protección, o de una bioética alternativa surgida específicamente en la región de América Latina y del Caribe, aparece a mi juicio más nítidamente justificada si pensamos, mejor que en la protección, en la resistencia. No es mi intención contradecir a Schramm y Kottow, sino más bien apoyarlos. La idea de resistencia, como la de protección, supone una oposición a desmanes y abusos de poder. Una bioética de la resistencia es la misma bioética de protección, formulada, ejercida y defendida por los mismos actores que sufren imposición y que experimentan la situación de desmedro y vulnerabilidad. A mi juicio, una bioética de resistencia es la misma bioética de protección, que afirma su carácter endógeno y se define positivamente con un mayor potencial de universalización. La ubicación geográfica en que tiene lugar este alumbramiento importa en la medida en que se trata de una de las áreas del planeta donde son mayores los contrastes entre la opulencia y la miseria, entre la soberbia consumista y las carencias más dramáticas. Y es aquí justamente, donde encuentra esta perspectiva su más firme validación universal, por ser la polaridad el rasgo más saliente y característico de las sociedades actuales.

Bioethics as it's practiced is a *quintaessentially American phenomenon*... The way the discourse in bioethics is developing has been dominated by some values that Americans find especially attractive —particularly the notion that *con-*

sent trumps other considerations— (Moreno, J. D., *Bioethics After the Terror*).

De la primera imputación que ha de defenderse una bioética que surge con etiqueta regional o subregional, es justamente del relativismo ético. A esta imputación habría que responder categóricamente con Schramm, que la bioética que importamos surge en un medio social y geográfico particular y se extiende devorando particularidades y aplanando especificidades culturales y étnicas, en medio del auge de la globalización que se expande desde los centros de poder del occidente hegemónico. Nada tiene, pues, de espurio, que surja una tendencia de signo opuesto con pretensiones igualmente universalizantes.

En apariencia existe ya una diversidad bioética suficiente como para acomodar todas las preferencias temáticas, tendencias ideológicas y escuelas de pensamiento. ¿Para qué entonces abogar por una bioética más (de protección, de resistencia o cualquiera otra)?

Aquí es donde vale la pena aguzar la vista histórica para calar más profundamente en la verdad. Las bioéticas con diferentes marbetes geográficos o gnoseológicos (norteamericana, española, principialista, utilitarista, cristiana, islámica...) son ramas de un mismo tronco original cuyas raíces se hunden en la antigüedad filosófica y religiosa, pero cuya institucionalidad actual da sustento y continuidad al *estatus quo* de las sociedades industrialmente desarrolladas. La discusión acerca del estatuto epistemológico de esta bioética, una en el fondo y múltiple en la superficie, pierde todo sentido ante el *fait accompli* de una disciplina cuya existencia está consagrada mediante cátedras, programas de estudio, congresos periódicos, becas internacionales, proyectos de investigación, diccionarios, enciclopedias, revistas de corriente princi-

pal y hasta un espacio privilegiado en los medios masivos de comunicaciones.

Like so much of the sensibility of the 1960's bioethics itself has become part of the establishment, as have those who profess it (Moreno, J. D., *Bioethics After the Terror*).

Dentro de esta bioética múltiple en la superficie y única en el fondo, yacen los despojos de los intentos del primero en darle nombre, Van Rensselaer Potter, por crear una bioética cuya preocupación principal fuera la supervivencia de la humanidad. Los temas de bioética global han sido asimilados por esta bioética general y diversa, de la misma forma en que los problemas globales han sido incorporados a la literatura de la sostenibilidad subvencionada por las instituciones de Bretton Woods.

La pretensión de Potter al crear el neologismo de bioética, de fomentar con esta nueva disciplina un puente hacia el futuro y un puente entre culturas, se ha visto restringida a señalarle como límites los del campo de las aplicaciones biomédicas de las tecnologías modernas. Las recientes contribuciones de las neurociencias, las ciencias cognitivas, la psicología social, la cibernética y las aplicaciones de la teoría de los juegos a la investigación de la conducta humana, han quedado dispersas y fuera del alcance aglutinador de una "ciencia de la moral". El carácter exclusivamente normativo del principialismo estadounidense ha permeado hasta el tuétano a todas las bioéticas de que se dispone hoy día, que admiten como única fundamentación la referencia a la tradición filosófica o religiosa, negando todo vínculo con cualquier ciencia empírica.

Estamos asistiendo a una colosal maniobra diversionista en la cual el arma principal utilizada es la manipulación de la información. El discurso dominante está

matizado con conceptos hábilmente diseñados para aprovechar la confusión y el descrédito en el que han caído las fórmulas tradicionalmente temidas por el orden constituido. Sólo que la visión idílica de un mundo estable y que avanza inexorablemente hacia el progreso, ha sido derrotada por las evidencias palpables del colapso inminente que nos espera, de mantenerse el rumbo actual.

La ineficacia de las “soluciones tecnológicas”, que prescindan de consideraciones éticas, está demostrada. Los temas emergentes de la bioética de corriente principal y que responden al desarrollo acelerado de la biomedicina actual no pueden ocultar la urgencia de resolver los problemas éticos derivados del subdesarrollo y la miseria, para repetir las palabras de Schramm ya al final de esta intervención.

El mundo está necesitado de una bioética de la resistencia a la irracionalidad. Es lógico que esta bioética nueva y revolucionaria, de vocación universal y para toda la humanidad, surja aquí donde las contradicciones entre el derroche y las carencias es mayor.

ESTRUCTURACIÓN DEL DISCURSO BIOÉTICO. I. COMUNICACIÓN Y LENGUAJE

Guillermo HOYOS VÁSQUEZ

I. INTRODUCCIÓN

Tanto los últimos borradores para una Declaración Universal acerca de la Bioética y la Humanidad de la UNESCO, como las discusiones recientes en las Naciones Unidas ponen de manifiesto la importancia de este asunto. Por fortuna, la forma como se está abordando la problemática de la bioética nos indica la orientación que se pretende dar a este tema a nivel mundial y en relación con la opinión pública, ciertamente muy en consonancia con lo que se discute en ámbitos académicos. Se es consciente de lo que está en juego: ya no nada más lo relacionado con la tradicional ética médica, sino también el sentido de la vida humana misma en las fronteras en las que se encuentra la ingeniería genética en este mundo globalizado. Es lo que permite a Jürgen Habermas (2001) hablar del futuro de la naturaleza humana.¹

La temática se enmarca, como lo enfatiza la UNESCO, en los principios de la dignidad humana, la libertad, los derechos humanos y la justicia. En dicho marco se asumen los clásicos principios de la bioética: beneficencia y

¹ Retomo aquí algunos de mis planteamientos con respecto a la obra de Habermas en: "Bioética e moral comunicativa", en Garrafa y Pessini (orgs.), 2003: 509-515.

no maleficencia. El marco se amplía con el respeto a la diversidad cultural y el pluralismo; con los principios de solidaridad, equidad y cooperación y con el de responsabilidad para con la biosfera. Se consideran principios derivados de los anteriores el de la primacía de la persona, la no discriminación, la autonomía y la responsabilidad, el consentimiento informado, la privacidad y la confidencialidad, así como la obligación de compartir equitativamente los beneficios de la investigación. Todo esto lleva a ciertos principios de procedimiento: honestidad e integridad; transparencia y apertura, utilización de métodos científicos y racionales; consulta a la comunidad y a los expertos, equidad en los procesos de toma de decisiones. Lo cual conduce a la necesidad de prevenir riesgos, constituir comités de bioética, asegurar el debate público y tener en general en cuenta las prácticas transnacionales. Todo lo anterior exige una educación en bioética, entrenamiento en el tema e información adecuada, y convoca a la solidaridad y cooperación internacional, teniendo en cuenta el papel de los Estados, de los comités internacionales de bioética y el seguimiento por parte de la UNESCO.

Pensamos que planteamientos de esta índole corresponden a un punto de partida desde la filosofía moral, permitiendo a la vez comprender la bioética como un campo especial de articulación de la moral. Esto es muy significativo frente a posiciones que quisieran reducir la bioética simplemente a un saber de expertos, el de los llamados bioeticistas, a una serie de regulaciones, de códigos y de procedimientos de comités de bioética.

Para desarrollar el discurso de la bioética a partir de la filosofía práctica comenzamos reflexionando acerca de las relaciones entre el creer y el saber (II) y entre el conocimiento científico y la moral (III), actitudes originarias que parecieran competir por determinar la condición hu-

mana, para intentar luego traducir en clave comunicacional la complementariedad que atribuye Kant a la moral con respecto a la ciencia al preguntarse por lo que es el hombre (IV). Estas consideraciones nos permitirán estructurar la propuesta de un discurso bioético en términos de ética discursiva, de acuerdo con los más recientes planteamientos de Jürgen Habermas (V).

II. CREER Y SABER: EN LAS RAÍCES DE LA TOLERANCIA Y EL DIÁLOGO

La larga, compleja y fascinante historia de la tolerancia (Forst, 2003: 744) religiosa constituye un paradigma que permite comprender por qué se justifica ésta y en qué consiste su razonabilidad, especialmente en temas que tocan lo más profundo de la condición humana. Tal es el caso del sentido de la vida, del cual se ocupan las religiones desde siempre y del cual también pretende saber una filosofía que pone toda su fundamentación en la razón: qué es el hombre, significa lo que se pueda conocer racionalmente, lo que se deba hacer razonablemente y lo que pueda esperarse coherentemente. Es en este marco en el que hay que analizar la aparente contradicción entre el creer y el saber (Habermas, 2001b.) que se expresa hoy no sólo violentamente, en casos extremos como el terrorismo, en el ámbito político, sino también en la confrontación valorativa con respecto a aspectos importantes de la vida, considerados expresamente en la bioética, ya no sólo en asuntos como el aborto o la eutanasia, sino especialmente en temas relacionados con la investigación genética en los límites de la clonación y del diagnóstico prenatal y con muchas de sus aplicaciones en los umbrales del supermercado genético (Singer, 2002: 19-40).

Se trata de dos extremos desde los que en nombre de un saber laico y secular o de una fe religiosa se pretende solucionar unilateralmente la insociable sociabilidad del ser humano, su contingencia y finitud, su sentido de la vida, sin que se considere prioritario llegar a aquellos acuerdos que son los que busca la sociedad civil, es decir, ciudadanas y ciudadanos urgidos de compartir unos mínimos éticos que respeten a su vez la diversidad de valores culturales, religiosos y morales (Putnam, 2003). Sin entrar a detallar la relevancia que tiene esta problemática y lo que ella significa hoy también en el contexto latinoamericano, en el que el fenómeno de la religiosidad popular va más allá de lo que a veces pretenden explicar muchos científicos sociales, la pregunta es: ¿puede pretender la religión remplazar como *religio* el contrato social moderno, su fundamentación ética y/o moral? A su vez, ¿dicho contrato social moderno exige que se renuncie a la conciencia religiosa para poder ser realizado a conciencia y para que genere la confianza entre ciudadanos y de éstos con respecto a las instituciones? ¿Es lo que se ha entendido en la modernidad como secularización lo único que hace posible y viable el contrato social moderno, posmetafísico, o es posible proponer en una sociedad pluralista, globalizada y postsecular² un tratamiento de la religión y de otros metarrelatos que permita reconocer formas de conciencia moral que sin competir con las así llamadas morales racionales sean compatibles con ellas?³

La reacción desde uno de los extremos puede ser ésta:

² El término es de Jürgen Habermas (2001b) en su Discurso al recibir el Premio de la Paz de la Cámara del Libro Alemán en octubre de 2001.

³ Ver mi ensayo “Los recursos morales de la democracia” (Hoyos Vásquez, 2003: 269-288).

buscar una respuesta en la mera opinión consensuada y mayoritaria del pueblo soberano es, además de ilógico, ilusorio, irresponsable y muy cercano a la demagogia. Lo responsable, lo maduro, lo racional y sensato, lo verdaderamente humano, es afrontar la cuestión e intentar responderla con toda la hondura y la verdad de que sea capaz (López Barahona, M. y Antuñano Alea, S., 2002: 55).

Esta es la respuesta metafísica, temerosa del saber, bótín fácil para la sensibilidad religiosa. Ante esto el saber tiene que salir a reivindicar el sentido de la investigación científica. En este choque de concepciones omnicomprendivas del sentido de la vida, la religión y la moral —al que Jürgen Habermas sólo parece encontrarle solución si se lo instala en una “sociedad postsecular”, en la que sea posible comprendernos como participantes en culturas radicalmente diferentes entre “el creer y el saber”, con la obligación de tolerarnos mutuamente para evitar no sólo el fantasma del terrorismo, sino incluso la descalificación cultural— es necesario reflexionar una vez más sobre los motivos para la tolerancia moral y política en los fundamentos mismos del sentido de la vida.

El encuentro del cardenal Joseph Ratzinger, el defensor de la fe, con Jürgen Habermas el 19 de enero de 2004 en la Academia Católica de Baviera (Habermas, 2004: 127 y 128)⁴ o, si se quiere, como escribieron algunos, “en la cueva del león”, nos estimula a fomentar la tolerancia moral, la que está en juego entre el creer y el saber, y que debería servir de punto de partida para plantear los problemas de la bioética en este mundo globalizado. Tema del debate: “Fundamentos morales prepolíticos de un Estado libre”. El cardenal reconoció en toda su relevancia el fenó-

⁴ Cfr. comentario de Schnädelbach (2004: 131). La discusión entre Habermas y Ratzinger está en *Zur Debatte. Themen der katholischen Akademie in Bayern*, Heft 1/2004, München, 2004.

meno del multiculturalismo, así, al final, para solucionar los límites de la razón, —quizá el más fehaciente hoy el de pretender “jugar a Dios” en el equipo de la ingeniería genética—, hubiera insistido en la necesidad de un diálogo entre razón y religión, entendida también ésta interculturalmente. Esto es un avance significativo de parte del catolicismo oficial en búsqueda del diálogo para comprender y para alcanzar acuerdos mínimos. El filósofo cree superar esta posición, ya de por sí bastante tolerante tratándose de tema tan debatido en la tradición católica, volviendo precisamente a un mundo de la vida en el que diversos metarrelatos, también la tradición ilustrada de la modernidad, compiten por dar sentido a las diversas formas y sentidos de la vida. Para Habermas, un Estado que busque defender los derechos humanos y fomentar la convivencia, también entre los diversos Estados, no sólo se nutre de los contenidos y motivaciones de diferentes culturas, sino que además debe promover, sobre todo mediante la educación,⁵ la tolerancia entre las diversas concepciones omnicomprendivas de la vida.

Sólo así es posible reconocer que también el Estado moderno, y no ya sólo la sociedad civil, se nutre de presupuestos normativos que provienen de máximos valorativos, tanto religiosos como no religiosos. Es necesario saber traducir estos máximos para enriquecer de contenidos a un Estado de derecho democrático y a la organización mundial de los Estados: en el mundo de la vida y en la historia de los pueblos, no pocas veces en formas de religiosidad popular y teologías de la liberación, se conservan ideales libertarios, actitudes solidarias, reclamos de

⁵ Esta es la propuesta de Martha C. Nussbaum en su ponencia *Radical Evil in the Lockean State* para el Congreso Iberoamericano e Interamericano de Filosofía “Tolerancia”, celebrado en la Pontificia Universidad Católica del Perú en enero de 2004 (ver página del Congreso: <http://www.pucp.edu.pe/eventos/congresos/filosofia/>).

justicia y autenticidad, que no sólo renuevan las formas contractuales de la modernidad, sino que incluso preservan la responsabilidad moral, la dignidad de la persona, el sentido de la vida y la solidaridad universal, sin los cuales amenaza con debilitarse y marchitarse en la vida pública el sentido de normatividad del Estado moderno.

Naturalmente la religión pretende apropiarse de estos valores que no le pertenecen exclusivamente y que tampoco niegan la necesidad de la normatividad del Estado. Esto obliga a una filosofía que ha puesto como ideal de la sociedad contemporánea la secularización, a ensayar de nuevo mediante la comprensión, la hermenéutica, el razonamiento y la deliberación, la conmensurabilidad del creer y el saber. La solución no está del lado teórico, dado que fe y razón se empeñan en ser omnicomprensivas. Hay que buscar una solución práctica basada en la tolerancia y guiada por la competencia comunicativa de las personas, en la que se basa toda posibilidad de comprensión mutua y de acuerdos razonables. Esto llevará a la filosofía no sólo a reconocer sus fuentes en las grandes tradiciones de la humanidad, sino también a practicar la tolerancia frente a dichas tradiciones, reconociendo primero que el mismo racionalismo es un metarrelato más y aceptando que no sólo las religiones sino otras formas de vida, así sean ellas mismas no musicales⁶ religiosamente, están llamadas a motivar a la humanidad por la dignidad, por la justicia como equidad, por una cultura de la tolerancia y del perdón que sea capaz también de perdonar lo imperdonable,⁷ por la solidaridad, la convivencia y todo tipo de cooperación. En todo esto consiste la defensa de la vida como autorrealización en el pleno sentido de la cali-

⁶ Es el término utilizado por Habermas (2001b).

⁷ Es el término utilizado por Derrida (2002: 19-37) en la entrevista "Política y perdón".

dad y la dignidad. La bioética tiene que comprenderse en este marco de referencia para que no sea reducida a normas y procedimientos que postulan racionalidad en un paradigma instrumental y estratégico y se resisten a una fundamentación moral que pudiera recoger la memoria y responder a lo mejor de las diversas tradiciones culturales de la humanidad.

III. REENCANTANDO EL MUNDO: CIENCIA Y MORAL

La tolerancia radical nos permite no sólo comprender sino reconocer inclusive como diferentes en su diferencia otras cosmovisiones: es respetar a quienes las defienden como interlocutores válidos. La tolerancia es la puerta de la comunicación.

