



Revista Colombiana de Bioética

ISSN: 1900-6896

ISSN: 2590-9452

revistacolombianadebioetica@unbosque.edu.co

Universidad El Bosque

Colombia

Hottois, Gilbert

La bioética y la paz: elementos para una sabiduría
contemporánea. Entre visión y método; entre estado y proceso*

Revista Colombiana de Bioética, vol. 13, núm. 1, 2018, Enero-Junio, pp. 104-115

Universidad El Bosque

Colombia

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=189257376005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UDEM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

La bioética y la paz: elementos para una sabiduría contemporánea. Entre visión y método; entre estado y proceso*

Bioethics and Peace: Elements for a Contemporary Wisdom. Between Vision and Method; between State and Process

Bioética e paz: elementos para a sabedoria contemporânea. Entre visão e método; entre estado e processo

Gilbert Hottois**

Traducción del francés al español: José Vicente Bonilla Pardo***

Resumen

Pacificación y reconciliación son nociones y procesos diferentes. Si la reconciliación implica la pacificación, lo inverso no es verdadero. Una evolución cognitiva y emocional más profunda puede desarrollar una cierta comprensión, incluso, un respeto mutuo ante la posibilidad de una reconciliación facilitada, algunas veces, por el sueño de un retorno a la armonía anterior a los conflictos. Por lo cual, los relatos son muy importantes. Tengo la intención de tratar una noción estrechamente ligada a la filosofía: la noción de sabiduría. Sabiduría y paz no son conceptos tan alejados uno del otro. Examinaré lo que la sabiduría puede aún significar hoy día, en un mundo tan alejado de aquel en cuyo seno ella aparece.

Palabras clave: Pacificación, reconciliación, sabiduría, bioética.

* Esta ponencia fue presentada en el XXIII Seminario Internacional de Bioética, Educación y Políticas para la Paz, realizado por el Departamento de Bioética de la Universidad El Bosque, Bogotá, Colombia, el 25 y el 26 de agosto de 2017. Documento entregado el 28 de agosto de 2017 y aprobado de diciembre de 2017.

** Filósofo belga. Estudió en la Universidad Libre de Bruselas (1967) donde es profesor. Doctor en filosofía y profesor invitado en las universidades de Laval en Quebec, Montreal, Abdijan y El Bosque. Es autoridad reconocida en bioética y miembro de numerosos comités y sociedades de bioética y filosofía, entre estos el Comité Consultor de Bioética y de la Academia Real de Bélgica.

*** Licenciado en biología, Universidad Pedagógica Nacional de Colombia; D.E.A., máster en Filosofía e Historia de las ciencias, Universidad París X Nanterre, Francia; candidato a Doctor en Filosofía, Universidad París 8 Vincennes-Saint Denis, Francia. Profesor catedrático de la Escuela Colombiana de Ingeniería, Bogotá, Colombia. Correo: jbonillapardo@yahoo.com. Artículo recibido: 28.08.2017; artículo aceptado: 05.12.2017.

Abstract

Pacification and reconciliation are different notions and processes. Even if it is true that reconciliation requires pacification, the contrary is not the case. A deeper cognitive and emotional evolution may develop a certain understanding, even perhaps a mutual respect towards the possibility of a facilitated reconciliation, sometimes, for the dream of a return to the prior harmony. This is why stories are very important. I intend to work around a notion closely related to philosophy: the notion of wisdom. Wisdom and peace are concepts not far from one another. I will examine what wisdom might mean today, in a world so far from that from which it was born.

Keywords: Pacification, Reconciliation, Wisdom, Bioethics.

Resumo

Pacificação e reconciliação são noções e processos diferentes. Se a reconciliação envolve pacificação, o inverso não é verdadeiro. Uma evolução cognitiva e emocional mais profunda pode desenvolver um certo entendimento, incluindo um respeito mútuo pela possibilidade de uma reconciliação facilitada, às vezes, pelo sonho de um retorno à harmonia diante dos conflitos. Portanto, as histórias são muito importantes. Pretendo abordar uma noção intimamente ligada à filosofia: a noção de sabedoria. Sabedoria e paz não são conceitos tão distantes um do outro. Examinarei o que a sabedoria ainda pode significar hoje, em um mundo tão distante daquele em que aparece.

Palavras-chave: pacificação, reconciliação, sabedoria, bioética.

PRELUDIO: PACIFICACIÓN Y RECONCILIACIÓN

En el curso de los 20 años que he estado viniendo por invitación del doctor Jaime Escobar, la Universidad El Bosque y Colombia no han dejado de progresar. La imagen que se proyecta de Colombia en Europa —en Bélgica y en el plano internacional— se ha metamorfoseado: ha llegado a ser positiva, rica en promesas y en esperanzas, desde el ecoturismo hasta la cooperación científica. Es destacable que a un país aún estigmatizado por su violencia, su inseguridad, su desorden, le haya sido atribuido el premio Nobel de la Paz. No ignoro que esa política de paz no sea unánime en Colombia, pero ella impacta la escena internacional y fortalece la esperanza.

