

Bioética

Ecología de saberes

*¿ La vida debe tener prioridad
sobre los intereses de la ciencia?*

Diana María Rodríguez González, Coord.



**UNIVERSIDAD
LIBRE®**



BIOÉTICA

Ecología de saberes

**¿La vida debe tener prioridad sobre
los intereses de la ciencia?**

Diana María Rodríguez González, Coord.

BIOÉTICA

Ecología de saberes

**¿La vida debe tener prioridad sobre
los intereses de la ciencia?**

Formación ciudadana con sentido social

**Universidad Libre
Bogotá, D.C., Colombia, 2016**

Bioética: Ecología de saberes ¿la vida debe tener prioridad sobre los intereses de la ciencia? / Diana María Rodríguez González coordinadora (editorial). -- Bogotá : Universidad Libre, 2016.

231 p.; 24 cm.

Incluye referencias bibliográficas

ISBN 978-958-8981-07-9

1. Bioética – Historia 2. Ética del medio ambiente 3. Biopolítica
Rodríguez González, Diana María, Coord.

174.957

Catalogación en la Fuente – Universidad Libre. Biblioteca

Comentarios y sugerencias:

Correo-e de la coordinadora editorial: dianam.rodriguezg@unilibrebog.edu.co

© Diana María Rodríguez González, 2016

© Oficina de Relaciones Interinstitucionales (ORI), 2016

© Universidad Libre Sede Principal, 2016

ISBN: 978-958-8981-07-9

Queda hecho el depósito que ordena la ley.

Reservados todos los derechos. No se permite la reproducción total o parcial de esta obra, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio (electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros) sin la autorización previa y por escrito de los titulares del *copyright*.

Editorial: Universidad Libre

Coordinación editorial: Luz Bibiana Piragauta Correa

Correo-e: comunicaciones@unilibre.edu.co

Calle 8 No. 5-80, TEL: 3821000, Bogotá D.C.

Diseño y diagramación: Editorial Kimpres SAS.

Ilustración de portada: Rolando Rodríguez

Esta obra está cofinanciada por el Fondo de publicaciones de la Universidad Libre

Impreso en Colombia en los talleres gráficos

Editorial Kimpres SAS.

Calle 19 sur No. 69c - 17

PBX: +57(1) 4136884

www.kimpres.com

Bogotá D.C., Colombia 2016

Printed in Colombia



DIRECTIVAS

PRESIDENTE NACIONAL

Jorge Orlando Alarcón Niño

VICEPRESIDENTE NACIONAL

Jorge Gaviria Liévano

RECTOR NACIONAL

Fernando Enrique Dejanón Rodríguez

SECRETARIO GENERAL

Floro Hermes Gómez Pineda

CENSOR NACIONAL

Antonio José Lizarazo Ocampo

DIRECTOR NACIONAL DE PLANEACIÓN

Omeiro Castro Ramírez

DIRECTOR NACIONAL DE INVESTIGACIONES

José Helvert Ramos Nocua

DIRECTOR OFICINA DE RELACIONES INTERINSTITUCIONALES (ORI)

Mario Alejandro López Viveros

PRESIDENTE SECCIONAL

Julio Roberto Galindo Hoyos

RECTOR SECCIONAL

Jesús Hernando Álvarez Mora

DECANO FACULTAD CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

Rafael Rodríguez Rodríguez

CONTENIDO

Agradecimientos.....	11
Presentación	17
Prólogo.....	19
Introducción.....	31
I. Sentido social de la universidad: dilemas y potencialidades	37
II. Historia y expectativas de la bioética.....	51
III. Salud mental: el caso del maltrato infantil.....	63
IV. Una aproximación jurídica y bioética a las decisiones sobre el nacer y el morir.....	71
V. ¿Derechos de los animales frente a derechos humanos?	79
VI. Ciudadanía, biopolítica, bioética	89
VII. Nuevas políticas sociales y vulnerabilización política del trabajador	103
VIII. Buen vivir frente a calidad de vida acerca de «ganar» o «perder» la vida	117
IX. ¿Qué significa la complejización de la bioética?	135
X. Problemas ambientales, ciencia posnormal y ética ambiental	147
XI. Equilibrio ecológico frente a energías alternativas: toda acción humana tiene un impacto ambiental	163



XII.	Alimentos transgénicos-riesgos.....	173
XIII.	¿Es la sabiduría bioética una posible hermenéutica para la comprensión de lo 'humano' del ser humano?.....	191
XIV.	Justicia: bioética en la vida cotidiana	207



AGRADECIMIENTOS

El reto de la universidad es estar a la vanguardia de las exigencias de la educación superior contemporánea, trabajando por cultivar el espíritu cooperativo y la función social de acuerdo con los requerimientos de las nuevas tendencias del conocimiento. Estas tendencias están orientadas al servicio del bien social, sobre la base de una concepción realista de la naturaleza biológica del hombre.

Por esta razón, este documento se obtiene como ejercicio intelectual logrado desde la Cátedra Gerardo Molina, que se desarrolló durante el diplomado del año 2013. La temática que lo motivó fue: **“bioética, formación ciudadana con sentido social”**, vista desde las perspectivas política, educativa, ambiental, de salud y económica. Hoy la humanidad enfrenta unas epistemologías diferentes, de ahí que este diplomado atendió a este momento histórico como aporte a las epistemologías emergentes desde el sur.

En este libro quedan compiladas diversas perspectivas a favor de la ecología de los saberes, tema que convocó la Rectoría nacional de la Universidad Libre de Colombia desde la Cátedra Gerardo Molina. Se desarrolló por la Oficina de Relaciones Interinstitucionales (ORI) como temática especial en su nonagésimo aniversario de fundación.

Este escrito refleja la intención de mantener lazos con la comunidad intelectual nacional e internacional en temas que movilicen a la comunidad educativa en general y, en especial, a los integrantes de la Universidad Libre. Su reto es promover una cultura que favorezca el desarrollo ético desde la formación en responsabilidad social, sostenibilidad y liderazgo, para las comunidades por las comunidades y en las comunidades.

Igualmente, expreso mi profundo agradecimiento al equipo interfacultades que apoyó la labor. Asimismo, a la Dra. Elizabeth Villareal C (dirección ORI año 2013); Elías Castro Blanco (dirección Investigación Filosofía); María Teresa Holguín (docente investigadora de la Facultad Ciencias Administrativas



Económicas y Contables); Andrés Suarez Arias (director nacional de Investigación); y a Pablo Elías González Monguí (director doctorado en Derecho).

Un agradecimiento muy especial a la Dra. Elizabeth Villareal Correcha, quien movilizó y motivó todo lo requerido desde su labor como directora de la ORI y de la Cátedra Gerardo Molina en el año 2013, logrando que se hiciera realidad la propuesta sintetizada a continuación; igualmente, agradecerle el voto de confianza depositado frente a los desarrollos que se propusieron en la coordinación.

A la secretaria de la ORI, Leybi Jineth Lancheros, quien con su talento y gran experiencia, logró de manera excelente, el despliegue operativo necesario para esta actividad académica. Al asistente Diego Román, al auxiliar de investigación Julián Fernando Gutiérrez Sabogal del grupo Con(s)-CIENCIA: Bioética, Biopolítica y Ecología Humana, por sus aportes para el logro de este documento, a mi hermano Rolando Rodríguez González, que como diseñador gráfico de la Universidad Nacional de Colombia obsequió los diseños de la portada y contraportada, a todos los monitores de la Cátedra Gerardo Molina que apoyaron la labor durante las sesiones de trabajo con los conferencistas y al público asistente. Finalmente, a la estudiante Paula Tatiana Rodríguez Pinto, quien con sus inquietudes siempre nos llevó a recordar la fragilidad de la vida, paz en su tumba.

1. Posdata:

Agradecemos a los intelectuales que no publican en este documento por razones ajenas a nuestra voluntad, a todos ellos muchas gracias.

A continuación, presento brevemente sus temas de reflexión que fueron muy significativos en el proceso realizado.

Jairo Antonio Rodríguez Leuro, sociólogo, que desarrolló su reflexión desde la pregunta: ¿por qué la ciencia se volvió una ideología? Este investigador nos señaló la necesidad de reconocer que la ciencia se ha vuelto ideología, debido al excesivo protagonismo de la lógica formal en la producción de conocimiento, asunto que inicia en la propia forma de educar a otros o de acceder al conocimiento en la educación que se ofrece tanto formal como informalmente. Este reconocimiento desmedido de la lógica formal descalifica la posibilidad del conocer desde la lógica dialéctica y simbólica.

Por tanto, la trayectoria que ha desplegado el hombre en su preocupación por comprender y lograr desarrollo, se ha debatido en una lucha por seleccionar y descalificar tres lógicas que en perspectiva bioética se comple-



mentan, son constitutivas y no consecutivas: la lógica formal, dialéctica y simbólica. Ha sido con el correr del tiempo, a través de la historia, que se reconoce el esfuerzo de varios intelectuales por lograr que se comprenda y se reconozca otras formas de conocer que van más allá de lo cuantificable o medible, dado que atienden los sentidos de ser-actuar, decidir-obrar, ante las posibilidades de hacer uso de los recursos, y lograr armonización en las relaciones humanas, las llamadas comúnmente ciencias sociales.

Pablo Elías González Monguí, PhD., cuya reflexión llevó por título *Bioética y Derecho Penal*. Como experto en el tema señaló varios asuntos. Entre sus ideas están el centrar la atención en los siguientes aspectos: 1) el derecho penal es el más represivo, obedece a intereses políticos. Su sentido ético tiende a obligarnos a interiorizar valores, pretende muchas veces uniformar la opinión, resulta ser invasivo; 2) la idea no es fortalecer el derecho penal, se trata de que cada uno de nosotros nos sensibilicemos. Ojalá que llegara el momento en que no utilizáramos el derecho penal; 3) un derecho penal con contenido ético debe corresponder con el promover los derechos fundamental y los derechos humanos; 4) el derecho penal atiende delitos por conductas desviadas, es un mecanismo de control social que impone penas; y 5) debemos adquirir la conciencia suficiente para garantizar el respeto por la diversidad (en todo sentido) y los derechos, ya que así el mundo podrá ser viable para el ser humano y demás especies.

Daniel Libreros Caicedo, cuya reflexión llevó por título *Bioética y economía*. En su disertación, este abogado, investigador y docente universitario colombiano presentó cómo el tema de la bioética forma parte de una evolución histórica, que hoy aparece como un final de la cadena de una serie de descubrimientos básicamente de la biomedicina, bioquímica y, en general, en comprensión de los fenómenos vitales que nos plantea dilemas éticos considerables que asociados con la globalización están inscritos a problemas económicos.

Hernán Felipe Prieto, doctor en Derecho y ciencias de la Universidad Libre, magíster en filosofía y bioética, maestro comprometido con la educación superior y orientador de la cátedra observatorio de la vida: *Resistir a la administración total de la vida*. Este pensador colombiano desarrolló la reflexión *La sombra de Hitler*, desde la propuesta de pensar de qué estamos hablando cuando pensamos en ética, repercusiones en el siglo XXI. En perspectiva bioética, fueron muchos los aspectos que se pudieron resaltar de la intervención realizada por el maestro Hernán. Su invitación fue: “debemos oponernos a matar a nuestros semejantes, pero también debemos oponernos



a aquellos que nos quieren obligar a vivir cuando no queremos hacerlo. A ustedes les corresponde librar esas dos luchas y a nosotros a desearles lo mejor de lo mejor en esas luchas”.

Jairo Alberto Martínez Idárraga, candidato a doctor en Derecho. Su reflexión llevó por título: *Tráfico humano—trata de personas*. Este abogado colombiano, investigador en temas sociojurídicos, señaló que la academia tiene un papel fundamental en la transformación de esta realidad de criminalidad organizada desde la sensibilización, capacitación e investigación sociojurídica; esto con el fin de que se den abordajes integrales al asunto y nuevas formas de intervención; así, los discursos no pueden estar descontextualizados de la realidad. Estas problemáticas sociales y problemáticas contextuales le demandan al ciudadano profesional estar dispuesto a ayudar. El tráfico humano es una verdadera problemática de criminalidad organizada. Esta es sumamente compleja, comprende diferentes metalecturas: social, económico, político, ético, jurídico y transnacional.

Chantal Aristizabal, MD y PhD., cuya reflexión llevó por título: *Repercusiones y raíces estructurales del estigma y la discriminación. Perspectiva Bioética*. Es un caso relacionado con el VIH/SIDA. Un estudio de caso en una institución adscrita al Ministerio de Defensa. Presentó el estigma y discriminación relacionado con la infección con VIH/SIDA; que nace de una realidad y es un problema de salud pública. Lo asume la investigadora en relación con la inquietud de: cómo el estigma y la discriminación tenía mucho que ver con el generar dificultades en la prevención, diagnóstico y tratamiento, desde un estudio de caso realizado en la institución, con características especiales, por ser de las fuerzas militares y de policía de Colombia. Es necesario hacer una serie de intervenciones en diversos niveles y diversas dimensiones para realmente no solo llegar a la causa del VIH, sino a la causa de las causas: la vulnerabilidad, los determinantes sociales. Incluso las causas de las causas de las causas, que serían esa determinación histórica y social de las sociedades inequitativas. Los principios éticos que consideró: principalísimo; respecto a la dignidad, derecho y bienestar de los participantes, y a la integridad científica a través de la investigación y confidencialidad de todos los datos.

Andrea Cortés Salazar, abogada e ingeniera egresada de la Universidad Libre de Colombia, su reflexión llevó por título: *Retos y dificultades de las licencias ambientales*. Fue una disertación que se ocupó en considerar aspectos claves desde el marco legal y técnico de las licencias ambientales. Esta circunstancia planteada intencionalmente por la ponente, le permitió a su vez, presentar algunos retos y dificultades de las licencias ambientales en la sociedad. En su



reflexión asumió la Bioética entendida como ética de la vida; por tanto, atrajo la atención hacia la necesidad de pensar el estudio del comportamiento del ser humano y cómo atiende en consecuencia, el ambiente (el entorno desde las acciones), actividades que ejecuta, cómo le afectan, afectan a otros y a la naturaleza en general. Por eso, invitó a pensar en relación con la importancia de hacer efectiva la reflexión de la comprensión del objeto del licenciamiento ambiental, afirmando, que este está relacionado con un justo medio. Es decir, lo que se busca es un punto de equilibrio entre el desarrollo social/económico y el cuidado de los recursos naturales simultáneamente, siempre desde un criterio en el que no se haga un uso abusivo de los recursos.

De acuerdo con ello, presentó como aporte que lo que permite hacer real el punto medio, son reglas de juego claras, que no descuiden los recursos naturales, además, se piense en las generaciones futuras, como lo promueve la bioética. Así, se regula el uso y abuso en las actuaciones, se atiende a la vulneración y a la justicia, por ser aspectos propios del ser humano. Su aporte final fue: “el retarnos a pensar que para lograr el desarrollo social y económico haciendo uso de los recursos naturales, se requiere comprender lo que se llama desarrollo sostenible frente a sustentable”.

Diana María Rodríguez González



PRESENTACIÓN

La Universidad Libre tiene en sus principios la criticidad y eticidad como conceptos que son parte fundamental de sus procesos formativos para los futuros profesionales, los cuales se reflejan en el diario vivir, en la práctica y reconocimiento de temas-problemas para su discusión y comprensión, cuya traducción hacia la vida misma es una transformación permanente de las vivencias que tienen los estudiantes.

Es así como la Rectoría Nacional con la coordinación de la Oficina de Relaciones Interinstitucionales (ORI) organiza semestralmente la Cátedra Gerardo Molina y ofrece ciclos de conferencias mediante diplomados sobre temas-problemas de actualidad nacional e internacional.

En este escenario, la profesora Diana María Rodríguez, directora del grupo de investigación Con(s)-CIENCIA: Bioética, Biopolítica y Ecología Humana, adscrito a la Facultad de Ciencias de la Educación, lideró la integración de un equipo de docentes nacionales e internacionales expertos en el tema de la bioética desde el derecho, pasando por la filosofía, los problemas ambientales, la política, la ciudadanía y el buen vivir, entre otros, los cuales son una garantía de la profundidad en el análisis alrededor del tema de la bioética.

En este marco de referencia se presenta el libro BIOÉTICA, el cual recoge los trabajos presentados en la Cátedra Gerardo Molina y su diplomado «Bioética, formación ciudadana, con sentido social».

La Rectoría Nacional, la ORI y el Centro de Investigaciones de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Seccional Bogotá, se complacen en entregar a la comunidad académica este libro, que sin duda, además de ofrecer conceptos y relaciones para la sensibilización, comprensión y análisis del



trabajo que se realiza alrededor de una concepción realista de la naturaleza biológica del hombre, conlleva el cultivo del espíritu cooperativo y la función social que nuestra educación superior se ha impuesto.

Nicolás Enrique Zuleta Hincapié
Rector Nacional



PRÓLOGO

La bioética, en nuestro mundo globalizado, es una de las formas de resistencia frente a los poderes constituidos y naturalizados, provoca una profunda revisión de categorías no solamente éticas sino también epistemológicas, ya que nuestra comprensión de la vida, en la modernidad, ha sido apropiada por el cientificismo que es tendencia considerar al discurso científico como el mejor fundamentado para conocer la realidad, en tanto las notas de objetividad, neutralidad y universalidad garantizarían el carácter predominantemente racional de sus afirmaciones. Enfrentando este paradigma dominante, esta compilación presenta catorce reflexiones que tienen como característica notoria estar situadas en América Latina.

Si bien la ética tiene una expectativa de universalidad, como afirma María Luisa Pfeiffer en uno de los artículos, aquí los autores posicionan los debates y dilemas en nuestras sociedades, atravesadas por los conflictos que generan las nuevas realidades tecnocientíficas que deben ser debatidas a la luz de ideales propios. Lejos de propiciar posiciones irracionalistas u oscurantistas, como suelen denominar los filósofos ilustrados a las críticas al paradigma de la modernidad, estos artículos buscan, en una ecología de saberes, superar las limitaciones del enfoque analítico propio de los reduccionismos cientificistas.

Aquí se admite que la racionalidad humana ha dado lugar a la creación de grandes innovaciones tecnológicas y que estas innovaciones han sido puestas al servicio de la supervivencia de nuestra especie humana, en la medida en que permitió “humanizar” nuestros entornos naturales y resolver problemas vitales, no obstante, vemos que estas expectativas se ven defraudadas, pues las promesas de eliminar el hambre o la injusticia social o mejorar nuestra calidad de vida no se han cumplido. En contra de las promesas de progreso moral, que vendrían de la mano del progreso material, el siglo XX y lo que llevamos del XXI son pródigos en presentar fuertes conflictos de carácter bioético.



En nuestra tradición filosófica occidental, denominada “logofalocentrista” por Jacques Derrida, se ha sostenido distintos criterios de racionalidad y, con ello, distintas concepciones acerca de nuestra comprensión como seres racionales, siempre bajo el gesto antropocentrista. Como afirma Ricardo Maliandi, la racionalidad es una disposición, una capacidad que puede ejercitarse o no. Afirmar que somos seres racionales no implica aceptar que siempre lo somos, sino que tenemos la posibilidad de serlo, aunque quizás no lo seamos en solo alguna ínfima medida. Esta capacidad racional no nos exime de ser también seres biológicos y esta característica es la que compartimos con el resto de los seres vivos. Sin embargo, advertimos que la comprensión de lo humano en tanto “biológico” no es la que predomina al momento de justificar la adopción de normas orientadas al cuidado y la preservación de todas las formas de vida en nuestras sociedades.

El impacto de las novedades biotecnológicas demanda la necesidad de “evaluar” estos cambios, ya que, en tanto innovaciones, no sabemos los efectos que producirán en nuestras formas de vida. Estamos todos ante una inmensa apuesta en la que podemos ganar o perder, pero lo que no sabemos es cuál va a ser la dimensión de la pérdida o la ganancia. Los científicos no tienen tiempo y a veces tampoco ganas de calcular los riesgos, muchas veces urgidos por los empresarios o el Estado que financia sus producciones. Mientras que empresas de riesgo, los desarrollos biotecnológicos presentan riesgos sociales todavía no evaluados, de tal modo que el vínculo entre desarrollo biotecnológico y bioética es inevitable dada la necesidad de dilucidar “para qué” es que se producen innovaciones.

De allí que Maliandi revisa los conflictos y dilemas a los que nos expone el mundo tecnocientífico, en los que encuentra una suerte de “dialéctica de equilibrios y compensaciones” que hace participar a distintos planos: el ecológico, el etológico y el ético. Con este planteo propone revisar el impacto de la tecnología y su importancia en la evolución de la especie humana. En la propuesta de Maliandi, con el término “ecológico”, se entiende no solamente la relación con el medioambiente sino también a toda forma de adaptación del hombre a la realidad circundante. Con el término “etológico” se alude específicamente a la conducta humana (*ethos*) resultante de esta adaptación al medio. Según Maliandi, a diferencia del resto de los vivientes, la conducta humana presenta la particularidad de que la desadaptación o desequilibrio que le produce el medioambiente, es compensada no solamente con mecanismos biológicos, como en el caso del resto de los animales, sino con recursos artificiales entre los que encontramos la creación de artefactos.



Desde el hacha o la rueda hasta las computadoras o los veloces medios de transporte, estos artefactos son considerados “prótesis”, prolongaciones de nuestras limitadas capacidades físicas sin que, en paralelo, existan instintos capaces de reprimir esta capacidad, lo que da lugar a un desequilibrio etológico. El modo de recuperar este equilibrio da lugar a la génesis de normas éticas. Así como la técnica cumple la función de prótesis para suplir las deficiencias físicas del cuerpo humano, la ética compensaría la falta de capacidades instintivas para inhibir la capacidad ofensiva frente a los congéneres. La supervivencia de nuestra especie estaría conectada a la coexistencia de estos dos artificios humanos: el invento de la técnica y el invento de la ética. La convivencia de estos dos “artificios” (instrumentos y reglas para usar estos instrumentos) habría posibilitado la supervivencia de la especie, ya que ambos son “mecanismos compensatorios” de distintos desequilibrios que necesitan compensarse unos en otros.

Frente a la idea, sostenida desde una concepción epistemológica de fuerte impregnancia social, de la neutralidad valorativa de las producciones tecnocientíficas, aquí se admite que la técnica no es “neutra” sino “ambivalente”. Desde el punto de vista ontológico da lugar a la distinción entre lo natural y lo artificial, y desde el punto de vista valorativo, la tecnociencia puede ser juzgada como “buena” o “mala”, pero no porque se la use de un modo o de otro, sino que lo es en tanto necesita ser “compensada” desde otra instancia “artificial” como es la ética. En consecuencia, y siguiendo este planteo, podemos decir que en nuestras sociedades científico-tecnológicas es sumamente acuciante ocuparse de valorar estas producciones de allí la importancia del aporte de la bioética.

El término “tecnociencia” lo usó Bruno Latour (filósofo, sociólogo y antropólogo francés) en 1983, y su característica es que requiere de la presencia de la “empresa” tecnocientífica para desarrollarse. Ya no es la ciencia el producto del trabajo de personas que aisladamente pueden generar teorías científicas (al modo como visualizamos a Newton, Mendel o Darwin) sino que se requiere de grandes inversiones en las que el aporte del Estado y de los capitales privados confluyen para concretar proyectos de investigación que satisfacen distintos intereses estratégicos o económicos. Esto determina la necesidad de diseñar “políticas científicas” para orientar estas alianzas en vista a distintos intereses, entre los que cuentan los intereses del mercado.

Podemos, entonces, sostener sin mayor esfuerzo argumentativo, que la bioética cumple un papel central en el mundo globalizado. En tanto “mecanis-



mo compensatorio” conviene revisar esta larga historia evolutiva que nos compromete, mientras que seres humanos, con nuestros congéneres y con el resto de los seres vivos. La capacidad racional no nos exime de ser también seres sensibles y como se señala en cuanto al papel compensatorio de la ética, es necesario tomar en cuenta la vulnerabilidad de nuestra naturaleza biológica, la que compartimos con el resto de los seres vivos, al momento de justificar la adopción de normas. Así, instalados en los modos de producción tecnocientíficas, en un mundo globalizado, dentro de ideologías neoliberales que ocultan o enmascaran las preocupaciones éticas como formas subsidiarias de la lógica del mercado, es necesario destacar el importante papel de la ética entendida como reflexión acerca de las formas de vida vigentes, que no renuncia a la interminable tarea de cuestionar las múltiples formas de la dominación y de la violencia.

En este sentido, destacamos el valor del esfuerzo reflexivo presente en estos artículos, por atender a todas las formas de vida no solamente las humanas, para encontrar nuevos lazos de solidaridad entre los seres vivos, humanos y no humanos, dada la necesidad de resignificar nuestros vínculos con otras formas de vida fuera del Humanismo y de las ideas autocomplacientes acerca del hombre. Al modo de un breve repaso del contenido de estas catorce contribuciones a esta “ecología de saberes” encontramos los siguientes temas tratados:

Sergio De Zubiría Samper en *Sentido social de la universidad: dilemas y potencialidades*, enfoca su interés en un lugar que resulta invisibilizado en la epistemología tradicional; es lo que Javier Echeverría nombra como “contexto de educación”, es decir, el contexto donde se forman los futuros científicos y profesionales: las universidades. Como valor, propone priorizar el concepto de “pertinencia” sobre el de excelencia o calidad educativa con el que hacer frente al eurocentrismo en el ámbito de las universidades. Lo pertinente, destaca, es lo que se adapta en sus objetivos a las características socioculturales y hasta ambientales de un lugar. En Latinoamérica, frente al embate del neoliberalismo y la transnacionalización del mercado universitario, propone enfrentar lo nuevo con lo nuevo, para lograr una solución nacional con articulación en una globalización contra hegemónica alternativa. El autor destaca que esta tarea a menudo se ve obstaculizada en nombre de la supuesta autonomía y libertad académica. Esta tarea, de gran alcance, no puede quedar reducida solamente al crecimiento del acceso a la educación superior y buscando antecedentes de su propuesta cita el legendario Manifiesto Liminar de la Reforma Universitaria de 1918, proclamado en la



ciudad de Córdoba, Argentina, que sigue siendo un faro que ilumina hoy los emprendimientos intelectuales como este libro, que surge del compromiso social de una universidad por aportar desde el campo de la reflexión, ideas alternativas a las impuestas por el neoliberalismo.

Juan Carlos Velásquez Rojas en *Historia y expectativas de la bioética* revisa los antecedentes remotos y actuales de la bioética, en los que ubica al Código de Hammurabi de Babilonia e Hipócrates entre los antiguos. En el siglo XIX señala a Claude Bernard con su Tratado de medicina experimental como un intento por establecer un método científico en la investigación biomédica. Hasta después de la Segunda Guerra Mundial estos métodos no distinguían entre seres humanos y otros seres vivos, ni se tomaban precauciones de carácter ético. Destaca que los documentos producidos (Declaración de los Derechos Humanos, Código de Nuremberg, Declaración de Helsinki) en su aplicación, se vieron limitados por la actitud que llama “principalismo”, que busca reducir la complejidad de los dilemas recurriendo a reglas simples. La diversidad de enfoques y disciplinas involucradas en la bioética requiere ampliar el enfoque a otras dimensiones como el de la dignidad, la vulnerabilidad, el desarrollo sostenible entre otros criterios.

Isabel Cuadros Ferré en *Salud mental: el caso del maltrato infantil* propone cambiar la visión idílica de “un mundo color de rosa” respecto al tratamiento de los niños, para destacar que la cultura de la violencia es una nota común presente en nuestras sociedades. La autora muestra a través de ejemplos que el maltrato infantil está presente en todas las culturas, en todas las etnias, sin discriminar entre clases sociales ni épocas, como violencia intrafamiliar, fundamentalmente contra las mujeres y los niños. Esta violencia no se puede conceptualizar sin incluir las relaciones de poder que se dan en la familia, en la escuela, respecto al tratamiento de niños y niñas. Destaca la autora que las sociedades han previsto el modo de enfrentar el maltrato a los animales, en el siglo XIX antes que el maltrato a los niños. El maltrato proviene de los cuidadores mientras que al niño no se le permite odiar al padre o a la madre. La negligencia es una de las formas del maltrato, especialmente perjudicial cuando se impide que los daños del maltrato sean atendidos por los médicos u otro tipo de cuidadores de salud.

Emilssen González de Cancino en *Una aproximación jurídica y bioética a las decisiones sobre el nacer y el morir* señala nuevos desafíos para la bioética, ahora que la tecnología ha modificado las formas del nacer o morir cuando ya no es Dios o la naturaleza la causa de estos acontecimientos sino que intervienen tecnologías biomédicas. La aparición de las técnicas de repro-



ducción humana asistida (TRHA) y sus derivaciones acerca del destino y el posible estatus humano de los embriones concentra la atención de la autora en el intento por mostrar la acuciante necesidad de poner estos debates en el marco de la reflexión de la bioética.