En esta lógica entre la tolerancia y la comunicación se ubica el pensamiento de Kant cuando plantea las relaciones entre ciencia y moral. Volver a Kant fue la consigna del neokantismo a comienzos del siglo pasado para recobrar el sentido de las ciencias sociales frente a la hegemonía de las ciencias naturales y de su metodología. Nos proponemos volver a Kant para ver qué sentido puede tener hoy una “remoralización” de la naturaleza humana.⁸ Efectivamente la filosofía teórica interpreta la ciencia moderna como un emanciparse de la metafísica tradicional y de la religión. Ante los avances de la investigación con respecto al conocimiento del genoma humano y de otros posibles desarrollos de la ciencia médica y la genética, es importante clarificar, como ya lo intentara en su momento Kant, las relaciones entre el conocimiento cien-

⁸ “Was heisst Moralisierung der menschlichen Natur” se titula el primer apartado del libro, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, S 46.

tífico y la idea de libertad, fundamento de la moral moderna. Si se dice que la libertad nace del conocimiento se corre el riesgo de ubicarla del lado de la ciencia; la libertad y la moral se encuentran precisamente en sus límites, dado que la acción humana más que en determinaciones naturales, sin tener que ignorarlas, viene motivada y se origina en las limitaciones humanas propias de la insociable sociabilidad del hombre, sus emociones, su sentido de responsabilidad, la contingencia y la finitud.⁹

Que la libertad y la moral no se funden en el conocimiento científico significa que ni éste puede remplazarlas, ni que el discurso sobre la moral pueda realizarse a expensas de la investigación científica. La expresión “no somos de alambre rígido, *we are not hard wired*” (Tugendhat, 2002: 182-198), insiste por tanto en la necesidad de moralizar la naturaleza humana en el sentido de urgir las posibilidades del hombre de reflexionar, deliberar y decidir acerca de lo que es y lo que puede ser; este tipo de evaluación es cada vez más urgente, si se tiene en cuenta los avances de la genética. La moral jalona la ciencia, la ciencia obliga a la moral a no demonizar la investigación. Es el mismo sentido que puede darse a un “rencantamiento” (*Wiederverzauberung*)¹⁰ de la naturaleza, necesariamente desencantada por la ciencia, para que nos podamos volver

⁹ Este es el problema que pretende resolver Kant en la *Crítica de la razón pura*: en los prólogos (A VII-XXII y B VII-XLIV), en la dialéctica trascendental (A 293 a 340, B 350 a 398), en la antinomia de la razón pura (A 406 a 425, B 433 a 453), en la tercera antinomia (A 444 a 451, B 472 a 479) y en la “solución” de la antinomia (A 462 a 567, B 490 a 595), al señalar la “antinomia” entre causalidad de la naturaleza y libertad de la razón. Complementa su planteamiento en la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica* (1977: 8) en las que muy significativamente relaciona la libertad y la moral, al afirmar que “la libertad es en todo caso la *ratio essendi* (razón ontológica) de la ley moral y la ley moral la *ratio cognoscendi* (razón hermenéutica) de la libertad.

¹⁰ La expresión es de McDowell (2000: 24).

a encontrar en el mundo como en casa, no en un mundo sometido únicamente a la *praecisio* (*cfr.* Janke, 1988: 40) por la ciencia y la técnica, tampoco resacralizado o ilusorio, sino en nuestro mundo de la vida y en una sociedad civil compleja y pluralista.

Una moral posmetafísica rencanta la naturaleza humana (*cfr.* Noichl, 2002: 285) no en el sentido de devolverle la sacralidad de que gozaba en tradiciones religiosas y que fue superada por la ciencia moderna. Se trata más bien de reconocer los límites de dicho conocimiento en relación con la “autocomprensión de personas que obran moralmente y se preocupan por su existencia como un todo” (Habermas, 2001: 54). El que nos comprendamos como autores responsables de una historia de vida propia y el que nos podamos reconocer y respetar recíprocamente en cuanto personas iguales por su nacimiento, depende también de que nos comprendamos antropológicamente como seres genéricos, o sea especie humana, capaces de lenguaje, de comprensión y reconocimiento mutuo, y competentes para dar y aceptar razones y motivos de nuestro actuar y del de los demás ((Habermas, 2001: 123 y 124).

Dado que una fundamentación de la moral mediante una ética de la especie (*cfr.* Siep, 2002: 111-120), no parece a primera vista conciliable con los principios kantianos deónticos de la autonomía de los participantes, se acude entonces a la metáfora de un empotramiento (*Einbettung*) (Habermas, 2001b: 70 y ss.) de la moral en la ética de la especie. Esto significa que las personas autónomas tienen que considerar su corporeidad como propia, es decir no diseñada, ni hecha, ni intervenida en sus orígenes por otros. La eugenesia liberal en tanto intervención en el genoma del futuro niño, dificulta las relaciones morales y jurídicas entre personas pretendidamente autónomas. El cambio de disposición genética, posible hoy gracias a la investigación científica, puede convertirse en manipulación,

ser determinado por la lógica de las mercancías y transformar la genética misma en supermercado. Ya Kant había previsto esto al formular como imperativo categórico de forma universal el reconocimiento de la autonomía del ser humano: no tomar a la humanidad ni en tu persona ni en la de ningún otro humano sólo como medio, siempre debe ser ante todo fin. Es decir, moral equivale a no instrumentalizar al otro. Ante el riesgo de la manipulación posibilitada por la ciencia moderna, vale el argumento: la elección de una forma de vida moral es ella misma una opción por una ética de la especie. Se trata del valor de la forma de vida moral misma: “Una valoración de la moral como un todo no es en sí un juicio moral, sino un juicio ético en relación con la especie misma” (Habermas, 2001b: 124). Es una decisión ética, con consecuencias jurídicas y políticas, de tomar a cualquier otro y valorarlo desde el punto de vista moral, como persona moral, digno de respeto y del reconocimiento debido a su autonomía. El imperativo moral se convierte en idea regulativa y tarea desde una opción ética por la especie humana.

IV. DIALOGIZAR A KANT PARA RECONSTRUIR LA UNIVERSALIDAD INCLUYENTE

Una ética de y para la especie humana pretende basarse en la participación ciudadana y busca ser “inclusiva”. Por ello debemos examinar el sentido de objetividad que debe tener la ética discursiva.

Sólo en el desarrollo mismo de la argumentación que busca justificar el juicio moral se gana el sentido propio de la ética discursiva y de sus pretensiones de “objetividad”, precisamente como proyecto y como tarea intersubjetiva: “Este mundo (el social), como el «reino de los fines» de Kant, más que algo ya dado es algo que nos es «encomen-

dado»” (Habermas, 1998: 197), efectivamente como lo contrafáctico, a partir de lo fáctico que nos develan las ciencias sociales. Por tanto, si el sentido de objetividad de las ciencias naturales, también de la biología y la genética, viene en cierta manera dado a partir de argumentos y experimentación que pretenden alcanzar la verdad mediante sus procedimientos de contrastación, la “objetividad” que se busca con los juicios prácticos que pretenden ser correctos, justificados y legítimos, por no tener una base empírica, no tiene por ello mismo que ser negada o tomada con menos rigor. Su sentido de proyecto (de la convivencia, de la dignidad de todos, del imperio de la ley, del reino de los fines, de la vigencia de los derechos humanos) obliga a ampliar radicalmente la participación de todos aquellos que pudieran ser afectados por la normas: la universalidad de la moral, más que un presupuesto epistémico, es un recurso ontológico y una tarea, que se comienza a realizar sólo mediante “la inclusión del otro” (Habermas, 2002) como interlocutor válido, para ser reconocido como participante digno de iguales derechos. Se busca pues la convergencia entre la perspectiva de la justicia (justicia como equidad, no “justicia infinita”), propia de la moral, y la perspectiva que deberían asumir “todos” los participantes en discursos racionales:

Esta convergencia nos hará advertir que el proyecto de un mundo moral que incluye por igual las pretensiones de todas las personas, no es un punto de referencia elegido caprichosamente: por el contrario, se debe a una *proyección* de los presupuestos generales de comunicación realizables en la argumentación misma (Habermas, 1998: 198).

Se trata pues de un sentido de objetividad que depende de las posibilidades de generalizar la participación de todos los implicados con sus diversas visiones y perspectivas

del bien y del sentido de la vida, lo que a la vez enriquece el mundo moral como recurso multicultural inagotable.

Al sentido ontológico del “darse” de situaciones objetivas corresponde del lado deontológico el sentido de “dignidad de reconocimiento” de las normas. Bajo las condiciones postradicionales anotadas, este sentido de dignidad del reconocimiento no puede ser fundamentado sustancialistamente, sino que sólo puede ser explicitado con la ayuda de un procedimiento de formación imparcial de juicios. De allí se sigue un orden distinto de aclaraciones. La explicación de la justicia como “consideración igualitaria de los intereses de todos y cada uno” no está al principio sino al final (Habermas, 1998: 202).

En este sentido bien podemos decir que el juicio moral, basado sin duda en la sensibilidad moral frente a situaciones reprochables y censurables, analizadas gracias a las ciencias de la discusión, constituye una especie de “utopía” como necesidad práctica en un horizonte de futuro, en la cual radica su sentido de “objetividad” y de pertinencia.

Esta perspectiva de tarea, inherente a la filosofía práctica, para lograr “la inclusión del otro”, motiva el desarrollo de la ética discursiva que lleva a la distinción entre moral y derecho y entre estos dos saberes y las demás ciencias sociales: aquí interviene una motivación eminentemente política, concretamente una opción radical por la democracia.

La validez de la moral se basa en la posibilidad de que las proposiciones morales (por ejemplo, las que se refieren a los derechos humanos), pudieran ser reconocidas por todos, como lo hemos indicado antes. Este es el sentido de universalidad de la moral kantiana, también como recurso. Por ello la idea de una comunidad regulada moralmente implica la ampliación del mundo social a todos, es decir

la inclusión de todos como participantes reales: “todos los hombres se convierten en hermanos (y hermanas)” (Habermas, 2001c: 42).¹¹

De esta forma se confirma cómo el sentido de un reino de los fines es más una tarea que algo ya dado; la moral kantiana tiene sentido constructivo práctico, que es asumido por la ética comunicativa en su desarrollo como un proceso de cooperación solidaria. Dicha cooperación cuenta con las diversas perspectivas del mundo de la vida, las cuales se exponen comunicativamente, y cuya realidad y objetividad se defienden argumentativamente.

Por todo lo anterior puede decirse que la validez, legitimidad y eficacia de las proposiciones morales depende de la apertura del mundo social en el horizonte de la democracia participativa, es decir de la inclusión cada vez más amplia de personas, extraños, diversos puntos de vista, culturas divergentes, participantes contestatarios, etcétera. En este sentido, la ciencias de la discusión deben ir develando aquellos espacios en los que es necesario proponer reformas y cambios y, al mismo tiempo, deben ayudar a imaginar nuevas formas de vida y de participación ciudadana que se acomoden mejor al reino de los fines o a las condiciones ideales de diálogo y participación. Se trata de ir tejiendo cooperativamente propuestas que deberían ser aceptadas por todos (Habermas, 2001c: 46-49).

Ya indicamos anteriormente cómo la comunicación humana, abierta por la tolerancia, no sólo lleva a la comprensión de otras visiones omnicomprendivas del sentido de la vida humana (morales de máximos), sino que hace posible asimismo el acordar unos mínimos éticos, con consecuencias jurídicas y políticas, como los de la bioética. El conflicto surge cuando quienes, por no pertenecer a la

¹¹ Los paréntesis y la expresión dentro de ellos son del mismo Habermas.

misma cultura, no comparten los mismos criterios y se empeñan en que solamente los propios son los únicos válidos para toda cultura. En esta absolutización de las razones de una de las visiones del mundo, para establecer la normatividad para todos, consiste la intolerancia: la del saber y de la ciencia, la de la religión y el creer. Para superar esta situación la teoría del discurso, partiendo del principio de la tolerancia, propone la apertura comprensiva a otras culturas y modos de ver el mismo mundo.

En efecto, las estructuras comunicacionales de la sociedad civil permiten vincular el pluralismo razonable y el consenso sobre mínimos como etapas necesarias de un proceso de tolerancia, de participación ciudadana y de génesis democrática del derecho. En efecto, en el mundo de la vida como horizonte ilimitado de contextos, nivel hermenéutico de la comunicación, donde comprender otras culturas no me obliga a identificarme con ellas, se tejen las redes de la sociedad civil en el más originario sentido de lo público. El compromiso valorativo y los sentimientos morales que se expresan en este nivel originario de la comunicación, no son un obstáculo epistemológico (como parece temerlo el liberalismo y los racionalistas) para reconocer a otros y respetar sus máximos, y así dilucidar aquellos mínimos en los que deberíamos coincidir para convivir pacíficamente. La sensibilidad social que valora, antes que obstáculo, es fuerza motivacional necesaria para la participación política (como lo reclama acertadamente el comunitarismo). Este nivel hermenéutico de la comunicación nos exige abrirnos a otras culturas, cosmovisiones y valores acerca de la vida misma, para poder discutir con el propósito de concertar mínimos posibles de comportamiento y acción.

Un segundo momento de la comunicación, provocado por la multiplicidad de puntos de vista del primer nivel, es el que puede conducir a acuerdos con base en las mejo-

res razones y motivos. Aquí se despliega en toda su riqueza la deliberación y la participación ciudadana como pedagogía de la tolerancia: ésta consigue en el mundo de la vida, que también es fuente inagotable de recursos para validar lo “correcto”, el que tanto los consensos como los disensos no sólo tengan la fuerza de convicción propia del discurso, sino incluso *en el mismo acto* el poder ético motivacional propio de la voluntad comprometida con el acuerdo ciudadano no coactivo. En este nivel del discurso y de la argumentación se configuran las éticas aplicadas, como resultado de acuerdos que a la vez respeten los disensos.

V. UNA ÉTICA DE LA ESPECIE EN CLAVE COMUNICATIVA

A partir de estos principios fundamentales de la comunicación humana, es posible caracterizar a modo de síntesis el discurso de la bioética en clave comunicacional:

1. Punto de partida es el así llamado cambio de paradigma: de la filosofía de la conciencia y de la reflexión y de una concepción reduccionista de la epistemología basada en la observación “neutral” de los fenómenos, inclusive de los sociales, pasamos a una teoría de la acción con base en la comunicación, la que nos abre a la comprensión y la que nos permite convencer a otros y ser a la vez convencidos por razones y motivos. De acuerdo con esto, partimos señalando que una conciencia acerca de la responsabilidad sólo se nos da en la *perspectiva de participantes* y escapa por tanto a todo intento de ser determinada por la mera observación científica. Pensar que una fe científicista pueda remplazar o complementar la autocomprensión de personas en interrelación social “no es

ciencia sino mala filosofía” (Habermas, 2001b: 20). Ninguna ciencia, como lo pretende cierto fundamentalismo de la tecno-ciencia, podrá quitar a ciudadanas y ciudadanos su capacidad de decidir autónomamente en el contexto de una concepción moral de la especie humana, a partir de una aceptación de su constitución natural. El punto de partida es, por tanto, el de la acción comunicacional, en la que se articulan a la vez las competencias comprensivas y argumentativas de la persona moral, su reconocimiento del otro desde el punto de vista moral y la posibilidad de llegar a mínimos éticos, respetando los máximos morales, religiosos y culturales.

2. Esta intuición es la que se manifiesta hoy como *sensibilidad moral*, que se desarrolla en el mundo de la emociones (*cfr.* Nussbaum, 2001) y nos defiende de todo tipo de intentos de manipulación y alienación en el mundo moderno. Esto frente al riesgo de instrumentalización genética significa que las decisiones políticas y jurídicas relacionadas con la investigación acerca de la naturaleza humana, así como no pueden venir sólo de religiones e ideologías, tampoco pueden ser dejadas sólo a la competencia de los científicos. En la aplicación de dichas investigaciones está en juego el sentido de autocomprensión y de identidad de los ciudadanos como miembros de la especie humana.
3. La *argumentación moral* parte de nuestra *autocomprensión*, en el sentido fuerte de “natalidad”, de historia de vida por hacer, según las tesis de Hannah Arendt (1959: 15 y ss.), y del reconocimiento del otro como diferente en su diferencia. Sólo entonces nos entendemos como *interlocutores válidos*, como participantes en igualdad de oportunidades por natalidad, para poder llegar a acuerdos, también con res-

pecto al sentido de una ética de la especie que consiste en considerar la especie humana como objeto de reflexión moral.

4. Si las pretensiones de la ética discursiva (*cfr.* Birnbacher, 2002: 121) son garantizar las condiciones de un “juego de lenguaje moral” en el que se legitimen normas mediante el acuerdo libre de los participantes, es necesario que se asegure la disposición de cada participante de reconocer a todo otro como *copartícipe* con igualdad de derechos en la interacción y como libre de optar por sus ideales de vida más originarios, mientras no contradigan la libertad correspondiente de los demás.
5. Por ello hay que insistir (*cfr.* Noichl, 2002: 284) en que ciertas posibilidades de la manipulación genética *amenazan* con establecer modelos de accionar, en los que no se puede fundar la autocomprensión ni se darán relaciones de reconocimiento mutuo simétricas. Para la autocomprensión de mi “ser único autor”, autónomo, de mi propia existencia, es necesario establecer muy claramente la diferencia entre lo hecho y lo crecido, lo producido y lo llegado a ser naturalmente. La programación genética por un tercero, como diseño para hacer algo, muy difícilmente podrá ser integrada en la propia biografía. Es en este contexto que se debe valorar la así llamada *eugenesia negativa* con fines *terapéuticos*, en la que quienes intervienen tienen en cuenta un consenso contrafácticamente presupuesto de los que resultarán afectados.
6. El problema de la así llamada *eugenesia liberal* (*cfr.* Habermas, 2002b: 285), cuando la praxis deja al criterio de los padres la intervención en el genoma del óvulo fecundado, es que sin alterar la libertad de la persona futura, sí debilita su conciencia natural para

- obrar responsablemente (Hoyos Vásquez, 1976). Con la pérdida de la *frontera* entre lo que llega a ser como *no-disponible* o crecido naturalmente, y lo hecho y *fabricado*, se transforman también las relaciones entre aquellos que ejecutan un cambio genético y aquellos que son objeto del mismo. Quien “juega a Dios” (padres y expertos) juegan a la vez con la autonomía de sus “diseños” de persona y violan las reglas de quienes quieren participar en el juego del lenguaje moral.
7. El argumento termina por tematizar el sentido del *riesgo* que se corre y de los precedentes que se crean, en una especie de efecto “*dominó*”. El peligro está en la facilidad con que se puede pasar de la eugenesia negativa (terapéutica) a una positiva (liberal). Y ésta nos puede llevar por una especie de despeñadero a preguntarnos: “¿por qué deberíamos *querer* ser morales, si la biotécnica puede darse el lujo de ignorar clandestinamente nuestra identidad como esencia propia de la especie misma?” (Habermas 2001a: 124). ¡La última utopía, el mundo feliz, ahora en el horizonte de los sistemas autopoiéticos! Lo que está en juego es la actitud con respecto al otro, la esencia moral de una ética de la especie: quien actúa debería contar, al menos contrafácticamente, con el acuerdo de una segunda persona, que bien pudiera decir sí o no (*cf.* Velayos Castelo, 2002: 193-209), y que nacerá.
 8. Así, los cambios que puede inducir la ingeniería genética se relacionan con la autocomprensión del hombre en general: la tecnificación de la naturaleza humana cambia la autocomprensión ética de la especie en el sentido en que ya no nos podemos comprender como personas éticamente libres y moralmente iguales, orientados por normas y principios. Corresponde a ciudadanos comprometidos éticamente con

una visión del hombre y de la sociedad, defender políticamente aquellas características genéricas que nos permiten convivir como personas morales, es decir, iguales por nacimiento, capaces de autonomía y de desarrollarnos reconociendo autonomía.