Me limitaré a dar algunas palabras sobre esta cuestión de la pacificación, antes de desarrollar mi propósito. Pacificación y reconciliación son nociones y procesos diferentes. Si la reconciliación

implica la pacificación, lo inverso no es verdadero. Una pacificación puede ser impuesta por un gobierno o por presiones del exterior. Sin embargo, puede lograrse solamente en terreno y por un tiempo. Por su parte, la reconciliación es un proceso individual y colectivo a la vez, que depende de lo vivido por cada quien. Es lento y tiene límites. Si se logra, es más durable que la pacificación. Por ello, la *pacificación* y la *reconciliación* presentan diversos grados de profundidad. Por ejemplo, los intereses convergentes y económicos son pacificadores sin suprimir la hostilidad latente y recíproca.

Una evolución cognitiva y emocional más profunda puede desarrollar una cierta comprensión, incluso, un respeto mutuo ante la posibilidad de una reconciliación facilitada, algunas veces, por el sueño de un retorno a la armonía anterior a los conflictos. Por lo cual, los relatos son muy importantes. Pues se requiere que los diversos actores tengan la voluntad y la posibilidad de

contar su vivencia y su visión del conflicto. Sin la expresión narrativa que ofrece la posibilidad de una confrontación diferente a la violencia física —el diálogo al menos—, las emociones y las heridas permanecen reprimidas, bloqueadas, sin una real evolución. Se requiere que la verdad, toda la verdad, sea establecida en la medida de lo posible. Es esencial, a fin de poder tener un futuro común, la manera en que los manuales escolares presenten los conflictos a los niños y a las siguientes generaciones. Frente a esto, hay que evitar que el pasado fijo en el silencio asfixie toda perspectiva de vivir en conjunto. El tiempo de la pacificación, y sobre todo de la reconciliación, se cuenta en generaciones más que en años. Si entre tanto, los principales protagonistas del conflicto acaban por desaparecer, la historia quedará y demandará la máxima objetividad y comprensión.

Estas reflexiones no solo se refieren a Colombia, sino que también conciernen a toda situación de conflicto violento que se intenta superar positivamente: guerra, guerra civil, genocidio, colonización... situaciones que son singulares cada una.

Después de esta breve introducción, tengo la intención de tratar una noción estrechamente ligada a la filosofía: la noción de sabiduría. Sabiduría y paz no son conceptos tan alejados uno del otro. Examinaré lo que la sabiduría puede aún significar hoy día, en un mundo tan alejado de aquel en cuyo seno ella aparece. Pero antes de esto, preguntamos de manera general:

1. ¿CUÁL ES EL ALCANCE PARA LA REFLEXIÓN BIOÉTICA Y BIOPOLÍTICA?

El pastor protestante alemán Fritz Jahr introdujo el neologismo *Bio-Ethik* en 1926. Basado en las ciencias que establecen que el hombre

no es esencialmente diferente a los otros seres vivos, e inspirándose en tradiciones religiosas y filosóficas¹, Jahr pensaba la *Bio-Ethik* como una ética del respeto a todo ser vivo. Asimismo, apoyado en el principio de la *Sanctity of Life* y la virtud de compasión y respeto de toda forma de vida, proponía extender el imperativo categórico de Kant de la manera siguiente: *respete a todo ser vivo como un fin en sí mismo, y trátelo siempre como tal* (véase Muzur & Sass, 2012, p. 400); así, la perspectiva era global, pacifista y fundamentalmente biocentrada.

Cincuenta años más tarde, y con mucho éxito, el oncólogo americano Van Rensselaer Potter (1970)² introduce el término *bioethics*, equilibrando de una manera gradual el mundo humano y el mundo vivo en general. Se trataba, desde una perspectiva global, de definir el buen uso del progreso en las ciencias médicas y biológicas, y en lo pertinente a los problemas del medioambiente y la demografía. De esta manera, la bioética fue concebida originalmente muy cerca de la biopolítica. Aunque rápidamente haya sido asociado a la ética médica, Potter sostiene la perspectiva global³.

Ahora bien, ¿a quién se dirige la bioética según Potter? A los científicos, e idealmente a todos los individuos informados; pero, en primer lugar, a los profesores universitarios y a los políticos, porque son ellos quienes pueden, por la educación y la reglamentación, difundir y hacer aplicar las medidas que el saber bioético recomienda.

1 Por ejemplo, el hinduismo, el utilitarismo, o lo trabajado por Francisco de Asís, Rousseau, Schleiermacher, entre otros.

2 *Bioethics. Bridge to the Future*, Prentice-Hall, 1971. Recordamos que el término aparece antes en el artículo "Bioethics, the science of survival" en *Perspectives in Biology and Medicine*, 14, publicado en 1970 e integrado al libro.

3 Fue el cofundador de la Revista *Global Bioethics*, publicada por la European Association of Global Bioethics, y en 1988, publica un segundo libro que titula *Global Bioethics*, East Lansing MI, Michigan State University Press.