José Reinel Sánchez en *¿Derechos de los animales frente a derechos humanos?* presenta un panorama de las distintas tendencias y propuestas para tratar de fundamentar la adjudicación de derechos a los animales no humanos y de aquellos que sostienen que los animales no tienen derechos, pero si merecen un cuidado en el trato. En estos temas señala las dificultades, ya señaladas por Foucault, para comprender a aquello que se considera “lo otro” dado que prima el autointerés y el autocentrismo de lo humano en nuestra concepción de la vida. Otro obstáculo es la dependencia hacia los animales considerados como “recurso” humano (alimento, abrigo, recurso económico). Aquí se plantea un supuesto antagonismo entre el derecho de los humanos y el derecho de los animales, visto desde una metafísica antropocéntrica y autorreferida lo que presenta un rompecabezas tanto teórico como práctico para nuestros marcos normativos.

Miguel Kottow en *Ciudadanía, biopolítica, bioética* propone repasar el concepto de ciudadanía de la mano de Thomas Humphrey Marshall, el de biopolítica siguiendo a Michel Foucault. En el caso de la bioética señala el pecado de inmadurez por no encontrar figuras señeras del rango de los autores mencionados y su complejidad al asumir como problemas asuntos ligados al derecho, la filosofía y la salud. Revisa los vínculos posibles entre ciudadanía, biopolítica y bioética en vista a señalar las limitaciones actuales de la bioética. Para el autor, la insistencia en anclar la bioética a los derechos humanos, limita la extensión del planteo a quienes ya tienen derecho a solicitar derechos frente a los excluidos, desposeídos e ignorados en la adjudicación de los derechos civiles, políticos, sociales.

Amparo Serrano Pascual en *Nuevas políticas sociales y vulnerabilización política del trabajador* señala la presencia de nuevas categorías en el discurso acerca del trabajo, que desconectan la condición del trabajador del contexto político y social bajo una concepción atomizada e impiden visibilizar situaciones de poder y opresión. La noción de “emprendimiento” pertenece a este nuevo lenguaje destinado a hacer ver al individuo como responsable de sí mismo frente a la crisis. De este modo las contradicciones sociales se traducen en desafíos personales. Asimismo, los logros del Estado de bienestar se presentan como dependencia y pasividad. Certeramente señala la



autora que esta semantización del mundo laboral produce nuevos modelos de trabajadores y se idealiza el modelo del “emprendedor”, imponiendo una nueva gramática que instala un nuevo darwinismo social en el que solamente los mejor equipados psicológicamente podrían sobrevivir. Cita la autora el caso español, en el que el Estado, en los años 90, desarrolla políticas destinadas a fomentar el espíritu emprendedor. Cita el caso de la reforma laboral de 2012 en la que se nombra a los empresarios con el eufemismo “creadores de empleo”. Esta “psicologización” del mundo del trabajo se presenta como la versión neoliberal del individualismo moderno que invisibiliza la vulnerabilidad de los trabajadores frente a la crisis, desactiva los mecanismos de protección del trabajador, el que queda expuesto a las fuerzas del mercado, especialmente en sociedades como la española, señala la autora, donde por cuestiones históricas, políticas y sociales las fuerzas han sido desparejas y esta conclusión, agrega, podría aplicarse a Latinoamérica.

María Luisa Pfeiffer en *Buen vivir frente a calidad de vida. Acerca de «ganar» o «perder» la vida* destaca la necesidad de reflexionar acerca de los derechos humanos ampliando los marcos referenciales a los valores de las comunidades originarias, como aparece en las Constituciones de Ecuador y Bolivia. De manera novedosa, en estas nuevas Constituciones, se reconocen los derechos de la naturaleza a partir de la cosmovisión andina de la Pacha mama, lo que desafía los parámetros filosóficos de los Estados modernos de matriz eurocéntrica y humanista. Destaca la autora que en países como Argentina, bajo el rótulo de “democrático”, se han implantado regulaciones neoliberales, justificadas en el voto popular, que han depredado las riquezas, por lo que es necesario conocer los instrumentos que utiliza el poder que nunca es solamente político. La instalación de mitos acerca de los beneficios de la tecnología es uno de estos recursos junto a la aceptación de una cultura donde “ganar” es prioritario para tener una buena vida. Frente a este ideario neoliberal, Pfeiffer contrapone los valores de culturas originarias como la de los quechuas para quienes la vida buena no se realiza como producto de la competencia sino de un “buen convivir”. Esta comunidad de intereses incluye no solamente a los humanos sino a todos los seres vivos, a la naturaleza, la que no es vista solamente como un recurso disponible para los hombres. Esto supone revisar los parámetros de racionalidad para la ética tanto en el modelo kantiano como en el utilitarista que se centran en la noción de individuo. En el campo de la bioética, la eugenesia y la eutanasia son motivo de reflexión, ya que intervienen en los debates acerca de la calidad de vida. La autora nos invita a revisar la idea de “perder la vida” en el sentido de no considerarla de manera individual sino como un bien compartido con otros



al momento de considerar las bases de un “buen vivir”. Este concepto parece novedoso pero no lo es, arraiga en valores sostenidos por los pueblos originarios en Latinoamérica y puede ser una fuente de inspiración en el campo de la bioética para planteos a los problemas que generan la explotación a las personas y la contaminación de los recursos de la naturaleza.

Carlos Eduardo Maldonado en *¿Qué significa la complejización de la bioética?*, utilizando el lenguaje de Kuhn, alude a la vigencia de una “bioética normal” que convive con múltiples “anomalías”. En base a este análisis se complejiza el debate acerca de la posibilidad de una bioética “revolucionaria” que vendría a enfrentar el reduccionismo principialista de una bioética que se transforma en un mecanismo de control de la investigación, ligada a temas doctrinales del cristianismo acerca del principio o fin de la vida y el rechazo a las tecnologías reproductivas y otros temas como el de las células madres. Frente a este paradigma dominante, Maldonado destaca la existencia de una bioética latinoamericana, una bioética continental y una bioética africana. Para este autor la complejización de la bioética está destinada a rechazar que sirva como dispositivo de control y dispositivo de justificación de lo que denomina “logofobia”. Para ello considera necesario “indisciplinar” las disciplinas tradicionales, ya que una ética de la vida es mucho más que una ética dedicada puramente a problemas deontológicos de la práctica médica.

William Manuel Mora Penagos en *Problemas ambientales, ciencia posnormal y ética ambiental* presenta un panorama preocupante donde “el mercado y la naturaleza han descarrilado al mismo tiempo”. La crisis ambiental se presenta en las actuales condiciones de la globalización que se ha implantado respecto a la degradación ambiental pero no en cuanto a la solidaridad y mejoramiento de las condiciones de vida. Esta situación requiere un cambio epistemológico para pensar la complejidad, el azar, la indeterminación. Esta nueva ciencia “postnormal” y “postmoderna” requiere de la participación de los científicos en todas las disciplinas pero también de los campesinos, los periodistas, los políticos y el resto de los actores sociales. Esta crisis ambiental y epistemológica también redundará en una crisis ética que reclama por un cambio de enfoque desde una visión antropocéntrica a otra biocéntrica, de responsabilidad intergeneracional.

Ricardo Vega Zafrané en *Equilibrio ecológico frente a energías alternativas: toda acción humana tiene un impacto ambiental* problematiza el concepto de “energías alternativas”, ya que encubre la situación de que la energía es una sola, que no se crea ni se destruye sino que se presenta de distintas maneras. En este artículo destaca la novedad de la existencia de la especie



“hombre” sobre el planeta. Al parecer en África, la especie humana apareció hace 200 mil años. Esto contrasta con la antigüedad de 3 millones de años de otras especies de mamíferos. A pesar de ello el impacto sobre el medioambiente es creciente y es la única especie con la capacidad de alterarlo de manera perjudicial.

Mario Fernando Castro Fernández en *Alimentos transgénicos-riesgos* revisa históricamente la aparición de los alimentos transgénicos y las distintas normativas que regulan su producción y consumo. En este artículo se destaca que a pesar de los logros económicos y las abultadas ganancias que generan los alimentos transgénicos, si ponen en riesgo la salud, deben ser considerados bajo parámetros éticos y políticos frente a los riesgos que presentan. El autor destaca que los países pioneros en estos emprendimientos biotecnológicos aparejaron desarrollo científico y protección de la propiedad intelectual. Luego, en base a esta alianza, se lograron las patentes que les otorgaron los derechos económicos de su producción, lo que involucró al resto de la humanidad en el modo de producción capitalista del conocimiento. El debate acerca de estos temas es de candente actualidad dado que el efecto perjudicial de estos alimentos transgénicos puede ser caracterizado como “un conflicto de baja intensidad”, en tanto puede morir mucha gente, pero no de golpe como cuando cae una bomba sobre una población, sino a lo largo de cierto tiempo.

Santiago Roldán García en *¿Es la sabiduría bioética una posible hermenéutica para la comprensión de lo “humano” del ser humano?* remite al Fausto de Goethe para una comprensión de lo humano. Frente a la racionalidad científica, la hermenéutica aporta una mejor aptitud para la reflexión bioética, entendida como sabiduría en favor de la vida. Para el autor, una interpretación hermenéutico-antropológica se encuentra en la realidad del descubrimiento del ser personal y en la recompreensión de la naturaleza humana. Alude a Martin Heidegger en el concepto de *Dasein* para arraigar esta resignificación de lo humano en vista a una re-comprensión, re- interpretación y resignificación de lo vital.

Diana María Rodríguez González en *Justicia: bioética en la vida cotidiana* reconoce que vivimos en una época signada por la necesidad de cambios de paradigmas, donde la práctica no esté subordinada a la teoría sino que sean las urgentes demandas de atención a dilemas vitales lo que nos empuje a la creación de nuevas visiones acerca del mundo, guiadas por la búsqueda de justicia. Tanto legos como expertos experimentan el sentimiento de la justicia asociado al de “actuar correctamente”. Para asentar estas nociones alude a



los aportes de John Rawls, Martha Nussbaum, Alasdair Macintyre, María Luisa Pfeiffer, Adela Cortina entre otros filósofos, que aportan conceptos fértiles al campo de reflexión de la bioética. Así la bioética es la piedra angular que nos ayuda a pensar y actuar correctamente, para poder ejercer un papel de “buenos jueces”. La bioética es una fuerza activa en la medida en que se visualiza como el lugar desde donde se reflexiona acerca del buen vivir. Finalmente, afirma la autora: “la bioética como el constructo epistémico que al estar al servicio de la vida y su sentido, despierta nuestra sabiduría, requiere el uso de la razón práctica y motiva a vivir desde la justa generosidad donde su forma de razonar es considerando en el mismo acto, fe-razón”.

Con este artículo, antes de las palabras finales, Diana María Rodríguez González, compiladora de este libro, extracta en sus palabras, lo que parece ser la actitud de todos los autores aquí reunidos: subordinar los intereses de los grandes grupos de poder, dueños de los réditos de los productos biotecnológicos, a nuevas normas de control social. Aquí los criterios normativos requieren ser pensados a partir de una epistemología “revolucionada”, como pedía Oscar Varsavsky en los años 60, cuando ya se avizoraban los efectos perniciosos de formas nuevas de la apropiación de la actividad científica por parte del neoliberalismo e indicaba la necesidad de repensar esta actividad bajo parámetros ético-políticos orientados a preservar los intereses de la sociedad antes que los intereses de los inversionistas públicos o privados.

Retomando la idea expresada al inicio de este prólogo, celebramos este acto de resistencia y de libertad para el pensamiento que propician estos aportes para hacer frente a lo instituido y propalado como verdad, también desde nuestros medios académicos. En este sentido, Latinoamérica tiene a su favor algunas ventajas señaladas en los artículos: cuenta en su historia con movimientos universitarios de reacción y de transformación social como La Reforma Universitaria de 1918, de amplia repercusión en el ámbito mundial y pionera en la instalación de una nueva concepción de la educación superior y con la presencia de valoraciones acerca de la Madre Tierra (la Pacha mama) reactualizadas y presentes en nuevas normativas constitucionales como las de Ecuador y Bolivia. A los méritos anteriores podemos agregar que este libro reúne, en nuestro idioma, el aporte de figuras de renombre internacional, en un campo disciplinar dominado por el idioma inglés. Como sabemos, el lenguaje expresa un mundo. En este libro se muestra el campo de preocupaciones de nuestros mundos latinoamericanos, atravesados por conflictos y dile-



mas que merecen ser atendidos en resguardo del cuidado de todas las formas de vida. Como emerge de la lectura de estos artículos, este viraje incluye un concepto de la vida que renuncia al antropocentrismo y al androcentrismo propio de la tradición filosófica eurocentrista. Este cambio de perspectiva, podríamos decir, instala una nueva agenda, una nueva alianza entre saberes que han sido prolijamente desconectados para volver a ponerlos en diálogo, como se propone aquí, por medio de una “ecología de saberes”.

Cristina Ambrosini¹

1 Ciudadana Argentina, doctora en filosofía, investigadora, directora del Centro de Investigaciones en Teorías y Prácticas Científicas del Departamento de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Lanús desde el 1/4/2015.



INTRODUCCIÓN

La presente compilación tiene por apuesta central atender en perspectiva bioética y mediante diferentes matices a la pregunta: ¿cuáles conocimientos son pertinentes para hacer circular y originar motivos para determinar acciones entre los seres humanos (ciudadanos) frente al convivir en una humanidad diversa, desigual y fragmentada que requiere proteger la vida y su sentido?

Para ello, es necesario reconocer como principios para estas disertaciones que el conocimiento es patrimonio de todos; así como la armonía es dada en las actividades humanas, en el marco de la pluralidad y la diversidad. Para lograr esto se deben conseguir equilibrios dinámicos con los ciclos y procesos inherentes a la Madre Tierra, como lo explicita la ley de los derechos de la madre tierra promulgada por el Estado Plurinacional de Bolivia, presentada por el presidente Evo Morales en la Cumbre del Cambio Climático en Cancún, diciembre 2010.

En perspectiva pedagógica, se considera lo expuesto por uno de los pensadores más influyentes en cuestiones educativas de finales del siglo XX y uno de los más populares en asuntos relacionados con los educadores informales, con la necesidad de diálogo y con las reivindicaciones de los menos favorecidos, el educador brasileiro Paulo Freire. Promueve el educar para lograr la igualdad, la transformación y la inclusión de todos los individuos en la sociedad. En su texto: *Pedagogía de la autonomía* nos recuerda que (...) solo somos porque estamos siendo. Estar siendo es, entre nosotros, la condición para ser. No es posible pensar a los seres humanos lejos, siquiera, de la ética, mucho menos fuera de ella. Entre nosotros, hombres y mujeres, estar lejos, o peor, fuera de la ética, es una transgresión. Es por eso por lo que transformar la experiencia educativa en puro adiestramiento técnico es despreciar lo que hay de fundamentalmente humano en el ejercicio educativo: su carácter formador. Si se respeta la naturaleza del ser humano, la enseñanza de los contenidos no puede darse alejada de la formación moral del educando. Por



lo tanto, es imposible separar la formación ética de la formación intelectual, ambas se dan en simultaneidad, una se apoya en la otra.

Igualmente, considera lo expuesto por el filósofo argentino Francisco R. Parenti, cuando nos invita a comprender que la bioética al ser interpersonal debe escuchar al otro y, por lo tanto, considerarlo en la toma de decisiones, más aún cuando ese otro se ve afectado por la decisión. En este caso, el conocimiento científico y el progreso tecnológico afectan la sociedad civil. Todo conocimiento genera impacto económico-social-cultural. Así, se señala que la bioética constituye un horizonte de esperanza para la sociedad civil, al introducir y hacer circular en su seno la convicción profunda de la radical insuficiencia del conocimiento científico para garantizar el desarrollo y progreso de la humanidad, al presentar la necesidad de un nuevo espacio transcultural en el que puedan confluir los diversos saberes y se puedan escuchar todas las voces.

Por lo anterior, esperamos que los asuntos aquí abordados sean para el lector elementos de reflexión ante lo que es nuestro comportamiento como especie que habita el planeta tierra. Deseamos que este material de trabajo permita hacer realidad el estar más cerca a lo propuesto por Van Rensselaer Potter, sobre el alcance de la bioética como 'la ciencia de la sobrevivencia', como el 'puente hacia el futuro', como la posibilidad nuestra de esforzarnos "en generar una sabiduría, un saber acerca de la forma de utilizar el conocimiento en vista del bien social, sobre la base de una comprensión realista de la naturaleza biológica del hombre"^{HC1}. Para que no predomine la manipulación es necesario destacar dos pilares básicos sobre los que debe fundamentarse: el conocimiento científico, capitaneado por la biología, y los elementos esenciales de las ciencias sociales y las humanidades, dando un peso importante a la filosofía como amor a la sabiduría.

Recordemos con Esperanza Guisan que la ética nos muestra esa pequeña pero poderosísima arma que constituye la voluntad de la transformación, liberación y cambio del ser humano, con sus limitaciones, pero también a veces con sus potencialidades. "Por eso, considerar la ética como una mera disciplina académica sería tan absurdo como creer que el agua es solamente un líquido susceptible de ser analizado en el laboratorio"^{HC2}.

Siendo consecuentes, esta compilación presenta catorce reflexiones, todas de gran importancia para pensar nuestra manera de habitar el planeta; por lo mismo, aunque se han ubicado pensando en mantener una ruta apropiada para desarrollar un ciclo de talleres con grupos de estudio de cualquier profesión, pueden explorarse en diferente orden.



Brevemente, señalo las perspectivas desarrolladas por el colectivo de intelectuales que conforman esta compilación.

- II. *Sentido social de la universidad: dilemas y potencialidades*. Sergio De Zubiría Samper, PhD. Como investigador, filósofo y político colombiano, presenta en su reflexión el imperativo de reconocer a la universidad en su responsabilidad social, al asumir en y desde ella la necesidad de mantener su prioridad pedagógica de pertinencia por sobre nociones como “excelencia” o “calidad educativa”.
- III. *Historia y expectativas de la bioética*. Juan Carlos Velásquez Rojas, candidato a doctor en bioética. Como investigador, médico y educador colombiano, presenta una reflexión que sintetiza algunos de los acontecimientos y personajes que influyeron en el nacimiento de la bioética.
- IV. *Salud mental: el caso del maltrato infantil*. Isabel Cuadros Ferré, médica psiquiatra colombiana, directora de la Asociación Afecto. Con su reflexión, presenta la situación de vulnerabilidad infantil y el llamado a evitar la crueldad contra los niños y niñas como condición para evitar errores severos con nuestra salud mental como especie.
- V. *Una aproximación jurídica y bioética a las decisiones sobre el nacer y el morir*. Emilssen González de Cancino, Ph. D., experta abogada colombiana y directora del Centro de Estudios sobre Genética y Derecho. Presenta en su reflexión algunos de los problemas que el derecho y la bioética deben enfrentar ahora que la biotecnología ha modificado muchas cosas relativas al nacer y al morir.
- VI. *¿Derechos de los animales frente a derechos humanos?* José Reinel Sánchez PhD., pensador colombiano. Presenta su reflexión en torno a la pregunta ¿a qué tienen derecho los animales? No sin dejar de recordarnos nuestra condición de animales.
- VII. *Ciudadanía, biopolítica, bioética*. Miguel Kottow. MD, PhD., profesor titular de la Universidad de Chile. Académico de la Escuela de Salud Pública en la Facultad de Medicina, U. de Chile. Como fuerte representante en Latinoamérica del asunto bioético, es un autocrítico permanente de nuestras posibilidades como especie. Es por esto que presenta en su reflexión un llamado de atención hacia tres temas centrales para la época actual, los cuales se entrelazan y dinamizan, inclusive con la categoría emergente “bioética”.



VIII. *Nuevas políticas sociales y vulnerabilización política del trabajador.*

Amparo Serrano Pascual, PhD., socióloga y profesora titular en la Universidad Complutense de Madrid, España. Esta investigadora nos invita a reflexionar sobre las sutilezas presentes entre 'gobernantes' y los 'gobernados', por ello, propone este tema como elemento clave. Así, se podrá entender algunos matices en relación con psicologización del trabajo y el gobierno de las voluntades, para lo cual toma como modelo el caso español.

IX. *Buen vivir frente a calidad de vida. Acerca de «ganar» o «perder» la vida.* María Luisa Pfeiffer, PhD., filósofa, investigadora y miembro del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina. Como educadora y representante reconocida en Latinoamérica en el tema bioético, trae como reflexión el cuestionamiento a la calidad de vida y, sobre todo, la opción por el buen vivir. Afirma cómo esta filosofía de vida proviene especialmente de las bioéticas desarrolladas en América Latina. Es así como resalta que ha sido usada también para poder dar un marco diferente a los derechos humanos en las constituciones de Ecuador y Bolivia.

X. *¿Qué significa la complejización de la bioética?* Carlos Eduardo Maldonado, PhD., profesor titular de la Facultad de Ciencia Política y Gobierno, colombiano. Como conocedor del tema, en su reflexión, argumenta cómo la categoría de bioética coincide y emerge durante el tránsito que se ha dado en los ámbitos culturales, políticos, ejes de problemas, horizontes de vida entre la concepción antropocéntrica, antropomórfica, antropológica, y la concepción biométrica y ecocéntrica.

XI. *Problemas ambientales, ciencia posnormal y ética ambiental.* William Manuel Mora Penagos, PhD. Este investigador y educador colombiano, en su reflexión señala cómo los actuales problemas ambientales están integrados a un sistema de crisis planetaria, entre ellos la del conocimiento y la ética, que son de alta complejidad, y que demandan para su solución marcos conceptuales y metodológicos propios de una ciencia posnormal en la que se requieren criterios éticos ambientales.

XII. *Equilibrio ecológico frente a energías alternativas: toda acción humana tiene un impacto ambiental.* Ricardo Vega Zafrané. Es ingeniero civil colombiano dedicado a la dirección, interventoría en construcción civil e infraestructura, equipos y grandes movimientos de tierra por más de 30 años. Con su reflexión, permite recordar y compren-



der cómo nosotros somos una fábrica de impactos, afirmando que toda acción humana tiene más de un impacto ambiental. El hecho de que existamos genera mucho impacto ambiental.

XIII. *Alimentos transgénicos–riesgos.* Mario Fernando Castro Fernández, PhD. Este investigador colombiano presenta dos postulados al respecto. Los transgénicos tienen tanto defensores como detractores en cuanto a su relación con el desarrollo sostenible. Para algunos, la posibilidad de aumentar la producción de alimentos y materias primas, con una inversión menor de insumos agrícolas y la utilización de extensiones menores de tierra, se presenta como una solución para la implementación de mecanismos de producción más amigables con el ambiente y, por tanto, en la concreción de planes ambientalmente sostenibles. Para otros, el riesgo que los transgénicos suponen para la diversidad vegetal y animal, así como para la salud humana, los hace insostenibles al punto de que en aplicación del principio de precaución, debería impedirse su ingreso y utilización.

XIV. *¿Es la sabiduría bioética una posible hermenéutica para la comprensión de lo ‘humano’ del ser humano?* Santiago Roldán García, PhD. Este pensador colombiano, en su reflexión, nos presenta como una de las características interpretativas que mejor definen a lo humano del ser humano, es precisamente, su ‘indefinición’. La insatisfacción e indefinición del hombre frente a su deseo de búsqueda y dinamismo constante por un progreso que aún no comprendido, es lo que actualmente lo caracteriza al hablar de lo esencialmente humano del ser humano. Un ser humano esencialmente transformado y modificado. Un espíritu progresista que, pensado con la modernidad, entreteje los impulsos personales transitados por la economía, la política y el carácter social que mueven el mundo actual.

XV. *Justicia: bioética en la vida cotidiana.* Diana María Rodríguez González, PhD. Invitó a pensar sobre la necesidad de mirar históricamente nuestro comportamiento como seres pertenecientes al planeta tierra, desde el valor agregado de poseer la capacidad de ser “sentí-pensantes-actuales”, donde a su vez es importante repensar cuál es nuestra responsabilidad social, cuál debe ser el sentido social con el que habitamos la tierra. Por ende, propone concebir la bioética como el constructo epistémico que, al estar al servicio de la vida y su sentido, despierta nuestra sabiduría, requiere el uso de la razón práctica y



motiva a vivir desde la justa generosidad donde la forma de razonar es considerando en el mismo acto, fe/razón.

Esperamos que este material sea tenido en cuenta por muchas personas (en diferentes partes del mundo), como maestros, estudiantes y todos aquellos interesados en dar sentidos armoniosos a sus vidas y a las de sus congéneres.

Este trabajo se desarrolló con el fin de aportar algunas perspectivas a favor de la ecología de los saberes. Es un aporte de y para las epistemologías del Sur.

Diana María Rodríguez González

Grupo de Investigación: Con(s) -CIENCIA. Bioética, Biopolítica y Ecología Humana

Línea de Investigación Transversal: Bioética, Biopolítica y Ecología Humana en el
Mundo de la Vida

Sede Bogotá

2013



I. SENTIDO SOCIAL DE LA UNIVERSIDAD: DILEMAS Y POTENCIALIDADES

Sergio De Zubiría Samper, Ph.D.²

La decisión de aproximarnos a la universidad desde sus nexos con la sociedad, contiene la elección de una prioridad pedagógica de la pertinencia sobre otras nociones como “excelencia” o “calidad educativa”. Investigando e interpretando el entorno social, podremos desentrañar el enigma de la pertinencia de la universidad latinoamericana. Consideramos que la pregunta por la “pertinencia” es previa a las decisiones sobre la “calidad” o “excelencia”, porque iniciar por las anteriores puede conllevar enseñar con “calidad” lo impertinente o innecesario; como también puede insinuar “mejorar” la enseñanza de lo que no hay que enseñar o perfeccionar contenidos impertinentes. En los últimos años, la noción de “pertinencia” ha tenido una gran importancia en el debate sobre la educación, debido a la convergencia de distintos factores relacionados, posiblemente, con el debate modernidad/posmodernidad, el debate sobre el universalismo, la crisis del euro- centrismo y las condiciones de posibilidad de la calidad en educación.

El informe de seguimiento de la Educación para Todos (EPT) del año 2005, elaborado por la UNESCO, llama la atención sobre la dimensión central de la pertinencia, ratifica la existencia de opiniones nada uniformes sobre la calidad de la educación y la progresiva aceptación de tres principios en el ámbito pedagógico global: la necesidad de una mayor pertinencia; la necesidad de una mayor equidad; y la urgencia de respetar los derechos de las personas a la educación como es debido. También sostiene este informe UNESCO que el concepto de pertinencia está inspirado en una idea planteada en el Informe de 1973 titulado *Aprender a ser*. La educación del futuro, elaborado por la Comisión Internacional para el Desarrollo de la Educación, dirigida por el exministro francés Edgar Faure, en el que ya se plantea la meta

2 Profesor asociado en el Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes.



de determinar objetivos educacionales integrados debidamente jerarquizados y enunciados en términos operacionales, específicamente adaptados a las condiciones ambientales, a las características de las comunidades o a los grupos identificados de la población.

Una educación es pertinente si se pueden describir de manera nítida sus objetivos y si estos se hallan plenamente adaptados a las características socioculturales de la población y a su contexto medioambiental. Por una parte, “pertinencia” es una noción que permite estudiar y evaluar a posteriori las prácticas educativas. Por otra, es un criterio para establecer metas u objetivos que se deben cumplir mediante la implementación de políticas y programas educativos.

La noción de pertinencia siempre ha estado presente en los debates sobre la calidad de la educación. En el pasado particularmente en los países en desarrollo, solía considerarse que los planes de estudios importados o legados por el colonialismo tenían poco en cuenta el contexto local y el medio sociocultural de los educandos. En la Convención sobre los Derechos del Niño, se hace hincapié en un enfoque de la enseñanza y el aprendizaje centrado en el niño. Esto pone a su vez de relieve la importancia de los planes de estudios que atienden, en la medida de lo posible, las necesidades y prioridades de los alumnos, sus familias y sus comunidades (UNESCO, 2005, p.34).

Atender la pertinencia de la educación superior conlleva estudiar las aproximaciones contextuales que se realizan en Latinoamérica y el Caribe sobre la problemática peculiar de nuestras universidades. Encontramos una rica producción bibliográfica en la región que puede agruparse, por lo menos, en cuatro grupos interpretativos: los diagnósticos elaborados por el Centro Interuniversitario de Desarrollo (CINDA); los trabajos coordinados por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO); las aproximaciones desde el pensamiento crítico y la tradición poscolonial; y una gama muy diversa de producción individual sin referencia directa a grupos colectivos de investigación.

El CINDA, como institución académica internacional fundada en 1971 y formada por universidades de América Latina y Europa, cuyo propósito es vincular las universidades entre sí y con los problemas del desarrollo, ha incrementado su actividad en los últimos años a través de la publicación periódica de informes sobre la educación superior en Iberoamérica. Sus informes 2007 y 2011 constituyen piezas importantes en el afianzamiento de una perspectiva de análisis sobre la universidad de la región. Se le otorgan cuatro



desafíos a la educación superior: apoyar el crecimiento y la competitividad; contribuir al desarrollo humano y la cohesión social; fortalecer la dimensión institucional; y avanzar en formación de capital humano.