VI. CONCLUSIÓN DESDE UNA PERSPECTIVA LATINOAMERICANA

Dos son las objeciones principales que se han formulado a este programa de argumentación de la ética discursiva en el ámbito de la bioética:

1. Los problemas actuales de la bioética no deberían privilegiar, como parece el caso, la discusión con la ingeniería genética, dado que la problemática de una biopolítica en tiempos de globalización neoliberal es más urgente y radical (*cfr.* Garrafa, Volnei y Porto, Dora, 2003: 35-44). Por ello una “ética de la especie” en clave comunicacional exige como condición de posibilidad el que se luche por crear las condiciones socioeconómicas de la participación ciudadana a nivel mundial. Fijar el sentido de la ética discursiva en términos de participación ciudadana y política amplía el sentido de la bioética en el horizonte de la biopolítica. Esto obliga a promover una

perspectiva abierta, crítica y contextualizada de la bioética, en los ámbitos académicos, cívicos y gubernamentales, donde se gesta la opinión pública o se manifiestan los criterios que luego inspiran la formulación y puesta en marcha de normas bioéticas y acciones afirmativas de derechos con estatuto legal, a nivel nacional e internacional. [Se trata] de defender la relación indisociable entre la bioética y los derechos humanos como fundamento de una

ética universal básica sin distinción de corrientes filosóficas o creencias religiosas, opiniones políticas o legislaciones nacionales.¹²

2. Algo semejante podría decirse con respecto a la segunda objeción contra una “ética de la especie en clave discursiva”: se reclama que la ética de la especie concede todavía demasiado peso a cierto naturalismo “genetista”. La pregunta es si la argumentación de la ética discursiva requiere del fundamento ontológico que se explicita en la no-disponibilidad genética de quien nacerá, exceptuada obviamente la intervención terapéutica, contra la cual no tiene ninguna reserva desde un principio la ética discursiva. “El recurso a la ontología como justificación última de nuestros puntos de vista no es sino la búsqueda de ese confort metafísico que la posmodernidad, con Rorty a la cabeza, ha tenido a bien rechazar”. Es la misma Victoria Camps quien responde a su objeción con palabras del mismo Habermas: “la autocomprensión ética ‘recta’ ni es revelada ni ‘dada’... Sólo puede ganarse con un esfuerzo común, el esfuerzo de la intersubjetividad que crea lenguaje y opinión” (*cfr.* Camps, 2002: 69).

Como se dice, parece que una vez sacrificada la fiera, se le sigue temiendo a la piel.¹³ O como lo enfatiza más radicalmente Eduardo Mendieta (2002: 113): “El problema con los discursos moralizantes sobre la clonación humana es que hablar, implícita o explícitamente, sobre «jugar a ser Dios», es una «irrelevancia que distrae»”. Distrae de

¹² Tomado de la Carta de Buenos Aires sobre Bioética y Derechos Humanos 6 de noviembre de 2004, (manuscrito).

¹³ Es el mismo reclamo que hacen Adela Cortina (2002) y Eduardo Mendieta (2002: pp. 73-114).

las verdaderas tareas morales de una ética de la especie en clave comunicacional, participativa y política.

De hecho lo que reclama la primera objeción es lo que creen los de la segunda que es capaz de lograr la ética discursiva, sin tener que acudir a la ontología para, en cierta manera repetir, después de haberlo rechazado por cientificista desde el inicio, el principio determinista que dice apoyarse en el argumento *contra naturam*.¹⁴ En contra del naturalismo, el actuar comunicacional le apuesta a procesos de formación social, capaces ellos mismos de asumir y corregir condicionamientos naturales. Es el sentido último de una educación para la ciudadanía democrática. Se confirma así la potencialidad de la ética discursiva en el nivel de lo social, económico y político, algo que destacábamos al inicio de este ensayo, y que la proyecta como recurso para abordar radicalmente problemas de la justicia y de la vida buena (Nussbaum, 2002: 5-17), según las urgencias actuales, más allá de una problemática, ciertamente importante, pero quizá más apalancada por la publicidad que lo que amerita, en contraste con los problemas de la pobreza, el medio ambiente, las desigualdades, discriminaciones y exclusiones. Problemas estos últimos que deberían ser tratados a nivel planetario y desde la perspectiva de los participantes, ciudadanas y ciudadanos del mundo (*cfr.* López de la Vieja, 2002: 167-192); éste es el nivel y el horizonte en los que precisamente pretende estar la teoría del actuar comunicacional: no el filósofo, tampoco el experto, los ciudadanos han de tener la última palabra (*cfr.* Habermas, 2005: 172).

Es lo mismo a lo que llegan quienes se ocupan hoy de la bioética y quieren hacer explícita la perspectiva latinoamericana, al proponer

¹⁴ Me refiero a los breves ensayos periodísticos, con los que inició Habermas (1998b: 148 y ss.) su debate en torno a estos asuntos.

Convocar a los bioeticistas, profesionales de la salud, científicos, miembros de la comunidad universitaria, militantes de organizaciones sociales, comunicadores, legisladores y decisores políticos de América Latina, a participar en esta acción tendente a encarar los problemas de la bioética, de la salud, del medio ambiente, como temas prioritarios que hacen a las condiciones básicas para el bienestar general y la plena vigencia de la justicia y de una democracia pluralista, social y participativa.¹⁵

VIII. REFERENCIAS

- ARENDRT, Hannah, 1959, *Vita Activa*, München.
- BIRNBACHER, Dieter, 2002, "Habermas: ehrgeiziges Beweisziel – erreicht oder verfehlt?", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlín 50, 1.
- CAMPS, Victoria, 2002, "¿Qué hay de malo en la eugenesia?", *Isegoría*, Madrid, núm. 27, diciembre.
- CORTINA, Adela, 2002, "Ética de las biotecnologías", *Isegoría*, Madrid, núm. 27, diciembre.
- DERRIDA, Jacques, 2002, "Política y perdón", *Cultura política y perdón*, trad. Adolfo Chaparro Amaya, Bogotá, Universidad del Rosario.
- FORST, Rainer, 2003, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- GARRAFA, Volnei y PESSINI, Leo (orgs.), 2003, *Bioética: poder e injustiça*, Sao Paulo, Sociedade Brasileira de Bioética.
- y PORTO, Dora, 2003, "Bioética, poder e injustiça", en GARRAFA, Volnei y PESSINI, Leo (orgs.), 2003, *Bioé-*

¹⁵ Tomado de la Carta de Buenos Aires sobre Bioética y Derechos Humanos.

- tica: poder e injustiça*, Sao Paulo, Sociedade Brasileira de Bioética.
- GUERRA, María José, 2002, “Presente y futuro de la bioética en España: de la normalización al horizonte global”, *Isegoría*, Madrid, núm. 27, diciembre.
- HABERMAS, Jürgen, 1998, “Richtigkeit und Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 46, 2, 197 (incluido en Habermas, J., *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta, 2002).
- , 1998b, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- , 2001a, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt, Suhrkamp (trad. española: *El futuro de la naturaleza humana. ¿En camino hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2001).
- , 2001b, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- , 2001c, *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Stuttgart, Reclam.
- , 2002, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós.
- , 2002b, “Replik auf Einwände”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlín, 50, 2.
- , 2004, *Information Philosophie*, 31, Jahrgang, Heft 2/2004, Lörrach, mayo.
- , 2005, “«Razonable» vs «verdadero», o la moral de las concepciones del mundo”, en HABERMAS, J. y RAWLS, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós.
- HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo, 2003, “Los recursos morales de la democracia”, en MASON, Ann y ORJUELA, Luis Javier (eds.), *La crisis política colombiana. Más que un conflicto armado y un proceso de paz*, Bogotá, Ediciones Uniandes.

- , 1976, *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtesteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*, *Phaenomenologica* 67, Den Haag, M. Nijhoff.
- JANKE, Wolfgang, 1988, *Postontología*, Bogotá, Universidad Javeriana.
- KANT, E., 1977, *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Losada.
- LÓPEZ BARAHONA, M. y ANTUÑANO ALEA, S., 2002, *La clonación humana*, Barcelona, Ariel.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, M. Teresa, 2002, “«Expertos» en bioética”, *Isegoría*, Madrid, núm. 27, diciembre.
- MCDOWELL, John, 2000, “Kant ist der Grösste” (conversación con Marcus Willaschek), *Information Philosophie*, Lörrach, 28, 1.
- MENDIETA, Eduardo, 2002, “El debate sobre el futuro de la especie humana: Habermas critica la eugenesia liberal”, *Isegoría*, Madrid, núm. 27, diciembre.
- NOICHL, Franz, 2002, “Verändert die Gentechnik das ethische Selbstverständnis des Menschen? Moraltheologische Überlegungen zu einer These von Jürgen Habermas”, *Zeitschrift für medizinische Ethik, Ostfildern* 48, 3.
- NUSSBAUM, Martha C., 2001, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Nueva York, Cambridge University Press.
- , 2002, “Genética y justicia: tratar la enfermedad, respetar la diferencia”, *Isegoría*, Madrid, núm. 27, diciembre.
- PUTNAM, Hilary, 2003, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other Essays*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- SCHNÄDELBACH, Herbert, 2004, “Habermas in der Höhle des Löwen”, en HABERMAS, Jürgen, *Information Philosophie*, 31. Jahrgang, Heft 2/2004, Lörrach, mayo.

- SIEP, Ludwig, 2002, "Moral und Gattungsethik", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlín 50, 1.
- SINGER, Peter, 2002, "De compras por el supermercado genético", *Isegoría*, Madrid, núm. 27, diciembre.
- TUGENDHAT, Ernst, 2002, "No somos de alambre rígido. El concepto heideggeriano de 'uno' [*man*] y las dimensiones de profundidad de las razones (1999)", *Problemas*, Barcelona, Gedisa.
- VELAYOS CASTELO, Carmen, 2002, "Clonación humana: las preguntas «por qué no» y «por qué sí»", *Isegoría*, Madrid, núm. 27, diciembre.

COMENTARIOS A LA PONENCIA DE GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ

José Eduardo de SIQUEIRA

Presentar una estructuración del discurso bioético en lo concerniente a la comunicación y el lenguaje no es tarea fácil, pero el profesor Guillermo Hoyos Vásquez hizo de manera brillante por la senda habermasiana del actuar comunicativo. La contribución que yo aportaré al debate del tema es la de proponer cuatro posibles modelos de discurso bioético que, a mi juicio, los denominaré: doctrinal, liberal, deliberativo e hipercrítico.

I. MODELO DOCTRINAL

Tiene su énfasis en verdades indiscutibles. Sus bases conceptuales vienen de la cultura judaico-cristiana. Nos presenta proposiciones como dogmas de verdades cuyos contenidos son considerados, *a priori*, correctos.

Es un discurso de reglas que provienen de una autoridad superior, no pasibles, por lo tanto, de cualquier discusión o deliberación. No se puede olvidar que por ocasión del Concilio Vaticano I, aunque sin la unanimidad del episcopado, fue aprobado el 18 de julio de 1870 un decreto estableciendo el don de la infalibilidad del Papa en decisiones dogmáticas, lo que las torna inmutables.

Ejemplos paradigmáticos del modelo doctrinal se ven expresos en el *Manual de bioética*, de Elio Sgreccia. Res-

pecto de la licitud de los medios cuyo fin es la obtención de semen para fertilización humana artificial homóloga, propone que “en lo que refiere a la masturbación, es seguro, por sí solo, que es intrínsecamente un acto inmoral”.

El vínculo moral entre sexualidad, procreación y acto conyugal fue confirmado por la Instrucción *Donum Vitae* de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 22 de febrero de 1987, firmada por el cardenal Ratzinger, donde se condena cualquier método artificial contraceptivo o de fecundación asistida, misma que la homóloga, por no ser “fruto de un acto específico de la unión conyugal y por desconsiderar los principios morales del sacramento del matrimonio”, por supuesto, de acuerdo con la doctrina de la Iglesia Católica Romana. El modelo doctrinal tiene como pretensión, solamente, dictar normas morales con aplicación en bioética. Es claramente unidireccional, asimétrico y heterónomo, ya que no posibilita deliberar sobre valores morales, *a priori*, considerados irrefutables.

II. MODELO LIBERAL

Este modelo proviene del liberalismo. John Stuart Mill, por ejemplo, así se expresa en *Sobre la libertad*: “en lo que se refiere a una persona, la independencia es, de derecho, absoluta. A respecto de la persona, sobre su cuerpo y espíritu, el individuo es soberano”.

Las personas son consideradas sujetos morales, libres, autónomos e iguales. De ahí se firmó el concepto de que todo debe de ser hecho con respeto incondicional a la autonomía personal y utilizándose contratos entre los sujetos involucrados en cualquier toma de decisiones. Son los llamados “contratos sociales”, que están presentes en *Medical Ethics*, del bioeticista norteamericano Robert Veatch,

cuando expone las reglas morales que deben de conducir las relaciones médico-enfermo.

El Estado debe de estar presente solamente para proteger los intereses de los ciudadanos en las toma de decisiones según sus valores morales propios. La recomendación es que se debe buscar la máxima neutralidad en cuestiones morales, dejando las decisiones para la esfera privada de las personas y sus agrupamientos morales.

El discurso liberal juzga que no cabe debatir sobre valores porque ellos son siempre relativos. Ese modelo se limita a exponer las diferentes posturas morales, pero sin valorarlas. Es lo que fundamenta las recomendaciones de Tristran Engelhardt en *Fundamentos de bioética*, donde describe dos esferas distintas de moralidad: la moralidad secular general, y las moralidades de comunidades morales particulares.

Engelhardt creó la interesante figura de los “amigos morales” y “extraños morales”. Cada cual con sus moralidades propias, insertados en agrupamientos morales distintos y que estiman es injustificable deliberar sobre valores morales ajenos. En el capítulo sobre trasplante de órganos, el autor expone:

una vez que las personas tienen libertad de acción con relación a sí mismas y a otros a quien ofrecen consentimiento y, como los fetos no son personas en el sentido estricto, no es posible en la moralidad secular general, prohibir la generación de fetos como fuente de órganos o tejidos... cualquier restricción solamente es dependiente de una visión moral particular y de ninguna visión secular general.

En esa percepción se debe considerar moralmente válida la venta de un riñón, pues expresa legítimamente un acto de autonomía personal y nadie puede obstaculizar la realización de un contrato entre dos personas que libremente desean la venta y la compra de órganos.

¿Cuán arriesgado es asimilar acríticamente esta práctica? En Brasil, en 2004, fue comprobado que personas pobres del estado de Pernambuco iban a África del Sur para cumplir contratos de venta de riñones adquiridos por sujetos adinerados de aquellos rincones del mundo, recibiendo los “donantes” como pago poco más que cinco mil dólares norteamericanos ¿No estarán más vulnerables las personas ya vulnerables de los países subdesarrollados?

III. MODELO DELIBERATIVO

El modelo deliberativo o de la comunidad de argumentación, a mi juicio, tiene en la contemporaneidad cuatro representantes fundamentales: Karl Popper, Ludwig Wittgenstein, Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas.

Karl Popper describió la ciencia como una de las más grandes y hermosas aventuras que los seres humanos podrían disfrutar y que deberían hacerla siempre como un proceso de construcción abierto, donde el progreso del conocimiento se haría dependiente de la crítica hecha recíprocamente entre los científicos. El juego de la ciencia, para Popper, se haría por aceptaciones o refutaciones, pero utilizándose siempre la deliberación como fuente legítima para validarse todo el proceso de elaboración del conocimiento. Para él, la ciencia jamás debería de ser territorio inmóvil o de seguridad, sino de desafío y audacia. Consideraba las verdades científicas siempre provisionales y la ciencia un universo en permanente construcción.

Ludwig Wittgenstein fue, sin duda, quien promovió uno de los más importantes cambios en la teoría de la acción lingüística y comunicativa. Él entendía el lenguaje como la capacidad de establecer verdadera y única interacción entre las personas. Como praxis interactiva no po-

dría, por lo tanto, ser concebida como actitud de una persona solitaria, sino como acción en un proceso intersubjetivo de interlocución, comprensión y colaboración, lo que obviamente invalida la posibilidad de cualquier tipo de lenguaje particular no legitimada por una comunidad humana específica. Para Wittgenstein, el horizonte del lenguaje no se puede entender como obra de un sujeto aislado, pero siempre y solamente como exteriorización de comunidades que interactúan empleando el proceso de la deliberación.

Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas juntos elaboraron “la ética del discurso” como un modelo teórico que pretende no solamente aclarar cuáles son las condiciones de comprensión intersubjetiva como también intentan demarcar los postulados pragmáticos del lenguaje.

De Apel, es suficiente que se diga que, aunque ambos discrepen en temas puntuales de la ética del discurso, el propio Habermas declaró en “L’*éthique de la discussion et la question de la vérité*” que “entre mis compañeros vivos, no hay otro con quien haya aprendido tanto como con mi amigo Karl-Otto”.

El profesor Hoyos expuso muy bien que el modelo de Habermas, contenido en la ética del discurso, se desplaza de lo individual para lo universal, del contingente para lo necesario, de la simple alocución para el diálogo por medio de un proceso dialéctico que no aparta ninguna de las partes involucradas en la práctica discursiva, mucho menos las de contenidos contradictorios. Habermas se marcha del paradigma de la relación sujeto-objeto, del modelo doctrinal, engendrando otro que privilegia la relación comunicativa entre las partes involucradas en el proceso del diálogo.

El acuerdo obtenido en la ética del discurso no niega la racionalidad científica, pero intenta trascender la proyección hecha desde el punto de vista de la simple autorrealización personal del modelo liberal.

La deliberación es presentada como el mejor instrumento para obtener los acuerdos lingüísticos, así como el criterio lo más legítimo de encuentro del consenso en un proceso de búsqueda de soluciones morales revestidas con la máxima prudencia y coherencia posibles entre los múltiples fragmentos de experiencias humanas. En síntesis, el único camino válido que hace posible la obtención de soluciones negociables entre personas con capacidad de reflexionar, argumentar y accionar.

Más allá de las proposiciones individuales que ambicionan imponer verdades subjetivas están aquellas que deben legitimarse por el proceso de la deliberación conjunta obtenida sin deformaciones internas o externas. Así, el concepto de razón no está centrado en el sujeto aislado, como ocurre en el modelo liberal, ni en cosmovisiones trascendentes del modelo doctrinal, sino en lo que resulta de las argumentaciones expresadas libremente por todos los involucrados en una comunidad discursiva. Es obvio que, para tanto, es imprescindible que el proceso de la acción comunicativa sea simétrico, horizontal, con respeto e inclusión de todos los interesados en la búsqueda del acuerdo ínter-sujetivo.

La ética del discurso propone la deliberación sobre “lo qué hacer” delante de diferentes posturas morales para la obtención de posibles consensos. Asegura que no se pueden universalizar los valores y considera que no es necesario que así lo sea, pero entiende obligatorio que se busquen soluciones razonables frente a diferentes posturas y percepciones morales en sociedades plurales.

El proceso de deliberación intenta acercar personas con convicciones, creencias y valores distintos. Al igual que cuando las razones no se puedan explicar enteramente, hay que escuchar las argumentaciones de todos los que van a estar afectados por las decisiones, con el fin de potenciar y valorizar los diferentes puntos de vista de cada

participante de la comunidad de comunicación. Para esto, todos los interlocutores tienen que dedicarse en la capacidad de escuchar y disponerse a comprender los puntos de vista discordantes y aceptar las argumentaciones de todos los miembros de la comunidad real de comunicación en la búsqueda de decisiones razonables y prudentes.

IV. MODELO HIPERCRÍTICO

Los representantes que me parecen más visibles del modelo hipercrítico son Michel Foucault y el recientemente fallecido filósofo francés Jacques Derrida, creador del deconstructivismo.