¿Pero qué entendemos por *salud*, *progreso*, *progreso global de la salud*, *progreso médico* y *calidad de vida*?, y ¿qué significa proyectar todo ello *a todos en el mundo*? *Medicina* y *meditación* vienen de una misma raíz indoeuropea, que significaba *tener cuidado de los equilibrios y armonías sensibles en la naturaleza*. La raíz etimológica de *terapia* evoca la idea de adoración, el respeto del orden sagrado del mundo. Tales indicaciones tienen sentido cuando se considera la medicina tradicional, cuya única función legítima era restaurar el equilibrio natural accidentalmente perturbado de un individuo. También proporcionan sentido cuando se considera el antiguo ideal de la filosofía, llevando la sabiduría contemplativa al orden armonioso y estable del universo. ¿Pero cuál es el alcance que tienen aún hoy, después de Copérnico, Darwin, Nietzsche, Freud, la física cuántica y la biogenética, que nos confrontan con un universo de acontecimientos y procesos contingentes, en las antípodas de un cosmos de formas esenciales, armoniosas y eternas? Sin embargo, la vieja definición de salud de la OMS (Organización Mundial de la Salud, 1948) reenvía a esa visión ideal que hace pensar en una utopía: la idea de un total equilibrio estable y feliz.

A mediados del siglo XX, el médico y filósofo francés Georges Canguilhem⁴ (1971) escribía: “en el fondo del valor que se acuerda a la salud está el posible abuso de la salud... El hombre normal es el hombre normativo, el ser capaz de instituir nuevas normas, incluso orgánicas” (pp. 103-104). Asimismo, que “la vitalidad orgánica se despliega en el hombre como plasticidad técnica y avidez por dominar el medio ambiente” (p. 153). La salud sería entonces, “un sentimiento de aseguramiento con respecto a la vida que no se asigna por sí mismo ningún límite” (p. 153). Por su parte, Nietzsche afirmaba que no hay definición de salud, que en efecto hay “in-nombrables” salud.

Bajo distintos aspectos, la biomedicina contemporánea, presionada por las demandas individuales y los logros técnicos, refleja mejor esta dinámica de superación de todo límite, dado que la sabiduría tradicional del respeto a la finitud es asociada a un poder de intervención muy limitado. Es así que Canguilhem tenía propósitos que hoy se calificarían de *transhumanistas* en una época en la que no existían, sobre todo en Francia y más generalmente en Europa continental.

En los orígenes de la bioética, Van Rensselaer no incentivó una sabiduría filosófica o religiosa, inspirada por una visión holista conservadora y contemplativa. No obstante, Potter sabe que desde siempre el hombre ha intervenido en la naturaleza. De ahí que el éxito de la especie humana, en la lucha por la supervivencia en la Tierra, se diera gracias tanto al proceso natural evolutivo como al carácter experimental del hombre en su relación con la naturaleza. No se trata entonces de dejar de intervenir, sino de hacerlo, cada vez, de manera más inteligente.

Potter tomaba sus distancias con relación a todo evolucionismo finalista, como el de Teilhard de Chardin, quien creía que, inspirado en la fe cristiana, el hombre sabe hacia dónde va. Al respecto, Potter (1988) escribió:

Creo con otros evolucionistas contemporáneos, que el destino último del género humano es desconocido e impredecible, y que ningún camino puede ser declarado como seguro de éxito. Únicamente lo que podemos esperar hacer es cuidar el camino abierto y permitir que muchísimas vías sean posibles de seguir. (p. 30)

Agrega:

El concepto científico-filosófico de progreso que pone el acento en una sabiduría amplia, es el único que puede conducir a la supervivencia. Es un concepto *que pone*

4 Autor del libro muy conocido, *Le Normal et le pathologique*, Paris, PUF (Quadrige), 1966. Trad. Español Lo Normal y lo Patológico, México, Siglo XXI Editores, 1971.

el destino del hombre en sus propias manos y les impone a los hombres la responsabilidad de examinar los mecanismos de retroalimentación y los procesos a corto plazo de la selección natural en los niveles biológicos y culturales, y decidir cómo evitar los procesos naturales que llevaron a la caída de todas las civilizaciones pasadas. (p. 52)

Potter (1988) tenía una inclinación filosófica hacia la sabiduría, permaneciendo ante todo como un científico que no concibe que la ética —y la filosofía en general— no sea respetuosa de los hechos. Aspecto que se ratifica en la introducción de su libro *Global Bioethics*, cuando dice: “In 1971, a basic tenet of bioethics was the ethical values cannot be separated from biological facts” (p. 1).

2. ¿CUÁL SABIDURÍA PARA UNA CIVILIZACIÓN TECNOCIENTÍFICA Y MULTICULTURAL?