El enfoque de CINDA comprende la “pertinencia social” o “proyección social” (término que prefieren utilizar) de la educación superior en tres claves. La primera es, garantizar la formación de capital humano avanzado como incremento del vínculo entre la educación superior y el mundo de trabajo. Para ello, desarrolla con amplitud la noción de “capital humano” y un enfoque de “competencias”. El denominado “capital humano” es la unión de dos indicadores: el cuantitativo que se mide por los años promedio de escolarización de la población y el cualitativo como las competencias y habilidades adquiridas por las personas de un país a lo largo de la vida. La segunda clave subraya la necesidad de consolidar plataformas institucionales que funcionen como sistemas coherentes y acordes con la diversidad universitaria contemporánea. La tercera, es la existencia de criterios que aseguren la calidad del sistema educativo en su conjunto, postulan la noción de “calidad” como los procedimientos de evaluación de pares, sistemas de información, criterios de certificación y acreditación.

Las investigaciones sobre educación superior de FLACSO y CLACSO son amplias y profusas en temáticas, por ser instituciones latinoamericanas fundadas hace varias décadas por iniciativa de importantes académicos y gobiernos de la región; la primera es una organización intergubernamental regional autónoma para la investigación, la docencia y la difusión de las ciencias sociales en América Latina y el Caribe, creada por iniciativa de la UNESCO, mientras que la segunda es una institución no gubernamental de carácter internacional para la investigación en ciencias sociales, fundada por académicos y grupos de investigación en 1967.

Comparten algunos rasgos en sus proyectos de investigación que le otorgan una relativa identidad a estas dos instituciones regionales. El primero, el respeto a la diversidad latinoamericana y caribeña, y como corolario, la conveniencia de promover las investigaciones comparadas. El segundo, el cultivo de perspectivas críticas y autónomas en la investigación social, que acojan criterios divergentes desde los autores y grupos colectivos de investigación. El tercero, asumir la comprensión de la universidad latinoamericana en una experiencia de profunda crisis desde la década del setenta del siglo XX.

Para el equipo de investigación sobre educación superior en América Latina de FLACSO, se pueden detectar cinco ámbitos que evidencian la crisis de la educación superior en el continente: desajustes estructurales; parálisis insti-



tucional; mal funcionamiento de los sistemas; problemas de financiamiento; y agotamiento del modelo de coordinación. Los desajustes estructurales se evidencian en los niveles, sectores y diversificación, conllevando una creciente confusión de los límites y tipos institucionales. La división binaria entre instituciones universitarias y no universitarias no corresponde en la realidad a una línea precisa de demarcación; se confunde tanto la duración de los estudios como los programas y títulos que ofrecen. Las líneas que separan y vinculan a los sectores oficial y privado son bastante sinuosas, generando que ambos sectores se superpongan, subsuman o separen. Se presentan profundos síntomas de parálisis institucional, principalmente en dos ámbitos: restricciones presupuestales y formas de gobierno, pudiendo adoptar distintas expresiones en los países y sectores universitarios.

En muchas universidades oficiales un periodo largo de restricciones presupuestales hizo caer las inversiones en infraestructura, bibliotecas y equipamiento, remuneraciones a los docentes y rigidez en las plantas docentes. También existen grietas en los modelos de cogobierno burocratizado y grados cuestionables de democracia interna e ineficiencia. También se constatan claros síntomas de mal funcionamiento en tres dimensiones: escasa calidad de los procesos y productos, baja equidad de los sistemas y abundantes problemas de eficiencia interna. La “escasa calidad”, aunque siempre señalando los diversos enfoques de la calidad, en Latinoamérica se cuestiona la actual “calidad” de la educación universitaria. En equidad en cuanto a financiamiento público automático, investigaciones recientes empiezan a mostrar que los alumnos ricos se benefician diez veces más del subsidio que los alumnos pobres.

Los problemas de financiamiento se manifiestan en la disminución o estancamiento del gasto público en la mayoría de países de la región luego de la década de los ochenta del siglo XX, en educación superior y en educación en general; ha contribuido a agravar los factores de la crisis. A finales de esa década, en nuestra región, se llegó a gastar un monto fiscal promedio por alumno matriculado en la enseñanza superior menor que todas las demás regiones del mundo. “Los países del África Subsahariana gastaban en promedio tres veces más por alumno, los países asiáticos cuatro veces más. Los Estados Unidos y Canadá gastaban catorce veces más por alumno terciario. Los países asiáticos, con un nivel de ingresos similar al de América Latina, gastaban un 50% más en promedio por alumno” (Brunner, 1995, p.44).

Los cuatro aspectos anteriormente destacados, como constituyentes de la crisis y su agudización en los últimos años, lleva a este grupo de análisis



de FLACSO a plantear la urgencia de un cambio en el “modelo de coordinación” vigente desde hace más de tres décadas entre sistema educativo, sociedad, mercado y Estado. La “pertinencia social” de la universidad latinoamericana exige un “nuevo modelo o contrato social” educativo, porque el contrato tradicional ha fenecido. Aunque el contenido de este “nuevo pacto” no puede estar plenamente predeterminado, algunos de los ejes ineludibles de discusión en el campo de la vida universitaria deben ser: la concepción de la autonomía, los procesos y métodos de evaluación de la calidad, eficiencia y equidad y unas creativas políticas de financiamiento de la educación superior.

Dentro de los investigadores representativos del pensamiento crítico y el enfoque poscolonial, destacamos las reflexiones de Boaventura de Sousa Santos³, quien ha dedicado grandes esfuerzos a interpretar la crisis de la universidad latinoamericana. Recuperando la tradición occidental de la teoría de la crisis, incorpora la existencia de una triple crisis en la vida universitaria: crisis de hegemonía (Gramsci); crisis de legitimidad (Weber); y crisis institucional (Habermas). La “crisis de hegemonía” se presenta cuando una condición deja de ser considerada como central, única o exclusiva; la centralidad de la universidad está puesta en tela de juicio y su carácter de institución imprescindible de la dirección social manifiesta claros síntomas de desplazamiento. La “crisis de legitimidad” se manifiesta cuando una determinada condición social e institucional deja de ser aceptada consensualmente como válida y legítima. En nuestros días, se hace socialmente visible la carencia de objetivos consensuales en los fines de la universidad y se cuestiona su carácter democrático. La “crisis institucional” se constata cuando una determinada condición estable y automantenida de tipo institucional deja de garantizar su propia reproducción; las formas organizativas institucionales e históricas de la universidad son puestas en tela de juicio y se intenta imponerles modelos organizativos que provienen de ámbitos ‘economicistas y productivistas’.

Para De Sousa Santos, la imposición generalizada, con escasas excepciones, del modelo neoliberal en la región, ha traído una agudización de la triple crisis endémica. Los elementos de este proyecto político educativo son dos pilares y tres factores constituyentes. Los pilares son la descapitalización de la universidad pública y la transnacionalización del mercado universitario. Y los tres factores constituyentes: el progresivo abandono del conocimiento

3 Consultar Boaventura De Sousa Santos: *De la mano de Alicia*, Bogotá, Ediciones Uniandes y Siglo del Hombre Editores, 1998; *La universidad del siglo XXI: por una reforma democrática y emancipadora de la universidad*, Bogotá, Corporación Viva la Ciudadanía, 2004.



universitario hacia otras exigencias al conocimiento; el impacto contradictorio de las nuevas tecnologías de la comunicación e información (“de la palabra a la pantalla”); y la tendencia a la desconexión de la universidad con el proyecto de construcción de nación. En este panorama de conciencia de crisis y la amenaza de su profundización, De Sousa tiene que plantearse los caminos o hitos de solución y a esto dedica sus esfuerzos reflexivos recientes a los que decide llamar “ideas-fuerza”. En forma algo telegráfica estos son: enfrentar “lo nuevo con lo nuevo”; luchar por la definición de la crisis; luchar por la definición de universidad; reconquistar la legitimidad; crear una nueva institucionalidad; regular al sector universitario privado; una solución nacional con articulación en una globalización contrahegemónica alternativa.

Las posibles reformas deben partir de la constatación de la pérdida de hegemonía y concentrar sus mayores esfuerzos en ir ganando legitimidad. La actual y simplista tendencia de considerar por universidad lo que ella no es, sitúa al interrogante permanente por la definición de la universidad una finalidad contrahegemónica. Partiendo de una distinción básica de la idea filosófica de universidad, educación superior no es lo mismo que universidad. Sin formación de pregrado y posgrado, sin investigación autónoma y sin un vínculo indispensable entre universidad y sociedad, podrá existir educación superior, pero no universidad.

En un ambiente de tanta afectación de la hegemonía, la tarea alternativa de la reconquista de la legitimidad implica reformas creativas en siete áreas: 1) una democratización en el acceso a la universidad que no se confunda con “masificación” y asuma con rigor una evaluación crítica de los actuales procedimientos de acceso a la educación superior en la región; 2) retornar a una nueva centralidad de las actividades de bienestar y servicio a la comunidad; 3) construcción de modelos alternativos de investigación-acción-participación, que reformulen los nexos entre intereses científicos e intereses sociales y que reorienten las actuales relaciones entre universidad-sociedad; 4) el fomento de una rigurosa ecología de los saberes, que posibilite diálogos horizontales entre los saberes académicos y otros saberes tales como los populares, tradicionales, urbanos, campesinos, indígenas, no occidentales, etc., que circulan y construyen sociedad; 5) revinculación de la universidad con la educación básica, especialmente en un tema estratégico como es el saber pedagógico (producción y difusión del saber pedagógico; investigación educativa; formación de docentes para todos los niveles educativos); 6) asegurar que la comunidad científica no pierda el control de la agenda general de investigación científica, aun en áreas que han pretendido escindirse de esta, como las relaciones entre industria, producción y universidad; y 7) asumir



formas más “densas” de responsabilidad social como típica expresión de su autonomía y libertad académica, que no se confundan con el funcionalismo o instrumentalización de la universidad; así como tampoco la “des- responsabilización” social de la universidad en nombre de una supuesta autonomía y libertad académica.

Todo lo anterior sería incompleto si no se acompañara de dos medidas institucionales complementarias: creación de una nueva institucionalidad universitaria pública y transformación del tipo de regulación del sector universitario privado. La institucionalidad pública debe replantear su institucionalidad en ámbitos como su verdadero funcionamiento como red, mayor polivalencia y descentralización, evaluación participativa y democracia interna y externa. Para De Souza es determinante la concepción de la regulación estatal y social del sector privado para el destino colectivo del proyecto universidad, siempre está presente el interrogante relativo a saber en qué condiciones un bien público puede ser producido por una entidad privada.

Desde esta perspectiva crítica, la “pertinencia social” de la universidad contiene múltiples aristas. La primera es atender con gran cuidado la crisis de hegemonía y legitimidad que experimenta la universidad hace cerca de tres décadas. La segunda incitar reformas creativas en campos como la democracia universitaria, los servicios culturales, la investigación-acción participativa, la ecología de los saberes, la construcción de saber pedagógico y la asunción por parte de toda la comunidad universitaria de formas más densas de responsabilidad social. La tercera abordar los desafíos actuales de la construcción de “nación” y de “país”, en las condiciones de una globalización neoliberal.

Este sucinto recorrido por algunas tendencias latinoamericanas contemporáneas de la “pertinencia” o “misión social” de la universidad, nos muestra la riqueza y diversidad de tonalidades para comprender su finalidad última. Encontramos acentos que subrayan el vínculo con las actividades productivas y el enfoque de competencias; también la necesidad de diálogo intenso para refundar un “contrato educativo” entre todos los actores del mundo social y académico que pueda replantear las relaciones universidad/sociedad; otras visiones llaman a refundar la democracia universitaria, los servicios culturales, la investigación-acción participativa, la ecología de los saberes, la construcción de saber pedagógico y formas más densas de responsabilidad social; no faltan las perspectivas que destacan la conciencia social para reconstruir el destino de las naciones y países de nuestra América. Tonalidades que por momentos acentúan lo económico, otras lo político, también lo éti-



co, lo cultural y lo pedagógico; muchas también con claras contradicciones. Ha sido rica y profunda la reflexión desde este Sur, no geográfico sino filosófico y político para profundizar la pertinencia social de la universidad en un continente colmado de injusticias, ausencia de democracia y promesas incumplidas.

Dilemas y potencialidades

Este esfuerzo en clave latinoamericana nos permite la localización de ciertos dilemas, su ubicación no diluye su riqueza y complejidad, tan solo permite prepararnos para no andar a tientas. No sobra recordar el consejo de Nietzsche: “solo es definible lo que no tiene historia”.

El primer dilema es de carácter pedagógico y metodológico. Y se formula así: el punto de partida de nuestra aproximación a la universidad es la “pertinencia” o la “calidad o excelencia educativa”. Desde nuestra perspectiva, la pregunta por la “pertinencia” es previa y prioritaria a las decisiones sobre la “calidad” o “excelencia”, porque iniciar por las anteriores puede conllevar enseñar con “calidad” lo impertinente o innecesario; como también puede insinuar “mejorar” la enseñanza de lo que no hay que enseñar o perfeccionar contenidos impertinentes. El problema teórico de la “pertinencia” es la condición de posibilidad de cualquier discurso pedagógico sobre “calidad o excelencia”.

Existen otros dos profundos dilemas que acompañan la idea filosófica moderna de universidad, dentro de los cuales los más notorios son los diversos significados inconmensurables que va adquiriendo la noción de “finalidad social” y las complejas relaciones universidad-Estado. Desde los precursores de la idea moderna de la universidad, se perciben distintas tonalidades otorgadas a la finalidad social de la educación superior: la necesidad de convertir el saber universitario en obras para la vida; el servicio que la educación superior puede brindar a la patria y al Estado; los controles necesarios que ejerce la vida académica a los excesos de poder del Estado; la conveniencia de inculcar la ilustración y la moralidad al gobierno y los funcionarios; la formación social como la experiencia radical de la diferencia y la alteridad; los límites de una formación exclusivamente científica y técnica; la imperiosa necesidad de una renovación cultural de la universidad y de la vida. En cuanto a los sentidos inconmensurables, la “función social de la universidad” puede ser fomentar la vida o apoyar la construcción de la patria o cultivar la diversidad o potenciar la dimensión cultural. Con relación al Estado,



siempre encontraremos concepciones más “estadistas”, algo menos y algunas hasta “antiestadistas”.

Nuestra posición frente a los dilemas anteriores implica dos movimientos teóricos. El primero, realizar un esfuerzo para suprimir aparentes oposiciones entre las finalidades otorgadas a la universidad (somos conscientes de que es un proceso cargado de riesgos). El segundo, recuperar los importantes aportes de K. Jaspers para repensar las relaciones con el Estado. Consideramos que actualmente es posible articular dentro de la “finalidad social” de la universidad, acciones como la construcción de país, una concepción biocéntrica de la vida, el cuidado de la biodiversidad y el interculturalismo. Asumimos los lúcidos consejos de Jaspers: el Estado permite y protege la universidad como un ámbito excluido de la influencia de su poder y trata de impedir la injerencia también de otros poderes; el Estado otorga los medios y derechos para la vida universitaria apoyando los fines de la investigación, el sustento espiritual de las profesiones y el servicio de la universidad al Estado y la sociedad; sin que pierda nunca su autonomía como “corporación de derecho público”, deben buscarse relaciones de cooperación y no de lucha entre Estado y universidad. En el ámbito universitario la experiencia de la política tiene sus peculiaridades, ya que no puede aceptarse la intromisión del Estado, la imposición de voluntades partidarias o su reducción a simple propaganda política; la política corresponde a la universidad “no como lucha”, sino como un objeto de investigación, porque lo que predomina es la libertad incondicional de enseñanza y de investigación; no puede existir coacción frente a ninguna cosmovisión de la política o del mundo; las universidades pertenecen siempre a un proyecto de nación y deben también convertir “lo nacional” en un objeto de investigación.

De lo anterior se infiere un cuarto dilema: se debe o no estandarizar u homogenizar la finalidad social de la universidad. Si acogemos la prioridad de la “pertinencia” y la defensa de la libertad en medio de las diferencias, la “singularidad” tiene que ser un rasgo constitutivo de esta búsqueda; no puede estandarizarse esa finalidad social, no existe un modelo único de “misión social”, porque entraría en contradicción con la pertinencia y la libertad espiritual de la vida universitaria.

Desde los orígenes del pensamiento educativo latinoamericano, es notoria la preocupación por la vida democrática real en las instituciones universitarias. El dilema quinto contiene una paradoja: se puede enseñar democracia en instituciones que no son democráticas. No puede reducirse la “democracia universitaria” a un simple crecimiento en la cobertura y acceso. Contiene



aquel reto recurrente de nuestra historia: en sociedades tan injustas y desiguales, rasgo patológico de nuestra región, cómo construir democracia, pero también devela una preocupación ética de nuestra educación: la necesidad de enseñar siempre con la praxis y el ejemplo. Desde la Reforma de Córdoba, va adquiriendo en nuestro contexto regional una inmensa importancia, en la “finalidad social” de la universidad latinoamericana, el cumplimiento de dos principios: contribuir a transformar la sociedad existente y construir universidades verdaderamente democráticas en todos los campos. La universidad transforma las sociedades y se transforma a sí misma para realizar su vocación democrática; lo anterior solo es posible si está al servicio del país y del pueblo. En el Manifiesto Liminar de Córdoba, estos principios se plasman de manera poética al postular: “Que desde hoy contamos para el país una vergüenza menos y una libertad más. Los dolores que quedan son las libertades que faltan. Creemos no equivocarnos; las resonancias del corazón nos lo advierten: estamos pisando sobre una revolución, estamos viviendo una hora americana” (Federación Universitaria de Córdoba, 2008).

De las reflexiones contemporáneas sobre la crisis prolongada de la universidad en nuestra región, también podemos inferir otros dilemas acuciantes. No pretendemos agotarlos, sino tan solo llamar la atención sobre algunos de ellos; realizaremos una selección bastante ideológica y limitada. La “misión social” de la universidad contemporánea en América Latina y el Caribe ha quedado desdibujada o invisibilizada o reprimida por dos vías. La primera, por el otorgamiento consciente o inconsciente de una mayor prioridad a otras misiones. Por ejemplo, destacar la función “profesionalizante”, “académica”, laboral o de ascenso social de las instituciones universitarias, desvalorizando su sentido social. La segunda, la tendencia neoliberal de poner la educación al servicio de otros poderes u otros campos de políticas públicas. Por ejemplo, supeditar la educación a criterios de la política comercial, fiscal, monetaria o financiera. El sexto dilema contiene una decisión valorativa: otorgar o no prioridad a la misión social de la universidad. En términos de R Frondizi, “una de las más importantes” misiones. Todos los senderos de este escrito han tomado ya una posición a favor de la prioridad social, que se plasma en un interrogante angustioso en la realidad latinoamericana: ¿tiene algún sentido una institución universitaria exitosa académicamente que no cumple ningún servicio a la sociedad de su época?

Los significados de esta “misión social”, en el discurso universitario actual, conforman una especie de diáspora que en muchos casos contrae o invisibiliza aquella misión. Encontramos acentos que subrayan el vínculo con las actividades productivas y el denominado “enfoque de competencias”; tam-



bién la necesidad de refundar un “contrato educativo” entre todos los actores del mundo social y académico que pueda replantear las relaciones universidad/sociedad; otras visiones llaman a refundar la democracia universitaria, la dimensión cultural, la investigación-acción participativa, la ecología de los saberes, la construcción de saber pedagógico y formas más densas de responsabilidad social. No faltan las perspectivas que destacan la conciencia social crítica para reconstruir el destino de las naciones y países de nuestra América. El séptimo dilema podría formularse así: los distintos significados pueden sintetizarse en una posición única o hay que tomar postura por alguna de las perspectivas de la finalidad social. Consideramos que ciertas concepciones entran en nítidas contradicciones y se excluyen. Por ejemplo, no podemos apoyar el enfoque de las competencias laborales y al mismo tiempo proponer el fortalecimiento de la conciencia social crítica. Nos oponemos a una finalidad social reducida a competencias, porque nuestra perspectiva está más cercana a las dos últimas, porque en ellas es posible potenciar una concepción de la “finalidad social” ligada a democracia, ecología de los saberes, construcción de saber pedagógico, tipos inter-subjetivos de investigación, formas más densas de responsabilidad social y pensamiento crítico.

Somos conscientes que en los últimos años en el ámbito universitario se presenta un retorno al interrogante sobre las relaciones universidad y sociedad, una mayor preocupación por la finalidad social de las instituciones universitarias. Pero también que en esas búsquedas empiezan a aparecer unas ciertas palabras o nociones que pueden vaciarse de contenido; recordemos el consejo de T. Adorno, que si las palabras se vuelven neutrales es porque esconden dominación. En el campo de la “misión o finalidad social” se le otorga relevancia a cuatro términos como concepción y solución al déficit de pertinencia social: formación ciudadana en valores; responsabilidad social de la universidad; construcción de país y nación; mayor conciencia social crítica. Nuestro octavo dilema es una “obra abierta” o una agenda de investigación: estamos obligados a estudiar los diversos sentidos de cada uno de estos cuatro enfoques porque no contienen el mismo significado. Por ejemplo, existen sentidos demasiado dispares en las visiones de la “responsabilidad social”, que van desde figuras del paternalismo y asistencialismo hasta prácticas emancipatorias de carácter crítico y descolonizador. En cuanto a la construcción de la nación, investigaciones ya realizadas muestran conclusiones inquietantes en las profundas limitaciones de la visión de nación y país. En Colombia, los trabajos históricos de Martha C. Herrera y Carlos J. Díaz (2006) subrayan la fuerte presencia de la Iglesia en la construcción del Estado nacional, el predominio de un proyecto de Nación completamente homogenizante y temeroso frente a las diversidades. Las permanen-



tes pugnas bipartidistas (liberal/conservadoras) por el control del Estado han creado una especie de subculturas políticas de la exclusión y la generación de adhesiones dogmáticas no en torno al Estado-nación, sino a uno de esos partidos. Las representaciones que las elites cultivan sobre el pueblo y lo popular están cargadas de pesimismo sobre su papel modernizador, además están atravesadas por connotaciones y rasgos clasistas. La conformación de la Nación se configuró sobre la subvaloración de lo indígena, lo negro y lo mestizo. Estos son algunos de los límites de procesos concretos de construcción de Nación. Los matices en formación en valores y consciencia crítica también son notables y están determinados por las tensiones que se generan a partir de los dilemas que hemos identificado.

Para transitar hacia senderos fértiles en medio de tanta incertidumbre, en el contexto de repensar la “finalidad social” de la universidad latinoamericana, es conveniente escuchar ciertos consejos en esta compleja “hora americana”. Subrayar la importancia pedagógica de la pertinencia, otorgar prioridad a la “misión social” de la universidad y tomar distancia crítica de ciertos usos dominantes de esta finalidad social. Reconocer la relevancia de la perenne discusión sobre la “democracia universitaria” y la complejidad de los significados de su “finalidad social”. Destacar que el futuro de nuestros países depende de una reflexión aguda y crítica sobre las relaciones entre universidad y sociedad.

Referencias

- Brunner, José Joaquín (coord.). (1995). *Educación superior en América Latina: una agenda de problemas, políticas y debates en el umbral del año 2000*. Bogotá: FLACSO y Universidad Nacional de Colombia.
- De Zubiria Samper, Sergio. (1998). Filosofías de nuestro ethos cultural. *Revista de Estudios Sociales*. Universidad de los Andes.
- _____; Abello Trujillo, José Ignacio; Sánchez F., Silvio. (1998). *Culturas: Teorías y Gestión*. Colombia: Universidad de Nariño.
- _____. (1998). *Universidad y comunicación: caminos entrecruzados*. Colombia: Texto y Contexto. Universidad de los Andes.
- _____. (2001). Tendencias pedagógicas contemporáneas. *Revista Perfiles Libertadores*.
- _____. (2003). *Universidad, Ética y Cultura: La educación superior: un compromiso ético frente a los restos del nuevo milenio*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.



- _____. (2003). *Universidad, docencia y pedagogía culturas universitarias: usos y aproximaciones a un concepto en construcción*. Colombia: Grupo Interuniversitario Investigare.
- _____. (2004). El debate teórico en nuestros días. *Revista de Actualidad y Análisis Político*, 1(10), p.1.
- _____. (2007) Sobre Universidad y Estética. *Revista académica de la Facultad de Ciencias Sociales Universidad Nacional de Lomas de Zamora*, 3(1), pp.15–27.
- _____. (2007). Bioética, emociones e identidades. *Revista colombiana de Bioética*, 2(1), pp.115-116.
- _____. (2007). Universidad, crisis y nación en América Latina. *Revista de Estudios Sociales. Universidad de los Andes*, 20 (26), pp.148-157.
- _____. (2010). El ethos del maestro, formación docente y proyecto alternativo. *Revista Fecode y Ceid. Políticas Educativas para la Primera Infancia*, 88(1), pp. 20-26.
- _____. (2011) Bioética, crisis y epistemologías emergentes. *Revista colombiana de Bioetica*, 6(1), pp. 41-49.
- _____. (2011). Calidad educativa y justicia social. *Revista Fecode y Ceid. Políticas Educativas para la Primera Infancia*, 92(1), pp. 38-44.
- _____. (2011). La política educativa del plan Santos: tecnocracia y neoliberalismo. *Revista Izquierda. Espacio Crítico-Centro de Estudios*, 9(1), pp. 16-19.
- _____. (2013). *Universidad, cultura y emancipación en América Latina*. Colombia: Ediciones Izquierda Viva.
- Federación Universitaria de Córdoba. (2008). Manifiesto Liminar de la Reforma de Córdoba. *Revista TransAtlántica de Educación*, (5).
- Herrera, M., Díaz, C. J. (2002). *Cultura política, proyecto de nación y educación en Colombia*. Mexico: Plaza y Valdés Editores.
- UNESCO. (2005). *Educación para Todos. El imperativo de la calidad*. París: UNESCO.



II. HISTORIA Y EXPECTATIVAS DE LA BIOÉTICA

Juan Carlos Velásquez Rojas, esp.⁴

1. Introducción

La bioética es una palabra relativamente nueva, sin embargo, las raíces de la bioética son profundas y antiguas, dado que significa literalmente: ética de la vida. La bioética, como escenario de reflexión, se ha fortalecido por el aporte de numerosos campos del conocimiento: la teología, la filosofía, la ética médica, la sociología, el derecho y muchos otros. Todos estos aportes hacen que definirla en términos simples sea una labor difícil.

A pesar de la corta historia de la bioética, incluir en un documento corto todos los acontecimientos y cada uno de los personajes que influyeron en su aparición, es una tarea increíblemente difícil de realizar. En el presente trabajo, se intentará trazar una línea de tiempo en la cual se ponga de manifiesto los momentos y los personajes más significativos que condujeron al nacimiento de la bioética.

Con el fin de dar orden al artículo, los antecedentes de la bioética se dividirán en antecedentes remotos y antecedentes recientes, utilizando como límite entre ellos, al juicio de los médicos que se realizó en la ciudad de Núremberg luego de la Segunda Guerra Mundial. Posteriormente, se describirán los hechos que rodearon el nacimiento de la bioética y cuáles son los principios clásicos de la bioética norteamericana. Por último, se intentarán plantear algunas de las preocupaciones actuales de la bioética.

4 Médico de la Fundación Universitaria Juan N. Corpas. Profesor titular de la Fundación Universitaria Juan N. Corpas. Especialista en medicina familiar integral. Candidato a PhD. en bioética.



2. Antecedentes remotos

Se considera que el registro más antiguo de normas relacionadas con el comportamiento de los médicos frente a la sociedad, es el código del rey Hammurabi de Babilonia, que data de alrededor del año 1753 a. C. En este código, se estipulan algunos derechos y obligaciones de los profesionales de la medicina. Veamos una muestra de esas disposiciones:

215. Si un médico ha tratado a un hombre libre de una herida grave mediante la lanceta de bronce y el hombre cura; si ha abierto la nube de un hombre con la lanceta de bronce y ha curado el ojo del hombre, recibirá diez siclos de plata.

218. Si un médico ha tratado a un hombre libre de una herida grave con la lanceta de bronce y ha hecho morir al hombre, o si ha abierto con la lanceta de bronce la nube de un hombre y destruye el ojo del hombre, se le cortarán las dos manos.

El código de Hammurabi nos muestra entre otras cosas, cómo era la jerarquización de la sociedad y cómo los honorarios de los médicos variaban según si hubiera atendido a un hombre libre o a un esclavo. Los honorarios también dependían de la naturaleza de los tratamientos realizados. Por último, el código también tenía en cuenta la responsabilidad de los médicos.

Siglos después de Hammurabi, en la Grecia clásica, Hipócrates (460 a.C.–370 a.C.) quien es considerado el padre de la Medicina occidental, consideraba que para conservar la salud lo más importante era mantener la armonía con la naturaleza. Consideraba también que cada enfermo era diferente y que el médico, como experto en salud, es quien debe determinar lo que es más adecuado para cada uno de sus pacientes.