Ellos consideran muy controvertible la idea de que se construya una sociedad conformada por acuerdos armónicos entre los hombres, como propusieron Apel y Habermas, sino, al contrario, ponen todo en duda, hasta los fundamentos racionalistas y humanistas que sostienen las prácticas discursivas que nos prometen soluciones razonables resultantes de pactos intersubjetivos con presunciones de simétricos.

Argumentan que solamente de posturas hipercríticas y de pequeñas revueltas del pensar cotidiano se alcanzan los cambios necesarios para la sociedad humana. Ellos practican una filosofía más pronunciadamente crítica, pero no nihilista, aunque Foucault mismo declaró que “todo mi pensar filosófico fue hecho en la lectura de Heidegger, pero reconozco que fue Nietzsche quien triunfó”.

Considerando las tres perspectivas de la teoría del conocimiento: la cartesiana (razón formal), la hegeliana (razón histórica) y la nietzscheana (anulación de la razón trascendental), los hipercríticos se posicionan más acercados a la última.

Después de dos décadas en el intento de estructurar su teoría, Foucault encontró en el estudio del subjetivismo humano señales claras de un proyecto de dominación a través del uso del poder del lenguaje, considerándolo un instrumento de “medida necesaria para todo conocimiento científico que se manifiesta por el discurso y, al mismo tiempo, controlada, seleccionada y ordenada por procedimientos con objetivo de imponer el poder”.

Foucault argumenta que las estrategias dialécticas utilizadas en las prácticas discursivas lo son como “armas del poder”. Parece ineludible que vivir en comunidad, es experimentar en lo cotidiano, acciones de unas personas sobre otras y, según él, concebir la sociedad humana sin relaciones de poder es una abstracción. Estima, Foucault, todavía, que el poder no es necesariamente represivo, pues está en los dominantes como también en los dominados, pero las relaciones de fuerzas que lo constituyen demuestran que, al contrario de lo que estiman los utopistas, que consideran posible alcanzar el saber por una hipotética suspensión de las asimetrías del lenguaje, él remarca que “el poder produce el saber, y que no hay relación de poder sin constitución simultánea de un campo del saber”.

Así, no es la actividad del sujeto del conocimiento que tiene fuerza o autonomía suficiente para producir un saber ajeno al poder, sino que el poder-saber se constituye en la dirección obligatoria que determina los campos posibles del conocimiento.

Por supuesto, no es lo mismo decir que el universo del lenguaje esté dividido en dos bloques monolíticos: el de los aceptados, representantes del poder, y el de los apartados, actores del discurso de la resistencia. Foucault se guía por la perspectiva de que más importante que preguntar qué tipo de enunciado alcanza el criterio de verdad, es imperioso que se establezcan los principios sobre los cuales se hacen los enunciados, considerando siempre

lo que puede estar oculto, disimulado en el horizonte de la práctica discursiva; desvela en el lenguaje una realidad selvática, llena de peligros y dificultades, donde prevalecen las postulaciones de los que tienen el poder.

De cualquier modo, si no se quiere tomar Foucault por las respuestas que ofrece para nuestras dudas en el campo de la comunicación y el lenguaje, no se puede dejar de considerarlo con mucha atención por las preguntas que él nos propone. La idea central de sus escritos es que ninguna práctica discursiva o pedagógica es intrínsecamente libertadora. En nuestros días no es difícil percibir, por ejemplo, el discurso de la nueva derecha estadounidense que intenta imponer su proyecto neoliberal en el ámbito global. Ruth Chadwick y Udo Shuklenk, en el editorial del número 5 de 2004 de la revista *Bioethics* usarán el término *bioethical colonialism* para cualificar algunos programas presupuestados de formación en bioética ofrecidos por los países centrales a profesionales de los continentes subdesarrollados.

V. CONCLUSIÓN

Para que se alcance, en el campo de la bioética, qué es ética aplicada, un discurso que aspira a ser lo más universal y plural posible, hay que guardar distancia de los modelos doctrinario y liberal. De igual modo, hay que entrenarse en el ejercicio de la deliberación sobre problemas moraleso habermasiano según la propuesta de Habermas, pero desconsiderar los alertas de Foucault respecto de las posibilidades de prácticas discursivas engañosas y asimétricas que están presentes en las comunidades reales de comunicación, será seguramente una actitud ingenua o inconsecuente, por decir lo mínimo.

ESTRUCTURACIÓN DEL DISCURSO BIOÉTICO.
II. COHERENCIA, ARGUMENTACIÓN
Y TOLERANCIA

Julio CABRERA

I. LA CUESTIÓN ÉTICO-METAFÍSICA: VALOR Y DISVALOR DE LA VIDA
HUMANA EN EL REGISTRO DE LA DIFERENCIA
ONTOLÓGICA

1. *La diferencia ontológica en la cuestión del valor de la vida humana*

Siguiendo una idea de Kant, distinguimos entre valor sensible y valor moral de una vida humana. El valor sensible tiene que ver con el impacto del mundo en el ser humano por la vía del placer y el dolor. El valor moral tiene que ver —al menos en el sentido moderno de la moralidad— con la posibilidad que el ser humano tiene de ser tratado con consideración y de tratar consideradamente a otros, tomando en cuenta los intereses de otros y no sólo los propios. Hecha esta aclaración inicial, sugiero, siguiendo una línea heideggeriana, que la cuestión del valor de la vida humana, en este doble registro, debería indagarse como el valor ontológico de la vida humana *en su propio ser*, y no tan sólo como el valor de este o de aquel ente intramundano.

¹ La idea básica es que deben diferenciarse, aunque manteniéndolos

¹ La distinción entre ser y ente es muy complicada y tiene diversos despliegues; cada filósofo que se pone a pensar en la diferencia ontológica la capta, siente y entiende de modos diferentes. Históricamente, la diferencia ontológica apareció en los más variados contextos reflexivos: Aristóteles la hace cuando, en la *Ética a*

en interacción, el valor de esta o de aquella situación o acción humanas y el valor del simple haber surgido al ser, del simple haber nacido. La justificación lógica de esta distinción es que es perfectamente posible que una vida humana sea valorizada en su haber surgido y desvalorizada en su contenido óntico intramundano: alguien puede dar valor al hecho de haber nacido, pero haber caído en una vida óntica plena de sufrimientos e insatisfacciones morales. Por otro lado, aunque parezca menos plausible al pensamiento de sentido común, es también posible que una vida humana sea altamente valorizada en su contenido óntico y desvalorizada en su modo de ser: así, alguien podría tener una vida óntica plena de placeres y satisfacciones morales, pero desvalorizar, por ejemplo, el hecho de haber nacido mortal, de no poder continuar aprovechando aquellos valores intramundanos.

En los siglos XIX y XX se tornó particularmente complicado definir en qué consistiría un “valor de la vida humana” en el nivel ontológico

Nicómaco, diferencia entre las cosas que el hombre hace en el mundo y lo que él *es* en cuanto hombre. Kant la hace al sostener que la existencia no es un predicado: el *ser* mismo no es una propiedad, y ésta sería la falacia cometida por la prueba ontológica de la existencia de Dios. Los neo kantianos Lotze y Emil Lask también hacen la diferencia ontológica. Wittgenstein la hace en el *Tractatus* (aforismos 3.221, “*Una proposición sólo puede decir cómo es una cosa, no lo que es*”, y también en 5.552 y 6.44), y en la *Conferencia de ética*, de 1929. Por fin, Heidegger expresa la diferencia ontológica de aproximadamente doce maneras en *Ser y tiempo*, pero la más impresionante reside en la distinción entre miedo y angustia: sentir miedo es siempre asustarse por algo intramundano, mientras que, en la angustia, nos angustiamos por el simple hecho de *ser*. Muchos filósofos morales, en particular analíticos (R. M. Haré, Thomas Nagel, Peter Singer), simplemente desconsideran la diferencia ontológica, y reflexionan como si sólo hubiera entes, como si todo lo que pudiésemos decir acerca del ser lo dijéramos acerca de entes y sólo de entes.

del ser, si notenemos más la creencia de que la vida humana sería valiosa en su propio ser por el hecho de habernos sido dada por Dios. Paradójicamente, vivimos en un cambio de milenio en donde se habla abundantemente del “valor de la vida humana” dentro de un ambiente de pensamiento en donde esa noción se tornó misteriosa. Al final de cuentas, ¿por qué seríamos valiosos *en nuestro ser*? Una manera de resolver la cuestión es *axiomáticamente*, diciéndose que la vida humana es “valor su pre mo y básico”, indefinible y super primitivo, que no puede ser definido por ser condición de posibilidad de todo y cualquier otro valor. Pero esto no es satisfactorio desde el punto de vista teórico. Si ponemos algo como axioma simplemente por que fracasamos en definir lo después de haber lo intentado, tenemos la impresión de que el recurso al axioma ha sido una especie de escapatoria. Otra manera de responder es el recurso a lo que, en las argumentaciones bioéticas, se ha llamado el “argumento de la potencialidad” [Kottow, 1995: 67 y 68].

La vida humana sería valiosa en su ser por que ya antes de nacer sabemos que el humano que nacerá será, por ejemplo, capaz de “autorrealización” o tendrá “autoconciencia”. El ser humano nacería sin valor, pero con la potencia de adquirir lo. Pero ésta parece una manera de transferir el presunto valor en sí de la vida humana para sus futuras características óntico-intramundanas, otra manera de ignorar la diferencia ontológica. Fuera de estas tentativas, tenemos tan sólo el hecho, apuntado por Tugendhat en las *Lecciones de ética*, de que los seres humanos se dan valor a sí mismos en su ser, pero esto no es una argumentación filosófica convincente. No conseguimos captar el ser mismo del valor de una vida humana; siempre estamos resbalando para esta o aquella valoración de entes. Voy a retomar estas cuestiones en el numeral 3. Quiero ahora introducir el otro elemento heideggeriano de mi reflexión.

2. *El ser humano como Dasein, no como persona*

La diferencia ontológica se desplaza ahora a la concepción misma del ser humano. Desde el punto de vista óntico, él puede ser concebido desde sus propiedades (como es la tendencia predominante en la bioética, por ejemplo, en lo que Peter Singer llama “indicadores de humanidad”). Pero, desde la perspectiva ontológica, él puede ser visto como modo de ser, aquel que Heidegger llama Dasein. La tentativa de definir al ser humano por sus propiedades está, según Heidegger, enmarcada en el pensamiento lógico-metafísico al que él suele referirse como “metafísica de propiedades”.

Todo el “humanismo” clásico y moderno depende de la metafísica de propiedades, en su tentativa de definir la “esencia” del hombre a través de la “racionalidad” o la capacidad de “autorrealización”. De aquí nace la concepción del ser humano como “persona”; la persona sería aquello definido por estas y aquellas propiedades. Para Heidegger, por el contrario, el hombre es Dasein, ser-en-el-mundo arrojado ahí tácticamente, que tiene que arreglárselas para ser su propio ser, para tratar, inescapablemente, de hacerse a sí mismo. Su situación en el mundo es más un “morar”, un “habitar”, que una empresa plenamente racional-consciente. Ser en el mundo significa abertura al ser, comprender, estar ahí, ser para la muerte, ser temporal, angustiarse, hacerse. Dasein es un modo de ser finito e indeterminado, incaptable por la lista de propiedades más completa imaginable. En su hacerse a sí mismo en su facticidad insuperable, en la plena responsabilidad y plena culpa del ser que él se hace a sí mismo, Dasein se despliega en dimensiones racionales, lingüísticas, afectivas, autorrealizantes, etcétera, dimensiones que no lo “definen” sino que le ofrecen chances para tratar, muchas veces en vano, de construirse a sí mismo como él se faculta (o trata de facultarse) a hacerlo. En este sentido, el ser persona no es una esencia del ser humano, mas simplemente una de las posibilidades existenciales de Dasein.

Dasein no se define por la personalidad o la racionalidad, si no mucho más por lo que él es capaz de hacer con esas cosas, y lo mismo vale para todas las otras “propiedades”.

Creo que la bioética, fuertemente influenciada por el pensamiento analítico,² se mantiene en una comprensión del hombre a nivel de propiedades sin ver lo como existente, lo que empobrece el tratamiento de temas bioéticos clásicos, como el aborto y la eutanasia, como veremos.³

3. *Valor de la vida humana: ¿un mito?*

Con ayuda de estos elementos teóricos, se puede abrigar la sospecha de que si un valor de la vida humana “en su propio ser” no ha podido ser encontrado hasta ahora dentro de la metafísica de propiedades, o ha tenido que ser proyectado por el “argumento de la potencialidad”, o simplemente postulado como axioma, tal valor, simplemente, *no exista*, sea una ilusión religiosa, que tendría que haber caído junto con la religión. Esto a veces se asumió bajo alguna versión del agnosticismo, al decir se que la vida humana no tiene un valor en sí misma en el sentido de que no se puede decir que sea ni mala ni buena. En este punto hago entrar a mi segundo filósofo: en una línea

² En realidad, no hay ningún vínculo necesario entre asumir el método analítico y asu mir la noción de “persona”. En su intervención, el doctor Fermin Schramm me hizo notar, con toda razón, que esta noción está vinculada con la obra de filósofos “continentales” como Emmanuel Mounier. Lo cual me hace ver que mis críticas en el trabajo van dirigidas, en realidad, a una particular apropiación analítica de la noción de “persona”.

³ Durante el evento, fueron mucho más discutidas cuestiones bioéticas “emergentes” como la manipulación genética y la clonación. Pero como el presente trabajo se propone un “viraje” bastante profundo en las bases epistemológicas y metodológicas de la bioética, tiene pleno sentido volver a las cuestiones bioéticas clásicas, o “persistentes”, aborto y eutanasia, para probar con ellas las categorías aquí presentadas.

de pensamiento schopenhauereana, una sospecha aún más arriesgada e interesante es la de que, en lugar de simplemente no existir un valor (ni positivo ni negativo) de la vida humana, se pueda probar —contra el agnóstico— que existe *una especie de disvalor de la vida humana en sí misma*, encima del cual se construyen después los valores intramundanos que todos reconocemos y apreciamos. De Schopenhauer me interesa aquí, pues, la idea de que habría algo de estructuralmente malo en la vida humana.⁴

Schopenhauer trata de mostrar el disvalor sensible de la vida humana en términos de su metafísica de la voluntad: en su propia estructura ontológica, la vida humana es una búsqueda insaciable de los objetos de la voluntad, que sólo consigue oscilar entre el dolor de la carencia y el tedio del logro [Schopenhauer 1987, secciones 57 y 58]. Parece evidente que esta visión del carácter negativo de la vida humana (en realidad, reflejo de lo que ocurre en toda la naturaleza) es una manera de referirse a la finitud y a la mortalidad, y de hecho Schopenhauer habla tanto de la insaciabilidad del deseo como de la muerte como presencia estimuladora e inhibidora. La insaciabilidad del deseo puede verse como un despliegue de la mortalidad del ser. Pues la mortalidad no tiene que ver tan sólo y directamente con la muerte, entendida como el acontecimiento puntual que nos ocurrirá algún día, sino también con el carácter mortal de nuestro ser que ya nos fue dado en el nacimiento, y que la muerte simplemente consume. La muerte se apodera de aquello que siempre le perteneció, como jugando con su presa antes de devorar la, según la viva imagen de Schopenhauer.

⁴ En realidad, existe una profusa literatura filosófica pesimista a lo largo de toda la historia de la filosofía, desde, por lo menos, *Los trabajos y los días*, de Hesiodo, y que culmina en Schopenhauer. Curiosamente, después de la muerte de Dios y la caída de los grandes puntos de referencia metafísicos, los filósofos dejaron de denigrar el mundo (como dándose cuenta de que, siendo el único que hay, había, de alguna forma, que “darle valor”).

Retomando el “argumento de la potencialidad”, pero ahora en un registro schopenhaueriano, podemos decir que así como sabemos que el ser humano naciente va a poder “autorrealizarse”, “tener autoconciencia”, etcétera, podemos decir que, antes de nacer, ya sabemos que el ser humano naciente va a ser finante, un ser que irá “des-realizándose”, des-haciéndose a sí mismo, siendo deshecho y finalmente eliminado, consumándose la mortalidad de su ser.

La plena conciencia que el ser humano tiene de su propio decaer es, para Schopenhauer, punto fundamental en la evaluación *sensible* del valor de la vida humana. Él observa que el sufrimiento aumenta mientras vamos subiendo en la escala de los seres, desde los materiales hasta los vivos y a los vivos conscientes, de tal forma que el humano es el ser más sufriente de todos (Schopenhauer, 1987, sección 56). Parece, pues, difícil defender a la vida humana del cargo de disvalor sensible. La vida parece estructuralmente, dolorosa. Contra la objeción de que “también hay en ella placer”, se puede replicar (Heideggerianamente) que éste parece totalmente óntico o intramundano, y (schopenhauerianamente) que el placer es siempre obtenido a costa del disvalor fundamental del decaer y la insaciabilidad del deseo. Al verse toda vida humana como un debatirse contra el trabajo incansable de la muerte, ella se muestra como fundamentalmente reactiva:

La satisfacción, la felicidad... es realmente, en su esencia, tan sólo algo de negativo; no hay en ella nada de positivo... el hecho inmediato para nosotros es tan sólo la necesidad, es decir, el dolor. En cuanto a la satisfacción o al placer, podemos conocerlos sólo indirectamente... Es preciso perderlos para sentirlos el precio... [Schopenhauer, 1987, 249].⁵

⁵ Para Schopenhauer, no hay estrictamente un placer de vivir, mas tan sólo fuga del dolor, lo que podría dar elementos filosóficos para conmovir la diferencia entre los famosos principios de “beneficencia” y de “no maleficencia” en la bioética. No

Pero, siguiendo a Kant, con todo esto no se mostró aún que la vida humana sea *moralmente* mala, si no tan sólo dolorosa, o sensiblemente mala. Aquí falta aún dar un paso, consistente en mostrar cómo la vida, siendo dolorosa y entediante (el famoso *tedium vitae*), puede provocar desconsideración mutua entre los seres humanos, hiriendo la exigencia moral fundamental de la consideración de los intereses ajenos además de los propios. En efecto, un ser acorralado por la insaciabilidad de su voluntad, la mortalidad finante de su ser, el sufrimiento y el tedio, en todos sus variados despliegues (tal como Schopenhauer los describe), tiende a ser un ser con poco espacio para ejercer la moralidad, en el sentido de la consideración a los otros. El caso de las personas abiertamente desconsideradas (bandidos, corruptos, etcétera) no debe ser el único a ser observado por el filósofo moral; al contrario, es más instructivo observar la conducta de aquellos de buena voluntad que tratan de comportarse éticamente y que no lo consiguen porque tienen que lidiar con la *dolorosidad entediada* de su propia existencia y la de los otros, a través de la cual deben tratar de tener relaciones consideradas. No podemos ser considerados con todas las personas en todas las situaciones y con textos, en todos los tiempos y lugares; siempre parece que tenemos que desconsiderar a alguien. Es temerario ser honesto hasta el fin (recuérdese el filme *Sérpico* — Sidney Lumet, 1973— entre tantos otros). Así, según esta particular línea de pensamiento, la vida humana no sería tan sólo sensiblemente disvaliosa, sino también moralmente disvaliosa, y ambas cosas estarían internamente vinculadas, pues es el dolor-tedio de la insaciabilidad y la mortalidad lo que tornaría a los hombres desconsiderados.⁶

existirían, metafísicamente hablando, elementos para beneficiar a alguien, sino tan sólo para no “maleficiarlo”. No habría beneficio positivo.