2.1 ANTIGUA NOCIÓN DE SABIDURÍA

El término *sabiduría* tiene una larga historia conceptual —desde la *sophia* griega, pasando por la *sapiencia* latina—. Es una palabra a partir de la cual la *filo-sofía* empezó a crecer hace 2500 años. Los célebres Siete Sabios de la antigüedad, eran sabios experimentados tanto en el campo práctico como en el teórico: Tales, el primer filósofo; también Solón, el legislador de Atenas. A propósito de los primeros filósofos, se señala que eran técnicos, pero también ingenieros, cuyo saber enciclopédico no disociaba práctica y teoría. Situación que cambia bajo el influjo del idealismo platónico: con Platón, *ser sophos* es tener acceso a otro nivel de realidad que la sensible. Es por esto que, al final del *Fedro*, Platón dice que los humanos solo pueden tender hacia la sabiduría, es decir, ser filo-sofos. De esta manera,

el saber platónico es el de las formas ideales, inmutables, esencias trascendentales únicas, y verdaderamente reales de todas las cosas.

La sabiduría coincide con un ideal de existencia superior a toda actividad práctica y concreta: el ideal del saber contemplativo o teórico. Razón por la cual, la finalidad suprema de la existencia humana sería la búsqueda de un tipo de homeostasis o estado estacionario simbólico; un estado de equilibrio que es una figura central de la paz, cuya realización descansa sobre muchos postulados. En primer lugar, la sustancia del mundo es inmóvil. Segundo, el espíritu humano es como un espejo que tiene por vocación reflejar esta inmutabilidad esencial. Tercero, la ciencia una y universal es este reflejo, esta imagen de la ciencia del mundo, capaz de estabilizar la existencia humana anclándola en la eternidad.

Este ideal de saber y de sabiduría trasciende los límites, las imperfecciones y servidumbres de la condición mortal. Este ideal filosófico clásico permite disolver el temor a la muerte y aceptar la finitud terrestre. Puesto que no tener ningún miedo de morir es la virtud más universalmente atribuida al sabio. En las edades de mayor ingenuidad, esta victoria es alcanzada por la creencia en una inmortalidad personal sobrenatural. En épocas más críticas, se funda en el hombre en la posibilidad de tener, en el curso de la existencia, una experiencia del absoluto, ya sea el sentido del ser o el eterno retorno de lo mismo o, incluso, la utopía que brillaría justo al final de la historia humana. La construcción simbólica de la sabiduría llega a ser así más compleja: se esfuerza por mostrar que la finitud, especialmente la fatalidad de la muerte y su aceptación son indispensables para la experiencia humana de la tranquilidad.

Más prosaicamente, la sabiduría se remonta a la experiencia que el sabio ha adquirido en el curso de una larga y rica vida. Habiendo experimentado el curso de las cosas —incluso la idea de un saber

tan completo como posible—, el sabio tiene en todas las circunstancias un juicio reflexionado, prudente, moderado y justo —se encuentran ahí las nociones de equilibrio y de límite—. El sabio, aunque puede ser benéfico para los otros, es en principio el mejor médico de sí mismo. La sabiduría es, entonces, compatible con un repliegue del individuo sobre la esfera privada. Por lo cual, la cualidad dominante del sabio es su distanciamiento de los asuntos públicos, de las preocupaciones sociales y políticas —para los conflictos el cambio, la transformación—, dado que la agitación, lo irracional y el desorden son sus características. Esta figura del individuo sabio, cuidando de su homeostasis interior en compañía de otros individuos sabios, en el seno de un ecosistema delimitado y tranquilo, un jardín del edén, acompaña desde hace tiempo la historia de la sabiduría. Lo anterior, es el ideal del epicureísmo en los tiempos difíciles de la época helenística. Incita a la vida de las comunidades monásticas medievales, a su *hortus conclusus*. Con acentos diferentes, está presente en la sabiduría y ataraxia estoica, y se encuentra, además, en Oriente, por ejemplo.

En resumen: en la noción de sabiduría es omnipresente la idea de equilibrio u homeostasis del estado vivo —hay que señalarlo— y estable. La sabiduría se apoya en creencias y representaciones concernientes a la existencia y esencia del hombre, la naturaleza, el universo. En el centro de estas creencias y representaciones existe la idea de invariantes. Evidente en el idealismo y en las metafísicas, la noción de invariancia se haya en las filosofías trascendentales y de la finitud llamada *ontológica*. Esta idea implica, fundamentalmente, que el hombre no puede ni debe querer cambiar nada a la esencia de las cosas ni a su condición. En ese sentido, la sabiduría coincide con la definición misma de la moral tradicional: superarse en vez de la fortuna. El sabio recurre a la técnica moral, al esfuerzo de dirección sobre sí mismo. Por el contrario, el progresista —aquel que utiliza técnicas materiales— acumula fuera

de sí mismo los cambios, conforme a sus deseos; solo piensa en alcanzar la fortuna. La concepción filosófica sapiencial del saber y de la ciencia reinó casi sin interrupción hasta el principio de los tiempos modernos.