A Hipócrates se le atribuyen 53 libros que se conocen como el *Corpus Hippocraticum*. En estos libros expone sus teorías sobre las causas de las enfermedades, la cirugía, las fracturas y las luxaciones, el medioambiente, la forma de comportarse de los médicos y muchos otros temas.

Para Hipócrates el primer deber del médico era no hacer daño⁵ (*primun non nocere*). El paciente se consideraba como una persona que necesitaba guía y consejo, por lo que el médico se convertía en ese experto que, además de

5 Aunque frecuentemente se cree que la frase se encuentra en el juramento hipocrático, es más probable que el origen se encuentre en uno de los aforismos del *Corpus Hipocrático* en la forma “por lo menos no hacer daño,” proveniente de sus *Epidemias* Libro I, Sección II, N° V.



tener el conocimiento, actuaba de manera beneficiante, aún a costa de no respetar los deseos del paciente. De esta forma de concebir la relación médico-paciente, se deriva el paternalismo.

Uno de los textos más conocidos de Hipócrates es el juramento que lleva su nombre. Parte del juramento hipocrático dice:

Haré uso del régimen dietético para ayuda del enfermo, según mi capacidad y recto entender: del daño y la injusticia le preservaré. No daré a nadie, aunque me lo pida, ningún fármaco letal, ni haré semejante sugerencia. Igualmente tampoco proporcionaré a mujer alguna un pessario abortivo. En pureza y santidad mantendré mi vida y mi arte (...).

A cualquier casa que entrare acudiré para asistencia del enfermo, fuera de todo agravio intencionado o corrupción, en especial de prácticas sexuales con las personas, ya sean hombres o mujeres, esclavos o libres. Lo que en el tratamiento, o incluso fuera de él, viere u oyere en relación con la vida de los hombres, aquello que jamás deba trascender, lo callaré teniéndolo por secreto (...).

En estos fragmentos, vemos cómo el médico debía evitar el daño (no maleficencia). El juramento hipocrático no tenía un valor jurídico, su sentido era más de tipo religioso y buscaba que los enfermos tuvieran mayor confianza en sus médicos.

Otro antecedente que se debe mencionar, desde el punto de vista legal, es el Digesto de Ulpiano, que se debe al emperador Bizantino Justiniano. Lleva el nombre de Ulpiano por ser este el autor de 3.000 de las 9.000 citas de las que consta el documento final. Este trabajo reunió en una sola obra la jurisprudencia romana en forma de "citas".

Tanto las normas médicas clásicas, como la tradición del derecho romano, fueron construyendo las bases de la moral tradicional de la medicina occidental. Al llegar la edad media, en la cual la concepción religiosa dirigió y reguló la vida social de los europeos, el ejercicio de la medicina exigía de los médicos destrezas, conocimientos y un profundo sentido humanístico. El Cristianismo aporta un nuevo elemento a la profesión médica: la filantropía (Foucault, 2001, p15).

Con la llegada del renacimiento se inician movimientos sociales y políticos que acaban con el feudalismo imperante durante la edad media. La inconformidad de las personas lleva a que se comiencen a exigir derechos fundamentales como la libertad, la propiedad, la seguridad y a la igualdad. Las



explicaciones dadas por la religión se tornaron insuficientes para resolver las nuevas y múltiples preguntas y dilemas que planteaban la ciencia y sus descubrimientos o la tecnología y sus inventos.

Al llegar la modernidad⁶ y con ella los grandes progresos de la ciencia y la tecnología, el alejamiento entre medicina y las reflexiones filosóficas y religiosas se hizo cada vez más evidente. Augusto Comte en 1842 en su filosofía positivista, consideraba que la ciencia y la teología son incompatibles, y propone a la razón y a la ciencia como únicas guías de la humanidad. Consideraba que solo había que aceptar lo accesible a nuestra inteligencia, excluyendo los “impenetrables misterios” (Sánchez, 2007, p.31). La medicina al dejar atrás a la filosofía, se comienza a interesar solamente en la parte orgánica del ser humano.

En 1865 Claude Bernard, en su *Tratado de Medicina Experimental*, inicia la aplicación del método científico a la investigación biomédica, gracias a esto, se comenzaron a aclarar los mecanismos y las causas de algunas enfermedades. Los grandes avances en la medicina se hacen gracias a experimentos e investigaciones con seres humanos que no tenían en su diseño ninguna consideración de tipo ético.

Solamente después de evidenciar la barbarie de la Segunda Guerra Mundial, es que empiezan a surgir documentos como la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el código Núremberg o la declaración de Helsinki, que han permitido una progresiva toma de conciencia ante las injusticias y los abusos, y han hecho evidente la necesidad de una reflexión ética que conduzca a una gestión responsable de la investigación y de la tecnociencia.

3. Antecedentes recientes de la bioética

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, el mundo conoció con horror los experimentos realizados por médicos en los campos de concentración nazis utilizando seres humanos. En la ciudad alemana de Núremberg, 21 médicos fueron llevados a juicio acusados de asesinato, tortura y crímenes contra la humanidad. Al finalizar el juicio (1947), los abogados que intervinieron en el proceso propusieron lo que hoy se conoce como el Código de Núremberg. El código tenía como objetivo evitar que se repitieran las violaciones de los derechos de las personas y velar por el bienestar de los investigados.

6 La modernidad es un concepto que puede definirse como el proyecto de imponer la razón como norma trascendental de la sociedad. En términos sociales e históricos, se llega a la modernidad tras la transformación de la sociedad preindustrial, rural, tradicional, en la sociedad industrial y urbana; que se produce con la revolución industrial y el triunfo del capitalismo.



Algunas de las consideraciones que hace el Código de Núremberg sobre la investigación médica en seres humanos son:

- La necesidad de que exista un consentimiento voluntario por parte del investigado.
- El investigado debe conservar la libertad de retirarse en cualquier momento del experimento.
- El experimento debe ser necesario, con riesgos muy bajos de daños, invalidez o muerte para las personas que participan.
- El investigador debe estar calificado para llevar adelante la investigación y debe suspender el experimento en caso de peligro para la vida o la salud de las personas.

A pesar de que el Código de Núremberg representa un gran avance, no contempla dos aspectos que hoy son fundamentales tanto para la investigación como para la práctica clínica: primero, no tiene en cuenta que existen personas incapaces de dar su consentimiento, y segundo, que se requiere una evaluación ética independiente del experimento.

Un año después de haberse dado a conocer el Código de Núremberg, el 10 de diciembre de 1948, la Asamblea General de las Naciones Unidas, reunida en la ciudad de París, adoptó la Declaración Universal de los Derechos Humanos, como un intento de sentar las bases de un nuevo orden internacional y con la esperanza de que los horrores de la Segunda Guerra Mundial no se repitieran. En ese momento la Organización de Naciones Unidas contaba con 58 miembros, de los cuales 48 votaron a favor, 8 abstenciones (Unión Soviética, los países de Europa del Este, Suráfrica, Arabia Saudí) y 2 países estuvieron ausentes.

El siguiente gran paso hacia un código de ética médica de carácter internacional lo da la Asociación Médica Mundial, en la asamblea realizada en 1964, en la ciudad de Helsinki. Allí, se aprueba una declaración que se ha convertido en el documento más importante en la ética de la investigación con seres humanos.

La Asociación Médica Mundial ha refrendado esta declaración en sucesivas asambleas, reconociendo los derechos de los pacientes, haciendo énfasis en el respeto por la autonomía y cuestionando el paternalismo tradicional del médico. Los principios básicos de la Declaración de Helsinki de 1964 se pueden resumir en:



- El deber del médico es promover y cuidar la salud de los sujetos que participan en la investigación.
- La investigación médica debe contar con un diseño científico y con un periodo de experimentación previa en animales. Este aspecto, que hoy genera tanta polémica por el uso de animales, en 1964 parecía totalmente adecuado.
- La investigación debe guardar el principio de proporcionalidad, considerar los riesgos predecibles en relación con los beneficios posibles.
- La investigación debe ser avalada por un comité de ética de investigación, independientemente del investigador o del patrocinador.
- Los intereses de la ciencia y de la sociedad jamás deberán prevalecer sobre el bienestar de los sujetos.
- En lo posible el consentimiento deberá ser realizado por escrito.
- Limitación del uso de placebos.

A pesar de las directrices de la Asociación Médica Mundial, muchos médicos- investigadores continuaron investigando con seres humanos sin hacer caso a las recomendaciones de Núremberg o de Helsinki. A manera de ejemplo, se puede mencionar un estudio clínico sobre sífilis que fue llevado a cabo por el servicio público de salud de los Estados Unidos, entre 1932 y 1972 en Tuskegee, Alabama (Estados Unidos). Al estudio, cuyo objetivo era observar la progresión natural de la sífilis si no era tratada, se vincularon 399 hombres negros, en su mayoría analfabetos. A los individuos nunca se les informó sobre el diagnóstico y se les negó el tratamiento antibiótico, a pesar de que el tratamiento ya estaba disponible. Los avances del estudio fueron divulgados en varios artículos científicos que fueron publicados en revistas de renombre. La investigación fue suspendida en 1972, cuando se hizo pública a través de la prensa de New York.

La década de los años 60 del siglo XX fue turbulenta y se caracterizó entre otras cosas por los siguientes acontecimientos:

1. Grandes avances tecnológicos. En la medicina se inician los trasplantes de órganos, las unidades de cuidados intensivos, se descubren nuevos antibióticos, etc.
2. Se comienza a hablar de que la naturaleza tiene límites. Se hacen populares los trabajos de Aldo Leopold, quien antes de morir en 1948, había demostrado que todos los seres vivos son valiosos. Por



- ello se le considera el gestor de la ética ambiental y de la protección de la vida salvaje.
3. Se inicia la lucha por los derechos civiles de las minorías. Los ciudadanos demandan el derecho a la igualdad sin importar la raza, el sexo, la condición socioeconómica. Dentro de estas reivindicaciones sociales también está la lucha por el respeto a los derechos de los pacientes.
 4. Se presenta la revolución de las éticas aplicadas, entre ellas la ética médica, que buscan una re-moralización de las profesiones.

Quien acuña el término “bioética” es Van Rensselaer Potter⁷ en 1970. Aunque Potter no fue el primero en usar el término⁸, le dio un nuevo significado al usarlo en un libro llamado: *Bioethics, Bridge to the Future*, en el cual hace referencia al progreso científico y técnico, al mismo tiempo que subraya la necesidad de acompañar este progreso con una reflexión ética que tenga en cuenta, en forma explícita, los valores, la sociedad global y la naturaleza. Potter (1979) consideraba que: “La bioética, se esforzaría por engendrar una sabiduría, un saber relacionado con la manera de utilizar el conocimiento para el bien social, sobre la base de un conocimiento realista de la naturaleza biológica del hombre y del mundo biológico” (p.152). Potter tenía un enfoque amplio de la bioética que se ve a lo largo de sus obras, por ejemplo: “la bioética como yo la considero, se esforzará por engendrar una sabiduría, un saber relacionado con la manera de utilizar el conocimiento para el bien social, sobre la base de un conocimiento realista de la naturaleza biológica del hombre y del mundo biológico” (Potter, 1971).

La visión holística de Potter comienza a enfrentarse con una visión diferente de la bioética, que se limita a la ética biomédica, probablemente por la cantidad de casos clínicos o de investigaciones médicas ante los cuales los médicos y los investigadores no tenían una respuesta adecuada. Se pueden mencionar algunos casos paradigmáticos.

El primero es el caso de Karen Ann Quinlan, quien en 1975 tenía 21 años de edad. Con la intención de perder peso para asistir a una reunión social, realizó una dieta muy estricta por varios días, y dos días antes de la fiesta, decide hacer un ayuno de 48 horas. Ya en la fiesta, tiene una ingiere una

7 Bioquímico y profesor de oncología de la Universidad de Wisconsin-Madison. (27 de agosto de 1911–6 de septiembre de 2001).

8 El término “bioética” fue utilizado por primera vez hacia 1927 por el pastor protestante, teólogo, filósofo y educador alemán Fritz Jahr en un artículo llamado “Bioethics: A Review of the Ethical Relationships of Humans to Animals and Plants” publicado en la revista *Kosmos. Handweiser für Naturfreund*.



mezcla de alcohol y barbitúricos. La joven es hallada por sus amigos sin signos vitales, es reanimada y trasladada a un centro hospitalario donde la conectan a un equipo de ventilación mecánica. A pesar del esfuerzo médico y debido a la hipoxia cerebral, Karen entra en un estado vegetativo. Ante el diagnóstico, los padres solicitan que le sea retirada la ventilación mecánica, pero el hospital se niega. El caso es llevado ante los tribunales de justicia en donde se decide que se debe desconectar del ventilador. Sin embargo, la paciente continúa respirando sin la ayuda mecánica y la joven muere 10 años después pesando 36 kg.

El segundo caso es el de un neonato con síndrome de Down y con atresia esofágica, que en 1981 no fue operado, para mejorar la atresia, por negativa de los padres. Surgió así el dilema de si la “patria potestad” incluye la posibilidad de decidir sobre la vida de los recién nacidos.

Además de los casos clínicos, las noticias de abusos cometidos con sujetos humanos durante diferentes experimentos biomédicos llamaron la atención del público. Algunos de estos experimentos fueron:

- Como parte del proyecto Manhattan para la creación de la bomba atómica, los investigadores inyectaron 4.7 microgramos de Plutonio en soldados en las instalaciones de Oak Ridge, 20 millas al oeste de Knoxville, estado de Tennessee.
- Saul Krugman, investigador de la Universidad de Nueva York, utilizó niños con retraso mental en procedimientos presentados como “vacunaciones”. En realidad, las pruebas implican infectar deliberadamente a los niños con hepatitis, alimentándoles con un extracto hecho de heces de pacientes infectados, de modo que Krugman pueda estudiar el curso de la hepatitis y también la eficacia de una vacuna.

Debido a estos y otros estudios adelantados en seres humanos, la *National Commision for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research* elaboró el informe denominado “Principios éticos y pautas para la protección de los seres humanos en la investigación”, que fue publicado el 18 de abril de 1979. En el informe, más conocido como informe Belmont, los expertos reflexionaron sobre los límites de la investigación biomédica, la importancia de evaluar los riesgos y los beneficios, la selección adecuada de los sujetos que participan en la investigación, la protección de la confidencialidad y la importancia del consentimiento informado.



Pero lo que realmente es novedoso en el informe Belmont es que propone tres principios fundamentales para la investigación médica: la autonomía, la beneficencia y la justicia. Posteriormente, Beauchamp y Childress (1989) proponen que se agregue el antiguo principio de no maleficencia. Con los cuatro principios expuestos se inicia una corriente llamada *principialismo*.

4. Los principios clásicos de la bioética norteamericana

Los cuatro principios (autonomía, justicia, beneficencia y no maleficencia) se convierten rápidamente en una especie de fórmula mágica que los médicos utilizan para solucionar los dilemas éticos que se presentan en la práctica médica. El *principialismo* responde a la necesidad de reglas simples y claras que orienten la toma de decisiones clínicas. El principialismo nace en un contexto (sociedad norteamericana) multicultural e individualista con una práctica médica cada vez más marcada por la tecnología.

La visión holística de Potter queda relegada ante las propuestas del Hastings Center de New York, el Kennedy Institute of Ethics de Georgetown, Washington, D.C., y la National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research. Esta visión se centra en los problemas de la medicina y deja de lado los otros campos que se proponían en la visión de Potter.

¿Cómo entiende la bioética clásica norteamericana los cuatro principios?

Autonomía. Este principio afirma que el paciente es una persona libre de decidir sobre su propio bien y que las decisiones no le pueden ser impuestas, en contra de su voluntad, por medio de la fuerza o aprovechándose de su ignorancia. Este principio es el fundamento del consentimiento libre e informado.

Beneficencia. El principio de beneficencia se refiere a la concepción de que el actuar ético incluye no perder el objetivo de hacer el bien. Este principio está subordinado al principio de la autonomía. El paternalismo médico se deriva de una beneficencia que no respeta la autonomía del paciente. La beneficencia se puede entender como la obligación por parte del terapeuta de actuar en beneficio de otros, promoviendo los intereses de los pacientes y suprimiendo sus propios prejuicios.

No maleficencia. El principio de no maleficencia se inspira en el antiguo "*primum non nocere*" (primero no hacer daño), de Hipócrates; Este principio coincide con la buena práctica médica (el estado del arte), que se le exige



a todo médico. La obligación de no hacer daño es totalmente distinta de la obligación de ayudar a los demás.

Justicia. Define el derecho de toda persona a no ser discriminada por consideraciones culturales, ideológicas, políticas, de raza, etnia, género, sociales o económicas. Determina el deber de respetar la diversidad y de colaborar a una equitativa distribución de los beneficios y riesgos entre los miembros de la sociedad. Aplicada a la medicina, el principio de justicia trata de regular la distribución o la asignación de recursos limitados, que siempre son insuficientes, para la satisfacción de todas las necesidades o solicitudes (listas de espera de trasplantes, acceso a tecnologías costosas).

Diego Gracia (1990) plantea una jerarquización de los cuatro principios básicos dividiéndolos en principios de primer y segundo orden.

- Primer orden: no maleficencia y justicia. (ética de mínimos: lo mínimo que una sociedad necesita al tenor de los valores, ideas y normas).
- Segundo orden: autonomía y beneficencia (ética de máximos, en la que se intenta ofrecer ideales de vida buena en la que los valores intentan producir la mayor felicidad posible) (p.50).

A la bioética principialista se le han hecho múltiples críticas: que se centró en la ética biomédica, que faltan muchos principios, como por ejemplo: la dignidad o la sacralidad de la vida. Otros críticos reclaman como fundamentales los principios de seguridad, de proporcionalidad o el de precaución. Hay quienes argumentan que el principalísimo no tiene en cuenta la vulnerabilidad o el principio de desarrollo sostenible, que hoy en día debieran ser primordiales en nuestro mundo.

Otras limitaciones que se le han señalado al modelo principialista de la bioética clásica norteamericana, tan centrada en el campo médico son las siguientes:

- El uso de la bioética como mera herramienta metodológica.
- Las dificultades para desarrollar un diálogo transdisciplinario.
- Debilidades para el análisis de problemas desde las dimensiones políticas, sociales, económicas, históricas y culturales.
- La bioética ha estado concentrada en ámbitos académicos, con dificultades para dialogar con el ciudadano común (Torres, 2010, pp. 273-274).



5. Algunas preocupaciones actuales de la bioética

Las preocupaciones actuales de la bioética van mucho más allá de los dilemas éticos que plantea la práctica clínica de la medicina. Algunas de estas preocupaciones tienen que ver con los siguientes aspectos:

- El cuidado del medioambiente, la contaminación ambiental, el calentamiento global, los transgénicos y las patentes.
- Los temas de justicia. La salud como un derecho. Pasar de un sistema económico a un sistema social, que piense en el ser humano basado en la cooperación, no en la competitividad.
- Los temas de salud: toma de decisiones ante dilemas éticos, como: el aborto, la eutanasia, los trasplantes, los dilemas que surgen en los límites de la vida, los dilemas de la clonación y de la manipulación genética.

6. Conclusiones

La diversidad en el campo temático de la bioética no solo es un problema de la multiplicidad de objetos de estudio, sino también del enfoque de diferentes disciplinas, ya que como dice Gilbert Hottois, el hombre vive hoy en sociedades heterogéneas, individualistas y multiculturales, en las cuales no predomina un único sistema de valores o de normas y ante un dilema moral interactúan médicos, biólogos, teólogos, filósofos, juristas, sociólogos, politólogos, etc.

Esta diversidad implica que el ejercicio bioético sea dialogante, tolerante y respetuoso. Solo una actitud de diálogo abierto y honesto puede permitirnos avanzar juntos hacia el reconocimiento de valores y principios auténticos. La bioética trata de elaborar un diálogo interdisciplinario, una concepción de la vida en todas sus dimensiones.

El paternalismo que caracterizó a la medicina durante veinticinco siglos dejó de tener vigencia. El paciente superó su condición de incapacitado moral para convertirse en un sujeto activo, con derechos; el médico, a su vez, debe continuar buscando ser beneficiante sin dejar de respetar los deseos del paciente. A la sociedad le corresponde diseñar los mecanismos para distribuir equitativamente los bienes, los beneficios y los riesgos, es decir, actuar con criterio justo.



Referencias

- Beauchamp, T. y Childress, J. (1999). *Principles of biomedical ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Enciclopedia of bioethics. Reich, w. (1995). Revised edition vol 5 Nueva York: Mac-Millan.
- Engelhardt, Tristan. (1995). Los fundamentos de la Bioética. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Foucault, Michel. (2001). El nacimiento de la Clínica: una arqueología de la mirada médica. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- Gómez Rubí, Juan A. (2002). Ética en la medicina crítica. Madrid: Editorial Triacastela.
- Gracia, Diego. (1990). *Primum non nocere. El principio de no-maleficencia como fundamento de la ética médica*. Madrid: Instituto de España, Real Academia Española de Medicina.
- Hottois, Gilbert. (2007). Qué es la bioética. Publicaciones Universidad El Bosque. Bogotá: Editorial Kimpres.
- _____. (2007). La ciencia entre valores modernos y posmodernidad. Universidad El Bosque. Bogotá: Editorial Kimpres.
- Kottow, Miguel. (2009). Bioética Ecológica. Bogotá: Editorial Kimpres.
- Lain Entralgo, Pedro. (1972). Historia universal de la medicina tomo I. Barcelona: Salvat Editores.
- Lopera De Peña, Ángela. (2005). Ética y bioética. Bogotá: Orión Editores.
- Potter, Van Rensselaer. (1979). *Global Bioethics: Building on the Leopold Legacy, East Lansing*. Michigan: State University Press.
- Potter, Van Rensselaer. (1971). *Bioethics, the Science of Survival. Bioethics, Bridge to the future*. New York: Englewood Cliffs.
- Sánchez Torres, Fernando. (2010). *Fundamentación y misión de la Bioética. Memorias de la mesa sobre fundamentación de la Bioética. III Congreso Internacional de la REDBIOÉTICA UNESCO para América Latina y el Caribe*. Bogotá: UNESCO.
- Sánchez Torres, Fernando. (2007). *La bioética médica o sanitaria*. Bogotá: Instituto Colombiano de Estudios Bioéticos.
- Singer, Peter. (1995). Compendio de ética. Madrid: Alianza editorial.
- Vélez Correa, Luís Alfonso. (1996). Ética Médica. Medellín: Corporación para Investigaciones Biológicas.



III. SALUD MENTAL: EL CASO DEL MALTRATO INFANTIL

Isabel Cuadros Ferré ⁹

Introducción

En general, puede afirmarse que la situación de la niñez en América del Sur es muy difícil no solo por la insatisfacción de un porcentaje considerable de sus necesidades vitales más elementales, sino también por la falta de visibilidad de los principales problemas que enfrentan los niños, niñas y jóvenes. En la mayoría de los países no existen estudios nacionales de prevalencia e incidencia que muestren un panorama exacto de cuántos niños sufren los efectos del maltrato. Solo existen investigaciones parciales, generalmente realizadas por instituciones de salud, o registros de casos en los sistemas judiciales o forenses, los cuales muestran solo la punta del *iceberg* que constituye el maltrato infantil en las comunidades.

La mayor parte de las experiencias y programas de intervención son de carácter terciario, es decir, que ocurren cuando el caso ya se ha presentado y se interviene para prevenir la recurrencia del maltrato o intentar paliar las consecuencias. Aunque en todos los países existen grupos de profesionales trabajando en la divulgación de la problemática, los programas de prevención primaria y promoción del buen trato a los niños son pocos. La realidad de los niños y niñas en el mundo, a través de la historia de la humanidad, ha sido difícil y, en general, extremadamente cruel.

Según Lloyd DeMause, en su *Historia de la infancia* (1974), la forma en la cual los adultos nos relacionamos con los niños y, tal vez más importante aún, la forma en que atendemos sus necesidades ha mejorado dramáticamente en el último siglo. Es decir que, por lo menos en ciertas comunidades,

9 Psiquiatra. Directora de la Asociación Afecto contra el maltrato Infantil. afecto@afecto.org.co



hemos llegado a entender de una manera empática la situación psicosexual y social de los niños, al tiempo que les respondemos mirando y sintiendo desde sus necesidades y no ya desde las de los adultos.

El maltrato infantil, la violencia brutal hacia los niños, inclusive en su forma más extrema que es el infanticidio, aparece en todas las épocas de la historia de la humanidad. Los griegos aceptaban el homicidio de todos los niños nacidos con deformidades congénitas, inclusive Aristóteles, Platón y Séneca recomendaban leyes en tal sentido. Herodes ordenó matar a todos los primogénitos de su propio pueblo intentando así acabar con Jesús para mantenerse en el poder; el faraón egipcio Ramsés dio la orden de ejecutar a todos los primogénitos judíos simultáneamente al nacimiento de Moisés por temor a que el *pueblo de los hijos de Israel* se multiplicara y, siendo más numeroso, se volviera contra Egipto.

Salud mental: maltrato infantil

Cuando nosotros trabajamos sobre violencia, por supuesto estamos hablando de derechos humanos; pero también estamos hablando de violencia fundamentalmente cuando se pueden hacer determinados actos y otros no. Todo lo que nosotros hacemos (Asociación Afecto) está relacionado con la violencia en los niños, fundamentándose sobre un principio de bioética: ejercer violencia contra los niños es malo, es equivocado. De manera que todo el movimiento en defensa de los niños se basa sobre un principio ético: los niños son sujetos de derechos. La historia de la infancia es equivalente a la historia de la crueldad contra los niños. Los niños no eran considerados valiosos, se han necesitado más de 2000 años en el mundo occidental para que nosotros digamos que los niños tienen derechos y se haya firmado la Convención de los Derechos del Niño por casi todos los países del mundo.

Como médica psiquiátrica, presento algunos ejemplos que permiten comprender cómo la violencia siempre ha estado allí. La violencia contra el niño ha existido siempre y está en toda la estructura, en todas las etnias. Se diagnostica lo que se puede tratar, se ve la violencia cuando se está dispuesto a renunciar a “un mundo color rosa”.

Desde la Asociación Afecto contra el maltrato infantil queremos cambiar la cultura de violencia contra los niños e insistimos tercamente en que Colombia es un país con una violencia extremadamente seria, grave, extensa contra los niños, las niñas y los adolescentes. La violencia no es solamente la que vemos del conflicto armado, sino que hay una violencia intrafamiliar, que es fundamentalmente contra las mujeres y los niños.



Quiero empezar citando la última investigación que se hizo por el profesor brasileño Paulo Sergio Piñeiros¹⁰, a pedido de la Organización Mundial de la Salud sobre los niveles de violencia en el ámbito mundial. Él señala que todo maltrato implica una vulneración de derechos, todo maltrato hacia los niños es prevenible. El maltrato contra los niños y las niñas es universal. Ha existido siempre, es tan viejo como la especie humana.

La persona que más ha investigado sobre la historia de la violencia es el psicoanalista e historiador el doctor Lloyd DeMause, quien escribió el libro: *La Historia de la infancia*, en el cual muestra cómo la violencia contra los niños está presente en todas las culturas, en todas las etnias, en todos los pueblos. Un poco para los jóvenes que están en su proceso de formación, vale la pena recordarles: “los ojos ven lo que la mente conoce”. Si uno tiene conocimientos, es capaz de ver determinados fenómenos. Si uno no tiene esos conocimientos, muy probablemente, como ejemplo para los médicos, se va a equivocar en el diagnóstico. Francisco Cajiao nos dice al respecto que la ignorancia es un problema ético, que no saber lo que uno debe saber para ejercer la profesión que uno ejerce es un problema ético.

Hemos asistido a múltiples procesos donde el abuso de un niño es obvio y, sin embargo, su contexto familiar lo niega, el sistema de protección lo niega, y Asimismo la justicia le niega a la víctima su derecho a la reparación. John S Mill citado por Lloyd DeMause, dice: “si uno sabe qué tipo de relaciones hubo entre padres e hijos, uno sabe qué tipo de carácter va a tener un pueblo”. Esto nos debería hacer pensar qué ha pasado en Colombia entre los padres y los hijos, para que hayamos llegado a esos niveles tan graves y absurdos de violencia.

La violencia está presente desde la mitología de los griegos. Carl Jung, psicoanalista suizo, nos ha enseñado que la mitología y los cuentos de hadas pueden tomarse como salidas del inconsciente colectivo. Tomemos el ejemplo de Cronos, quien era en la mitología de los griegos, el dios más importante en el Olimpo de los dioses. Cronos, el Dios del tiempo consulta al Oráculo, o sea, a su propio inconsciente. El oráculo le dice que va a ser destronado por uno de sus hijos; por lo que aferrado al poder, decide matar a todos los hijos que nazcan para impedir el cumplimiento de la profecía. Cronos devora a todos los hijos durante un tiempo prolongado, pero su esposa Gea (la madre tierra) decide esconder a uno de sus hijos, Zeus. Este es criado por una cabra y llega a la vida adulta, dando cumplimiento a la profecía del oráculo, matando a su padre y convirtiéndose en el dios más poderoso del Olimpo.