⁶ Schopenhauer (1987: 340) no deja de referirse a la desconsideración cuando describe los dolores del mundo. En verdad, sus fenomenologías son siempre mixtas, y de una extraordinaria riqueza, apuntando tanto a enfermedades y catástrofes naturales

Si este análisis es correcto, entonces toda la enorme masa de valor que podemos admirar y aprovechar (y de la cual notenemos por qué abrigar ningún tipo de escepticismo) tiene forzosamente que provenir del intramundo, pero como si fuera en oposición al mundo, no más concebido agnósticamente como ni bueno ni malo, si no como un disvalor estructural contra el que reaccionamos constantemente. Los seres humanos son enormemente creativos, capaces de instaurar valores en una estructura fundamentalmente adversa. Pero, por otro lado, su creación de valores es siempre peligrosa. Al instaurar los valores, los hombres huyen del dolor y el tedio, pero no consiguen huir de la desconsideración, por que la creación de valores es siempre hecha en espacios pequeños, en donde parece difícil no perjudicar a alguien. La vida humana puede ser vista como una incansable interacción entre la estructura mortal del ser, con su disvalor sensible y moral, y el incesante y variado trabajo creador de valores, en el intramundo.

Mi uso de Heidegger y Schopenhauer es complejo, y no meramente exegético o expositivo. En cierto modo, hago una schopenhaurización de Heidegger, en el sentido de caracterizar al ser mismo del hombre en términos negativos (como disvalor), lo que Heidegger, en la asepsia avalorativa de Dasein, no hace. Pero, por otro lado, hay también una heideggerización de Schopenhauer, en el sentido de que el dolor y el tedio, que Schopenhauer describe en situaciones intra mundanas, es algo que debería decirse del ser mismo, y no tan sólo de los entes. El

como también a los comportamientos malvados de los hombres unos contra otros. *Cfr.* “todo lo que es bueno cuesta a aparecer, todo lo que es noble y sensato se manifiesta o se da a conocer sólo muy raramente; al contrario, lo insuficiente y lo absurdo en materia de pensamiento, lo sin gracia y sin gusto en cuestiones de arte, el mal y la perfidia en materia de conducta, dominan sin ser evitados, salvo por ins tantes”.

resultado de esta conjugación es lo que llamo el *Dasein negativo*, que sería el ser humano visto como existente en un mundo contra el cual tiene que reaccionar creando valores.⁷

II. LA CUESTIÓN LÓGICO-ARGUMENTATIVA: LAS MATRICES ARGUMENTATIVAS DE LA ABSTENCIÓN Y EL SUICIDIO DENTRO DE UNA BIOÉTICA EXISTENCIAL

Aborto y eutanasia no son, desde el punto de vista existencial, cuestiones bioéticas básicas. Las básicas son: (1) ¿Es moralmente bueno o malo hacer surgir vida humana? (2) ¿Es moralmente bueno o malo hacer desaparecer vida humana (propia o ajena)? Aborto es un tipo particular del abstenerse de hacer surgir vida humana, y eutanasia un tipo particular del hacer desaparecer vida humana. Desde el punto de vista lógico, las matrices argumentativas del aborto y la eutanasia deben estar, en la bioética existencial, como “embutidos” en las matrices argumentativas más amplias del no dejar surgir y del no dejar seguir. (Y voy a lla mar los, por eso, “argumentos embutidos”.)

⁷ En todo lo que he leído sobre bioética, nunca he visto un solo texto utilizando el pensamiento de Heidegger. En cuanto a Schopenhauer, sólo se utiliza (y muy raramente) el único elemento afirmativo de su filosofía, la cuestión de la “compasión”. Durante el evento, se criticó —en una línea que comparto plenamente— una cierta “colonización” en la elección de autores europeos para la consideración de cuestiones bioéticas. Es cierto que en este trabajo me mantengo bajo la influencia de dos autores “continentales”, pero la crítica no se aplica a los que se mantienen fuertemente bajo la influencia de Habermas que, por lo que escuché durante el evento, no son pocos. Creo que la crítica es correcta (inclusive cuando es aplicada a mi trabajo), y que deberíamos comenzar a utilizar más fuentes latinoamericanas para elaborar nuestros textos sobre ética y bioética.

Para entrar en las bioargumentaciones referentes a las cuestiones bioéticas básicas asumiendo el punto de vista ontológico-estructural en la cuestión del valor de la vida humana (Heidegger) y la visión negativa de la condición humana (Schopenhauer), es fundamental tomar plena conciencia de lo que damos al que hacemos nacer y de lo que retiramos al que suprimimos (sea nosotros mismos u otro). Esto es, fundamentalmente, dos cosas:

1. Una estructura mortal que se consume inexorablemente, que ya comienza a consumirse desde el día mismo del nacimiento, dentro de la dinámica de la insaciabilidad del deseo y la mortalidad del ser.
2. Un intramundo desde el cual se pueden generar todo tipo de valores que tienen chances (más o menos exitosas) de lidiar con la estructura mortal del ser.

Pero en una bioética existencial notenemos que tomar en cuenta solamente las consideraciones estructurales vinculadas con 1 y 2, si no también aquellas referentes a la autonomía de los involucrados. Parece haber una crucial diferencia en el uso de estos dos tipos de consideraciones (estructurales y de autonomía) en la cuestión de la moralidad de dar vida y quitar vida: como la vida del que nace no existe aún, y va a ser creada en la procreación, la consideración ontológico-estructural parece más fundamental que la consideración sobre autonomía, ya que aquélla es información de la que disponemos antes de que el ser humano nazca, y por que no hay nadie que pueda elegir autónomamente su propio nacimiento. Tan sólo podríamos hacer lo que Singer y otros llaman un “razonamiento retroactivo” en el que, contrafactualmente, suponemos lo que la persona diría si pudiera opinar, con lo que reconstruimos hipotéticamente su “autonomía”. Por el contrario, en la vida de alguien ya existente, son las consideraciones de autonomía las que privan sobre las estructurales, como veremos después. Comencemos por la cuestión de hacer desaparecer vida humana ajena. Veamos la siguiente matriz argumentativa:

(Z1)

1. Al matar a alguien, lo manipulamos y tratamos como objeto en nuestro beneficio, ofendemos su autonomía en la medida en que él pretendía (actual o potencialmente, en algún nivel reflexivo) continuar siendo en el mundo, lidiando, a su modo, con la tentativa de equilibrio entre su intramundo y la estructura mortal de su ser, tal como conseguía hacerlo.
2. En general, es moralmente malo manipular a alguien, para nuestro propio beneficio, retirándolo de una situación en la que él pretendía, autónomamente, permanecer.

Por tanto: Es moralmente malo suprimir vida humana. (O: no es moralmente bueno suprimirla.)⁸

En una argumentación, como se sabe, debemos atender a dos cosas muy diferentes: su estructura lógica y la calidad de sus premisas. Desde el punto de vista de su estructura, (Z1) es un argumento informal, que se podría colocar en forma a través de una sucesión de

⁸ De todas las argumentaciones que siguen, siempre habrá dos versiones, una que usa “Es moralmente bueno (malo)”, otra que usa “No es moralmente malo (bueno)”. Una de ellas (la positiva) es siempre más fuerte (al menos psicológicamente) que la negativa. (Así, “No es moralmente bueno” parece más débil que “Es moralmente malo”, etcétera.) Estas versiones no son equivalentes, ni se deducen una de la otra. Admito que utilizo una u otra estratégicamente, de acuerdo con el nivel de aceptación social de las respectivas conclusiones, por lo menos hasta que llegue el día en que podamos hablar libremente de suicidio, abstención de tener hijos y otros temas aún tabúes.

condicionales. Pero lo que vale en el argumento no es formal, si no que son las conexiones entre predicados como “matar” y “ofender la autonomía”, o entre “manipular” y “tratar como objeto”. La premisa 2 es una regla universal y la 1 presenta un caso a ser subsumido en ella. Respecto de las premisas, hay que notar que la prohibición moral de matar nada tiene aquí que ver con “privar a la víctima del goce de la vida”, que supondría que la vida humana es buena, precisamente la tesis que Schopenhauer problematiza.

En ese sentido, esta condenación del heterocidio ⁹ es ontológico-estructural, y no óntico-intramundana: no está mal matar por que privemos a alguien del intramundo, mas por que es él quien tiene que decidir lo que va a hacer, en el intramundo, con la estructura mortal e insaciable de su ser. Es su autonomía lo que tiene que ser considerado prioritariamente, y no la estructura mortal de su ser, pues, de otra forma, se podría razonar así: “Ya que las personas están colocadas en la estructura mortal del ser, que es dolorosa y desconsiderante, es moralmente justificado matarlas”. Esto es incorrecto por que cada vida humana ya existente es la tentativa de interacción, más o menos exitosa, entre la estructura mortal del ser y los valores intramundos, y notenemos derecho a interferir en la manera en que cada uno intentará conseguir esta interacción, por más absurda que nos parezca. ¹⁰ Podemos llamar a (Z1) abstención ontológica (o estructural) de quitar la vida a otro ser humano.

⁹ Así llamo al suprimir la vida de otro, en lugar de “homicidio”, que significa “muerte de un hombre”, lo que incluiría al suicidio.

¹⁰ A lo sumo, podríamos defendernos de ella en caso de que nos amenace, aunque todavía habría que ver cuánta de esta autodefensa sería acogida como una justificación genuinamente *moral*. En general, el (Z1), en bases estrictamente morales, no puede tener excepciones. Ver más adelante, sección IV.

Ya se sabe cómo la calidad de las premisas de un argumento depende fuertemente de los valores vigentes en una sociedad. Nosotros vivimos en una en la que, en general, se acepta calmadamente la prohibición moral de matar, aun cuando ella tenga numerosas excepciones (legítima defensa, guerra, pena de muerte, etcétera). Pero cuando nos dirigimos a la segunda matriz argumentativa, que se refiere al eliminar la propia vida, este beneficio de la “popularidad” (en terminología kantiana), disminuye considerablemente, por que vivimos en una sociedad en donde el suicidio es fuertemente rechazado. Pido paciencia al lector delante del carácter chocante de esta matriz argumentativa, que será muy útil, más adelante, para entender las argumentaciones sobre aborto y eutanasia de una forma nueva.¹¹ Con los elementos existenciales antes presentados, tendríamos:

(Z2)

1. Al nacer, hemos sido colocados en la estructura mortal del ser, sensible y moralmente mala, sometidos al dolor y a la desconsideración, tan sólo munidos de un intramundo amenazada por la consumación de la estructura, que acontecerá en un cierto momento t.
2. Al darnos la muerte, salimos del dominio de la estructura mortal del ser consumándola con base en nuestra propia autonomía, evitando las desventajas mencionadas en 1.
3. En general, es moralmente bueno hacer algo para evitar las situaciones que pueden convertir a los agentes morales (a nosotros y a los otros) en seres afectados por el dolor y la desconsideración e inhabilitación morales.

¹¹ Entre Séneca y Hume, dos filósofos que argumentaron a favor del suicidio, se extiende una larga tradición filosófica condenando este acto sin atenuantes, inclusive considerándolo como el máximo pecado moral

4. En el momento t , de extrema consumación de la estructura mortal de nuestro ser, podemos no estar en condiciones de darnos la muerte.

Por tanto: Es moralmente bueno quitar se la vida en un momento $t - 1$, anterior al tiempo t . (O, si se prefiere la versión débil: No es moralmente malo quitar se la vida, etcétera.)¹²

Se trata aquí de un tipo de suicidio, que podemos llamar ontológico o estructural, basado en la hechura misma de la existencia, y no de un suicidio sólo ópticamente motivado (aun cuando óptico y ontológico estén conectados de maneras complejas). En el caso del suicidio, ambos tipos de consideraciones son esenciales: quien se suicida según (Z2), lo hace tomando en cuenta los datos estructurales pero, al mismo tiempo, ejerciendo su autonomía.¹³

Por último, la “popularidad” del argumento simplemente desaparece

¹² Éste es un ejemplo de la estrategia a la que hice mención en una nota anterior. En verdad, me interesa aquí extraer la conclusión positiva fuerte, o sea, que el suicidio, en las condiciones expuestas en la matriz, puede ser dicho moralmente bueno. Para evitar herir susceptibilidades, se puede preferir la versión débil: no es moralmente malo suicidarse en esas condiciones. Pero las dos versiones no dicen la misma cosa, y de las premisas, según creo, se sigue realmente la conclusión más fuerte.

¹³ Para quien niegue esto, e insista en que quien se suicida está obnubilado, o que su autonomía está confusa, etcétera, se le puede responder que lo mismo se puede decir de quien decide continuar viviendo. Creo que existe ilusión, opacidad y autoengaño en la decisión de continuar viviendo cuando el sufrimiento aprieta, por lo menos como en la actitud contraria. Las decisiones humanas (sean de continuar viviendo, sean de no continuar) están siempre afectadas por la opacidad. Nuestra autonomía nunca se ejerce de manera diáfana.

por completo cuando llegamos a la tercera matriz argumentativa básica, referente a la moralidad del dar la vida (y no ya del quitarla), pues vivimos en una sociedad en la cual el tener hijos es fuertemente aconsejado y valorizado, hasta el punto de verse con malos ojos la abstinencia y como auténtico drama la infertilidad. Pero quiero pedir paciencia al lector, en el sentido de pensar que, tal vez (como veremos después), todo el apoyo social a la procreación esté basado más en ciertos sentimientos muy fuertes y en la intensidad de ciertas experiencias (la experiencia de la paternidad) que en argumentos estrictamente *morales*. La tercera matriz argumentativa es la siguiente:

(Z3)

1. Al hacer nacer a alguien, lo hemos colocado en la estructura mortal del ser, sometido al dolor y la desconsideración, tan sólo munido de un intramundo amenazada por la consumación de la estructura, y que acontecerá en un cierto momento t.
2. En general, no es moralmente bueno manipular a alguien poniéndolo —pudiendo evitarlo— en una situación que nosotros reputamos como mala, sin garantías de que la persona consiga vivir o arreglárselas en tal situación.¹⁴
3. El que aún no nació es un no-ser, que no detenta ningún tipo de autonomía que se pueda ofender.

¹⁴ En verdad, no estaríamos moralmente justificados de colocarlo en una situación que reputamos mala aun cuando tuviéramos alguna garantía de que se las arreglaría bien. Que el padre de Anne Frank consiguiese sobrevivir en el campo de concentración no libra de culpa moral a quienes lo enviaron allá, bajo la alegación de que ellos sabían que el señor Frank era inteligente y se las arreglaría bien para sobrevivir.

Por tanto: No es moralmente bueno hacer surgir vida humana (aún no existente). (La versión fuerte es: “Es moralmente malo hacer surgir vida humana”. La afirmación: “No es moralmente malo no hacer surgir vida humana”, es ha bi tual mente aceptada, con algunas reservas, en nuestras sociedades.)

La premisa 3 acentúa que, en este caso, las consideraciones estructurales tienen que primar sobre las consideraciones sobre autonomía. A esto podemos llamar abstención ontológica (o estructural) de procrear. Este argumento es éticamente chocante, pero lógicamente interesante. Sugiere que hay algo de moralmente problemático en dar la vida, si llevamos hasta el fin el punto de vista moral. Esto parece tan absurdo para nuestros valores que si la moralidad nos lleva a aceptarlo, equivale, para muchos, a una prueba *ad absurdum* de la imposibilidad del punto de vista moral.¹⁵ Estamos, pues, ávidos por descubrir en qué falacias o falsedades se apoyaría (Z3). ¿De qué maneras podría este argumento ser refutado?

Alguien podría argumentar así: “Si considerá semos moralmente malo el procrear, la humanidad simplemente acabaría. Así, de las premisas, aun acepta das, no debería seguir se esa conclusión”. Pero en general, la reflexión ética ha desvinculado moralidad y sobrevivencia (sobrevivir puede ser inmoral, morir puede ser moral), y la sobrevivencia de la especie es motivo empírico, no moral. En rigor, la desaparición de la humanidad, dependiendo de los motivos que la permitiesen o demandasen, podría no plantear ningún problema moral (al contrario, tal vez podría consumar se moralmente);¹⁶ tan sólo desaparecería la

¹⁵ Esto es, claro está, un despliegue del tema nietzscheano del conflicto profundo entre vida y moralidad

¹⁶ Imagine, como en el caso del filme *Independence Day*, que la Tierra fuera invadida por seres que tuvieran la intención de esclavizarnos y someternos a terribles sufrimientos físicos y morales, y que se viera que es imposible vencerlos. Podría ser moralmente justificable que los países más poderosos del mundo, en acuerdo con el

condición empírica para que los humanos pudieran continuar siendo agentes morales.

Otra línea crítica podría ser la siguiente: Dentro de su bioética existencial, podemos su poner, con bastante certeza, que el naciendo tendrá un intramundo que le permitirá lidiar con la mortalidad del ser. Eso es suficiente para negar que la situación descrita en la premisa 1 se encuadre dentro de la ley de la premisa 2. Este contrargumento discute las premisas existenciales de que se parte. Es verdad que la situación humana es considerada mala con base en argumentos (como los de Schopenhauer) que siempre pueden discutirse. Lo mismo se puede decir de todos los argumentos que dicen que la vida humana es buena.

Por último, alguien podría impugnar la premisa 3 alegando lo siguiente: como en el caso del embrión, también podríamos reconstruir “retroactivamente” la autonomía del ser aún no nacido, de la siguiente manera:

Si fueras a nacer mortal, sujeto a enfermedades en cualquier momento de tu periodo de vida, sin ninguna garantía sobre tus años de vida, sujeto a ser agredido por otros y a tener que agredirlos, obligado a construir valores para huir de tu mortalidad constitutiva ¿consentirías en nacer?

Podríamos imaginar que el no-ser respondiese *que sí*, que, “a pesar de todo”, le gustaría probar. Absteniéndonos de hacerle nacer, estaríamos, en ese caso, pasando por encima de esa “autonomía” así reconstruida. Pero aquí, la diferencia ontológica entre ser y no-ser parece relevante. Sólo de un ser se puede reconstruir, con sentido, su autonomía. Pero la cuestión, de todos modos, permanece abierta.

resto del planeta, decidiesen explotarlo y exterminarse para evitar aquella terrible alternativa.

III. LA CUESTIÓN LÓGICO-ARGUMENTATIVA: LAS MATRICES ARGUMENTATIVAS DEL ABORTO Y LA EUTANASIA DENTRO DE UNA BIOÉTICA EXISTENCIAL

Ahora tenemos, por fin, todos los elementos para ver cuáles son las matrices argumentativas que se aplicaría a los problemas bioéticos no básicos (aborto y eutanasia) en esta perspectiva existencial-negativa. Estas matrices argumentativas, como veremos, ganan fuerza lógica por el hecho de ser argumentos “embutidos” en los anteriores.