Vayamos ahora a la expresión que simboliza claramente la ruptura de la alianza entre las ciencias, la moral y la sabiduría, a saber, la *tecnociencia* y la Modernidad tecnocientífica. Las oposiciones tienden a ocultar las posibilidades de aproximación a favor de una sabiduría contemporánea: una sabiduría no estática, sino metodológica y evolutiva. Ocupémonos de estas oposiciones.

2.2 TECNOCIENCIA VS. SABIDURÍA

De un lado, un saber contemplativo, no intervencionista; del otro, una ciencia activa, técnica, productora, operando lo Real.

De un lado, una concepción de la realidad natural y de la condición humana como esencialmente inmutables; del otro, una aproximación de la realidad natural e histórica como productiva, evolutiva, contingente y modificable.

De un lado, un ideal de homeostasis existencial, fundamentado en un saber especulativo definitivo; del otro, una concepción de la existencia planteada bajo el signo de la acción, del hacer, del cambio y de la evolución, con la ayuda de un saber instrumental y operativo.

De un lado, una concepción del tiempo como un devenir apenas real, una movilidad superficial de las apariencias sobre un fondo de eternidad; del otro, una concepción funcionalmente temporal y evolutiva de la realidad como proceso e interacción.

De un lado, un sabio erudito fuera de la sociedad y de la política; del otro, un científico actor que se convierte cada vez más en un productor económico y político en la sociedad.

De un lado, una esencialización de la finitud y de los límites de la condición humana; del otro, la lucha contra estos límites asimilados a servidumbre —contingentes, operables—, una vez comprendido el envejecimiento y la muerte.

De un lado, la valorización de procesos simbólicos —morales, mentales, lingüísticos— que exige de una transformación, más no en el mundo exterior; del otro, un desarrollo y valorización de técnicas físicas, materiales, transformadoras del objeto —el mundo, la naturaleza, el medioambiente, también el cuerpo, el cerebro, el genoma...—.

De un lado, la singularidad de la humanidad por su diferencia onto-teológica —la razón, la mente, el lenguaje—, privilegiando técnicas simbólicas; del otro, una naturalización, incluso, una operacionalización creciente de la especie humana, promoviendo técnicas materiales.

2.3 ELEMENTOS PARA UNA SABIDURÍA GUÍA DE LAS TECNOCIENCIAS

¿Cómo caracterizar una sabiduría activa, operativa, adaptada a una civilización a la vez tecnocientífica y multicultural en vía de planetarización?

2.3.1 El Tiempo

Son las tecnociencias —biología, geología, cosmología— las que nos confrontan a la inmensidad de la duración y presionan la pregunta *¿que será del hombre en un millón de años?* Esta pregunta que no es posible responder a priori, en la medida en que es empírica y exige tomar en serio el tiempo, es decir, en tanto no anticipable, no está exenta de consecuencias. Además, aqueja de obsolescencia las escatologías religiosas e ideológicas, todos los fines de la historia o de los tiempos, que no se imaginaban tan lejanos en el futuro. Los efectos de esta pregunta son también anti-utópicos: no se concibe una homeostasis social, una *ciudad ideal* perpetuándose inmodificable

durante millones de años. Por otra parte, no se ve cuál sería el sentido de una tal perpetuación estable si esta fuera posible: de entrada leeríamos la señal de un impase evolutivo, una paz sinónima de muerte.

¿Pero la idea de una simple desaparición física de la especie humana, cualquiera que sea la causa, no es algo más que la señal de una falta de imaginación? Y sobre todo, ¿se puede querer desear un tal acabamiento? En el cristianismo, Dios, al final de los tiempos, mata a la humanidad para resucitarla transfigurada. ¿Cómo interpretar algo parecido en un contexto ya no simbólico ni teológico tradicional, sino tecnocientífico y agnóstico o ateo?

La pregunta por el futuro lejano nos confronta con una temporalidad radicalmente abierta y opaca. Un futuro en el cual ya no podremos establecer la tradicional relación de simbolización, que revelaría un sentido ya preestablecido. Por el contrario, en él constituiríamos una relación de producción, de creación, no solo simbólica sino también física, técnica, que compromete cada vez más nuestra responsabilidad.

En el futuro, los alcances de la sabiduría de esta nueva relación deberían comprender, entre otras cosas, un sentido aún mayor de responsabilidad, el de la prudencia y, sobre todo, el sentimiento de que nosotros —la humanidad—, la especie humana, contamos con todo el tiempo. Es una idea peligrosa afirmar que el ritmo impuesto por la esperanza, el deseo y las ilusiones utópicas, según las cuales, si nos apresuramos en su consecución y si trabajamos fuerte hacia el progreso tecnocientífico, nuestros niños, incluso nosotros mismos, seremos como dioses.

Sin embargo, la nueva experiencia de la temporalidad del futuro está lejos aún de inspirar las mentalidades, las morales y las políticas. Las concepciones dominantes continúan alimentán-

dose oscuramente en temporalidades metafísicas que niegan el tiempo a favor de la eternidad, o en historias religiosas e ideológicas que anticipan el fin de los tiempos en un futuro no lejano.