10 Orgullosamente es un latinoamericano el que dirige la investigación.



La violencia en Colombia ha sido tan cruel, como la historia de Cronos. Ha devorado a muchos jóvenes y niños. No se puede entender la violencia contra los niños, sin entender las relaciones de poder, relaciones de poder que se dan al interior de la familia, en la escuela, en la vida laboral, entre los padres y los hijos.

Para entender la violencia contra las niñas, es importante tomar como ejemplo la historia de Blancanieves. Casi todas las personas conocen la historia del cuento de hadas. Blancanieves es producto del deseo de la reina de tener una niña, con la piel tan blanca como la nieve, los labios tan rojos como su sangre y el pelo tan negro como el ébano de la madera en la ventana. Dice el cuento que Dios le concedió el deseo, y tuvo a una niñita muy linda, y la llamó Blancanieves. El cuento nos habla muy poco de la figura paterna, solo nos cuenta que la reina madre muere y el rey decide casarse con otra mujer para que la niña tenga quien la cuide. Pero la madrastra no quiere a Blancanieves, sino que la maltrata. Después, cuando ya ha crecido, decide mandarla a matar por el cazador de la corte, plan que fracasa, porque el cazador no puede matarla. Entonces, ella misma trata de matarla con el ardid de la manzana. Envenena solo la mitad que le va a dar a la niña. Y así logra dejarla suspendida en un sueño similar a la muerte, hasta que llega el príncipe y la rescata con “un beso de amor”.

El proceso de maltratar a un niño pasa por fases similares a lo que le ocurre a la madrastra. No acepta a Blancanieves, solo acepta lo que ella desea, no a la niña real. Cuando se maltrata a los niños, se pasa por un proceso similar. No aceptamos al niño, como el niño es. Lo que queremos de una forma distinta, como lo deseamos, pero no como el niño es por eso lo maltratamos.

Para hablar de abuso sexual me gusta Caperucita Roja, que tiene los elementos básicos de la dinámica del abuso sexual. Caperucita está con su mamá, el padre de caperucita vuelve a ser una figura ausente. La niña es conocida como Caperucita Roja, porque su abuela le ha hecho una capita roja, que ella siempre usa. No sabemos si tenía un nombre o no. La madre le dice que su abuelita está enferma, que debe ir por el bosque a llevarle una torta y una botella de vino. Le dice también que no puede entretenerse en el bosque, porque el bosque es peligroso, porque hay lobos hambrientos.

Pero, como todos los niños, Caperucita es obediente, se va al bosque con su canasta para la abuela. Se encuentra con el lobo en el bosque. El lobo no se la come en ese momento, solo habla con ella y traza un plan. Corre a la casa de la abuelita y se la come. Se disfraza de abuela y espera a que



llegue la niña, solo después del juego y de la perplejidad de la niña cuando finalmente la devora.

En muchos de los cuentos el abusador sexual es proyectado en la figura del lobo. Pienso que es debido a la habilidad del lobo, para acechar a sus presas.

Para hablar del abuso emocional usamos el grabado de Goya y Lucientes, “que viene el coco”. Nos aprovechamos de los niños e inventamos figuras simbólicas para aterrorizarlos, esto nos lleva a hablar de la violencia en la educación, seguimos violentando a los niños so pretexto de educarlos. Seguimos violentando a los estudiantes, sigue habiendo un uso de poder indiscriminado, aterrorizamos a los estudiantes. No se les enseña de una manera amorosa, sino que se ejerce el poder so pretexto de la educación. Yo casi diría, un acto envidioso. Usted no puede saber tanto como yo sé, usted no puede ser lo que yo soy.

Yo creo que uno como docente debe ser un anticronos. El grabado de Goya titulado *Se quebró el cántaro*, ilustra este fenómeno. Le damos un “cántaro demasiado pesado” al niño, y cuando este no puede cargarlo y se le rompe, decimos que es el niño el que tuvo la culpa y no quien le puso una tarea imposible de cumplir. Uno se pregunta si quienes estudian educación les enseñan o saben que es lo que se le puede pedir a un niño en cada etapa del desarrollo. No se puede pedir menos porque entonces el niño piensa que es menos, pero tampoco se puede pedir de forma que el cántaro se rompa.

Mary Helen es una niña famosa porque fue la primera niña rescatada por la sociedad de prevención de crueldad contra los animales, puesto que no existía ninguna sociedad de prevención del maltrato a los niños (1886). Lo que es doloroso reconocer para nosotros los seres humanos, es que la sociedad había logrado legislación de protección contra los animales y no contra los niños. Las sociedades de protección de los animales son anteriores a la de protección de los niños.

¿Desde dónde entendemos la violencia en la Asociación Afecto?

Consideramos que la violencia es múltiple, tiene distintas manifestaciones; la violencia es un ejercicio de la fuerza o el poder sin consideración de la dignidad, corporalidad y psiquismo. Así pues, existen varios tipos de violencia por el conflicto armado: niños soldados, huérfanos, niños utilizados en todas las guerras. Hablamos de la violencia en la explotación laboral, hablamos de la explotación sexual criminal.



Maltrato infantil es la violencia que se ejerce desde el adulto que supone tener un rol de protección y de vínculo afectivo con el niño. Un niño que sufre maltrato infantil está en una condición psicológica peor que un judío en los campos de concentración. No le está permitido odiar a su padre o al adulto que lo está victimizando. La cultura prohíbe odiar al padre o a la madre, así sean maltratadores. En la ciencia moderna aparece Henry Kempe, médico judío que emigró a Estados Unidos, refugiándose de la Segunda Guerra Mundial, quien escribe el primer artículo en la Universidad de Colorado sobre maltrato infantil. Desde su artículo pionero, Kempe identifica los factores claves que siempre están presentes en el maltrato infantil.

1. Antecedentes en los padres de los siguientes problemas:
 - Maltrato infantil
 - Abandono
 - Abuso físico
 - Abuso sexual
2. El niño es indigno de ser amado.
3. La familia está pasando por una crisis.
4. La familia está aislada, no tiene sistemas de apoyo ni red psicosocial.

El maltrato infantil no tiene clase social, puede ocurrir en cualquier estrato social, en cualquier grupo social, en cualquier etnia. Está relacionado con alteraciones del desarrollo, con alteraciones de la salud física y mental de las personas a lo largo del ciclo vital. Otra de las formas de maltrato infantil es la negligencia, la cual implica que los padres o cuidadores hacen la omisión de acciones que en el concepto de una comunidad son esenciales para la crianza. No podemos hablar sin contexto, lo que la comunidad considere esencial para el desarrollo. Sin embargo, yo sostengo la posición de que nadie puede estar por encima del tratado internacional de la convención de los derechos del niño, aun los pueblos indígenas, por lo que deberían aplicarse los estándares mínimos de crianza a todos los niños.

Por otro parte, la negligencia es producto de una desatención extraordinaria que el adulto permite, un sufrimiento que sería evitable y fracasa en proveer uno o más ingredientes que se consideran esenciales para el adecuado rendimiento físico e intelectual de una persona. La negligencia puede ser de muchos órdenes, puede ser física, emocional, educativa y médica. Esta última es tremendamente importante y, por lo general, se acompaña de abuso sexual. Uno no quiere que toquen al niño víctima, no lo llevan al médico. Se le pega al niño para que no pueda estar cerca de ningún personaje protector.



Es importante tener en cuenta que uno no puede criminalizar la pobreza, uno tiene que mirar cuáles son las condiciones de la familia, saber cómo están los adultos para luego pensar si finalmente hay o no negligencia. En consecuencia, la pobreza es una cosa y la negligencia es otra.

Las consecuencias de todas estas formas de maltrato infantil pueden ser la depresión, la enfermedad mental más común en el mundo, siendo la enfermedad mental tanto del victimario como de la víctima. El estrés postraumático puede afectar la autoestima, causando comportamientos sexuales inapropiados, trastornos de la alimentación, comportamiento antisocial, dificultades en la formación del apego y, por supuesto, alteraciones en el desarrollo de los niños.

El estrés postraumático en los niños tiene como síntomas específicos cuadros depresivos y de tristeza muy importantes, sobre todo para los maestros. Por ejemplo: pueden tener algo que simula un trastorno por déficit de atención, hiperactividad, comportamiento agresivo y persistencia al pensamiento mágico. Cuando los niños no han tenido un buen vínculo afectivo o han sido abandonados en las primeras etapas de su vida, no van a tener las conexiones apropiadas. Dado que somos humanos porque tenemos corteza frontal funcional es el cuerpo calloso lo que conecta los dos hemisferios: la racionalidad y la emocionalidad.

No quiero que se queden con la idea de que no tenemos que hacer cosas y de que no podemos cambiar la realidad. Cómo podemos hacer cosas y cambiar la realidad:

1. Fortalecer todo lo que es la vinculación afectiva. Desde la concepción hasta el desarrollo completo del niño, pero especialmente en sus primeras etapas.
2. Hay que saber sobre las etapas del desarrollo.
3. Resolución pacífica del conflicto para trabajar en la prevención del matoneo.
4. Resolución de problemas, puesto la gente que resuelve los problemas de manera organizada es mucho menos violenta.
5. El tratamiento de la disfuncionalidad en la vida de pareja. Uno cómo se relaciona, quién es el uno.
6. Tratamiento de la enfermedad mental grave y los adictos a sustancias psicoactivas.
7. Prevención del abuso sexual en todos los contextos. Aplicaciones de códigos de conducta para evitar situaciones de riesgo.

- 
8. Endurecimiento de la legislación contra el maltrato infantil.
 9. Articulación funcional de la justicia, la protección, la salud mental y física en todos los casos de maltrato infantil.
 10. Se debe proteger tanto a las personas que operan todo el sistema de protección de los niños, como a las personas que denuncian el maltrato infantil.

“Ningún ser humano es una isla, cualquier ser humano forma parte del todo. La muerte de cualquier persona y yo diría especialmente de los niños y las niñas me disminuye porque yo tengo un vínculo con la humanidad” (John Donne).

Así pues, no preguntemos por quién doblan las campanas, doblan por cada uno de nosotros. Colombia no termina en esta generación, no va a terminar en nosotros. Tenemos que detener el maltrato contra los niños. Tenemos que construir y ojalá ustedes tomen la causa de defender a los niños y a las niñas, especialmente los más jóvenes.

Referencias

- Cuadros, Isabel. (1995). *El Maltrato Infantil en Colombia*. Alternativas de Solución. Bogotá: Asociación Afecto.
- De Mause, L.I. (1982). *Historia de la Infancia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Helfer, R. E., Kempe, H. (1985). *Child Abuse and Neglect. The Family and the Community*. Cambridge: Ballinger Publishing Company.
- Helfer, R.E.; Kempe, R.S. (1988). *The Battered Child*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hunter, M. (1991). *Abused Boys. The Neglect Victims of Sexual Abuse*. New York: Fawcett Columbine.
- Kempe, R. S.; Kempe, H. (1984). *The Common Secret. Sexual Abuse of Children and Adolescents*. New York: W. H. and Company.
- Gobierno Vasco. (1988). *Maltrato y abandono infantil. Identificación de factores de riesgo*. Barcelona: Servicio central de publicaciones del gobierno vasco.
- Cirilo, Di Blasio, P. (1989). *Niños Maltratados*. Barcelona: Paidós.



IV. UNA APROXIMACIÓN JURÍDICA Y BIOÉTICA A LAS DECISIONES SOBRE EL NACER Y EL MORIR

Emilssen González de Cancino. Ph.D¹¹

Inicio esta conferencia con un agradecimiento especial para la Universidad Libre por invitarme a participar en la Cátedra Gerardo Molina que goza de un inmenso reconocimiento académico en el país.

Pretendo conversar con los asistentes sobre algunos de los problemas que el derecho y la bioética deben enfrentar ahora que la biotecnología ha modificado muchas cosas relativas al nacer y el morir. No tengo el propósito de analizar normas existentes ni el de dar respuestas paradigmáticas; creo que el mejor tributo que se puede rendir a esta cátedra “libre” en el sentido de pertenecer a la universidad que así se nombra, y también en el de ser escenario libre para el contrapunteo de las ideas, es el de dejar en circulación reflexiones e interrogantes.

Por lo menos hasta mediados del siglo pasado, la concepción, el embarazo, el nacimiento y la muerte eran cosas gobernadas por la naturaleza o, por Dios, para los creyentes. La aparición de las Técnicas de Reproducción Humana Asistida (en adelante TRHA) logró superar muchos inconvenientes naturales y procurar hijos a los estériles o infértiles. En el otro extremo de la vida, ahora se alientan las esperanzas de prolongarla mediante el uso de procedimientos, medicinas y aparatos médicos de última generación.

A propósito de las TRHA, pongamos sobre la mesa de discusión algunos problemas:

11 Abogada. Directora del Centro de Estudios sobre Genética y Derecho. Universidad Externado de Colombia.



Algunos países, Italia¹² por ejemplo, solo autorizan su empleo como remedio para la esterilidad cuando esta no puede superarse mediante otros procedimientos; en apariencia, ligan la legitimidad de su aplicación con la existencia de necesidades y circunstancias puramente médicas. Sin embargo, vale la pena preguntarnos –creo que algunos ya lo han hecho– si la esterilidad puede ser también un concepto social o relacional. Si la respuesta fuera afirmativa, aun en ordenamientos tan restrictivos como el citado, una pareja homosexual –sobre todo si es masculina– tendría fundamentos para solicitar el acceso a las TRHA.

En la actualidad, gametos y embriones pueden ser objeto de análisis científicos que arrojan muchos datos sobre ellos; la información obtenida permite clasificarlos y cualificarlos. ¿Estará bien que su utilización para la asistencia a la reproducción se subordine a los criterios de calidad así fijados?, ¿se podrán seleccionar en razón del sexo? Podríamos responder el interrogante de manera impecable si nos mantuviéramos dentro de la finalidad terapéutica. Sin embargo, vale la pena señalar que no siempre es fácil aclarar el sentido de lo que deba entenderse por medida terapéutica. Como botón de muestra, recordemos un caso que se presentó en la localidad española de Mataró: una mujer, madre de cinco hijos varones, solicitó autorización para emplear una TRHA de manera tal que le permitiera tener una hija. Alegó que así podría evitar un episodio depresivo como el que había tenido cuando nació el último de sus hijos. El juez de instancia aceptó el planteamiento, pero el de alzada consideró que no había sido el nacimiento de un hijo varón, lo que le había provocado la depresión, sino que, por el contrario, esta era una condición previa de la madre y, por tanto, no podía predicarse que la selección del sexo del futuro hijo tuviera una finalidad terapéutica.

La puesta a punto de las TRHA *in vitro* ha significado un revulsivo de gran impacto para el derecho y la bioética, que en ocasiones pasa desapercibido. Personalmente, creo que la posibilidad de tener embriones fuera del útero de una mujer constituye el fenómeno más importante que las dos disciplinas han tenido que encarar a partir de la séptima década del siglo XX. Para empezar: ¿qué estatus jurídico y moral tienen esas “entidades”?, ¿se les ha de proteger como personas, o como cosas de especial valor?, ¿son un *tertius genus*? No se ha llegado a una respuesta unánime y parece difícil lograrla en pocos años. Observemos de paso que la UNESCO ha promulgado muy interesantes declaraciones sobre el genoma humano y los derechos humanos (1997), sobre la protección de datos genéticos (2003) y sobre la bioética

12 Norme in materia di procreazione medicamente assistita (10 Febbraio 2004).



y derechos humanos (2005), pero no una sobre el embrión. Tal vez lo que identifica a la mayoría no son los fundamentos de sus respuestas, sino el propósito de otorgarles a los embriones *in vitro* algún grado de protección jurídica, mientras los debates de la filosofía y la biología continúan. Por esto, encontramos ejemplos de tales medidas en todas las legislaciones especializadas, incluso las leyes alemanas que regulan estos asuntos llevan por títulos, respectivamente, Ley de Protección de Embriones (1990) y Ley de Garantía de la Protección del Embrión en relación con la importación y utilización de células troncales embrionarias de origen humano (2002).

El selecto auditorio que hoy me acompaña conoce mejor que yo las teorías, siempre controvertidas, que se han dado sobre el comienzo de la personalidad de los *nascituri*; las mismas y algunas más se han aplicado a los embriones *in vitro*, a sabiendas de que no hay identidad absoluta entre unos y otros, pues el hecho de estar dentro del útero materno es, sin lugar a dudas, condición necesaria para llegar a nacer. Con relación a ellos, se discute también si el estatus de los que se obtienen mediante la unión de los gametos (embriones gaméticos) es igual al de los que se obtienen utilizando técnicas de clonación, como la transferencia nuclear (embriones somáticos).

Con frecuencia, los centros especializados en TRHA (en Colombia, Unidades de Biomedicina Reproductiva, de acuerdo con el Decreto 1546 de 1998) tienen embriones que no se han transferido a un útero, por ejemplo, porque se obtuvieron en número mayor del que después se empleó para lograr el embarazo, o porque la mujer desistió de su propósito de ser madre, o porque la muerte o una enfermedad grave de los posibles usuarios se interpusieron. ¿Qué destino darles?, ¿están destinados siempre a nacer?, tampoco en este punto hay respuesta sin polémica. Algunos sostienen que es ilegítimo interrumpir el proceso que comienza con la fertilización y termina con el nacimiento o, mejor, con la muerte. Esta postura se basa en el reconocimiento de la personalidad desde la unión exitosa del espermatozoide y el óvulo, sea *in vivo* o *in vitro*. En consecuencia, no se podrían descartar ni dedicar a una investigación que ponga en riesgo el mencionado proceso.

La salida sería criopreservarlos o donarlos a alguna pareja. Lo primero parece ser una manera de adormecer la conciencia endosándole a la naturaleza la decisión pertinente. Lo segundo podría ser aplaudido por unos y censurado por otros que alzarían la voz para decir que una persona no se dona, se da en adopción; en este punto aparece un obstáculo, pues algunas legislaciones, la colombiana por ejemplo, no permiten la adopción antes del nacimiento.



Algunos pueden hablar de la teoría del mal menor: si los embriones no transferidos van camino hacia su destrucción por el paso del tiempo, autorizar que sobre ellos se adelanten investigaciones científicas sería una buena salida, ya que primero se traduce en muerte sin valor, mientras lo segundo implica que el fin de una existencia producirá buenos resultados para otros y para la humanidad.

Si un hijo ya nacido sufre una enfermedad genética cuya única posibilidad de curación es un trasplante de tejidos y no se encuentra un donante, familiar o extraño, compatible, los padres en su búsqueda desesperada, querrán tener un nuevo hijo que sirva de donante. Este objetivo presupone la obtención de varios embriones, la práctica del diagnóstico genético preimplantacional y la correspondiente selección embrionaria con el fin de transferir a la madre solamente aquellos que, además de no tener la misma enfermedad, sean histocompatibles con el hermanito que lleva en sí una sentencia de muerte temprana. ¿Podría hablarse acá de la violación del segundo imperativo kantiano?, ¿se está instrumentalizando a una persona?, ¿debemos aceptar los imperativos de Kant como principios incontrovertibles o infalibles? Parece apresurado afirmar que el segundo hijo solo es querido para salvar al primero; tal aseveración nos pondría como jueces sordos y ciegos frente a la tragedia y la esperanza de los padres.

Los invito a ver la película *“La decisión más difícil”*, igual que si planteara un caso real. En pocos renglones, el argumento nos presenta una pareja que tiene una niña –mediante los procedimientos que mencionamos en el párrafo anterior– y luego, especialmente por iniciativa y terquedad de la madre, es sometida a intervenciones médicas que le causan grandes sufrimientos para realizarle trasplantes sucesivos a la hermana mayor, pues el que se le realizó recién nacida la menor no produjo la curación esperada. Cuando la más pequeña se asoma a la pubertad, la enferma necesita el trasplante de un riñón; la madre insiste, presiona, soborna a la chiquita para que lo done pero esta acude a los jueces y solicita su “emancipación corporal”. La logra demasiado tarde pues la hermana muere antes de la decisión judicial. A pesar de todo, bien miradas las cosas, podemos deducir que el derecho posee los mecanismos para evitar los abusos.

A estos niños se les ha llamado bebés medicamento; si queremos darles alguna denominación –sería mejor no hacerlo– parece más sensata y exacta otra que también han merecido: gemelos salvadores.



¿Nacer después de la muerte del padre es una opción? Para los embriones que están en el útero de una mujer, claro que sí. Actualmente, los problemas son distintos.

Si en el banco existen muestras de semen del marido o compañero premuerto o embriones obtenidos con este, la mujer sobreviviente puede solicitar la inseminación, la fertilización *in vitro* o técnicas similares con los gametos masculinos o la transferencia a su útero de los embriones.

Algunas voces dirán que no puede ser porque todo niño tiene derecho a tener dos padres; otras, que si son los espermatozoides los que preexisten, no hay razón para autorizar su empleo y dar nacimiento a “huérfanos” de padre, pero si se trata de embriones, se inclinan por la autorización de su transferencia, por cuanto consideran que deben ser protegidos como personas. Los herederos no desearán que su número aumente y su asignación disminuya por el nacimiento de otros más; el derecho, amante de la certeza, tenderá a evitar que la sucesión esté sujeta a esta eventualidad.

En este orden de ideas, la ley española sobre TRHA (Ley 14 de 2006) parte de la regla según la cual no puede establecerse vínculo alguno de filiación entre el varón y el niño nacido, si el material reproductivo no estaba en el útero de la madre al morir el padre; concede al hombre la facultad de dar su consentimiento para el empleo *post mortem suam* de tal material, y lo presume si ya había embriones constituidos (artículo 9).

Más complejos aún son los problemas que se presentan cuando una pareja que tiene embriones en el centro de fertilidad rompe su unión, dado que la tensión que se provoca después del divorcio o la separación entre las partes en conflicto, en razón de la fuerza pasional, dificulta llegar a acuerdos satisfactorios. La existencia previa de un convenio, si posponemos el análisis de la validez de este, facilitaría la solución. De lo contrario, es difícil elegir el criterio para asignarlos a los antiguos cónyuges o compañeros. Si uno de ellos decide emplearlos para reproducción y el otro pide descartarlos, quizá la vida sea ese criterio; mas, si ambos pretenden utilizarlos para tener hijos, se abren por lo menos dos posibilidades: repartirlos por igual, salida que se frustra si el número es primo, o preferir a la mujer, pues puede llevar a término la gestación, en este caso, sería necesario profundizar en la argumentación para sostener que el varón queda obligado a ser padre contra su voluntad.



Como todos lo sabemos, el nacer y el morir forman parte esencial de la vida de los seres humanos, mas todos esperamos que el arco entre los dos extremos sea muy largo y lo más saludable posible; la previsible cortedad que augura una enfermedad genética de aparición temprana y las consecuencias desastrosas de algunas de estas, constituyen parte de las razones por las cuales muchas legislaciones han autorizado la interrupción voluntaria de la gestación con la indicación que ha recibido el nombre de embriopática. Por lo anterior, cuando una ley especial para las TRHA es tan restrictiva como la italiana que obliga a transferir al útero, en una misma intervención, todos los embriones obtenidos, no permite someterlos a técnicas de diagnóstico antes de realizarla y, por lo tanto, no permite hacer una selección para dejar de transferir aquellos que presentan problemas de tanta entidad, pero tal ley coexiste con una fuente de derecho que autoriza la interrupción del embarazo en este caso, la situación que puede presentarse es ilógica, ya que la mujer estaría obligada a recibir los embriones, pero a la vez quedaría autorizada para abortarlos después de trasferidos, previas pruebas diagnósticas prenatales.

A propósito de las TRHA y del comienzo y el final de la vida de los embriones –porque aunque pueda negarse su personalidad –así lo ha hecho la Corte Constitucional colombiana en su sentencia del aborto–, es claro que tienen vida, surgen preguntas inquietantes para la filosofía del derecho: ¿debe este ocuparse de regular la entera vida de las personas?, ¿dónde están los límites entre el derecho y el no-derecho? Stefano Rodotà, el notable pensador italiano, se ocupó profundamente de estas en su bello libro *“La vida y las reglas”* publicado por Editorial Trotta; para cerrar esta charla en el recinto de la prestigiosa Universidad Libre, unida por muchos lazos a la mía, quiero dejar, como motivo de reflexión, una de las frases que contiene esta obra: “El derecho y la política (...) (...) no pueden quedar escindidos de la vida, aunque deban renunciar a adueñarse de ella”.

Referencias

- González De Cancino, Emilssen. (1992). Repercusiones de los avances genéticos en el derecho. *Externadista*. pp. 20-26.
- _____. (1995). Embriones en el laboratorio y protección penal. *Pensamiento Jurídico–Unibiblos Universidad Nacional de Colombia*, 3(), pp. 57-88.
- _____. (2000). El proyecto de código penal y las nuevas biotecnologías. *Revista del Colegio de Abogados Penalistas de Bogotá y Cundinamarca*, pp. 57-88.
- _____. (2001). Genes y Derecho. La plenitud del ser humano no se agota ni en el mapa, ni en las leyes”. *Innovación y Ciencia*, pp. 111-119.



- _____. (2002). El Nuevo Código Penal Colombiano y Biotecnología. *Revista de Derecho y Genoma Humano = Law and the Human Genome Review*, 16(), pp. 111-119.
- _____. (2002). La maternidad a la luz de la Ley 721 de 2001. *Derecho y Vida–Ius et Vita*, 17(), pp.1-4.
- _____. (2003). Protección de los embriones humanos. *Derecho y Vida–Ius et Vita*, 28(), pp. 1-4.
- _____. (2004). Patentes sobre genes humanos. *Derecho y Vida–Ius et Vita*, 37(), pp. 1-4.
- _____. (2009). Análisis genéticos y garantías jurídicas. Boceto para una conversación. *Derecho y Vida–Ius et Vita*, 87(), pp. 1-8.
- _____. (1985). *Los retos jurídicos de la genética*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- _____. (2003). *Contratos que se celebran con los bancos de gametos y embriones” Estudios de derecho civil, Obligaciones y Contratos, Libro de Homenaje a Fernando Hinestrosa, 40 Años de Rectoría*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- _____. (2003). *Los delitos de manipulación genética. Lecciones de Derecho Penal. Parte Especial*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- _____. (2002). *Genes y Derecho. El Genoma Humano*. Bogotá: Panamericana.
- _____. (2002). *“Terapia Genética”. Familia, tecnología y derecho*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.



V. ¿DERECHOS DE LOS ANIMALES FRENTE A DERECHOS HUMANOS?

José Reinel Sánchez, Ph.D¹³

Resumen

El ensayo se propone presentar un breve estado del arte y se esfuerza por responder la pregunta a qué tienen derecho los animales. A juicio del autor, los animales no podrían tener derechos tal como los concebimos para los seres humanos, pues la estructura ideológica, construida en torno a la atribución de derechos, se fundamenta en una metafísica antropocéntrica autorreferida. El autor concluye que, sin eufemismos, los derechos de los animales han de ser considerados como derechos contra nosotros, los humanos.

Palabras claves: derechos, sintiencia, racionalidad, conciencia, derecho.

Introducción

La preocupación por los ‘derechos de los animales’ puede enmarcarse dentro de lo que algunos filósofos llaman posmodernidad, sin embargo, no es así, al menos, si con este término nos referimos a una época reciente. En 1776 Humphrey Primatt publicó un libro intitulado *A Dissertation on the Duty of Mercy and Sin of Cruelty to Brute Animals*, cuya tesis es que la justicia no puede limitarse exclusivamente a la especie humana (Primatt, 1776i). Esto, dice el autor, ha traído como consecuencia que infundadamente el ‘hombre’ se haya enseñoreado sobre toda la naturaleza y se haya adjudicado dominio incontrolado sobre los animales y los vea solamente como instrumentos, ontologizando una falsa línea divisoria entre él y las otras especies de animales.

13 Programa de Filosofía, Universidad del Quindío (Colombia). rsanchez@unquindio.edu.co



Primatt iguala los animales al ser humano en cuanto tienen en común aspectos anatómicos, fisiológicos, mentales y emocionales, y propone refrenar su uso instrumentalizado y el maltrato a su ser. Tales aspiraciones se fundan en reconocer a los animales derechos de 'humanidad' (Primatt, 1776). Es necesario resaltar otra obra que planteó el problema de los animales en la perspectiva de los derechos, teniendo como guía los beneficios que han traído los derechos humanos para la vida pacífica en sociedad. Me refiero, en primera medida a *The Principles of Morals and Legislation* (1781) de Jeremy Bentham, obra que reviste importancia por cuanto que ha tenido impacto en las tesis centrales de los derechos humanos y en la ampliación de los fundamentos de estos derechos a los animales.