Un problema inicial es que no existe algo como *el* aborto o *la* eutanasia (como se presupone a veces), si no que nos enfrentamos con varios tipos diferentes de abortos y eutanasias. Comencemos por el aborto. Los tipos más conocidos en la literatura son:

- (a) No se deja ser a otro simplemente por que no se quiere tener hijos (por comodidad, por “preservar la libertad”, por que “no se está preparado para la paternidad”), o por razones económicas (“sin condiciones para mantener hijos”, etcétera).
- (b) No se deja ser a otro por que el embarazo es producto de una violación, de un acto violento no querido por la madre.
- (c) No se deja ser a otro para salvar la vida de la madre.
- (d) No se deja ser a otro por que el naciente está grave e irreversiblemente enfermo (por ejemplo, va a nacer sin cerebro).

Como el bioargumento del aborto está embutido en la matriz argumentativa de la abstención (del dar la vida) (Z3), es, en principio,

la consideración estructural la que debe privar sobre la consideración de la autonomía. En el caso (d), el aborto parece moralmente justificado de manera clara, pues siendo el ser humano surgiente-muriendo *en su ser*, el bebé sin cerebro ha *consumado*¹⁷ ya tempranamente la mortalidad de su ser Dasein (la misma que a otros llevará años consumir). Parece moralmente justificable no dejar ser a un ser humano en esas condiciones. (Y en esto, es claro, hay total y completo acuerdo con Singer.)¹⁸ Aquí no hay autonomía a ser considerada, exceptoñ aquella que podríamos obtener artificialmente mediante el recurso al “razonamiento retrospectivo”: “*Si fueras a nacer sin cerebro, ¿consentirías en que tu madre abortase?*”. Llamo al aborto de tipo (d), “aborto ontológico (o estructural)”, y pienso que es el único moralmente justificado, con base en la siguiente matriz:

(Y1)

1. Al hacer nacer a alguien irreversiblemente enfermo, lo colocamos inevitablemente en un grado avanzado de la consumación de la estructura mortal de su ser Dasein, de

¹⁷ Durante el debate que siguió a la lectura de este trabajo, el docto Siqueira se mostró sorprendido, en su posición de médico, delante de la afirmación de que el ser humano enfermo estaría “consumando” su ser. El escándalo está justificado si se considera la consumación como una especie de optimización valorativa. Pero, en mi trabajo, el término “consumar” es tomado *en sentido estrictamente ontológico*, no en sentido valorativo: como seres inicialmente mortales, nuestra muerte “consume” —en el sentido de “realizar”— lo que ya estaba ontológicamente presente en el nacimiento (ya que nacemos mortales). El doctor Mainetti, en su intervención, reforzó esta idea mía con el concepto del *homo infirmus*.

¹⁸ Sólo que, por las limitaciones de su formación analítica, Singer no ve que su argumento es estructural-ontológico, y él le da un tratamiento puramente intramundano y empírico.

gran disvalor sensible para él, y sensible y moral para los que le asisten.

2. En general, es moralmente malo manipular a alguien poniéndolo —pudiendo evitarlo— en una situación que nosotros reputamos como mala, sin garantías de que la persona consiga vivir o arreglárselas en tal situación.
3. El ser enfermo que aún no nació no detenta ningún tipo de autonomía que se pueda ofender y, retroactivamente, podemos suponer que él mismo no aceptaría vivir irreversiblemente enfermo.

Por tanto: Es moralmente malo hacer surgir vida humana irreversiblemente enferma. (O, en la versión débil: No es moralmente bueno hacer surgir vida humana, etcétera.)

Note el enorme parecido estructural de esta matriz con la de la abstención estructural (Z3), que es lo que permite “embutir” una en la otra. En verdad, el aborto ontológico es la supresión de un ser que ha consumado la estructura mortal de su Dasein, mientras que la abstención ontológica es el rehusarse a hacer surgir un ser que tendrá, algún día, que consumir su estructura mortal. De hecho, uno de los riesgos del procrear es hacer surgir un ser enfermo. La abstención ontológica es el caso polar del aborto ontológico, el aborto radical y absoluto. El hecho de que (Y1) esté “embutido” en (Z3) lo refuerza como argumento, como si se dijera: “Si, en general, es problemático hacer nacer a quien tendrá que consumir algún día la estructura mortal e insaciable de su ser, con mayor razón no es bueno hacer nacer a quien ya consumó esa estructura”.

Todos los otros casos de aborto anteriormente citados ((a)-(c)), son, desde el punto de vista de una bioética existencial, moralmente problemáticos, y tienden a caer bajo el esquema (Z1). En el caso (c), hay que recordar que la exigencia moral busca preservar la vida del otro (en cada caso), y no la propia, en el sentido de la no

manipulación. Aceptamos que actuamos no moralmente cuando, por ejemplo, mentimos a alguien aunque no le perjudiquemos.¹⁹ En el caso del aborto, el otro al que debemos más consideración es el naciente, que es el *novum* que está siendo traído. Y se la debemos aun cuando no pueda él (o ella) saber nada acerca de nuestras decisiones y actitudes. En el caso (c), sería aceptable que se aborta se para salvar la vida de la madre si el feto no tuviera chances de vivir, con lo que se volvería al caso claro (d). Pero si el hijo fuera a nacer perfectamente, si la estructura de la mortalidad de su Dasein negativo ha sido ya instalada pero no se ha consumado, parece moralmente incorrecto salvar la vida de la madre matando al feto. La vida de la madre es algo que ella, dentro de una consideración dramática, realista y negativa de la existencia, ya debería haber puesto en riesgo desde siempre en el momento en que quedó embarazada, uno de los riesgos de dar a luz es llegar a una situación de elección entre la propia vida y la vida del naciente, y éste no tiene por qué pagar por eso: su surgir es parte de un proyecto de vida ajeno.

Parece obvio que un razonamiento semejante se aplica a los casos (a) y (b), que presentan justificaciones meramente sociales e intramundanas para el aborto. Una violación es, muchas veces, un acontecimiento ambiguo (véase las películas *Town Without Pity* (Gottfried Reinhardt, 1961) y *The Accused* (Jonathan Kaplan, 1988)). Pero aun cuando se trate de un caso claro de violación, no se podría justificar moralmente el aborto, de acuerdo con la bioética existencial,

¹⁹ Me acuerdo de un ejemplo: del padre que compra una bicicleta para el hijo, pero no se lo dice; y le miente diciéndole que ganará una bicicleta solamente si se aplica en los estudios cuando, en verdad, piensa dársela de todas formas; pensamos que el padre no actúa correctamente con el hijo si le regala la bicicleta el día en que éste aprueba todas sus disciplinas en la escuela, haciéndolo creer que fue eso el motivo por el que ganó la bicicleta. Todo esto fue decidido sin el hijo, que fue simplemente manipulado, aun cuando no fue con eso perjudicado; al contrario, fue beneficiado.

simplemente por conveniencias sociales de la madre, por que ella tenga que enfrentar la mirada acusadora o despreciativa del entorno social. (Se podría tener al hijo aunque no se lo criase, como en el caso del cuento *El otro hijo*, de Pirandello.) Por último, el caso (a) es abiertamente egoísta y moralmente injustificable. No tener un hijo para no “perder la libertad” es tan moralmente injustificable como tenerlo “para que nos cuide en la vejez”. Es pura manipulación.²⁰

Las matrices argumentativas son aquí muy complejas, y no permiten una elección simple del punto de vista “conservador” o del “liberal”. En la bioética existencial encontramos una defensa moral del aborto de tipo (d) y un rechazo moral de todos los otros tipos ((a)-(c)), o sea, una posición mixta. La parte antiaborto no sigue la matriz “tradicional”: el feto humano es preservado no por ser “persona” (según la metafísica de propiedades), si no, en términos existenciales, por que es la manipulación eliminativa de un Dasein en virtud de meros motivos óntico-intramundanos. O, dicho de otra manera: el feto humano debe ser preservado cuando su mortalidad constitutiva se ha consumado. La parte pro aborto tampoco sigue la matriz “liberal”: el feto humano puede ser muerto no por haber dejado de ser “persona”, si no, en términos existenciales, por que es la manipulación eliminativa de un Dasein en virtud de motivos ontológico-estructurales. O, dicho de otra manera: el feto humano puede ser muerto cuando su mortalidad constitutiva ya se ha consumado. En realidad, el feto enfermo puede ser muerto no por que ha ya perdido nada (como lo sugiere la metafísica de propiedades), si no, por el contrario, por que ha consumado plenamente su ser Dasein: aun que le “falten propiedades”, no le falta absolutamente nada para consumir su mortalidad constitutiva, o sea, lo que ganó al nacer.²¹ Por el contrario,

²⁰ El Código Penal brasileño (y muchos otros) condena el aborto (artículos 124-127), pero admite el “aborto necesario” (caso c) y el “aborto por estupro” (caso b) (artículo 128), que son moralmente injustificables en la bioética existencial.

²¹ Ver nuevamente la nota 17, más arriba.

el feto no es un ser surgiente-muriendo que va a tener un intramundo para lidiar con la estructura mortal de su ser, de manera que debemos prever lo que esté en condiciones de vivir esa tensión como él (o ella) lo crea conveniente.

En el abordaje analítico-racionalista habitual, se define “persona” de manera no existencial, como debiendo ya tener propiedades muy desarrolladas, como racionalidad autoconciencia, lenguaje, una idea del “yo”, etcétera [Tooley, 1992: 78]. Según Tooley, ¿pueden matarse seres que notengan “yo”? En el abordaje existencial, esto es inadmisibles, pues aunque el bebé pequeño no sea un ser racional autoconsciente, es ciertamente Dasein, en el sentido existencial pre-predicativo de que él está-en-el-mundo, lidiando con la estructura mortal del ser a su nivel pre-predictivo, pre-proposicional (llorando, pateando, etcétera). Es como existente que es digno de respeto (y cuando está enfermo y se le mata, se ratifica ese respeto por su humanidad mortal, lamentablemente consumada). El feto también es claramente Dasein, pues es un ser que ya tiene que arreglárselas con lo que le ha sido dado. Y los eslabones anteriores pueden rescatarse por el argumento de la potencialidad, con las mismas ventajas y los mismos problemas de siempre.²² Tratar de resolver el problema del aborto preguntándose si los fetos son “personas” o si “tienen

²² Aunque persona y Dasein son conceptos totalmente distintos, decir que el feto es potencialmente persona tiene una fuerza lógica muy semejante a decir que es potencialmente Dasein. De todas formas, el argumento de la potencialidad me parece totalmente convincente en un caso como en otro: un montón de papeles para hacer libros no es aún un libro, pero si quemamos el montón de papel, no habrá libro. Querer que el libro salga es también querer que el papel permanezca intacto. Respetar un libro y querer que exista, también respetar sus condiciones de existencia. Es inocuo preguntarse en qué momento podemos decir que tenemos o no un libro, y argumentar que podemos tranquilamente quemar los papeles porque esos papeles no son aún un libro. En esto, estoy totalmente en favor del argumento conservador

derechos”, es una manera objetivante (precisamente, la que Heidegger intenta superar) de abordar la cuestión.

¿Qué decir de la eutanasia? En el quitar la vida de otro, también podemos distinguir cuatro casos:

- (a) Se quita la vida de otro simplemente por que nos incomoda, por que está en nuestro camino, por que pone en riesgo nuestra libertad, o por razones políticas o económicas.
- (b) Se quita la vida de otro en virtud de la violencia ejercida por él, bajo la forma de enemigo (en la guerra) o delincuente (en la pena de muerte).
- (c) Se quita la vida de otro por legítima defensa, por que nos amenaza directamente.
- (d) Se quita la vida de otro por que está grave e irreversiblemente enfermo.

Estrictamente hablando, tan sólo el último es un caso de eutanasia, de “buena muerte”. Como el bioargumento de la eutanasia está embutido dentro de la matriz argumentativa de la supresión de seres ya vivos (Z1), es, en principio, la consideración de la autonomía la que debe predominar sobre la consideración de la estructura mortal del ser. El caso (d) parece plenamente justificado moralmente, cuando el muriente consiente en morir para huir de la plena y dolorosa consumación de la mortalidad de su ser. La matriz argumentativa de lo que podríamos llamar “eutanasia ontológica (o estructural)”, es la siguiente:

(Y2)

1. Al nacer, hemos sido colocados en la estructura mortal del ser, sometidos al dolor y a la desconsideración, tan sólo munidos de un intramundo amenazada por la consumación de la estructura, que acontecerá en un cierto momento t .
2. Al aceptar que alguien nos dé la muerte, siendo que nuestra mortalidad ya se consumó plenamente, nos retiramos del dominio de la estructura mortal del ser consumándola con base en la propia autonomía, evitando todas las desventajas mencionadas en 1.
3. En general, es moralmente bueno hacer algo para evitar las situaciones que pueden convertir a los agentes morales (a nosotros y a los otros) en seres afectados por el dolor y la desconsideración e inhabilitación morales.
4. En el momento t , de extrema consumación de la estructura mortal de su ser, la persona enferma puede no estar en condiciones de darse la muerte.

Por tanto: Es moralmente bueno que alguien decida que otro le quite la vida en el momento t . (O: no es moralmente malo que lo haga, etcétera.)

Nótese cómo esta matriz sigue casi paso a paso la matriz del suicidio estructural ($Z2$). En verdad, la eutanasia estructural es el rehusarse a continuar siendo un ser que ha consumado ya su estructura mortal, mientras que el suicidio estructural es el rehusarse a continuar siendo un ser que tendrá algún día que consumir su estructura mortal. De hecho, uno de los riesgos del continuar viviendo es transformarse en un enfermo terminal. El suicidio estructural es el caso polar de la eutanasia estructural, la eutanasia radical y absoluta. El hecho de que ($Y2$) esté embutido en ($Z2$) lo refuerza como argumento, como si se dijera: “Si, en general, es comprensible que desaparezca quien tendrá

que consumir algún día la estructura mortal e insaciable de su ser, con mayor razón es bueno que desaparezca quien ya consumió esa estructura”.

Igualmente, todos los otros casos de quitar la vida del otro antes mencionados son moralmente problemáticos (tienden a caer bajo la estructura de la matriz argumentativa Z1). En el caso (c), aquel que me ataca, presumiblemente, no consiente en ser muerto, de manera que, cuando le mato, ofendo su autonomía (aun cuando él estuviera ofendiendo la mía, lo cual también es errado). El otro me ataca de una manera semejante a como el feto ataca a la madre cuando se pone en juego la vida de ella o la de él. Cuando la madre aborta en el caso (c), ella también podría alegar “legítima defensa”. Pero se puede alegar que, en este caso, el otro me amenaza de una manera más explícita y literal que en el caso de la amenaza de la madre por parte del feto. En el caso presente, hay alguien que me ataca. ¿Por qué mi legítima defensa no podría ser moralmente justificada? Entre otras cosas, porque la propia noción de “legítima defensa” no es clara: todos los involucrados en conflictos piensan siempre estar sólo “defendiéndose” (aun los nazis pensaban estar “defendiendo” Alemania contra comunistas y judíos). Es obvio que hay allí un poderoso elemento de autoengaño que necesita ser analizado. En segundo lugar, la propia vivencia —como fue visto— no es motivo moral, sino puramente empírico (o pre moral). Parece obvio que un razonamiento semejante se aplica a los casos (a) y (b), que presentan justificaciones meramente sociales o intra mundanas para el eliminar. La transformación de alguien en “enemigo” (en una guerra) o en “desviado” (en la lucha contra la delincuencia) es un proceso complejo de mediaciones sociales, institucionales, políticas, policiales, económicas, etcétera: hasta qué punto nosotros mismos provocamos la enemistad de una nación, o la rebeldía de los marginados (como muestra el libro-film *La naranja mecánica*). Por fin, el caso (a), como en el aborto, es claramente manipulativo: matar a alguien por que nos incomoda es como no dejar que nazca por que podría

incomodarnos.²³

Un resultado notable de este estudio es que, a pesar del fuerte rechazo del suicidio en nuestras sociedades afirmativas, los dos casos (d) de aborto y eutanasia, que he llamado ontológicos o estructurales, parecen moralmente legítimos por tener claramente una estructura suicida. En efecto, el aborto estructural es la muerte de alguien que, en retrospectión, aceptaría no nacer, o sea, se pondría en contra de su propia vida. La eutanasia estructural es la muerte de alguien que acepta abiertamente no continuar viviendo. Se trata, en ambos casos, de suicidios indirectos, en donde otros seres humanos se transforman en partes del arma suicida. El enfermo inicial y el enfermo terminal aceptan, real o hipotéticamente, morir. Justo porque todos los otros casos de aborto y eutanasia (los casos (a)-(c)), no pueden subsumirse en la estructura suicida, y son lisa y llanamente heterocidios, es por lo que no se pueden justificar moralmente (y tienden a caer bajo la estructura argumentati va Z1).²⁴ De esta manera, el suicidio funciona como una especie de meta matriz ético-argumentativa, en el sentido de que representa la autonomía en el plano de las *mortal questions*.

IV. EL PUNTO DE VISTA MORAL COMO UNO ENTRE MUCHOS

²³ En nuestras sociedades agresivas, aun los conservadores aceptan “excepciones” al principio de no matar (por ejemplo, se pueden matar “no inocentes”), y aceptarían los casos (c) y (b) como morales. Por otro lado, el Código Penal brasileño (y muchos otros) condena prestar auxilios a quien quiere morir (artículo 122), lo que es moralmente justificable en la bioética existencial.

²⁴ Ya en el plano bioético más básico, la abstención estructural no es menos suicida que el suicidio estructural, pues no tener hijos o cortar la posibilidad de la propia descendencia, puede verse también como una especie de actitud suicida a nivel de la especie.

Una última observación lógico-argumentativa acerca del más inquietante *non sequitur* de la ética (y de la bioética en particular), me servirá para encerrar esta reflexión radical: se trata del paso desde la impugnación moral de una acción a la obligación absoluta de no practicarla. El mundo humano es complejo, y tenemos en él una multitud de justificaciones para nuestras acciones, que no siempre pueden ser morales. *Podemos seguir practicando acciones que reconocemos como moralmente problemáticas, en la medida en que tengamos otros tipos de justificaciones para ellas.* Así, podemos entender que la procreación no se puede defender en el estricto terreno moral, sin que por eso dejemos de tener muchas otras justificaciones para procrear (afectivas, sociales, etcétera). Y lo mismo con el matar: no tenemos por qué insistir en tener razones morales para la “legítima defensa”. Del hecho de no poder justificar moralmente el eliminar a alguien que nos amenaza, no se sigue que no tengamos ninguna justificación para hacerlo, así como del hecho de no poder justificar moralmente el aborto no se sigue lógicamente (ni formal ni informal mente) que no se deba abortar en ninguna circunstancia. No creo que nuestras vidas deban ser guiadas única y exclusivamente por categorías morales (no creo que esto se encuentre al alcance de un ser humano puesto en la condición que antes describimos).