2.3.2 Contingencia y precariedad

La conciencia de la larga temporalidad va a la par con aquella de la contingencia y de la precariedad de todas las estructuras cósmicas, especialmente de todos los seres vivos. Contingencia y precariedad de especies se conocen por la evolución pasada de la vida sobre la tierra; igualmente son válidas para el futuro, comprendida allí la especie humana que hasta ahora ha tenido gran suerte. En adelante, es sabio respaldar a la humanidad en cuidar por ella misma esta suerte, mejor que sostener la creencia en alguna providencia divina o natural, garante del futuro. Esta creencia jugó un papel importante, dando confianza a la humanidad cuando esta era sumamente frágil y se encontraba desarmada con relación a otras especies. Actualmente esta creencia está menos justificada, en la medida en que la especie desarrolló considerables medios técnicos de lucha y supervivencia que comprometen su responsabilidad.

La contingencia del devenir no es únicamente el signo de la precariedad, es igualmente una condición de libertad, de creatividad y de esperanza respecto al futuro abierto, en el cual la suerte no está nada definida.

Pero la contingencia y precariedad cósmica también pueden entrañar un repliegue de las comunidades y los individuos sobre sí mismos, en un espíritu fatalista de impotencia absoluta, regresando a sabidurías premodernas, a una civilización que ya no lo es.

2.3.3 Solidaridad

La solidaridad del mundo viviente terrestre es otra enseñanza de las ciencias contemporáneas. Es a la vez diacrónica y sincrónica. Puentes

moleculares, genéticos, nos unen a las primeras formas de vida sobre la tierra, así como a todas las formas de vida actuales. La preocupación del *ser en conjunto* está en el centro del pensamiento filosófico porque es condición de *tener sentido* de la razón o del logos. Lo que es nuevo, es que las tecnociencias nos develaron progresivamente las sutiles articulaciones y dinámicas materiales de estas solidaridades, en el seno de las cuales aparecimos y que nos es tan posible explotar concretamente. La toma de conciencia de las solidaridades biofísicas comprende la *naturalización del ser humano* —el hombre está en la naturaleza, no encima de ella—, e invita a modificar nuestra sensibilidad respecto a los otros seres vivos, particularmente los mamíferos *cercanos* a la especie humana. Invita a considerar los ecosistemas y la biósfera, así como las producciones y promesas de las biotecnologías y de las bioindustrias.

De esta manera, la sabiduría activa implica un respeto de la solidaridad biocósmica y la actualización prudente de posibilidades de explotación creadora y productiva, de la cual la noción de *desarrollo durable o sostenible* expresa algunos aspectos.

2.3.4 Responsabilidad

Evoqué la responsabilidad en muchos momentos, pues evidentemente deriva del hecho de que la civilización tecnocientífica establece una relación cada vez más activa, en cuanto a su futuro. No obstante, dada la precariedad cósmica, una responsabilidad fundamental de la especie humana es desarrollar permanentemente los medios de sobrevivencia en contextos o acontecimientos extremos, en los que ninguna forma de vida terrestre podría resistir. Las tecnociencias contribuyen enormemente al desarrollo de tales medios. Como estos no son solo defensivos y protectores, sino también medios de potencia destructiva y ofensiva, esta responsabilidad invoca la vigilancia y la prudencia, así como un acompañamiento normativo e institucional

apropiado. Sin embargo, esta vigilancia y esta prudencia no coinciden con una *heurística del miedo* que invite adoptar sistemáticamente la actitud de Casandra, cuando se trata de las tecnociencias.

Por otra parte, una ilusión peligrosa es creer que la abstención —por ejemplo, dejar de desarrollar nuevos posibles tecnocientíficos— implica menos responsabilidad y es más sabia que la acción y la experimentación. Dado que la responsabilidad está inexorablemente en el centro de una civilización que anuda con ella misma una relación de autoproducción o de autocreación, incluyendo siempre más al medio en el cual se desarrolla. Ahora bien, el principio de precaución y utopía de riesgo cero; la gestión de riesgos mayores; y la realidad compleja, compartida, que transmite responsabilidades contemporáneas colectivas, ocupan un lugar importante en el seno de esta problemática de la responsabilidad.

2.3.5 Preservar y Fructificar

Las ciencias contemporáneas no solo han manifestado las solidaridades sino también las diversidades. Durante las últimas décadas, ha sido destacable la preocupación por las amenazas provenientes de I&D (Investigación y Desarrollo) a la biodiversidad. La sabiduría, en este caso, consiste en reconocer que la biodiversidad es una riqueza, y qué aspectos del desarrollo industrial son, efectivamente, destructores de esta riqueza. Me parece igualmente sabio señalar dos puntos más: primero, que la naturaleza —evolución— no es esa potencia maternal, sabia, que cuida de sus niños, ni el espacio de armonía que una nostalgia soñadora nos describe. La evolución natural es un cementerio de especies, un espacio de lucha perpetua, de derroche descomunal, tanto de destrucción como de creación. Segundo, las tecnociencias no dejan de desarrollar medios de preservación, de manipulación, hasta de *resurrección*, de lo que ha desaparecido. Por lo cual, no son solo potencias destructivas y creadoras, sino también potencias de conservación.