Derechos de los excluidos y derechos de los animales

La actual preocupación por los animales ha renacido o se ha fortalecido al amparo de otras preocupaciones de corte político y moral, lo que puede sugerir que las luchas en pro de los derechos de los animales conforman una prolongación de las luchas por los derechos civiles: 1) las luchas contra la segregación racial y cualquier modalidad de discriminación social basada en el color de la piel o cualquier otra condición que excluya a seres humanos (Regan, 2006, p.17); 2) las luchas por los derechos de la mujer, quienes en el marco de su lucha por el reconocimiento denuncian ser invisibilizadas por que son percibidas como 'lo otro' excluido (Beauvoir, 2008); y 3) el surgimiento de una preocupación nueva y más problemática en el campo de la filosofía moral y los derechos humanos: la del medioambiente y las generaciones futuras, pues esta no se refiere solamente a seres vivos con cualidades específicas de seres sintientes o seres con mente que marquen alguna diferencia cuantitativa o cualitativa, sino que se refiere al conjunto universal de seres que integran la biosfera; o a la materia inerte necesaria para la existencia de la vida en el planeta. 2 y 3 conforman la base de nuevas demandas como las del ecofeminismo, cuyos defensores consideran que el "varón" ha dominado despóticamente a mujeres, a otros hombres y a todos los otros seres de la naturaleza (Katrina M. Albright, 2002; Karen Warren, 2003; Katherine Roach, 1996; Deane Curtin, 2003).

Dos olas

Resulta difícil precisar con exactitud los orígenes del planteamiento de un problema que realmente no es nuevo, pero que tampoco parece haber interesado a las sociedades. Sin embargo, por cuestiones metodológicas trataré de ordenar este proceso en dos olas que muestren momentos de preocupa-



ción. Una primera ola de animalistas la conforma el grupo de opositores al maltrato, servidumbre, cosificación de los animales, y está representada por los autores, algunos ya mencionados, que estuvieron en contra de la esclavitud, la vivisección y la experimentación con animales vivos: Humphrey Primatt, Jeremy Bentham, William Drummond y Henry Salt. La segunda ola lucha contra los mismos males pero, primero, adiciona el rechazo al consumo masivo de animales de diversas especies y, segundo, incluye estados de conciencia y subjetividad como fundamento de las aspiraciones. Voy a referirme, por razones de espacio, solo a la segunda ola que data de la segunda mitad del siglo XX.

La segunda ola

Las últimas décadas muestran la reiniciación de las mismas demandas con la inclusión de otros problemas vinculados a la sobreexplotación de animales en granjas agroindustriales. La segunda ola de 'faunistas' tiene como iniciadores intelectuales a Stanley Godlovitch, Roslind Godlovitch y John Harris con su obra: *Animals, Men, and Morals: An Enquiry into the Maltreatment of Non-Humans* (1971). Este trabajo tiene a Peter Singer como referente filosófico y político con *Animal Liberation* (1975), seguido de otros trabajos de gran importancia: Tom Regan, *The case of animal Rights* (1983), Gary Francione, *Rain without Thunder: The Ideology of the Animal Rights Movement* (1996) y Steven Wise, *Rattling The Cage: Toward Legal Rights for Animals* (1999). Hay otros autores que han hecho aportes a la discusión: John Passmore, *The Treatment of Animals* (1975); Priscilla Cohn, *Ethics and Wildlife* (1999); Richard Ryder *Animal Revolution: Changing Attitudes Towards Speciesism* (2000); y, en lengua española, José Ferrater Mora, *Ética aplicada* (1981); Jesús Mosterín, *Vivan los animales* (2003), Jorge Reichmann: *Todos los animales somos hermanos* (2005). En estas obras, los autores buscan fundamentos para la atribución de derechos morales o jurídicos a los animales, en concordancia con la importancia del trato benevolente, compasivo o humanitario que tradicionalmente se les ha conferido. Como una analogía con los humanos, las reivindicaciones invocan el derecho a la vida y la libertad de movimiento, se manifiestan contra la esclavitud, el desplazamiento forzado, la violencia y las limitaciones al libre desarrollo de la personalidad. Algunos autores han planteado que el sufrimiento permanente de los animales y la falta de solidaridad con su dolor puede ser calificado como un perpetuo "holocausto", así lo presenta Charles Patterson en *The Eternal Treblinka: Our Treatment of Animals and the Holocaust* (2002).



Los animalistas intentan definir o redefinir un sistema de deberes, obligaciones y responsabilidades, tratando de superar el sentimiento humanitario o benevolente, el cual consideran valioso pero insuficiente. La demanda es aparentemente simple dado que uno de los aspectos ineludibles del derecho es su positivismo y, por definición, su obligatoriedad; sin embargo, el asunto tiende a empantanarse.

Surgen problemas en lo que respecta a los alcances en moralidad y su impacto en la vida humana:

- Si se habla del derecho a la vida –como su derecho fundamental– deben desaparecer los mataderos, los restaurantes, las curtiembres y las peleterías que ofrezcan cualquier modalidad de alimento o prenda derivados de los animales.
- Si se habla de ‘autonomía’ y ‘libertad’, como derechos fundamentales de los animales, deben desaparecer las mascotas, las jaulas para pájaros, los acuarios, los circos, los zoológicos; igualmente, deben ser excluidos de las investigaciones biomédicas; y, además, debe repudiarse y penalizarse la zoofilia en la misma dimensión que la pedofilia y la violación sexual; igualmente, deben ser retirados del trabajo forzado y del ‘recreativo’ (circos, tauromaquia, peleas de gallos y coleo)
- Si se les reconoce como seres sintientes que tienen su propia pulsión sexual y requieren perpetuar la especie, debe suprimirse la inseminación artificial que les niega ese ‘disfrute’ y, también, la castración que por razones humanitarias se hace a los perros y gatos en situación de indigencia.

Entonces resultan legítimas las siguientes preguntas: ¿pueden tener derecho los animales?, ¿por qué? Y si los tuvieran ¿a qué tienen derecho?, ¿se trata realmente de un problema moral? Estas preguntas conforman la segunda parte de la presente exposición.

Para que un proyecto como este tenga buenos atisbos de aceptación moral, ha de abordarse desde una perspectiva que incluya aspectos psicológicos y de la filosofía de la mente, de la teoría moral, de la teoría del derecho, de la evolución de la moralidad. Pero, sin duda, la tarea más importante es reconfigurar los dispositivos ontológicos categoriales que han cimentado la asignación de sujeto moral con exclusividad a los humanos, basados en criterios como el kantiano que afirman que el ser humano es el único en la tierra que debe ser respetado porque tiene ‘valor en sí mismo’, porque es capaz de ‘buena voluntad’ y, específicamente, capaz de agencia en sentido



racional (Kant, 1999/1785); en su contra se esgrimen como argumentos más resaltados los siguientes: nuestro ser animal, el hecho de que no podamos escapar al imperio de las emociones y que hay una clara limitación para ejecutar acciones morales basadas en fundamentos supranaturales.

Nuestro lugar en la naturaleza

Hay un factor que ha favorecido el renacimiento de la discusión y sobre el que se debe llamar especial atención, se trata de la discusión sobre nuestro lugar en la naturaleza. Algunas obras destacadas han ayudado a que el ser humano se identifique como parte del reino animal y, por esa vía –neoaristotelismo o neodarwinismo–, sea solidario con el sufrimiento de los animales y condene que el ser humano les cause dolor innecesario y malintencionado. Esta perspectiva puede conllevar la idea de que el ser humano debe pensarse vinculado a las otras especies. Entre las obras que reflejan esta perspectiva se pueden resaltar: *Les enfants Sauvages* de Lucien Malson (1964); Pierre P. Grassé, *Toi, ce petit dieu* (1971), Mary Midgley, *Beast And Man: The Roots of Human Nature* (1978); Peter Carruthers, *The Animals Issue: Moral Theory in Practice* (1995); Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals* (1999); Christine Korsgaard: *Moral Animals: Human Beings and the Other Animals* (2004); Jorge Reichmann, *Todos los animales somos hermanos* (2005); Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis* (2006); Frans de Waal, *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals* (2006). Todas estas formas constituyen alguna modalidad de neodarwinismo. Me merece especial mención *Les enfants sauvages* de Lucien Malson (1964) En dicha obra, el autor refuta la tesis que afirma que hay una naturaleza humana que hace a los seres humanos sociales y culturales. La tesis de Malson es que el ser humano es, indudablemente, un animal histórico y que fuera de ambiente histórico-cultural es un animal 'salvaje' más en la naturaleza. Esto permite deducir los derechos no por ser animales, sino por ser animales de cierto tipo a los que denominaré "políticos" o "normativos."

La tesis más apropiada que puedo plantear es que no es posible construir un articulado de derechos de los animales en igualdad de condiciones a los creados para los seres humanos y que la mejor salida puede ser un conjunto de normas que reglamenten el bienestar animal dependiendo del bienestar de los humanos, estas han de configurar un modelo de sociedad decente que incluya, como principio básico de conducta, reprobación cualquier forma de negligencia, maltrato y sufrimiento deliberado que se les pueda infligir a los seres humanos y a los animales. Una sociedad semejante podría ser catalogada en un alto grado de decencia deseable en cuanto se propone reducir el



sufrimiento evitable en torno a la vida humana, esto es, se propone controlar en algo la presencia de la maldad en el mundo.

En consecuencia, me parece válida la aprehensión que tienen algunos filósofos sobre el problema planteado, pues se puede correr el riesgo de que, al ampliar el espectro de nuestros logros morales a otras especies, la dimensión que se ha alcanzado de lo moral como fundamento del respeto mutuo y de las aspiraciones políticas humanas se diluya y genere un problema político de grandes dimensiones. Me limitaré a referir como discutibles algunos aspectos teóricos que plantean dificultades morales, políticas o jurídicas en la aspiración de esos derechos.

Los derechos de los animales: un asunto metafísico, moral y político

El asunto de los derechos de los animales está en proceso de conformación en cuanto concierne a algunos elementos teóricos que permiten identificar algunas pretensiones y detectar contra qué luchan sus defensores. El concepto *especiesismo* –o su equivalente: antropocentrismo– tiene la función política que en algún momento tuvieron las expresiones racismo, esclavismo y patriarcalismo, en cuanto indica características de una jerarquía vertical que permite que quien no quepa en dicho campo sea discriminado, esclavizado, maltratado y, por tanto, excluido de muchos beneficios sociales. Tal concepto, ideado por Richard D. Ryder (1970)¹⁴, refiere la exclusión que, por prejuicios ‘irrelevantes’, dice el autor, hace el ser humano contra los animales y que es análogo en su sentido al prejuicio con el que se sometió, ultrajó y se excluyó de la vida pública y política a negros, mujeres, indígenas y otros hombres a lo largo de la historia conocida. Una buena idea de la pretensión de los animalistas puede ser enunciada desde el precepto expreso que ordena la ‘Regla de oro’ la cual puede ser parafraseada de la siguiente manera: “No hagas a otra especie lo que no quisieras que hicieran con la tuya”.

El concepto *especiesismo* viene de una línea de pensamiento que critica la existencia de derechos solo para los seres humanos y ve necesario ampliar estas prerrogativas o potestades a los animales. Como su gestor más antiguo, encuentro a Primatt, quien apoyado en la capacidad de sintiencia de dolor y en una perspectiva hedonista-sentimentalista, se propone aplicar un principio de equidad y justicia en nuestro tratamiento hacia los animales. Primatt, además, proyecta tal perspectiva en sentido universalista, pues sostiene que no se debe ser cruel con nada ni con nadie: “ni con vacas, ni con

14 Exactamente: “un prejuicio o actitud de parcialidad hacia los intereses de los miembros de la propia especie y contra los miembros de otra especie”, citado por Michael Fox (1978).



moscas, ni con gusanos” (Primatt, 1776vi). Si bien la tesis notable es que los animales tienen derecho a buscar la felicidad, su fundamento descansa en la contraparte de este derecho: la aversión que tienen los animales a sufrir. Tal tesis, propia de la tradición aristotélica, está presente en David Hume, Jeremy Bentham, Arthur Schopenhauer y Henry Salt. La propuesta mantiene alta vigencia hoy con Peter Singer y sus seguidores.

En esta discusión tercia, también, el kantismo, por intermedio de las propuestas de Regan y Francione (1993), quienes consideran, basados en la idea de que los animales tienen intereses y se motivan a actuar autónomamente, que hay que reconocerlos como seres en sí mismos –esto fundamenta la posesión de un valor inherente– y que no puede mediar un criterio sobre su utilización como meros instrumentos; por tanto, tal reconocimiento no puede fundamentarse desde argumentos económicos culturales, históricos, consecuencialistas o simplemente por convenciones políticas o sociales (Regan, 1997).

En consideración a que la discusión ha abandonado la benevolencia (la piedad, la compasión, la lástima o la misericordia) como único sentido de obligación hacia los animales, y teniendo también presente el impacto contra la biodiversidad y la vida humana futura que causa la desaparición de algunas especies, la discusión en torno a los derechos –con respaldo jurídico– debe pasar por un examen que precise, entre otros aspectos, qué significa ser “sujeto de derecho”, qué es un “derecho” y cuáles son sus alcances, de tal manera que permita establecer precisión acerca de qué beneficio han de recibir los titulares de los derechos en cuestión, cuáles son los alcances de tales derechos y qué tipo de relación puede quedar para el ser humano ‘ser’ en cuestión respecto de los animales, esto es, identificar aspiraciones morales, políticas o ideológicas y construir un fundamento sólido para tales o cuales derechos. Es necesario, entonces, referir algunas dificultades que deben franquearse para el sostenimiento de una teoría de los derechos morales de los animales.

Dificultades notables

Si bien los defensores de los derechos de los animales consideran que reconocerles derechos es un asunto moral y políticamente necesario, hay autores que los refutan con argumentos que merecen una reflexión tranquila. Según estos últimos, los animales no tienen derechos, aunque sí están de acuerdo en que merecen consideración en el trato. De hecho, el asunto no es fácil y tiene sus adeptos con argumentos que merecen atención, al menos en lo que se refiere a la determinación del sujeto de derechos y la práctica política.



David S. Oderberg afirma, en *"The Illusion of Animal Rights"* (2000), que los animales no tienen derechos; John Eccles considera que no es un asunto moral. Otros autores se proponen demostrar que promover los derechos de los animales tiene el peligro de reducir la importancia moral que tienen los derechos humanos, debilitando la fuerza de su protección. Michael Fox sostiene que "el concepto de derechos morales no puede ser extendido para incluir a los animales y que la cuestión de los derechos de los animales es por consiguiente un falso problema (Fox, 1978). Herbert Lansdell se propone demostrar que promover los derechos de los animales tiene el peligro de "traer consecuencias negativas para la permanencia de los derechos humanos mismos" (1988). Peter Carruthers dice: "El interés popular que despiertan hoy en día los derechos de los animales en nuestra cultura me parece un reflejo de nuestra decadencia moral" (Carruthers, 1995ix)¹⁵. Otros investigadores, como Kennan Ferguson, consideran que tales demandas podrían verse como traición a la humanidad (Ferguson, 2004). Konrad Lorenz la percibe como "un pecado social" (Ferguson 2004, 377). Albert Mohler (2006) se pregunta si por esa ruta el 'concepto de derecho se ha vuelto sin significado en la cultura política actual', o como lo plantea Adela Cortina "no es razonable" al menos "mientras haya seres humanos necesitados" (2009). Desde otra óptica, Marguerite Yourcenar pone en duda su utilidad (Yourcenar, 1983) y otros llaman la atención sobre la imposibilidad de abandonar el especismo por diversas razones: Michael Barilan (2005), Sánchez (2001), Albert Mohler (2006), Schmidt (1990), Garner (2008), Herbert Lansdell (1988), Kelly Olson (2010).

Pensar este asunto tiene, entonces, dificultades teóricas y prácticas: la primera se relaciona con el natural autointerés y autocentramiento de la especie humana y su consabida relación de dominio, tiranía o despotismo con respecto a los otros seres vivos, conducta que políticamente puede calificarse como el poder sobre la vida y la muerte sin medida. A esta situación se le puede adicionar un determinismo en su conducta de regularidad de los hábitos en el curso de la cultura: la mente no cambia fácilmente, hay resistencia para encontrar sustitutos de diverso tipo o, planteado en términos foucaultianos, existe una enorme dificultad para vivir experiencias de lo "otro", lo cual preconfigura un obstáculo para la comprensión de una posible moralidad en ese ser del "otro". La segunda dificultad tiene que ver con la alta dependencia que tiene el ser humano de los animales (comercio, agricultura, investigación en salud, alimentación, abrigo), lo cual, además, tiene un alto

15 Peter Carruthers, *The Animals Issue: Moral Theory in Practice* (1992).



impacto económico, pues genera ocupaciones laborales de diverso tipo por lo cual conforma parte fundamental del bienestar humano.

Así pues, la tarea resulta más difícil para los defensores de los derechos de los animales porque hay implicados aspectos relacionados con el contenido formal, teórico y práctico de tales derechos. Al presentar las siguientes objeciones, podríamos concluir, a la manera de Ernst Tugendhat, que estamos indefensos o sin fundamentos para tratar problemas de este nivel (Tugendhat, 1991). Las dificultades están relacionadas con los derechos humanos mismos, con los posibles derechos de los animales, con la forma como son presentados y los conflictos que generan.

Finalmente, es necesario hacer dos aclaraciones. La primera se refiere a que la sinonimia que uso para considerar que un derecho a ser respetado equivale a decir que quien afirme esa proposición como atributo a su favor está diciendo 'merezco trato moral'; así pues, exigir un trato moral, a la manera de Robert Nozick, significa la autorización de planear la vida (Nozick, 1974); en sentido negativo se refiere a interponer límites a las acciones de las otras personas para que no sean un impedimento para el individuo. La segunda aclaración se refiere a que tal concesión implica que la sociedad protegerá, a través de los dispositivos normativos, esa potestad concedida.

Sin eufemismos, los derechos de los animales han de ser considerados como derechos contra nosotros, los humanos. La presentación que hace Tom Regan en tal sentido me resulta clara:

Ser titular de derechos es como tener una protección que podemos imaginar como un letrado que dice: "Está prohibido el acceso", ¿qué prohíbe ese letrado? Dos cosas: primero, los demás no están moralmente libres para hacernos daño; afirmar esto significa que los demás no están libres de matarnos o de violar nuestra integridad física a su antojo. Segundo, los demás no están moralmente libres de interferir en nuestras libres elecciones. En ambos casos, el letrado de acceso prohibido quiere proteger nuestros bienes más importantes (nuestras vidas, nuestra integridad física, nuestra libertad), limitando moralmente la libertad de otros (Regan, 2006, 50).



Referencias

- Bentham, Jeremy. (2008). *Los principios de la moral y la legislación*. Traducido por Margarita Costa. Buenos Aires, Argentina: Claridad.
- Carruthers, Peter. (1995). *La cuestión de los animales: teoría moral aplicada*. Traducido por Kosé María Perazzo. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferguson, Kennan. (2004). I love my Dog. *Political Theory* (Published by: Sage Publications, Inc.), 32(3), pp. 373-395.
- Fox, Michael. (1978). "Animal Liberation": A Critique. *Ethics*, 88(2), pp. 106-118.
- Kant, Emmanuel. (1999/1785). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducido por José Mardomingo. Barcelona: Ariel.
- Nozick, Robert. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Blackwell Publishers Ltd.
- Primatt, Humphery. (1776). *A Dissertation on the Duty of Mercy and Sin of Cruelty to Brute Animals*. London: R. Hett.
- Regan, Tom. (2006). *Jaulas Vacías*. Traducido por Marc Boillat. Barcelona: Fundación Altarriba.
- _____, Tom. (1997). The Rights of Humans and Other Animals. *Ethics & Behavior*, 7(2), pp. 103-111.
- Salt, Henry. (1999). *Los derechos de los animales*. Editado por Francisco Fernández Buey & Jorge Reichmann. Traducido por Jesús Mosterín. Madrid: Catarata.
- Tugendhat, Ernst. (1991). La indefensión de los filósofos ante el desafío moral de nuestro tiempo. *Isegoría* (Porrúa), 3(), pp. 107-117.
- Yourcenar, Marguerite. (1999). *El tiempo, Gran escultor*. Barcelona: Alfaguara.



VI. CIUDADANÍA, BIOPOLÍTICA, BIOÉTICA

Miguel Kottow, Ph.D.¹⁶

Agradezco sinceramente la oportunidad que la Universidad Libre de Colombia me brinda al invitarme a presentar algunos pensamientos en torno a asuntos que a todos preocupan y frente a los cuales la vocación insoslayable del ser humano es responder, hacerse cargo, negarse a simplemente reaccionar como un resonador domesticado por nosotros mismos. No tengo otra forma de mostrar mi gratitud que intentando un hilván coherente y, ojalá, cartesianamente claro y nítido, sobre tres temas que aparecen como centrales en estos tiempos, y cuyo entrelazamiento ha de ser analizado.

Se me hace imposible hablar de ciudadanía sin apoyo en Thomas Humphrey Marshall (1949) de biopolítica sin recurrir a Michel Foucault (2006), y del desmembrado discurso bioético que, pecado de inmadurez, no reconoce una figura señera de inestimable dimensión.

Ciudadanía

El ciudadano es habitante de la ciudad, premunido de ciertos derechos y deberes en la comunidad de la cual forma parte. La ciudad, hoy un conglomerado urbano, era antiguamente una unidad política independiente, el castillo feudal o *Burg*, la ciudad-estado, las ciudades de la Liga Hanseática. El Pacto de Westfalia (1648), dio origen a las naciones, territorios circunscritos dentro de los cuales moraban individuos que tenían en común, por lo general y por lo menos, haber nacido allí, sometido a ordenamientos sociales vinculantes dentro de la nación. El tránsito de una nación a otra requiere, salvo acuerdos explícitos, la presentación de documentos civiles, ilustrando cómo la

16 Profesor titular de la Universidad de Chile. Académico en la Escuela de Salud Pública, Facultad de Medicina, U. de Chile.



nacionalidad territorial natural, en sí carente de derechos, es transformada en ciudadanía con derechos.

Tiende a usarse indistintamente los conceptos de nacionalidad y ciudadanía, homologando ser ciudadano de una ciudad-estado con ser nacional de un estado- nación. Es preciso insistir, no obstante, que nacionalidad se vincula con nacimiento, puesto que la ciudadanía tiene relación con derechos y deberes dentro del territorio nacional. La nacionalidad se tiene y mantiene, a menos que existan disposiciones de adquisición de pertenencia a un territorio distinto del lugar de nacimiento o que se erijan condiciones de pérdida de la propia nacionalidad. La condición de ciudadano, en cambio, es un estatus validado en actos de certificación –inscripción electoral, capacitación, seguridad social–. La diferencia es substancial, por cuanto adquirir ciudadanía requiere el cumplimiento de requisitos para ser partícipe de los derechos y deberes que son intrínsecos a esa condición. La relativa automaticidad de la nacionalidad –basada en lo esencial en el *ius soli* y en el *ius sanguinis*–, difiere de la complejidad social que implica el estatus de ciudadano, un estatus que muy poco tiene de automático y mucho de aspectos contextuales de orden político, económico y social.

El concepto de ‘ciudadanía’ que se convierte en padrón deriva de ‘ciudadanía social’, tal como T.H. Marshall lo concibió a mediados del siglo XX. A partir de esa perspectiva, ciudadano es aquel que, en una comunidad política, goza no solo de derechos civiles (libertades individuales), aquellas en que insisten las tradiciones liberales, no solo de derechos políticos (participación política) en los cuales insisten los republicanos, mas también de (derechos sociales, trabajo, educación, morada, salud, en épocas de particular vulnerabilidad). Así, la ciudadanía social se refiere también a ese tipo de derechos sociales cuya protección era garantizada por el estado nacional, entendido no ya como Estado liberal, mas como Estado social de derecho (Cortina, 2001).

En la visión sociológica de Marshall, la ciudadanía se desarrolla en tres etapas históricas consecutivas: la ciudadanía civil que conquista libertades o derechos civiles (s. XVIII), la ciudadanía política (s. XIX), y la ciudadanía social (s. XX). Al menos desde la perspectiva conceptual, son globalmente reconocidos los derechos negativos o libertades, rubricados, aunque no sin críticas y conflictos, en la DD.HH. (1948); asimismo, es de general aceptación que la democracia representativa y participativa es el esquema político que mejor resguarda los derechos políticos, a pesar de que la *Real Politik* se desvía y aun distorsiona estos ideales. La ciudadanía social, en cambio,



se sostiene en un terreno inestable, fluctuante y en extremo vulnerable al contexto económico, en dependencia exacerbada por la globalización del mercado y el ímpetu por reducir tareas del Estado y cercenar sus recursos.

Los derechos sociales –educación, salud, vivienda, trabajo, seguridad– se fundamentan en la construcción de una sociedad justa, a la cual los ciudadanos han de poder acceder ora invocando la protección del Estado, ora cultivando el “empoderamiento” (Sen) o las capacidades (Nussbaum) necesarias para la integración social productiva, debidamente remunerada de los individuos. El mundo académico se sume en una ingente deliberación sobre el rol del Estado, la responsabilidad individual, la disponibilidad de bienes y servicios a través del mercado, desplegando una variedad excesiva de perspectivas y argumentos. Reconociendo la profusión de materias insolutas en el tema de ciudadanía social, el presente texto asume como pertinente el enfoque de cuatro aspectos centrales: a) inclusiones y exclusiones en el estatus de ciudadano; b) el [des]equilibrio entre derechos y deberes; c) la relación entre ciudadanía y [des]igualdad social; y d) el énfasis en globalización y ciudadanía cosmopolita.

a. Inclusiones y exclusiones en el estatus de ciudadano

La condición de ciudadano se adquiere en virtud de determinados criterios que las personas cumplen mediante el ejercicio de su derecho ciudadano básico. En palabras de Marshall, la “ciudadanía es un *status* que se otorga a los que son miembros de pleno derecho de una comunidad.” Lo que parece una redundancia es más bien una trágica contradicción que condiciona la obtención de derechos civiles al ejercicio del derecho ciudadano de solicitud justificada. Los derechos humanos sostienen que la vida natural es fuente y portadora de derechos, mediante la identificación “del nacimiento –o *natividad*– con *nacionalidad*, esto es, con la figura del ciudadano” (Ranciére, 2004, pp. 297-310). Los derechos humanos aparecen como una abstracción, por cuanto los derechos reales son de ciudadanos, son derechos ligados a la comunidad nacional como tal. Los “únicos derechos reales son aquellos otorgados a los ciudadanos de una nación en virtud de pertenecer a esa nación, y garantizados por la protección de su Estado (...) Parecería que el hombre no es más que un hombre que ha perdido las cualidades que hacen posible que otras personas lo traten como un prójimo (...) Los derechos del hombre son los derechos de quienes únicamente son seres humanos, a quienes no les queda otra propiedad que la de ser humanos, dicho de otro modo, son los derechos de quienes no tienen derechos, la mera farsa de derecho”;



son los “derechos de quienes no tienen los derechos que tienen y tienen los derechos que no tienen” (Arendt, 1968; Rancière, 2004).

La historia moderna profundiza la ruptura entre vida nuda y la identidad del individuo ante otros. Quedan remarcados los criterios que se deben cumplir para acceder a los derechos ciudadanos; la inclusión reglamentada implica su contraparte, la exclusión de derechos que se da al menos en tres formas: los habitantes ilegales e indocumentados; los ciudadanos que viven en situación marginal desde donde no están empoderados para acceder a derechos; y las víctimas de disposiciones biopolíticas: “objeto importante de estudio en la actualidad serían las *formas de exclusión* (exclusión de ciudadanía, incluso exclusión de la ‘condición humana’ misma), que son inherentes a todo procedimiento de definición de la trascendencia política del universalismo de derechos humanos” (cursivas en original) (Balibar, 2004, pp. 311-322).

b. El [des]equilibrio entre derechos y deberes

Aun cuando la mayoría de un país posee el derecho de ejercer su ciudadanía tanto en lo político como en lo social, se da el inquietante fenómeno de los *non-recours* o *non take-up*, referido a “toda persona que no beneficia de una oferta pública de derechos y servicios a los cuales podría optar”. Las causas de esta falta de participación preocupan especialmente a aquellos países que sufren deterioros económicos con aumento de pobreza y desempleo, pese a lo cual solo un tercio de los potenciales beneficiarios hacen uso de los programas estatales de ayuda disponibles (Padis y Schaer, 2012).