Lo que (Z2) y (Z3) sugieren es que los actos de dar y de quitar la vida pueden ser actos que debemos, dramáticamente, realizar por necesidades diversas. Las justificaciones morales no tienen por qué agotar el plano de la justificación: podemos aducir motivos políticos, empíricos, pragmáticos, afectivos, jurídicos, comunitarios, etcétera, para defendernos, matar, abortar y procrear. Por el hecho de que edificamos nuestras vidas en necesaria interacción entre intramundo y estructura mortal del ser, no estamos en condiciones de permanecer siempre y en todo momento en el plano de la moralidad. Así, en el plano bio-argumentativo, parece haber un hiato entre bienes y obligaciones: no siempre que descubrimos algo moralmente bueno estamos obligados, de manera absoluta, a transformarlo en nuestro deber, y no siempre que descubrimos algo moralmente reprochable estamos obligados, de manera absoluta, a excluirlo totalmente de nuestro universo de opciones. Si el punto de vista moral se acepta

como uno entre muchos, y no como absoluto, debemos revisar la propia idea de que precisamos de una *bio-ética* para tratar de las cuestiones de vida y muerte, y no, digamos, de un bio-análisis o de una bio-hermenéutica, o alguna cosa así.

V. PALABRAS FINALES

En el presente trabajo me propuse mostrar cómo un cambio en algunas de las bases teóricas de la bioética (el método analítico, el abordaje meramente óntico y empírico, el ser humano como persona), puede hacer que veamos las cuestiones bioéticas de maneras novedosas y sorprendentes. Pero quiero decir que presenté aquí el punto de vista existencial-negativo, ubicándolo dentro del actual pluralismo de perspectivas en los estudios éticos y bioéticos, y no como la última palabra. Estoy convencido de que las cuestiones bio-éticas son insolubles por medios filosóficos, si pretendemos una visión única y definitiva. La bioética, como el resto de la ética, es un ámbito de argumentación interminable y de conflictos irresolubles. Lo único que la filosofía puede hacer es desarrollar una perspectiva hasta el fin, para ver su rendimiento, pero no tiene argumentos para defenderla como la única correcta.

Tan sólo puede poner la entre las otras perspectivas. La perspectiva negativo-existencial parece necesitar de mayor tolerancia que las otras, en la medida en que explora caminos reflexivos extremos, que chocan valores vigentes. La tolerancia debería manifestarse también en relación con los puntos de vista insólitos que el filósofo es capaz de presentar.

La argumentación en bioética debería renunciar, pues, a toda conclusividad, y asumirse como desarrollándose en líneas que parten en direcciones diferentes, y que a veces se tocan. Pero si la solución filosófica de los problemas bioéticos es imposible, no debemos, sin embargo, renunciar al empeño argumentativo, sino más bien adquirir las habilidades lógicas que nos enseñen a lidiar con esa imposibilidad.

El abordaje existencial-negativo es una forma posible de proporcionar esas habilidades.

VI. REFERENCIAS

CABRERA, Julio, 1996, *Crítica de la moral afirmativa. Una reflexión sobre nacimiento, muerte y valor de la vida* Barcelona, Gedisa.

KOTTOW, Miguel, 1995, *Introducción a la bioética*, Santiago de Chile, Universitaria.

HEIDEGGER, Martín, 2000, *El ser y el tiempo*, 9a. ed., México, Fondo de Cultura Económica.

SCHOPENHAUER, Arthur, 1987, *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa.

TOOLEY, Michael, 1992, "Aborto e infanticidio", *Debate sobre el aborto. Cinco ensayos de filosofía moral*, Madrid, Cátedra.

COMENTARIOS A LA PONENCIA DE JULIO CABRERA

Javier LUNA OROZCO

Mi formación pragmática de profesional médico, especializado en cirugía general, quizás no me permite hacer un comentario autorizado y válido al interesante y provocativo trabajo del profesor Julio Cabrera. Sin embargo, el desafío fue planteado y aquí estamos para decir nuestra percepción, dictada por la reflexión, el sentimiento y la propia interpretación de la realidad, tal cual la confrontamos.

Si bien el autor, apoyado en el pensamiento existencial negativo de los filósofos alemanes Martin Heidegger y Arthur Schopenhauer, se refiere al aborto y la eutanasia, la repercusión de su trabajo no se da tan solo ante estos temas, sino ante el fundamento mismo de la bioética, que tiene una concepción del ser humano como persona. Ahora bien —a más de cuestionar esta concepción “personalista” del ser humano— cuestiona también el método de análisis simplista y poco filosófico del aborto y la eutanasia y el carácter acrítico de valor que se le asigna a la vida.

Para lo primero, se apoya en el existencialismo de Heidegger, quien establece una diferencia ontológica entre ser y ente, colocando al Dasein, es decir al *ser humano en el mundo*, como la consecuencia de un acontecimiento fáctico, “el simple haber nacido”, sin las propiedades ónticas de persona o los “indicadores de humanidad” de Singer. Una vez en el mundo, su carga existencial es auto-

rrealizante, temporal y finita, siendo el ser humano, un “*ser para la muerte*”.

En cuanto a la vida y valiéndose de otra línea filosófica, esta vez de Schopenhauer; considera que la vida no tiene valor en si misma, hablando de un disvalor (o sin valor) a partir de lo cual la existencia es una *búsqueda de objetivos de la voluntad que oscila entre el dolor y la carencia y el tedio del logro*, en tanto se *des-realiza* o se consume, acercándose a la muerte.

Es sobre estos componentes filosóficos que plantea una *bioética existencial*, con nuevas matrices argumentativas en torno al aborto y la eutanasia. Para el caso del aborto propone cuatro ejemplos de los cuales uno solo comporta daño físico grave para el naciente y por tanto sería el único aborto moralmente justificado (aborto estructural), ya que en los otros tres —rechazo al embarazo por ausencia de condiciones socioeconómicas, producto de una violación y peligro de vida de la madre— no existe daño físico del producto gestacional.¹ De igual manera, en el caso de la eutanasia, con otros cuatro ejemplos, sólo es aceptada en aquella situación de relación directa con alguna enfermedad grave e irreversible.

El profesor Cabrera reclama en su trabajo mayor amplitud de visión para las consideraciones filosóficas de la bioética, haciendo referencia a un uso creciente del pensamiento “continental”, en remplazo del método analítico interno.² Lo llamativo es que lo sustenta con una prefe-

¹ Esta propuesta de abortos “moralmente injustificables” en la bioética existencial, entra en una controversia muy difícil de salvar, con la legislación sobre el aborto que tienen muchos países, incluido el Brasil como el mismo autor señala.

² Abundando en argumentaciones sobre las limitaciones filosóficas de la reflexión bioética, tildada de simplista o “un poco *naif*”, ante muchos de los temas que aborda; el autor reclama un mayor rescate del pensamiento “continental” de muchos filósofos europeos desde fines

rencia individual no claramente explicada, sobre las bases especulativas negativistas de Heidegger y Schopenhauer; el primero, marcado por un desprestigio histórico —pese a su notable influencia en la evolución del pensamiento filosófico— por el antecedente poco recomendable de sus afinidades al Tercer Reich aclamando a Hitler durante años como el gran protagonista de una nueva cultura europea, y el segundo, señalando un mundo fundamentalmente malo donde no cabe otra cosa que la resignación y la completa extinción del yo.

Personalmente creo —y al margen de los debates bioéticos que plantean y seguirán planteando el aborto y la eutanasia— que resulta muy poco estimulante no considerar la vida como un valor y que la bioética no busque bases filosóficas más optimistas y próximas a una percepción holística de la vida en general y del ser humano en particular. Para este efecto podrían considerarse otras alternativas de especulación filosófica que, *per se*, definden el principio esencial de la vida, retrotrayéndonos, por ejemplo, al pensamiento de Baruch Spinoza, quien con su *natura naturans* buscaba la consustanciación del hombre

del siglo XIX. Considero que tal pretensión es completamente válida y edificante, tanto más si asistimos a un simposium cuya motivación es tratar de configurar un “Estatuto epistemológico de la bioética”, pese a que ésta, como la filosofía, no es precisamente una ciencia o una disciplina encasillable a los fundamentos y métodos del conocimiento científico propios de la epistemología, sino más bien una actitud ética ante la vida que nunca podrá sustraerse de considerar las innumerables variantes de las distintas realidades vivenciales, ni dejar de corresponderse con las mismas, generando —obviamente— motivaciones bioéticas distintas. Por tales motivos, el rescate de pensamiento debe ir más allá del que propone Cabrera, no sólo asimilando la validez de los referentes occidentales que por cierto sufrieron grandes vaivenes traducidos en las corrientes filosóficas de todos los tiempos, sino también aquellos de procederes distintos, y que al ser menos conocidos y peor aprovechados, pueden en un futuro dar la clave de muchos descubrimientos en esta gran aventura del pensamiento humano.

con el todo de la naturaleza, pensamiento tan influyente a su vez, sobre Goethe y el poeta del optimismo y la democracia Walt Whitman, quien, en su poesía, tuvo grandes atisbos filosóficos hacia un sentimiento omnicomprendido de solidaridad cósmica, fusionando naturaleza y hombre con un panteísmo afín a la visión cosmogónica mítica que tienen muchas culturas ancestrales de nuestra América,³ poco o nada consideradas en los alcances de la bioética actual, y que a futuro no podemos perder de vista, priorizándola en su caso, tanto más si buscamos construir una bioética latinoamericana, adecuada a la realidad que nuestro continente confronta. Esto nos lleva al recuerdo inmediato de aquellos lugares donde habita el hombre originario de nuestro continente, prevaleciendo una mística de la tierra, que al estar íntimamente unida con toda forma de vida que ella misma origina, es respetada a plenitud, pudiendo sostenerse, como dice el filósofo boliviano Guillermo Francovich:

que la tierra, el paisaje, lo telúrico tienen una especie de espíritu y que actúan sobre el hombre creando formas de vida individuales y sociales, dando nacimiento a tipos culturales con fisonomía tan propia como los ambientes geográficos que las han producido.

A propósito de todo esto urge revalorizar lo propio, reconociéndonos mutuamente y recuperando la impresionante riqueza de pensadores que tiene y tuvo nuestro continente, en aras de construir una filosofía americana ya proclamada por el mexicano Leopoldo Zea, sin paternalis-

³ En la gran meseta altiplánica de Los Andes, existe la costumbre de enterrar la placenta cuando un niño nace, como tributo y sello de identidad del nuevo ser con la Madre Tierra o *Pachamama*. Otra costumbre con una significación parecida de tributo u ofrenda, es la de enterrar un feto momificado de llama, en todo predio que será construido, antes de colocar los cimientos.

mos ni el colonialismo perpetuo de ideas y procedimientos, y que devenga no sólo en asidero de aquella bioética latinoamericana antes mencionada, sino en una “marcha unida” hacia el futuro, como bien quiso Martí.

¿Quién tiene la razón y la última verdad? No lo sabemos, y las filosofías no son más que intentos mutantes de aproximación para encontrar respuestas,⁴ hasta que el hombre desarrolle potenciales aún desconocidos —que los tiene, como lo prueban las experiencias místicas o los adelantos de la propia ciencia y la parapsicología—, pero preservando su propia esencia o calidad, sin alejarse de lo humano ni llegar a ese *estadio poshumano de la historia* del que nos advierte Fukuyama.

Ante estas situaciones y ya para el final, cabe preguntarnos reflexivamente si mucho de lo no explicado, mítico o maravilloso del pasado no es lo cotidiano del presente, y si los filósofos de todos los tiempos no habrían tenido que variar sus profundas e inextricables filosofías, ante las actuales condiciones que la humanidad enfrenta.

Esta propuesta de abortos “moralmente injustificables” en la bioética existencial, entra en una controversia muy difícil de salvar, con la legislación sobre el aborto que tienen muchos países, incluido Brasil, como el mismo autor señala.

⁴ La nada, lo hipotético, lo no probado, son el campo de la filosofía, que al no ser una ciencia —como sostiene el mismo Heidegger, aludido por Cabrera— “Ella y su pensar están en el mismo nivel que la poesía”. Con relación a esto mismo, cabe recordar a Marvin Sandi (1966), quien dice: “La nada, piedra de escándalo para las ciencias, es el terreno en el que se desenvuelven las tareas del pensador y del poeta”, y también a Ortega y Gasset y Pascal, el primero insistiendo que la razón pura (cuando no pueden explicarse las cosas) debía ceder su preminencia a la razón vital, y el segundo, afirmando bellamente que “El corazón tiene razones que la razón no comprende”.

REFERENCIAS

- FRANCOVICH, G., 1945, *La filosofía en Bolivia*, Buenos Aires, Losada.
- FUKUYAMA, F., 2002, *El fin del hombre, consecuencias de la revolución biotecnológica*, Madrid, Ediciones B.
- HEIDDEGER, M., 1959, *Introducción a la metafísica*, trad. E. Estiú, Buenos Aires, Nova.
- KIRCHNER, M., 1988, "Martin Heidegger (el metafísico del siglo)", *Forjadores del mundo contemporáneo*, Bogotá, Planeta Colombiana.
- RUNES, D., 1967, "Heidegger, Martin", *Historia ilustrada de la filosofía*, Madrid, Grijalbo.
- SANDI, M., 1966, *Meditación del enigma*, Madrid, Gráficas Uguina.
- SCHOPENHAUER, A., 1937, *El amor, las mujeres y la muerte*, Santiago de Chile, Ercilla.
- ZEA, L., 1994, "América como conciencia", en TABOADA, G. C., *Antología del ensayo latinoamericano*, Buenos Aires, Sánchez Teruelo.

ANEXO 1.

DECLARACIÓN UNIVERSAL SOBRE EL GENOMA HUMANO Y LOS DERECHOS HUMANOS

(Declaración aprobada, previo informe de la Comisión III, en la 26a. sesión plenaria, el 11 de noviembre de 1997)

La Conferencia General,

Recordando que en el Preámbulo de la Constitución de la UNESCO se invocan “los principios democráticos de la dignidad, la igualdad y el respeto mutuo de los hombres” y se impugna “el dogma de la desigualdad de los hombres y de las razas”, se indica “que la amplia difusión de la cultura y la educación de la humanidad para la justicia, la libertad y la paz son indispensables a la dignidad del hombre y constituyen un deber sagrado que todas las naciones han de cumplir con un espíritu de responsabilidad y de ayuda mutua”, se proclama que “esa paz debe basarse en la solidaridad intelectual y moral de la humanidad” y se declara que la Organización se propone alcanzar “mediante la cooperación de las naciones del mundo en las esferas de la educación, de la ciencia y de la cultura, los objetivos de paz internacional y de bienestar general de la humanidad, para el logro de los cuales se han establecido las Naciones Unidas, como proclama su Carta”,

Recordando solemnemente su adhesión a los principios universales de los derechos humanos afirmados, en particular, en la Declaración Universal de Derechos Humanos del 10 de diciembre de 1948 y los dos pactos internacionales de las Naciones Unidas de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y de Derechos Civiles y Políticos del 16 de diciembre de 1966, la Convención de las Naciones Unidas para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio del 9 de diciembre de 1948, la Convención Internacional de las Naciones Unidas sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial del 21 de diciembre de 1965, la Declaración de las Naciones Unidas de los Derechos del Retrasado Mental del 20 de diciembre de 1971, la Declaración de las Naciones Unidas de los Derechos de los impedidos del 9 de diciembre de 1975, la Convención de las Naciones Unidas sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer del 18 de diciembre de 1979, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Principios Fundamentales de Justicia para las Víctimas de Delitos y del Abuso de Poder del 29 de noviembre de 1985, la Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos del Niño del 20 de noviembre de 1989, las Normas Uniformes de

las Naciones Unidas sobre la Igualdad de Oportunidades para las Personas con Discapacidad del 20 de diciembre de 1993, la Convención sobre la prohibición del desarrollo, la producción y el almacenamiento de armas bacteriológicas (biológicas) y tóxicas y sobre su destrucción del 16 de diciembre de 1971, la Convención de la UNESCO relativa a la Lucha contra las Discriminaciones en la Esfera de la Enseñanza del 14 de diciembre de 1960, la Declaración de Principios de la Cooperación Cultural Internacional de la UNESCO del 4 de noviembre de 1966, la Recomendación de la UNESCO relativa a la situación de los investigadores científicos del 20 de noviembre de 1974, la Declaración de la UNESCO sobre la Raza y los Prejuicios Raciales del 27 de noviembre de 1978, el Convenio de la OIT (número 111) relativo a la Discriminación en materia de empleo y ocupación del 25 de junio de 1958 y el Convenio de la OIT (número 169) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes del 27 de junio de 1989,

Teniendo presentes, y sin perjuicio de lo que dispongan, los instrumentos internacionales que pueden concernir a las aplicaciones de la genética en la esfera de la propiedad intelectual, en particular la Convención de Berna para la Protección de las Obras Literarias y Artísticas del 9 de septiembre de 1886 y la Convención Universal de la UNESCO sobre Derecho de Autor del 6 de septiembre de 1952, revisadas por última vez en París el 24 de julio de 1971, el Convenio de París para la Protección de la Propiedad Industrial del 20 de marzo de 1883, revisado por última vez en Estocolmo el 14 de julio de 1967, el Tratado de Budapest de la OMPI sobre el Reconocimiento Internacional del Depósito de Microorganismos a los fines del Procedimiento en materia de Patentes del 28 de abril de 1977, el Acuerdo sobre los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual relacionados con el Comercio (ADPIC) anexo al Acuerdo por el que se establece la Organización Mundial del Comercio que entró en vigor el 1o. de enero de 1995,

Teniendo presente también el Convenio de las Naciones Unidas sobre la Diversidad Biológica del 5 de junio de 1992 y destacando a este respecto que el reconocimiento de la diversidad genética de la humanidad no debe dar lugar a ninguna interpretación de tipo social o político que cuestione “la dignidad intrínseca y... los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana”, de conformidad con el Preámbulo de la Declaración Universal de Derechos Humanos,

Recordando sus resoluciones 22 C/13.1, 23 C/13.1, 24 C/13.1, 25 C/5.2, 25 C/7.3, 27 C/5.15, 28 C/0.12, 28 C/2.1 y 28 C/2.2 en las cuales se instaba a la UNESCO a promover y desarrollar la

reflexión ética y las actividades conexas en lo referente a las consecuencias de los progresos científicos y técnicos en el campo de la biología y la genética, respetando los derechos y las libertades fundamentales del ser humano,

Reconociendo que las investigaciones sobre el genoma humano y sus aplicaciones abren inmensas perspectivas de mejoramiento de la salud de los individuos y de toda la humanidad, pero *destacando* que deben al mismo tiempo respetar plenamente la dignidad, la libertad y los derechos de la persona humana, así como la prohibición de toda forma de Discriminación fundada en las características genéticas,

Proclama los principios siguientes y *aprueba* la presente Declaración:

A. La dignidad humana y el genoma humano

Artículo 1. El genoma humano es la base de la unidad fundamental de todos los miembros de la familia humana y del reconocimiento de su dignidad intrínseca y su diversidad. En sentido simbólico, el genoma humano es el patrimonio de la humanidad.

Artículo 2. a) Cada individuo tiene derecho al respeto de su dignidad y derechos, cualesquiera que sean sus características genéticas. b) Esta dignidad impone que no se reduzca a los individuos a sus características genéticas y que se respete el carácter único de cada uno y su diversidad.

Artículo 3. El genoma humano, por naturaleza evolutivo, está sometido a mutaciones. Entraña posibilidades que se expresan de distintos modos en función del entorno natural y social de cada persona, que comprende su estado de salud individual, sus condiciones de vida, su alimentación y su educación.