La diversidad de las formas de preservación no es únicamente del ser vivo. Antes bien, una civilización tecnocientífica y multicultural se debe preservar, al menos en su memoria, con la posibilidad de actualizar las formas culturales y las formas técnicas. Es así que el patrimonio a preservar es triple: biodiversidad, logodiversidad y tecnodiversidad. Pero la *preservación* del patrimonio no va más allá de una tímida sabiduría. Un patrimonio debe vivir, es decir, *fructificar*. El enriquecimiento de la triple diversidad que vengo de evocar, es un imperativo apropiado a una sabiduría contemporánea proactiva. El desafío a destacar es el de la articulación entre el imperativo de la preservación y de la fructificación.

2.3.6 Cultura tecnocientífica y cultura del multiculturalismo: la virtud de la tolerancia

Muchas veces he caracterizado nuestra civilización como tecnocientífica y multicultural. La potencia tecnocientífica dominante, en la medida en que se llama *civilizada*, debería ser susceptible de mostrarse generosa con respecto a los individuos y a las comunidades que viven de forma diferente la condición humana, que siguen modalidades que están más ligadas a las tradiciones o más próximas a la naturaleza. La sabiduría exige que los decididores y los ciudadanos, en general, dispongan de una doble aculturación: un cultivo de la ciencia y las técnicas, suficientemente amplio y constantemente actualizado, y una formación *metacultural*, cultivo del multiculturalismo, concerniente a la diversidad simbólica —religiosa, filosófica, tradicional— de la humanidad. Una tal metacultura permite un mejor conocimiento de las *diferencias morales* entre estas, entrañando el reconocimiento de un cierto número de valores comunes y fortaleciendo la tolerancia mutua.

Ahora, la metacultura del multiculturalismo es muy deficiente en nuestras sociedades, más aún, que la cultura tecnocientífica. La relativización

de las identidades simbólicas de la humanidad, —éticas, lingüísticas, nacionales, religiosas, ideológicas— me parece una condición capital para gestionar una civilización multicultural de manera pacífica. Sin embargo, las identidades simbólicas fundamentalistas no tolerantes hacen imposible una tal gestión. Por lo cual, un grado de eclecticismo es el ingrediente indispensable de una activa sabiduría posmoderna.

2.3.7 Apertura múltiple de la cuestión del hombre: una sabiduría no fundamentalista

La sabiduría debe evitar dos excesos: primero, declarar contingente la finitud como tal —*todos* los límites serán finalmente abolidos—; segundo, esencializar o absolutizar los límites definidos —*tal* límite particular es insuperable—. Siempre nuevas fronteras surgirán, pero nada *a priori* se opone a que un día se puedan conquistar. Hasta hace poco, caracterizaciones familiares ante un deceso eran *muerte natural*, *muerte por envejecimiento*. Estas caracterizaciones eran, al mismo tiempo, explicaciones de la causa de la muerte. Hoy nos conformamos cada vez menos con semejantes caracterizaciones, muy generales, que hacen referencia a una causa final y necesaria: la naturaleza, la vejez, la esencia mortal del hombre. Actualmente, es muy posible encontrar causas efectivas, precisas, de un deceso, incluso de rastrearlas a nivel molecular. Y allí donde se pueda identificar las causas físicas efectivas de un hecho específico —para el caso, la muerte—, se puede también imaginar técnicas efectivas de intervención sobre estas causas, con la meta de suprimir, retardar y modificar el hecho en cuestión. Porque como escribía Francis Bacon, en el alba de la ciencia moderna: “Saber es poder”.

Tomé el ejemplo de la muerte porque es el signo por excelencia de la finitud humana, y a fin de ilustrar muy someramente la diferencia entre una relación puramente simbólica y una relación operatoria con la finitud.

La exploración creadora de la cuestión del hombre, apropiada a nuestra civilización, debe ser a la vez simbólica —hermenéutica— y operatoria —técnica—. No obstante, esta última no es acorde con el sentido tradicional de sabiduría. ¿Pero no era ella una sabiduría adaptada a la gran pobreza e impotencia técnica del pasado? Por otra parte, no es bien aceptada por los filósofos contemporáneos, que optan prioritariamente por un cultivo de la exploración simbólica —reflexiva, hermenéutica, fenomenológica—, del ser humano.

Hay que, decía Potter (1971), ya citado:

...cuidar el camino abierto y permitir que muchísimas vías sean seguidas... una sabiduría amplia es el único tipo de progreso que puede conducir a la supervivencia... [ella] coloca el destino del hombre en las manos de los hombres y les encarga la responsabilidad... (p. 52)

Este antropocentrismo *relativo* significa dos cosas. Primero, sostiene la hipótesis de que el hombre está, a la vez, en evolución en la naturaleza y en la punta de esta, portador de un futuro del cual tiene la responsabilidad. Segundo, toda evolución proviene de individuos y colectivos humanos. El fundamentalismo metafísico, teológico o naturalista está basado en una contradicción: valor, verdad o sentido, entendidos como *independientes del hombre*, pero, al mismo tiempo, afirmados como tales *por hombres*, a partir de una tradición o una cultura.