Los derechos sociales tienden a convertirse en deberes, en la medida en que el Estado obliga a hacer uso de ciertos derechos como educación. En salud pública es notorio el desplazamiento de los programas preventivos hacia el área privada que hacen al individuo responsable de llevar un estilo de vida saludable y contratar los servicios de la Nueva Salud Pública que une la medicina clínica con la preventiva. El derecho a salud, constitucionalmente correlacionado con deberes sanitarios del Estado, se convierte en un deber ciudadano de cultivar su salud, así como contratar aseguramiento social y adquirir las competencias exigidas para ingresar al mundo laboral. El fenómeno social del “no requerimiento” se ha vuelto tan prevalente, debido al complicado funcionamiento de los “derechos y dispositivos públicos, sobre todo en materia de políticas sociales”, y porque los dispositivos sociales se vuelven “más y más exigentes en términos de la contrapartida activa por parte de los potenciales beneficiarios, arriesgando un flagrante desequilibrio en



el juego de los derechos y deberes que acompañan cada realización de un derecho” (cursivas en original) (Angotti, 2012, pp. 62-79).

c. La relación entre ciudadanía y [des]igualdad social

Al elaborar el pensamiento del economista Alfred Marshall y reconocer que la desigualdad del sistema de clases sociales puede ser aceptable, siempre y cuando se reconozca la igualdad de ciudadanía, concluye Thomas Marshall que el “desarrollo de la ciudadanía, coincide con el surgimiento del capitalismo, que es un sistema no de igualdad, sino de desigualdad”. La “pertenencia plena a una comunidad” tiene “límites inherentes a los principios que rigen el movimiento”. El sociólogo habla en 1949, cuando se iniciaba en Inglaterra el Estado social ampliado que fugazmente llegó a constituirse en Estado de bienestar, justificando su optimismo de “que la preservación de las desigualdades económicas se ha hecho más difícil por mor de la ampliación del *status* de ciudadanía. Hay menos espacio para esas desigualdades y más probabilidades de que sean desafiadas” (Marshall, 1949).

Con el despliegue de la economía globalizada, la insolvencia e impotencia de los estados por afrontar servicios sociales, y la tendencia moderna hacia un individualismo que ha de resolver sus asuntos en forma autorresponsable, se viene produciendo un aumento de las diferencias socioeconómicas entre pudientes y desposeídos, tanto en el contexto internacional como en las disparidades dentro de una misma sociedad. Si bien es cierto que el concepto marxiano de clases basadas en trabajo y capital ha periclitado, no es menos evidente que la sociología contemporánea reconoce estructuraciones de estamentos fundadas en factores económicos y, asunto crucial, en derechos ciudadanos reconocidos, pero difíciles de ejercer, como es el acceso a servicios básicos que se negocian según la lógica del mercado, el debilitamiento de la protección laboral en un clima de riesgo e inestabilidad financiera, la decepción con una política que ha sido ineficaz e indispuesta a bregar por la justicia social.

d. El énfasis en globalización y ciudadanía cosmopolita

El discurso crítico de la globalización es solo muy recientemente reconocido como políticamente correcto, después que el proceso mostrara su vulnerabilidad financiera, su avidez económica y sus incisivos impactos negativos sobre las políticas nacionales, los espacios socioculturales, los daños ecológicos y la indiferencia a los costes vitales para ingentes poblaciones sumidas en miseria y desamparo. “Los procesos globalizadores incluyen una segregación, separación y marginación social progresiva” (Bauman, 2010).



Una de las principales consecuencias de la nueva libertad global de movimientos es que resulta cada vez más difícil, por no decir imposible, lanzar una acción colectiva eficaz a partir de los problemas sociales (Bauman, 2010).

[E]xiste un discurso «progresista» que presenta la liquidación de las conquistas sociales y el desarrollo de las burocracias internacionales irresponsables como necesidades del movimiento histórico (...) La reivindicación del progreso racional, el sentido de la historia, el «combate por la democracia» y el cosmopolitismo se han convertido así en la marca distintiva del discurso oligárquico dominante (Rancière, 2011).

El globalismo, que es el manto ideológico en que se envuelven tanto seguidores como críticos de la globalización, debate sobre una ética global y una ciudadanía cosmopolita en las cuales han de participar todos los afectados “como pares, *sin considerar su ciudadanía política*” (cursivas en original) (Fraser, 2009). Estas visiones holísticas presuponen lo que pretenden alcanzar: eficacia política de la opinión pública y capacidad de trasladar el “poder comunicativo de la sociedad civil” a leyes vinculantes y a poder administrativo.

J. Donzelot desarrolla la idea de ciudadanía urbana compuesta por individuos competentes empeñados en bregar por igualdad de oportunidades y por la conquista de derechos sociales, mientras el Estado “renuncia a una parte del ejercicio de su poder en beneficio del compromiso de las ciudades” (Donzelot, 2012). Una propuesta utópica para ciudades desfinanciadas y, ante todo, para las megápolis que proliferan en países de desarrollo postergado.

En suma, un Estado debilitado, una ciudadanía desprotegida, sociedades con brechas de desigualdad en aumento, y una creciente población de ciudadanos sin ciudadanía efectiva.

Los derechos humanos son universales al referirse al ser humano en abstracto, ya que los derechos ciudadanos son contextuales, cesuras que incluyen y excluyen. “La separación entre lo humanitario y lo político que estamos viviendo en la actualidad es la fase extrema de la escisión entre los derechos del hombre y los derechos del ciudadano” (Agamben, 2003).



Biopolítica

Transitar por los laberintos que conducen al discurso sobre ciudadanía deja en claro que se trata de una realidad que no es universal ni goza de estabilidad e inmunidad frente a una diversidad de avatares contextuales. Las políticas de exclusión segregan a individuos y grupos mediante disposiciones biopolíticas crasas en situaciones de quiebre democrático, pero que también se dan al decretarse estados de excepción en naciones con una robusta democracia. Se detecta “una tendencia activa en todas las democracias occidentales, [a que] la declaración del estado de excepción est[é] siendo progresivamente sustituida por una generalización sin precedentes del paradigma de la seguridad como técnica normal de gobierno” (Agamben, 2004).

Según una acreditada descripción de Somit y Peterson (2000), biopolítica es “un término comúnmente usado para describir el enfoque de los científicos políticos que se valen de conceptos biológicos (en especial, la teoría evolucionista darwiniana) y técnicas de la investigación biológica para estudiar, explicar, predecir y a veces incluso prescribir el *comportamiento político*” (cursivas en original) (Esposito, 2011).

Foucault no distingue mayormente entre biopolítica y biopoder porque aplican poder-saber y cálculo consciente para transformar la vida; “el *biopoder* podría definirse como el conjunto de técnicas y descubrimientos científicos que se aplican sobre los seres vivos con el objetivo de controlarlos” (Sierra, 2010).

Los más importantes pensadores sobre biopolítica arrancan de los términos griegos *zoé* “el simple hecho de vivir” marginado del orden jurídico y del quehacer político, y *bíos* como “forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo” en la cual se da la contemplación, el placer y la vida política (Agamben, 2003). La biopolítica hace cortes discriminatorios entre *bíos* –vidas protegidas, privilegiadas–, y *zoé* –excluidos, eliminados–. El marginado continúa, por definición, en posesión de los derechos humanos universales, pero carece de una ciudadanía que le permita hacer uso del derecho a que se le respeten y cumplan sus derechos básicos. Además de excluyente, la biopolítica determina la distinción entre protegidos (hacer vivir) y los que son segregados a la exclusión, dejándolos morir en el sentido de exponerlos a riesgos letales o someterlos a la muerte política, la expulsión, el rechazo, la marginalidad lesiva.



Biopolítica es un instrumento de exclusión para delimitar derechos ciudadanos, como ya ocurría desde que la Revolución Francesa hablara de los derechos naturales y civiles como derechos ciudadanos pasivos –válidos para todos los habitantes de un país–, y los derechos políticos que eran de orden activo y excluían a mujeres, niños y extranjeros.

En la medida que estas inclusiones/exclusiones se basan en lo biológico (etnias, razas, sexo, nacimiento), se genera la biopolítica que impone un derecho de excepción, propio y espurio, una de cuyas formas más deplorables ha sido el racismo. “¿Qué es el racismo? En primer lugar, el medio de introducir por fin un corte en el ámbito de la vida que el poder tomó a su cargo: el corte entre lo que debe morir” consistente en “exponer a la muerte, multiplicar el riesgo de muerte de algunos o, sencillamente, la muerte política, la expulsión, el rechazo, etcétera” (Foucault, 2006).

El individuo o grupo humano que carece –o es despojado– de sus derechos es poseedor virtual de derechos humanos, mas imposibilitado de reclamarlos mediante el reconocimiento formal de su ciudadanía. Cobra todo su sentido la idea que explica cómo “el ser humano es hecho por la ciudadanía y no la ciudadanía por el ser humano” para unir la idea de igual libertad “con la inclusión de los excluidos, o la exclusión de los excluidos” (Balibar, 1967). Una de las formas más notorias de biopoder se ejerce a través de la biomedicina, como señala el mismo Foucault: “La medicina es un saber/poder que se aplica, a la vez, sobre el cuerpo y sobre la población, sobre el organismo y sobre los procesos biológicos; que va a tener, en consecuencia, efectos disciplinarios y regularizadores” (Foucault, 2006). La medicina es, por ende, una forma de biopoder, así como lo es la biopolítica, entendida escuetamente como un hacer vivir y dejar morir. La vida natural del hombre, si es que tal existe, es pura biología, es común a todo ser vivo, y se distingue de bíos, vida humana desplegada como persona. La biopolítica se enfoca sobre el ser humano como vida nuda, debiendo en rigor llamarse “zpolítica”, un detalle semántico nada menor para el debate bioético que reconoce el coma irreversible como estado vegetativo persistente, aun cuando no logra acuerdos sobre su estatus moral: en “[E]l poder soberano de vida o muerte (...) es (...) en el horizonte biopolítico que es característico de la modernidad, el médico y el científico [quienes] se mueven en esa tierra de nadie en la que, en otro tiempo, solo el soberano podía penetrar” (Agamben, 2003). En efecto, el criterio de muerte cerebral (Harvard) proviene de la medicina y se transforma en ley. Foucault, citado por Esposito, asevera que “el cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica” (Esposito, s.f).



La medicina adquiere poder político, pero hay motivos históricos y conceptuales para desconfiar. Su tendencia a la medicalización, mercantilización y racionalidad económica han vaciado a la medicina de su substrato ideológico propio, haciendo de la necesidad de recuperar su médula terapéutica (*therapein* = cuidado) una tarea urgente de la bioética. Las leyes sobre aborto, eutanasia, estatus ontológico de las personas en estado vegetativo persistente son ejemplos de biopolítica influida por criterios médicos, que generan una excepción al derecho general de protección a toda vida humana.

Bioética

Careciendo de definiciones convincentes, entiendo por bioética la reflexión sobre actos humanos que intervienen y modifican procesos que acontecen en la vida. En esta visión, la bioética delibera sobre valores éticos comprometidos en intervenciones humanas sobre procesos naturales y vitales¹⁷. El método de la bioética, si de tal puede hablarse, es la deliberación de problemas y dilemas que se presentan en prácticas sociales de su ámbito: medicina, salud pública, investigación biomédica, sin desconocer que su temática es más amplia, incluyendo al mundo animal, el futuro de la humanidad y la ecología.

La bioética hace uso del pensamiento filosófico sin ser ella una filosofía, por cuanto su tarea es ser ética aplicada. No es, tampoco, política, ya que esta se relaciona con el poder, mientras que la bioética confronta el poder en nombre de los desempoderados: los pacientes, los seres humanos de competencia mental cuestionada, las poblaciones desinformadas frente a políticas sanitarias, la ciudadanía negada de participación en asuntos vitales que le conciernen.

La bioética carece de un fundamento substantivo –principio o máxima– que permita deducir conclusiones u orientar decisiones generalmente aceptables. En consecuencia, se da la tendencia a fundamentar el discurso bioético en la dignidad de la persona, en ciudadanía, en los derechos humanos, en creencias religiosas o en la estricta racionalidad. Cuando basados en doctrinas y principios inamovibles, los postulados bioéticos no logran convocar a quienes rechazan aseveraciones dogmáticas indisputadas a argumentación o corrección, por lo cual la bioética racional y laica desemboca necesariamen-

17 Implícito en esta interpretación se encuentra la noción de actantes (B. Latour), que son agentes no necesariamente humanos, por ende no sometidos a evaluación ética como lo son los agentes humanos. La idea de acontecimiento como un suceder sin sentido frente al cual el ser humano despliega una respuesta que tiene un sentido, proviene de Derrida.



te en una pluralidad de respuestas que no logran ser cobijadas en normas generalmente vinculantes.

Cuatro decenios de intensa actividad académica no han logrado crear un corpus de propuestas coherentes a los problemas de la bioética –muerte, comienzo de la vida–, ni ofrecer respuestas a los recurrentes dilemas de las prácticas biomédicas –aborto, eutanasia, genética, investigación en seres vivos y con seres vivos–. Polémicas e incertidumbres han dado impulso al desarrollo del bioderecho, solicitado por la necesidad de dictar normas por un lado, pero también de mantenerse flexible a criterios éticos divergentes, de este modo cayendo en consideraciones contextuales que lo acercan a las indecisiones de la bioética. Las indeterminaciones e insalvables polémicas suscitan el llamado a remplazar la bioética por una biopolítica de la que se espera un desarrollo más global y determinante: “mientras que la bioética permanece (todavía) dentro de los márgenes de reflexiones personales (= individuales) y, por tanto, con respuestas o propuestas meramente actitudinales, la biopolítica se ocupa de las dimensiones sociales de la bioética. Desde este punto de vista, la biopolítica constituye, al mismo tiempo, un capítulo de la bioética y una superación o realización de la misma” (Maldonado, 2003).

Manteniendo la visión negativa de la biopolítica en tanto no cumpla la propuesta apenas esbozada de llegar a ser una política *de* la vida más que *sobre* la vida (Esposito, s.f), la bioética ha de seguir su camino propio y distante de la biopolítica. Considerar a la bioética como preocupada del individuo y de “las reflexiones personales en tanto la biopolítica se enhebra en problemas políticos, económicos, tecnológicos y militares (Maldonado, 2003), constituye una crítica que ha sido superada por el desarrollo de la bioética en salud pública, en ecología, en la preocupación por asignación de recursos sanitarios públicos, en la aspiración por más igualdad en salud.

La diferencia más sustantiva reside en que la bioética enfoca al ser humano como persona –*bíos*–; porque la biopolítica lo manipula como ser humano netamente biológico –*zoé*–, prefiere la bioética adherirse a la distinción fenomenológica entre cuerpo vivo –*Körper*– y cuerpo vivido –*Leib*– (Spicker, 1976). El asunto se complica aún más, por cuanto se pretende homologar el concepto de persona con el de ser humano racional, concluyendo que la racionalidad es condición insoslayable para tener derechos y participar en el discurso bioético que vincula persona, consciencia de sí, capacidad de tener intereses, alcanzando así el estatus moral denegado a las no- personas, puesto que carecen de competencia para la deliberación moral (Engelhardt,



1988; Holm, 1988)¹⁸. Quien erróneamente identifique persona con estatus moral introduce en la bioética preceptos discriminatorios que la acercan impropiamente a la biopolítica. Esta discriminación debe ser superada, respetando la distinción entre agentes morales, que solo pueden ser las personas capaces de actuar en libertad y responsabilidad, y los sujetos morales, que merecen trato moral irrestricto aunque carezcan de la competencia racional para actuar éticamente –seres humanos que aún no desarrollan competencias mentales, nunca las podrán adquirir, o las han perdido–¹⁹.

En tanto la bioética intenta establecer derechos y ampliar el derecho a tener derechos, enfrenta a la biopolítica que niega derechos en base a discriminaciones en el ámbito de la vida: la prohibición del aborto niega un derecho reproductivo, la proscripción de eutanasia niega el derecho a la vida que incluye el derecho a no vivir, los estados de emergencia niegan el *habeas corpus* al foráneo sospechoso, la ley niega la hospitalidad incondicional al inmigrante que solicita asilo (Derrida, 1997).

Desde el momento que son partícipes activos o pasivos del discurso moral, los seres humanos adquieren una identidad que enriquece sus propiedades meramente biológicas, tienen las características de *bíos* que los debiese inmunizar contra cualquier discriminación. Más que una diferencia, hay una profunda incompatibilidad entre bioética que reclama la interacción entre agentes y sujetos morales, y la biopolítica empeñada en proteger colectivos humanos a costa de los desechados o marginados.

Conclusión

La idea de derechos humanos universales no constituye, para muchos teóricos y en la práctica, una base sólida para proyectar la justicia distributiva de carácter global que la Declaración Universal de Derechos Humanos proclama (1948). En consecuencia, resulta feble fundamentar la bioética en ellos, como lo hace la Declaración de Bioética y Derechos Humanos Universales (2005). Aun si no se compartiesen las críticas, tanto substantivas como a la inoportunidad de esa declaración, queda en pie el riesgo de reducir la sensibilidad a los problemas pendientes cuando se confía que su proclamación será eficaz para orientar voluntades e impulsos hacia mayor equidad.

18 Engelhardt prefiere hablar de negociación más que de deliberación moral.

19 Con toda la importancia que tiene, la adscripción de estatus moral a animales no es considerada aquí. También queden reconocidas, aunque fuera del contexto del presente texto, las estrechas relaciones entre bioética y ética ecológica.



Derechos humanos, ciudadanía, biopolítica y bioética personalista llevan en sí un sesgo discriminatorio que separa a quienes tienen derecho a reclamar derechos, frente a los marginados, desposeídos e ignorados, que viven en una carencia de empoderamiento que los mantiene sumidos en la desesperanza. La insistencia en anclar la bioética en los derechos humanos, a su vez expresados como derechos ciudadanos civiles, políticos y sociales, limita la extensión del discurso a quienes tienen derecho a tener derechos. La bioética no debe participar en el juicio, *de jure o de facto*, entre privilegiados cuyos derechos son cultivados con fina artesanía, y los marginados a quienes se provoca el más grave de los daños morales al no reconocer su existencia (Honneth, 2009).

Solo de la reflexión bioética bien llevada cabe esperar una preocupación imparcial, por cuanto no se centra en el mero cuerpo como lo hacen los diversos enfoques que arrancan de la modernidad, sino que mira la carne, en el sentido de encarnación

“como lugar, forma, símbolo, de la unión entre lo humano y no humano...Importa poco si, en esta última [la Encarnación] lo no-humano que penetra en el hombre es lo divino –ahí donde hoy, bajo la forma de la prótesis o de la implantación, se trata de un órgano, de otro hombre o de algo no-vivo. Lo importante es que eso no-vivo permite –se podría decir que divinamente- al hombre, a un hombre, continuar viviendo” (Esposito, 2004, pp. 94-101).

De un modo menos profundo, he sugerido en otros momentos que las polémicas y deliberaciones bioéticas deben abandonar sus pertrechos doctrinarios y encontrarse en el tronco antropológico común a todo ser humano: su relacionalidad.

Referencias

- Agamben, G. (2003). *Homo sacer*. Valencia, Mexico: Pre-Textos.
- _____. (2004). *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Angotti, M. (2012). La participación de invisibles. *Esprit*.
- Arendt, H. (1968). *The origins of totalitarianism*. San Diego, Harcourt.
- Balibar, E. (2004). Is a philosophy of human civic rights possible? New reflections on equaliberty. ? *South Atlantic Quarterly*.
- Bauman, Z. (2010). *La globalización*. México, D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Cortina, A. (2001). *Ciudadanos del mundo*. Madrid, Alianza Editorial.



- Donzelot, J. (2012). *¿Hacia una ciudadanía urbana?* Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Engelhardt Jr. (1988). H.T. Foundations, persons, and the battle for the millenium. *The Journal of Medicine and Philosophy*.
- Esposito, R. (2011). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Foucault, M. (2006). *Defender la sociedad*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Fraser, N. (2009). *Scales of justice*. New York, Columbia University Press.
- Holm, S. (1988). The peaceable pluralistic society and the question of persons. *The Journal of Medicine and Philosophy*.
- Padis, M-O., Schaer., L-M. (2012). La paurreté, une question politique globales. *Espirit*.
- Rancière, J. (2004). Who is the subject of the Rights of Man? *South Atlantic Quarterly*.
- _____, J. (2011). *El tiempo de la igualdad*. Barcelona: Herder.
- Maldonado, C.E. (2003). *Biopolítica de la guerra*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores/ Universidad Libre.
- Marshall, TH. (1949). *Ciudadanía y clase social*. Conferencias A. Marshall, Cambridge.
- Sierra Castillo, Mª E. (comp). (2010). *Biopolítica. Reflexiones sobre la gobernabilidad del individuo*. Madrid, S&S editores.
- Spicker, S.F. (1976). *Terra firma and infirma species: From medical philosophical anthropology to philosophy of medicine*. *The Journal of Medicine and Philosophy*.



VII. NUEVAS POLÍTICAS SOCIALES Y VULNERABILIZACIÓN POLÍTICA DEL TRABAJADOR

Amparo Serrano Pascual, Ph.D.²⁰

Introducción²¹

La Unión Europea asiste estos últimos años a importantes cambios en el mundo del trabajo, que se han acelerado, de forma notoria, tras (o con la excusa) de la crisis económica. Una dimensión importante de esta profunda mutación laboral es la crisis de las categorías de pensamiento y acción con las que las sociedades europeas construyeron y cimentaron un estado de bienestar. Asistimos a una importante deconstrucción del empleo y del desempleo, y a una paralela invención de nuevas categorías referenciales acerca del trabajador. De este modo, una dimensión importante en los modelos de intervención frente a la crisis, particularmente notable en el caso de España, es la intervención en las culturas y en las *doxas* del trabajo, operándose una importante reformulación del sujeto referencial del mundo laboral. Uno de los exponentes más importantes de este cambio es el desplazamiento semántico del empleado al emprendedor, y del desempleado al emprendedor²² HC3 como eje articulador de las solidaridades e identidades características del mundo del trabajo. El emprendimiento es presentado estos últimos años, por parte de los poderes públicos españoles, como una estrategia de liberación frente a la crisis y a una supuesta demora en términos de

20 Socióloga. Investigadora. Profesora titular de la Universidad Complutense de Madrid (España).

21 La ponente propone este tema como elemento clave para entender la psicologización del trabajo y el gobierno de las voluntades. Toma como modelo el caso español.

22 El INEM son las siglas que corresponden con el antiguo Instituto Nacional de Empleo español encargado de la administración y gestión de los subsidios del desempleo y de la colocación de los sujetos desempleados.



mentalidades. Este desplazamiento está teniendo importantes repercusiones en la vulnerabilización política del trabajador.

Una dimensión central de la creciente fragilización política del trabajo está vinculada a la individualización de las responsabilidades frente al malestar y sufrimiento en el trabajo, como resultado de un proceso de intensificación de la psicologización del trabajo. Ilustrativo de esta situación es la extensión de una nueva figura referencial que da sentido al nuevo mundo del trabajo: el emprendedor, que como fénix resurge de sus cenizas, traslada el cadáver de su padre para depositarlo en el templo del sol, encarnando la energía y la fuerza de la creación. La psicologización, tal y como discutimos en otros trabajos (por ej. Crespo y Serrano, en prensa), implica una importante descontextualización del mundo del trabajo, una omisión del contexto político y social en donde el trabajador se engarza, una discusión de la vulnerabilidad bajo una concepción atomizada que no permite visibilizar la conexión que la vulnerabilidad tiene con relaciones políticas de poder y opresión. De este modo, asistimos a la progresiva desaparición de un paradigma epistémico como es el paradigma asegurador, que ha caracterizado a las sociedades europeas particularmente tras la Segunda Guerra Mundial, según el cual, la autonomía y la independencia del sujeto no eran sino resultado de un reforzamiento e institucionalización de las relaciones de interdependencia. Este paradigma facilitó la socialización del riesgo, la colectivización del devenir y la afirmación del progreso.

La crisis económica se ha transformado en una importante revisión semántica que ha fomentado la extensión de una nueva mentalidad, un nuevo sentido común en torno al trabajo. Esta situación tiene uno de sus principales exponentes en la invención del emprendimiento²³ y su paralela deconstrucción del empleo asalariado.

La noción de emprendimiento se convierte así en el último eslabón de una cadena semántica de nociones que van dirigidas a afirmar una cruzada contra la dependencia del estado social, del empleador, etc., situación esta que es construida como patología de la voluntad. La intervención de los poderes públicos se transforma en una intervención psicologizante dirigida a reforzar las capacidades de acción y de intervención del sujeto sobre sí mismo (el gobierno del yo) (Serrano, Fernández y Artiaga, 2012). Este modelo de intervención restringe el ámbito de lo público a una intervención terapéutica

23 No se plantea en estas líneas que la cuestión del emprendimiento sea nueva. Ni mucho menos lo es. Lo que sí resulta novedoso es el papel central que esta noción está adoptando en los discursos políticos y sociales como categoría moral con la que repensar el trabajo y la cohesión social.



frente a la dependencia (reforzar la autoestima, facilitar el autoanálisis, promover la adaptabilidad).

Este modelo social omite cualquier intervención en el mercado y genera la invisibilización del conflicto (industrial), de la vulnerabilidad (del mercado) y de la interdependencia (social). Se abandona el proyecto de actuar e intervenir sobre el mercado, y se impone como necesidad la reformulación, en primer lugar, de las reglas y procedimientos para el despliegue pleno del mercado, y, en segundo lugar, de las mentalidades de los individuos que participan en él (modificación del sentido común del trabajo). Se trataría de producir individuos que reaccionen de forma óptima a las señales que les envía el mercado y que asuman el destino insoslayable de hacerse responsables de sí mismo y de intervenir solo sobre y en sí mismos en caso de fracaso.

Estas prácticas participan en la producción política de un nuevo sentido común: un nuevo lugar común en donde las categorías adquieren una nueva significación. Estos nuevos referenciales se convierten en prácticas dirigidas a la gestión de las contradicciones y paradojas en las que está instalado nuestro modelo productivo, agudizadas de forma notoria tras la crisis. Se trataría así de fomentar una actitud de independencia económica y autonomía financiera en situaciones que reclaman, como nunca, la institucionalización de la interdependencia o inducir la autonomía psicológica frente a la profunda heteronimia política y económica que caracteriza la condición trabajadora.

De este modo, las contradicciones sociales se transforman en ambivalencias personales. La paradoja de las políticas sociales se constituye en contradicción interna que lleva a afirmar aquello que se niega (o a negar lo que se afirma) (figura que en otros contextos interpretativos puede adoptar la forma de ironía) (Crespo y Serrano, en prensa). En el caso de las políticas sociales, el leitmotiv es el de la actividad, independencia y flexibilidad cuya fundamentación se construye por oposición a pasividad, dependencia y rigidez. Este tránsito es posible gracias a la progresiva hegemonía de un discurso psicologicista que ha impregnado las técnicas de gestión empresarial y que, por extensión, se pretende utilizar en la gestión política de la vulnerabilidad. De este modo, por ejemplo, los derechos sociales de prestación del seguro de desempleo, que son un logro de la lucha democrática en el Estado del bienestar, se presentan como dependencia y pasividad.

Esta retórica se traduce en una despolitización de las políticas sociales, que adopta la forma de prácticas clínicas de ingeniería del yo. El Estado del bienestar es así transformado en un Estado terapéutico, que gestiona la adaptación personal a las nuevas condiciones del mercado de trabajo y que, por



tanto, juega un papel central en los procesos de producción de un nuevo tipo de sujetos. De este modo, una tendencia creciente a la psicologización del trabajo corre pareja con una repolitización de la subjetividad.

Trabajo de semántica social

Las nociones que nombran la cuestión social articulan la mirada que dirigimos a un problema, contribuyendo a producirlo²⁴ y transformarlo a un mismo tiempo. Observamos, desde los años 80, un deslizamiento de sentido, de carácter metonímico, en la noción de falta de trabajo, que configura no solo lo que significa el desempleo, sino que produce nuevos modelos de trabajador.

Para llegar a esta situación hemos recorrido un largo camino, que es posible trazar analizando las diversas acepciones de las nociones que han articulado la cuestión social tras la instalación de la industrialización. La noción de empleo y desempleo son invenciones de la sociedad industrial, que se han reforzado semánticamente en una relación simbiótica. La noción de empleo implica una relación asalariada institucionalizada colectivamente; pero también un modelo de organización política del trabajo basado en un contrato tutelado políticamente.

Los antecedentes que sustentaban esta tutela eran:

- El reconocimiento de la asimetría de poder como característico de la relación asalariada, y, por tanto, del conflicto laboral (de una contradicción política).
- La visibilización de la heteronimia como característica de la condición asalariada y, por tanto, responsabilización colectiva frente al trabajo indigno y al no trabajo
- Creencia en la capacidad de control del proyecto personal basado en la institucionalización de la interdependencia.
- Representación de los aconteceres vulnerabilizadores (accidentes de trabajo, pérdida de trabajo, ausencia de medios económicos para sobrevivir, etc.) como riesgos, esto es, como hechos vinculados a un modelo de producción, y, por tanto, ajenos a una lectura responsabilizante que ponga el énfasis en las morales o en las voluntades personales.

24 Por construcción social se entiende la forma como un objeto social es configurado socialmente, que explica lo que es problematizado o naturalizado, y, por tanto, dado por supuesto. La emergencia de nuevas categorías va a estructurar las acciones dirigidas a esta.