Artículo 4. El genoma humano en su estado natural no puede dar lugar a beneficios pecuniarios.

B. Derechos de las personas interesadas

Artículo 5. a) Una investigación, un tratamiento o un diagnóstico en relación con el genoma de un individuo, sólo podrá efectuarse previa evaluación rigurosa de los riesgos y las ventajas que entrañe y de conformidad con cualquier otra exigencia de la legislación nacional. b) En todos los casos, se recabará el consentimiento previo, libre e informado de la persona interesada. Si ésta no está en condiciones de manifestarlo, el consentimiento o autorización habrán de obtenerse de conformidad con lo que

estipule la ley, teniendo en cuenta el interés superior del interesado. c) Se debe respetar el derecho de toda persona a decidir que se le informe o no de los resultados de un examen genético y de sus consecuencias. d) En el caso de la investigación, los protocolos de investigaciones deberán someterse, además, a una evaluación previa, de conformidad con las normas o directrices nacionales e internacionales aplicables en la materia. e) Si en conformidad con la ley una persona no estuviese en condiciones de expresar su consentimiento, sólo se podrá efectuar una investigación sobre su genoma a condición de que represente un beneficio directo para su salud, y a reserva de las autorizaciones y medidas de protección estipuladas por la ley. Una investigación que no represente un beneficio directo previsible para la salud sólo podrá efectuarse a título excepcional, con la mayor prudencia y procurando no exponer al interesado sino a un riesgo y una coerción mínimos, y si la investigación está encaminada a redundar en beneficio de la salud de otras personas pertenecientes al mismo grupo de edad o que se encuentren en las mismas condiciones genéticas, a reserva de que dicha investigación se efectúe en las condiciones previstas por la ley y sea compatible con la protección de los derechos humanos individuales.

Artículo 6. Nadie podrá ser objeto de discriminaciones fundadas en sus características genéticas, cuyo objeto o efecto sería atentar contra sus derechos humanos y libertades fundamentales y el reconocimiento de su dignidad.

Artículo 7. Se deberá proteger en las condiciones estipuladas por la ley la confidencialidad de los datos genéticos asociados con una persona identificable, conservados o tratados con fines de investigación o cualquier otra finalidad.

Artículo 8. Toda persona tendrá derecho, de conformidad con el derecho internacional y el derecho nacional, a una reparación equitativa de un daño del que pueda haber sido víctima, cuya causa directa y determinante pueda haber sido una intervención en su genoma.

Artículo 9. Para proteger los derechos humanos y las libertades fundamentales, sólo la legislación podrá limitar los principios de consentimiento y confidencialidad, de haber razones imperiosas para ello, y a reserva del estricto respeto del derecho internacional público y del derecho internacional relativo a los derechos humanos.

C. Investigaciones sobre el genoma humano

Artículo 10. Ninguna investigación relativa al genoma humano ni ninguna de sus aplicaciones, en particular en las esferas de la biología, la genética y la medicina, podrá prevalecer sobre el respeto de los derechos humanos, de las libertades fundamentales y de la dignidad humana de los individuos o, si procede, de grupos de individuos.

Artículo 11. No deben permitirse las prácticas que sean contrarias a la dignidad humana, como la clonación con fines de reproducción de seres humanos. Se invita a los Estados y a las organizaciones internacionales competentes a que cooperen para identificar estas prácticas y a que adopten en el plano nacional o internacional las medidas que corresponda, para asegurarse de que se respetan los principios enunciados en la presente Declaración.

Artículo 12. a) Toda persona debe tener acceso a los progresos de la biología, la genética y la medicina en materia de genoma humano, respetándose su dignidad y derechos. b) La libertad de investigación, que es necesaria para el progreso del saber, procede de la libertad de pensamiento. Las aplicaciones de la investigación sobre el genoma humano, sobre todo en el campo de la biología, la genética y la medicina, deben orientarse a aliviar el sufrimiento y mejorar la salud del individuo y de toda la humanidad.

D. Condiciones de ejercicio de la actividad científica

Artículo 13. Las consecuencias éticas y sociales de las investigaciones sobre el genoma humano imponen a los investigadores responsabilidades especiales de rigor, prudencia, probidad intelectual e integridad, tanto en la realización de sus investigaciones como en la presentación y utilización de los resultados de éstas. Los responsables de la formulación de políticas científicas públicas y privadas tienen también responsabilidades especiales al respecto.

Artículo 14. Los Estados tomarán las medidas apropiadas para favorecer las condiciones intelectuales y materiales propicias para el libre ejercicio de las actividades de investigación sobre el genoma humano y para tener en cuenta las consecuencias éticas, legales, sociales y económicas de dicha investigación, basándose en los principios establecidos en la presente Declaración.

Artículo 15. Los Estados tomarán las medidas apropiadas para fijar el marco del libre ejercicio de las actividades de investigación sobre el genoma humano respetando los principios establecidos en la presente Declaración, a fin de garantizar el respeto de los

derechos humanos, las libertades fundamentales y la dignidad humana y proteger la salud pública. Velarán por que los resultados de esas investigaciones no puedan utilizarse con fines no pacíficos.

Artículo 16. Los Estados reconocerán el interés de promover, en los distintos niveles apropiados, la creación de comités de ética independientes, pluridisciplinarios y pluralistas, encargados de apreciar las cuestiones éticas, jurídicas y sociales planteadas por las investigaciones sobre el genoma humano y sus aplicaciones.

E. Solidaridad y cooperación internacional

Artículo 17. Los Estados deberán respetar y promover la práctica de la solidaridad para con los individuos, familias o poblaciones particularmente expuestos a las enfermedades o discapacidades de índole genética o afectados por éstas. Deberían fomentar, entre otras cosas, las investigaciones encaminadas a identificar, prevenir y tratar las enfermedades genéticas o aquellas en las que interviene la genética, sobre todo las enfermedades raras y las enfermedades endémicas que afectan a una parte considerable de la población mundial.

Artículo 18. Los Estados deberán hacer todo lo posible, teniendo debidamente en cuenta los principios establecidos en la presente Declaración, para seguir fomentando la difusión internacional de los conocimientos científicos sobre el genoma humano, la diversidad humana y la investigación genética, y a este respecto favorecerán la cooperación científica y cultural, en particular entre países industrializados y países en desarrollo.

Artículo 19. a) En el marco de la cooperación internacional con los países en desarrollo, los Estados deberán esforzarse por fomentar medidas destinadas a: i) evaluar los riesgos y ventajas de la investigación sobre el genoma humano y prevenir los abusos; ii) desarrollar y fortalecer la capacidad de los países en desarrollo para realizar investigaciones sobre biología y genética humanas, tomando en consideración sus problemas específicos; iii) permitir a los países en desarrollo sacar provecho de los resultados de las investigaciones científicas y tecnológicas a fin de que su utilización en pro del progreso económico y social pueda redundar en beneficio de todos; iv) fomentar el libre intercambio de conocimientos e información científicos en los campos de la biología, la genética y la medicina. b) Las organizaciones internacionales competentes deben apoyar y promover las iniciativas que tomen los Estados con los fines enumerados más arriba.

F. Fomento de los principios de la Declaración

Artículo 20. Los Estados tomarán las medidas adecuadas para fomentar los principios establecidos en la Declaración, a través de la educación y otros medios pertinentes, y en particular, en tre otras cosas, la investigación y formación en campos interdisciplinarios y el fomento de la educación en materia de bioética, en todos los niveles, particularmente para los responsables de las políticas científicas.

Artículo 21. Los Estados tomarán las medidas adecuadas para fomentar otras formas de investigación, formación y difusión de la información que permitan a la sociedad y a cada uno de sus miembros cobrar mayor conciencia de sus responsabilidades ante las cuestiones fundamentales relacionadas con la defensa de la dignidad humana que puedan plantear la investigación en biología, genética y medicina y las correspondientes aplicaciones. Se deberían comprometer, además, a favorecer al respecto un debate abierto en el plano internacional que garantice la libre expresión de las distintas corrientes de pensamiento socio culturales, religiosas y filosóficas.

G. Aplicación de la Declaración

Artículo 22. Los Estados intentarán garantizar el respeto de los principios enunciados en la presente Declaración y facilitar su aplicación por cuantas medidas resulten apropiadas.

Artículo 23. Los Estados tomarán las medidas adecuadas para fomentar mediante la educación, la formación y la información, el respeto de los principios antes enunciados y favorecer su reconocimiento y su aplicación efectiva. Los Estados deberán fomentar también los intercambios y las redes entre comités de ética independientes, según se establezcan, para favorecer su plena colaboración.

Artículo 24. El Comité Internacional de Bioética de la UNESCO contribuirá a difundir los principios enunciados en la presente Declaración y a profundizar el examen de las cuestiones planteadas por su aplicación y por la evolución de las tecnologías en cuestión. Deberá organizar consultas apropiadas con las partes interesadas, como por ejemplo los grupos vulnerables. Presentará, de conformidad con los procedimientos reglamentarios de la UNESCO, recomendaciones a la Conferencia General y prestará asesoramiento en lo referente al seguimiento de la presente Declaración, en particular por lo que se refiere a la identificación de prácticas que pueden ir en contra de la dignidad humana, como las intervenciones en la línea germinal.

Artículo 25. Ninguna disposición de la presente Declaración podrá interpretarse como si confiriera a un Estado, un grupo o un individuo, un derecho cualquiera a ejercer una actividad o a realizar un acto que vaya en contra de los derechos humanos y las libertades fundamentales, y en particular los principios establecidos en la presente Declaración.

APLICACIÓN DE LA DECLARACIÓN UNIVERSAL SOBRE EL GENOMA HUMANO Y LOS DERECHOS HUMANOS. RESOLUCIÓN 30 C/23

(Resolución aprobada por la 30 sesión de la Conferencia General de la UNESCO, el 16 de noviembre de 1999)

La Conferencia General,

Recordando la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos,

Teniendo presente, la Resolución 29 C/17 titulada “Aplicación de la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos”,

Tomando nota de la Resolución 1996/63 titulada “los Derechos Humanos y la Bioética”, aprobada por la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas en su 55o. período de sesiones,

Tomando nota así mismo del informe del director general sobre la aplicación de la Declaración (30 C/26 y Addendum),

1. *Hace suyas* las orientaciones para la Aplicación de la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos que figuran en el anexo de la presente resolución;

2. *Invita* al Director General a ponerlas en conocimiento del Secretario General de las Naciones Unidas, con vistas al 54o. período de sesiones de la Asamblea General de las Naciones Unidas y a los trabajos de los órganos competentes, en especial la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas;

3. *Invita además* al Director General a ponerlas en conocimiento de los organismos especializados del sistema de las Naciones Unidas y de otras organizaciones internacionales gubernamentales o no gubernamentales competentes, y a darles la mayor difusión posible;

4. *Invita* a los Estados miembros, las organizaciones internacionales, intergubernamentales o no gubernamentales, así como a todas las entidades que, según se haya definido, podrían colaborar en esta empresa, a tomar todas las medidas necesarias para aplicar las orientaciones mencionadas.

SEMBLANZAS DE LOS ORGANIZADORES Y LOS PARTICIPANTES

I. ORGANIZADORES

Volnei GARRAFA

De nacionalidad brasileña. Doctor en ciencias con posgrado en bioética. Es presidente del Consejo Director de la REDBIOÉTICA/UNESCO (2003-2005); presidente de la Sociedad Brasileña de Bioética (2001-2005) y vicepresidente de la Sociedad Internacional de Bioética (SIBI), sección de América Latina (2003-2006). Ha sido también presidente del VI Congreso Mundial de Bioética de la IAB (Brasil 2002). Actualmente se desempeña como profesor titular y coordinador de la cátedra UNESCO de Bioética de la Universidad de Brasilia, Brasil. Es autor de numerosos libros, capítulos y estudios de investigación publicados en revistas científicas especializadas.

Miguel KOTTOW

Chileno. Médico cirujano especializado en oftalmología. Doctor en medicina, magíster en sociología, profesor titular de la Universidad de Chile. Miembro del comité de redacción de diversas revistas internacionales, autor de numerosos artículos sobre oftalmología, bioética, medicina y humanidades. Autor de varios libros. Es miembro del Comité Asesor de la REDBIOÉTICA/UNESCO. Es miembro del Comité Directivo SIBI en Latinoamérica.

Alya SAADA

Originaria de Túnez. Doctora en filosofía. Es consejera regional para Ciencias Sociales y Humanas de la UNESCO y, como tal, responsable del Programa de Bioética para América Latina y el Caribe así como fundadora y coordinadora de la REDBIOÉTICA/UNESCO. Actualmente funge como representante de la UNESCO en México.

II. PARTICIPANTES**Marta ASCURRA**

De nacionalidad paraguaya. Es doctora en bioquímica. Ha participado en numerosos congresos, seminarios y simposia internacionales de su especialidad. Actualmente es profesora del Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Salud de la Universidad Nacional de Asunción, Paraguay.

Julio CABRERA

Argentino-brasileño. Es doctor en filosofía y autor de *Projeto de ética negativa* (Sao Paulo, 1989), *Crítica de la moral afirmativa* (Barcelona, 1996), *Cine: 100 años de filosofía* (Barcelona, 2003), *Margens das filosofías da linguagem* (Brasilia, 2003). Actualmente se desempeña como profesor de Ética, Filosofía del lenguaje y Filosofía de los siglos XIX y XX en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Brasilia, Brasil.

Fernando CANO VALLE

Mexicano. Es médico cirujano por la UNAM con especialidad en neumología y en cirugía de tórax; cuenta con maestría en ciencias médicas. Autor de nueve libros y 150 artículos científicos. Director de la Facultad de Medicina

de la UNAM de 1983 a 1991. Es miembro del Consejo Directivo de la REDBIOÉTICA/UNESCO (2003-2005) y se desempeña actualmente como director del Instituto Nacional de Enfermedades Respiratorias de la Secretaría de Salud de México.

José María CANTÚ

Mexicano. Médico cirujano con posgrado en genética humana. Profesor invitado de la Universidad George Washington en 1967. Fundador y coordinador del Programa de Doctorado de Genética Humana y sus etapas previas (especialidad y maestría). Ha escrito más de 400 artículos en revistas internacionales. Entre sus múltiples premios de distinciones académicas, destacan: presidente del Consejo Nacional de Especialistas en Genética Humana (1984-1987); Premio Nacional de Investigación Científica del IMSS (1982); presidente de la Asociación Latinoamericana de Genética (1992-1994); presidente del Programa Latinoamericano del Genoma Humano, PLGH (desde 1994); presidente de la Red Latinoamericana de Genética Humana, RELAGH (2001-2003) y es miembro del Consejo Directivo de la REDBIOÉTICA/UNESCO

Stella CERRUTI BASSO

Oriunda del Uruguay, es doctora en medicina, con maestría en bioética. Es autora de libros e investigaciones así como catedrática en Sexualidad, Ética de la investigación y Bioética. Actualmente es co-directora del CEPAS, Centro de Formación y Autogestión en Salud en la Adolescencia.

Pedro Federico HOOFT

Argentino. Graduado en derecho por la Universidad Católica de Mar del Plata, Argentina, y en filosofía de la misma Universidad. Graduado como especialista en bioé-

tica. Es juez del fuero penal de Mar del Plata y desde 1991 ha dictado numerosas sentencias judiciales en “casos bioéticos”, muchas de las cuales han sido publicadas en revistas especializadas y comentadas por reconocidos juristas y especialistas en bioética. Autor de varios libros sobre bioética. Miembro del Comité Consultivo Internacional de Bioética OPS/OMS, periodo 2002-2004. Presidente fundador y actual presidente honorario de la Asociación Argentina de Bioética.

Guillermo HOYOS VÁSQUEZ

De nacionalidad colombiana, es doctor en filosofía. Con una amplia carrera académica, es autor de diversos libros y artículos especializados. Actualmente funge como director del Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR, de la Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia.

Javier LUNA OROZCO

Boliviano, es médico cirujano. Profesor de Historia de la medicina en la Universidad Nuestra Señora de la Paz, y editor de la revista *Archivos Bolivianos de Historia de la Medicina*. Es actualmente Coordinador del Comité Nacional de Bioética de Bolivia.

León OLIVÉ

Mexicano, doctor en filosofía de las ciencias. Con una amplia carrera académica en la UNAM, es autor de varios libros y catedrático de la UNAM sobre la materia. Actualmente coordina el proyecto colectivo “Filosofía analítica y filosofía política de la ciencia”.

Daniel PIEDRA-HERRERA

Originario de Cuba, es doctor en ciencias biológicas. Con amplia carrera académica en Latinoamérica y Europa,

es autor de libros y artículos de especialidad. Actualmente es miembro del Consejo Director de la REDBIOÉTICA/UNESCO (2003-2005) y secretario de Política Científica de la Academia de Ciencias de Cuba.

Fermin ROLAND SCHRAMM

De nacionalidad brasileña. Doctor en ciencias con grado posdoctoral en ética aplicada. Es actualmente profesor de Ética aplicada y Bioética de la Escuela Nacional de Salud Pública de la Fundación Oswaldo Cruz, Río de Janeiro, Brasil; miembro de la dirección de la Sociedad Brasileña de Bioética (2001-05); miembro de la Comisión Nacional de Ética en Pesquisa del Ministerio de Salud de Brasil (2003-2006).

José EDUARDO DE SIQUEIRA

Oriinario de Brasil, es doctor en medicina con un posdoctorado en bioética. Autor de numerosos libros y artículos sobre genética y bioética, ha sido vicepresidente de la Sociedad Brasileña de Bioética (2001-2005) y presidente del VI Congreso Brasileño de Bioética y I Congreso de Bioética del Mercosur. Actualmente se desempeña como profesor y coordinador del Núcleo de Bioética de la Universidad de Londrina, Paraná, Brasil.

Pedro Luis SOTOLONGO

Oriundo de Cuba, es doctor en filosofía. Autor de varios libros e investigaciones sobre complejidad y epistemología. Actualmente es investigador titular del Instituto de Filosofía de La Habana, miembro del Buró del Comité Nacional Cubano de Bioética y presidente de la Cátedra para el Estudio de la Complejidad.

Juan Carlos TEALDI

Médico y bioeticista. Es director del Programa de Bioética del Hospital de Clínicas de la Universidad de Buenos

Aires; presidente de BIO&SUR (Asociación Civil de Bioética y Derechos Humanos); asesor en bioética de la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación (ARG), y miembro del Consejo Directivo de la Red Latinoamericana de Bioética de la UNESCO. Fue creador y director (1990-1999) de la Escuela Latinoamericana de Bioética en la Fundación Mainetti y presidente del II Congreso Mundial de Bioética (Buenos Aires, 1994). Es autor de numerosos textos en publicaciones nacionales e internacionales de la especialidad, y ha dirigido un centenar de cursos y seminarios en Argentina y otros países de América Latina.

Estatuto epistemológico de la bioética, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se terminó de imprimir el 25 de agosto de 2005 en los talleres de Formación Gráfica S. A. de C. V. En esta edición se empleó papel cultural de 57 x 87 de 37 kilos para los interiores y cartulina couché de 162 kilos para los forros; consta de 1,000 ejemplares.