Una sociedad fundamentalista intenta protegerse, imponerse y perpetuarse con la ayuda de una estrategia retórica, que pretende situar fuera de crítica y discusión las afirmaciones que constituyen su identidad y aseguran su poder.

Semejante estrategia de protección y preservación de las sociedades no se encuentra adaptada a una civilización tecnocientífica y multicultu-

ral. Puesto que en esta solo puede ser tolerada como creencia particular una comunidad, bajo la reserva de que esta última no intenta imponerse a los otros por la violencia. Exigencia difícil de interiorizar, ya que plantea una cierta separación o relativización de las creencias fundamentalistas del líder mismo que la comunidad sostiene.

El antropocentrismo relativo es reflexivo. Implica que el valor acordado a los humanos depende también de los humanos. Numerosas voces se levantan para declarar peligrosa esta posición. Y sin duda no sin riesgo. Pero si por un instante consideramos la historia de la humanidad, se puede dar cuenta de que las convicciones religiosas o ideológicas fundamentalistas contribuyeron frecuentemente a que esta historia haya sido un cementerio y una sala de tortura. Reflexivo, el antropocentrismo enuncia claramente la responsabilidad de los hombres. Afirma que ningún Dios ni ninguna Naturaleza vendrán a salvar al hombre del hombre, ni tampoco de los accidentes cósmicos.

Por otra parte, esta reflexividad permite evitar la contradicción, que consistiría en reintroducir en la especie humana un fundamento independiente de los humanos, negando al resto de la naturaleza. De esta manera, se escapa de las críticas basadas en la especie. Es así que el antropocentrismo reflexivo no es hostil o indiferente a los seres vivos no humanos: ninguna necesidad antiecológica le anima. Aquí, incluso, coloca al hombre ante su responsabilidad y sus decisiones, pues le compete valorizar tanto a la naturaleza como a la cultura o a la técnica, y ser sensible al sufrimiento y bienestar de los seres vivos, así como a la protección de los ecosistemas.

3. CONCLUSIÓN: LA BIOÉTICA, MÉTODO Y PROCESO

Interpretar las nociones de paz y sabiduría, expresando prioritariamente, incluso exclusivamente, la visión de un estado de equilibrio definitivo y feliz no permite abordar las realidades naturales e históricas presentes y futuras de una manera apropiada. Es importante reconocer la realidad profundamente procesual y conflictiva del mundo humano y no humano, y de percibir allí las oportunidades como riesgos. Asimismo, es importante disponer de un método que permita manejar la textura polémica, destructiva-creadora, de lo real, sin la violencia inútil ni el estancamiento ilusoriamente pacificador. Por lo cual, el método debe permitir alcanzar, in fine, el progreso, a partir de procesos conflictivos, consciente de que nada —ningún progreso— está definitivamente asegurado. Para mí, la bioética no debe corresponder a una visión normativa, universalmente compartida, de la sociedad y de su relación con la naturaleza. Por el contrario, la bioética es un método complejo de gestión y de resolución no violenta de visiones divergentes, éticas y hasta cierto punto, políticas, concernientes a la naturaleza, el individuo y la sociedad, con relación a aspectos y controversias más o menos dependientes de las ciencias, de las técnicas y de las prácticas médicas y biológicas. La metodología bioética permite constantemente lograr un consenso, al menos provisional, aclarando los puntos sobre los cuales todos se entienden y aquellos sobre los que no hay entendimiento, indicando así porqué hay desentendimiento.

Un tal resultado, modesto en su forma, es en realidad fecundo porque deja abierta la posibilidad de retomar el debate en un futuro indeterminado, cercano o no, siguiendo la evolución de las cosas. Como tuve frecuentemente la ocasión de decirlo y escribirlo, son los comités de ética independientes, pluridisciplinarios

y pluralistas, sensibles igualmente a la expresión de diversos grupos de interés, los que mejor concretan esta bioética metodológica y procesual, ya que son un vehículo prudente y modesto de progreso. Un progreso, sin duda, temporal a reasegurar, reevaluar y proseguir indefinidamente, un progreso que no contempla un Fin ilusorio de la Historia.

4. REFERENCIAS

1. CANGUILHEM, G. (1971). *Lo normal y lo patológico*. Buenos Aires: Siglo XXI, Argentina Editores S.A.
2. MUZUR, A., & SASS, H. M. (Eds.). (2012). *Fritz Jahr and the Foundations of Global Bioethics: The Future of Integrative Bioethics*. Munster: Lit Verlag.
3. POTTER, V. R. (1971). *Bioethics. Bridge to the future*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
4. POTTER, V. R. (1988). *Global Bioethics: building on the Leopold Legacy*. East Lansing, Michigan: Michigan State University Press.