El derecho laboral visibiliza la vulnerabilidad y asimetría inmanentes a toda relación asalariada, lo que facilitó la institucionalización de una dimensión colectiva del trabajo (frente a la idea de contratantes individuales) y una gestión socializada de la inseguridad. Las cuestiones vinculadas con las actitudes y responsabilidades personales (negligencia personal, falta de previsión, etc.) pasan a ocupar un segundo plano. La concepción despolitizante del mercado propia de las sociedades liberales se redefine. El mercado es susceptible de tener fallos que pueden ser domesticados. Si el mercado puede presentar fallos y la desigualdad aparece como intrínseca en toda relación laboral, era necesario garantizar la protección frente al mercado. Las cuestiones vinculadas con las condiciones políticas de intercambio social pasan a ocupar un primer plano. La noción individualista de falta pasa a ser sustituida por la de riesgo, induciéndose una reformulación estadística, jurídica y política del problema de la vulnerabilidad y, por ende, de los modos legítimos de combatirla. La solidaridad con el sujeto vulnerable no es un asunto de caridad, de generosidad o de responsabilidad, sino de justicia. Ser beneficiario de la solidaridad no es un asunto que se deje a la discreción y a la voluntad de quienes pueden intervenir, sino que se convierte en un derecho, situación que da legitimidad y poder a un Estado centralizado, que actúa como garantía de solidaridad (subsistencia mínima ante situaciones de riesgo temporal, garantía de derechos, etc.) y de equilibrio de poderes entre diversos actores (Estado como árbitro). Lo anterior implica la redefinición de la noción de ciudadanía que pasa a ser entendida bajo un marco interpretativo que apela a la noción de derechos sociales individuales (derechos inviolables).

El paradigma asegurador fomentó, de este modo, un importante trabajo semántico: frente al concepto de individuo autosuficiente: la interdependencia; frente a la premisa ontológica de libertad, la vulnerabilidad; frente a la impotencia, el progreso y frente a la moral, la justicia (Serrano, 2009b).

Las tecnologías de socialización del riesgo (seguridad social, contrato, derecho, estadística) conflúan en una comprensión del sujeto como parte de una categoría más amplia, posibilitándose así la superación de un enfoque interventor dirigido al análisis del estatus moral del sujeto, como era el caso en las sociedades preindustriales. La indemnización ante el despido, por ejemplo, ha permitido la asunción de la responsabilidad por parte del empleador de la seguridad de su empleado, esto es, asegurar que los beneficios sean distribuidos adecuadamente y equilibrar las relaciones de fuerza. Estas tecnologías han permitido construir al sujeto estable, autoproducido y seguro propio de la modernidad.



Si el nacimiento de la categoría de desempleado permitió reformular el diagnóstico moral que se estaba realizando de la privación económica, visibilizando su naturaleza involuntaria y política, y facilitando la socialización del riesgo, los cambios semánticos que está experimentando esta categoría no son sino reflejo, entre otras cuestiones, de mutaciones en las relaciones de fuerza entre diversos movimientos e instituciones sociales.

Vemos, de este modo, extenderse progresivamente en diversos países europeos nociones como la de empleabilidad²⁵, que evoluciona semánticamente a lo largo del s. XX, pasando de ser originalmente una noción médica a ser concebida, primero, como distancia al empleo, después adopta una acepción estadística, posteriormente, probabilidad de tener un empleo, y, finalmente adopta una acepción psicológica, como adaptabilidad, etc. Esta noción ha sido desplazada semánticamente por otras como la de activación²⁶, que precipita la discusión sobre el desempleo hacia la cuestión de la dependencia, para acabar finalmente con nociones como la flexiguridad²⁷ que radicaliza el principio de activación, y promueve no solo cambios en las “culturas” del desempleado, sino también del “empleado” o trabajador. Se facilita así un cambio en la concepción del problema hacia la nueva visión, del emprendimiento, que no es sino el último eslabón de esta cadena metonímica.

Con estas nociones no se está solamente identificando y seleccionando la principal aporía de nuestras sociedades modernas, sino que se está también redefiniendo las categorías de intervención. Frente a la homogeneidad estadística, propia de la categoría de desempleado, en la que eran irrelevantes las características individuales de cada sujeto, pasamos a una heterogeneidad creciente de categorías (parados de larga duración, sujetos en riesgo de exclusión, etc.), y de estas, a la individualización de estas intervenciones (control del merecimiento, firma de un compromiso de intervención, etc.), dirigiéndonos en dirección contraria al nacimiento del paro. Tal y como plantean diversos autores (Salais et al, 1986) el surgimiento de la categoría de parado permitió pasar de un análisis del individuo según sus características propias a otro nivel de análisis más macrosocial, en el que los sujetos intervenidos no eran sino agregados de individuos y en donde prevalecían intervenciones centralizadas dirigidas a públicos tratados de forma homogénea. Las intervenciones sociales contemporáneas, por el contrario, van dirigidas a considerar fundamentalmente la intervención en las actitudes y

25 Para un desarrollo del contenido de esta noción, véase Serrano (2000).

26 Para un desarrollo de las acepciones de esta noción, véase Serrano y Magnusson (2007).

27 Para una elaboración más detallada del significado de la noción de flexiguridad y de sus implicaciones políticas, véase Serrano (2009a).



disposiciones del trabajador, esto es, su intervención en la subjetividad del trabajador, alejándonos, de este modo, de la objetivación que caracteriza al trabajo estadístico propio del paradigma asegurador.

La cuestión del emprendimiento y el nuevo sujeto referencial del trabajo: del empleado al emprendedor (o del desempleado a emprendedor).

Tras la crisis económica, estamos asistiendo a una importante multiplicación de intervenciones dirigidas a reformular la *doxa* acerca del trabajo, una nueva fundamentación de los pilares de un universo moral. Se trata de un discurso prescriptivo, en el que se usan imperativos gramaticales y juicios normativos, idealizándose la figura del emprendedor. Los rasgos que caracterizarían esta figura son los siguientes:

- a. Radicalización de la centralidad del trabajo, del principio de rentabilidad económica y del principio de logro. Se induce una reducción de los criterios susceptibles de ser considerados para todo tipo de decisiones a términos de eficacia y rentabilidad económica. El mercado se convierte en axioma y la adaptación en ley. En este nuevo darwinismo social, solo aquellos sujetos dotados de competencias susceptibles de permitir su adaptación a las demandas del mercado sobreviven. Esta situación puede fomentar una actitud similar a la ansiedad que analizaba Weber al estudiar el papel que pudieron jugar nuevos principios éticos y morales en el desarrollo de una nueva subjetividad económica.
- b. Cambio en la concepción moral del empresario. Frente a la concepción del empresario como sujeto dotado de recursos que pueden desproteger al trabajador, este nuevo paradigma presenta al emprendedor como un sujeto dotado de una serie de características extraordinarias que con su actitud salva a la colectividad. El emprendimiento pasa así a entenderse como una cualidad moral (el “valor” y el “coraje” se convierten en nuevos principios morales). Los sujetos emprendedores son más que individuos exitosos; serían los liberadores de la crisis. Creando respuestas para sí mismos, arrastran a los demás. La clave de su eficacia estaría en el trabajo sobre uno mismo. Los emprendedores estarían dotados de una “naturaleza especial”, de unas cualidades que le otorgan un espíritu: son sujetos valientes, que buscan nuevos desafíos que le permitirán no solo salvarse a sí mismos, sino salvar al conjunto de la sociedad de la crisis. La figura referencial del emprendimiento no sería el empresario que compra fuerza de trabajo en el mercado, sino el valiente emprendedor que pone en valor su creatividad, valor e inteligencia



para hacer frente de forma novedosa a la crisis social ante la que nos enfrentamos.

- c. Individualización de los marcos interpretativos de intervención. De este modo, se reformula la actitud hacia su vulnerabilidad: se trata de sujetos que confían en sí mismos para resolver sus problemas, sin reclamar que nadie más se los resuelva. La intervención consistiría en la intervención sobre sí mismos, en la venta de sus talentos, en la adecuada gestión de la empresa en la que se ha convertido su propia vida. Este modelo de acción social incide en una paradójica intervención en las mentalidades: en las “miradas”, en los “deseos”, en las expectativas, en la transmisión de valores como riesgo, cambio, superación, sospecha ante el abatimiento. Este modelo plantea así una neutralización de conflictos y antagonismos, ya que el problema es ubicado en el propio sujeto (el problema radica en uno mismo). Otras intervenciones sociales, que han sido construidas y legitimadas como condición necesaria para el ejercicio de la ciudadanía como son las prestaciones sociales, serían ahora tachadas de “pasivas”, “paternalistas”, “dependientes”, etc. (Serrano y Magnusson, 2007; Crespo y Serrano, 2011). Forma parte de esta situación la extensión de nociones (como son la de resiliencia, activación, emprendimiento) que desplazan semánticamente a las anteriores (explotación, protección, asalariado).

Tres rasgos caracterizarían, de este modo, la “naturaleza emprendedora”:

- Carácter proyectual: definición constante, búsqueda de la innovación, de nuevos desafíos, retos.
- El individuo como origen y destino: la solución de los problemas empieza y acaba en el mismo sujeto. El emprendedor generaría sus propios recursos y sus propias soluciones.
- Espíritu de logro: el sujeto es constante, asertivo, valiente y aventurero.

Esta noción no sería sino el último deslizamiento semántico de la primera empleabilidad (Crespo y Serrano, en prensa). Esta noción, que empezó siendo una noción con connotaciones fundamentalmente médicas, va desplazándose a lo largo de los años 80 (distancia al empleo) y 90 (probabilidad de estar desempleado y después, adaptabilidad: el sujeto como empresario y gestor de uno mismo) para acabar con su sentido actual de emprendimiento como un “espíritu”, una “naturaleza” de heroicos emprendedores, “una cualidad moral”. Se trataría de sujetos que se plantean nuevos retos y que trabajan y ponen en juego todos sus “recursos” para conseguirlo.



Ante este nuevo modelo referencial, las intervenciones que han planteado los poderes públicos españoles para intervenir frente a la crisis, se reformulan. Por un lado, se desarrolla el fomento de una cultura emprendedora, que presenta numerosas ramificaciones en varios dominios de intervención social: en el sistema educativo (Anteproyecto de reforma de la ley educativa en el 2012, y recientemente aprobada, en donde la asignatura de emprendimiento aparece como materia transversal en todo el ciclo educativo), en el discurso de las instancias supranacionales de regulación de la cuestión social (véase, un reciente documento de la Comisión Europa Reigniting the Entrepreneurial Spirit in Europe)²⁸, en los medios de comunicación, etc.

El emprendimiento sería definido, en todas estas intervenciones, como una nueva “mentalidad”, una manera de pensar y actuar, encaminada a facilitar la gestión individual del riesgo. Para ello, se define como inexorable la necesidad de transmitir nuevos valores, hábitos, normas y disposiciones frente al trabajo, esto es, trabajar las capacidades de autorregulación (autoconfianza, asertividad, autonomía, gusto por la innovación, y aprendizaje permanente). Los programas educativos, sociales, políticos, culturales, etc., estarían así dirigidos a (re)formar las “mentes”, mentalidades, haciéndose de los asalariados, y a su exponente más radical, el funcionario, figuras obsoletas. La lucha contra el desempleo se convierte en la lucha contra la aversión al riesgo²⁹.

Esta cruzada dirigida a la extensión y difusión del emprendimiento, tiene también su plasmación en el ámbito de la regulación social, lo que se ha traducido en la aplicación de diversas reformas legislativas y, con esta el mundo normativo tipificado con respecto a la moralidad. Esta cuestión ha fomentado una reformulación de los principios de intervención y con estas *ideas doxas* que se definen. Este es el caso de la reciente reforma laboral propuesta por el gobierno español en el 2012:

Se requiere la adopción urgente de estas medidas para generar la confianza necesaria para que los agentes creadores de empleo realicen nuevas contrataciones y opten por aplicar medidas de flexibilidad interna antes que destruir empleo. Con esta reforma laboral se pretende crear las condiciones necesarias para que la economía española pueda volver a crear empleo y así generar la confianza necesaria para los mercados y los inversores (Real Decreto Ley 3/2012, BOE, pág. 12491)

28 Véase: <http://cor.europa.eu/en/activities/commissions/ecos/work-in-progress/Pages/entrepreneurship-2020-action-plan.aspx>.

29 Véase, por ejemplo, en un reciente artículo del periódico El País, el articulista planteaba “los emprendedores han borrado de su diccionario la palabra miedo”.



El enaltecimiento que se hace del papel de los empresarios con el uso del eufemismo “agentes creadores de empleo”, permite reforzar el tono heroico bajo el que se presenta al tejido empresarial. La economía no es solo personificada sino también construida como instancia dotada de capacidades sobrenaturales, provista de dones “creadores o destructores” y, por tanto, con capacidad para expulsarnos de un imaginado Edén, a causa de (nuestros) “pecados” (que no son sino la “rigidez” reguladora o una “administración económica inadecuada”, “el despilfarro”).

La radicalidad adoptada por la reforma explica la refundación profunda que se promueve de los diversos frentes que constituían la fortaleza de la protección social: el ordenamiento jurídico dirigido a garantizar el compromiso del empleador con su trabajador (indemnización frente al despido), la regulación jurídica y colectiva de la definición de las condiciones de ejercicio de la tarea (movilidad funcional, definición de los términos del intercambio salarial, movilidad geográfica, etc.), la provisión de espacios desmercantilizados de ejercicio de la ciudadanía (seguro de desempleo), etc. Esta reforma laboral plantea una transformación radical del pacto social (regulación del trabajo), modificando, en gran medida, los diversos frentes de protección del trabajador frente a las lógicas del mercado y de sus recursos de poder. Sin poder entrar con exhaustividad en las diversas cuestiones que van a verse reformuladas tras esta reforma laboral, sirva de ejemplo algunas de estas.

Se introduce, en primer lugar, una nueva modalidad contractual, el así llamado contrato de apoyo a los emprendedores, que sería un contrato indefinido con un año de periodo de prueba, convirtiéndose esta modalidad en un nuevo tipo de contrato sin ningún tipo de indemnización durante el primer año de su realización. En segundo lugar, se reduce el coste del despido improcedente (de 45 días hasta 42 mensualidades a máximo 33 días hasta 24 mensualidades y se suprimen los salarios de tramitación). Se facilita, en tercer lugar, las posibilidades de realizar un despido de forma procedente por causas morales (ausencia prolongada del trabajo), económicas (extensión de las causas de despido -reducción de beneficios-), etc.

También se suprime la autorización administrativa para el contrato laboral y el acuerdo con los representantes para la realización de un ERE. Estas medidas reducen, en gran medida, un principio que permitía regular el intercambio político entre empleadores y empleados: la regulación de la justificación con la que una empresa puede llevar a cabo decisiones vinculadas a la flexibilidad interna (posibilidad de descuelgue por “razones económicas”) o externa (posibilidades de llevar a cabo un despido) que afecten a los em-



pleados y la descausalización. La lógica que se impone tras estas medidas radicaliza y legitima el principio de acumulación desenfrenada. La razón de ser de la empresa no es tanto la realización de beneficios, sino el aumento acumulado de estos, de tal forma que puede ser causa legítima de despido económico no solo la anticipación de posibles pérdidas actuales o previstas (entra también en juego ahora el papel de la “imaginación”), sino también la disminución persistente de las ventas o ingresos (prolongación durante tres trimestres consecutivos de la disminución de las ventas o ingresos de la empresa). El compromiso social de las empresas se diluye al reducirse las circunstancias en que un comportamiento arbitrario tenga que ser objeto de justificación, legitimándose la lógica puramente acumulativa como el criterio principal que da razón a tal tipo de conductas.

La sinécdoque de la regulación del mercado de trabajo es usada para representar la esencia del mercado de trabajo. La mirada problematizadora se dirige, por tanto, a la protección de los derechos del trabajador, omitiéndose, de este modo, cualquier perspectiva que podría poner en cuestión la lógica de funcionamiento de un sistema productivo como el español y concretamente, tal y como insisten diversos autores (Prieto, en prensa), e invisibilizando el papel central que ha jugado en esta crisis económica la estructura productiva, el modelo competitivo español y la composición sectorial de la producción.

Para continuar con esta ofensiva ideológica, se publica recientemente un proyecto de ley de apoyo al emprendedor que, más allá de las medidas que contempla (como son la deducción por reinversión de beneficios), produce un importante y curioso trabajo semántico (véase, por ejemplo, el uso que se hace de términos como los grandes inversores *-business angels-* pueden reducir IRPF si reinvierten los beneficios en actividades empresariales; capital semilla; figura del emprendedor de responsabilidad limitada, “la segunda oportunidad”, etc.)

Conclusiones

La fragilización política del sujeto laboral que promueve las nuevas políticas sociales europeas se expresa al reducirse y subvertir, de modo no explicitado, la explicación de la situación de desempleo que sufren numerosos ciudadanos, y la atribución de responsabilidades del mismo, de un registro social a un registro personal. De este modo, los problemas sociales se convierten, paradójicamente, en problemas personales.

Esto se realiza mediante un deslizamiento de sentido de conceptos que tienen un fuerte carácter simbólico, tales como solidaridad, autonomía, liber-



tad o responsabilidad. Son conceptos que han sido claves en la legitimación e institucionalización de la protección social en las sociedades industriales, pero que son transformados en paradojas: parece que están hablando de lo mismo (solidaridad, responsabilidad), pero están proponiendo justamente lo opuesto a lo que antes se daba como obvio.

La clave de esta transformación paradójica estriba en la reducción del nivel social de explicación a un nivel psicológico individual. Es lo que hemos denominado psicologización política (Crespo y Serrano, 2011; en prensa): convertir los problemas sociales en problemas individuales, de corte psicológico. La psicologización es la versión neoliberal del discurso de la individuación propio de la modernidad. Es un discurso moral en el que los problemas sociales de tipo estructural son transformados en problemas personales de tipo psicológico clínico, tales como aversión al riesgo, falta de confianza en sí mismo o falta de motivación.

Esta situación es particularmente notoria en el caso de la reciente intervención del gobierno español frente a la crisis. A través de los tres ejes políticos en los que han incidido la reciente reforma laboral y social (el proceso de invisibilización de la vulnerabilidad de los trabajadores, la desaparición del conflicto en el discurso de las relaciones de empleo y la nueva formulación de criterios de articulación de la protección social), se ha dado cuenta de una verdadera transformación radical en la regulación del trabajo, al desactivar buena parte de los mecanismos de protección del trabajador para permitir el libre juego de las fuerzas del mercado. Este trabajo político, que es también de naturaleza semántica, tiene importantes consecuencias políticas: los riesgos del mercado son desplazados a los trabajadores. De este modo, la situación del empleador, connotado positivamente mediante un juego semántico con el nombre de emprendedor, y convertido en centro simbólico y único del espacio del trabajo, consigue, con la coartada de la crisis, deslizarse, de forma peligrosa e inexorable, hacia una situación de extrema vulnerabilidad e inseguridad.

Se cuestiona así un régimen salarial como forma de organización del trabajo, cuyo epicentro ha sido el asalariado (población que no posee capital y obtiene sus ingresos vendiendo su fuerza de trabajo). La condición de dependencia del asalariado (al ser la fuerza de trabajo su única fuente de ingresos) explica que la asimetría de poder (sinónimo de vulnerabilidad) haya sido considerada una importante fuente de conflicto, pues encarna el poder del patrón. Por el contrario, en el momento actual, el empresario, como figura



se dignifica en un doble plano; manifiesta una “naturaleza” diferente y es emblema de “bien común”.

De este modo, la solidaridad y la justicia social se transforman en intervención terapéutica, ya que este paradigma de intervención se caracteriza por dirigir su centro de atención e intervención al cambio de las conductas, de las motivaciones y de las actitudes individuales, más por asentar las condiciones políticas adecuadas para una justa redistribución de la riqueza, cuestionándose, de este modo, los principios que han articulado la solidaridad en la sociedad europea y vulnerabilizando, de forma profunda, al sujeto político del trabajo. Estas condiciones ideológicas, que podrían no ser tan adversas en aquellos países miembros de la UE, en donde las instituciones sociales de contrapoder son sólidas y apuntaladas, resultan, sin embargo, particularmente perniciosas en sociedades como la española en donde, debido a cuestiones históricas, políticas y sociales, las relaciones políticas de fuerza entre diversos actores sociales están profundamente desequilibradas.

Referencias

- CRESPO Y SERRANO (2011). *“The psychologization of work: The deregulation of work and the government of wills”*. Annual Review of Critical Psychology. pp. 43–61.
- CRESPO, E. y SERRANO, A. (en prensa) (2013) “Las paradojas de las políticas de empleo europeas: de la justicia a la terapia” Universitas Psychologica, 12(4).
- PRIETO, C. (en prensa) From flexicurity to social employment regimes. En M. Keune & A. Serrano (Eds.), *Deconstructing flexicurity and developing alternative approaches: Towards new concepts and approaches for employment and social policy* (pp. 47-68). New York: Routledge.
- SALAI R, Baverez y REYNAUD (1986) *L’invention du chômage*. Histoire et transformation d’une catégorie en France des années 1890 aux années 1980 Paris: Presses Universitaires de France.
- SERRANO, A. (2000) *“El concepto de empleabilidad en la estrategia europea de lucha contra el desempleo: Una perspectiva crítica”* Revista del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales. Economía y Sociología, 21, pp. 137-151
- SERRANO, A. (2009a). “The Battle of ideas in the European field: the combat to defeat unemployment and the struggle to give it a name”. Transfer. 15(1), pp. 53-71.



- SERRANO, A. (2009b) "Regulación supranacional y despolitización del trabajo", en E. Crespo, C. Prieto y A. Serrano, Trabajo, subjetividad y ciudadanía: paradojas del empleo en una sociedad en transformación. Madrid: CIS.
- SERRANO Pascual, A. y Magnusson L. (eds). (2007). Reshaping Welfare States and Activation Regimes in Europe, Brussels: Peter Lang.
- SERRANO, A., Fernández, C. J. y Artiaga, A. (2012). "*Ingenierías de la subjetividad: el caso de la orientación para el empleo*". Revista Española de Investigaciones Sociológicas. 138(), pp. 41-62.



VIII. BUEN VIVIR FRENTE A CALIDAD DE VIDA ACERCA DE «GANAR» O «PERDER» LA VIDA

María Luisa Pfeiffer, Ph.D.³⁰

Progreso, tecnociencia y buen vivir

Hace algunos años, al escribir un libro sobre la incidencia de la siembra de soja transgénica en algunos países latinoamericanos (Pfeiffer, 2004), me preguntaba en su título si ese tipo de prácticas no había terminado constituyéndose en un destino tecnológico para América Latina. Planteaba allí que el desarrollo tecnológico y biotecnológico representa para el hombre de hoy un destino buscado y querido, pero que en realidad es un destino sufrido, por los daños que provoca ese tipo de cultivos y otras prácticas a nivel salud, pero además en la economía, la sociedad, la cultura y la política (Pfeiffer, 2004). La conclusión de la obra era que para los que creen a pie juntillas en el progreso expresado como imperio de la tecnología “el devenir de la praxis (tecnológica o biotecnológica) se ha transformado en una nueva Moira” (Brun, 1961, p.198).

En ese momento se vivía una crisis muy fuerte en Argentina, muy semejante a la que están sufriendo, a fines de la primera década del siglo XXI, algunos países europeos. Pudo establecerse, luego de la crisis, que la misma había sido producto de políticas neoliberales que depredaron la riqueza de nuestras tierras y de nuestros hombres y mujeres durante la última década del siglo XX. Por supuesto que la implantación de un régimen de naturaleza neoliberal, supuestamente democrático por haber sido votado por las mayorías, no apareció de la noche a la mañana, sino que tuvo sus primeras manifesta-

30 Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina, Universidad Nacional de Buenos Aires (Argentina) maria3729@hotmail.com.



ciones con el denominado Proceso de Organización Nacional (1976-1983), que asoló nuestro país durante siete años.

Los intereses de uniformados y civiles que sostuvieron ese gobierno militar, fueron los mismos que se hicieron fuertes y se enriquecieron como nunca en el periodo de los noventa. Y ¿cuáles eran y siguen siendo esos intereses que no solo operan en Europa y Argentina, sino en toda América Latina, especialmente en los países más ricos como Colombia? Los del poder capitalista, especialmente, el de mantener una hegemonía política que sea propicia a sus negocios.

En efecto, el uso y predominio de los capitales, las llamadas economías de mercado, se sostienen sobre políticas económicas que los propician. Pero estas políticas económicas no salen de la nada. En general, excepto en casos como Argentina que lo hicieron más de una vez por la fuerza, se imponen “democráticamente” por el voto popular. Así vemos el interés de muchas corporaciones en mantener las democracias, o mejor sería decir pseudo-democracias en América Latina, en tanto y en cuanto esas democracias les permitan continuar con sus negocios. Cuando no es así, los golpes militares, económicos y sociales no parecen difíciles de producir.

Según explica Gene Sharp (2003), en una obra que pasa por un alegato al pacifismo ³¹: lo único que se requiere es mucha mentira y mucha publicidad, y para conseguir ambas, mucho dinero. Pero ese libro solo proporciona procedimientos estratégicos que muchos están dispuestos a utilizar para derrocar gobiernos constitucionales y poner otros que también lo serán, mediante golpes “pacíficos”, no explica por qué esa dinámica es posible. No explica que la auténtica posibilidad de que existan golpes “democráticos” como el de Honduras y Paraguay, por citar a algunos cercanos y exitosos, y persista un régimen económico sustentado sobre el 80% de pobreza mundial, viene siendo preparada por una cultura que prefiere la riqueza, la comodidad, la fama, el éxito, a cualquier otro bien.

Por eso, es importante tener en claro los instrumentos que utiliza el poder que nunca es solamente político. Uno de ellos es mantener vigente uno de los mitos primordiales que justifican el crecimiento del capitalismo y el predominio del liberalismo cual es el del progreso, sustentado sobre la creencia en la bondad absoluta de los resultados de la tecnología. Que la tecnología genera progreso y que este es bueno y necesario en sí mismo, es uno de los pilares que permiten avanzar a los poderes comerciales para situarse entre

31 Véase: Sharp, Gene, *From Dictatorship to Democracy*, The Albert Einstein Institution, Boston, 2003.



los más influyentes. Pero que predomine esta forma mercantil en las relaciones humanas se sostiene sobre uno de los valores que más subyugan: el del lucro. Ganar es la consigna en cualquier ámbito de influencia: académico, político, comercial, familiar, artístico, deportivo.

Cuando sumamos socialmente este valor al éxito, la riqueza y la comodidad, el resultado es una sociedad con “alto nivel de vida”. Juzgamos que una sociedad goza de una vida mejor, que tiene mayor calidad de vida cuando los que la componen pueden *ganar* en ella riqueza, éxito y comodidades, es decir, cuando sus miembros logran ganar, de la manera que sea posible, riqueza, éxito y comodidades. Para el sentido común basta con sumar progreso más ganancia para representar una buena vida. El que “progresa” y lo hace compitiendo y ganando es considerado una persona envidiable. Por consiguiente, se debe considerar que las comunidades que adoptan esta ecuación como prioritaria son las que alcanzarán mayor nivel de vida, es decir, una vida mejor. Aceptando que de esa manera mejora la vida, nos hallamos frente a un concepto de buena vida, de buen vivir, sometido a los dictámenes de la tecnología y el lucro. No es difícil imaginar cómo esta dupla responde a los intereses comerciales, que, según marcamos al comienzo de esta exposición, tienen un fuerte tinte neoliberal y no es ajena a las políticas ofrecidas por los partidos políticos y aceptadas por los pueblos. Los valores mencionados imperan sobre el imaginario de los pueblos y de los gobernantes, por consiguiente, son los que deciden las elecciones democráticas. Los capitales no solo aprovechan esta situación, sino que la propician, la acrecientan y, sobre todo, la nutren de “razones vitales”. No solo los latinoamericanos sino todos los que viven bajo esta ecuación alimentada por el neoliberalismo aspiran a *vivir más*, aunque ello no signifique vivir mejor, *tener más*, aunque ello no equivalga a tener lo que conviene, poder más, aunque ese poder no siempre esté al servicio de la vida.

Es por ello que en distintos puntos cardinales, todos aquellos afectados por la presencia agobiante de este sistema económico y las políticas que entraña, se ha comenzado a criticar ese concepto de buena vida teñido de sangre y a proponer en su lugar elaborar el concepto de “buen vivir” (Neil, 2011). Es preciso diferenciarlo no solo del de vida buena, muy desarrollado por las éticas que siguen a Aristóteles, sino sobre todo el muy usado en bioética de calidad de vida, incorporado a la ética y, especialmente, todo la bioética por un utilitarismo consecuencialista proveniente del pragmatismo y totalmente funcional a los poderes económicos. Este concepto del buen vivir que se sostiene sobre los derechos humanos, apela a la integralidad, la vida concebida como un todo indivisible, lo cual constituye una alternativa a las posturas



clásicas sobre el desarrollo y la calidad de vida que atomiza la vida humana. El buen vivir es un modo de poner en práctica los derechos como reconocimiento social de la dignidad humana, del valor del ser humano como tal, pero sobre todo rescatando el valor de la naturaleza.

En esta última década, parecería darse en Latinoamérica un tipo de organización social y de comprensión de las relaciones humanas que puede ser usado como un instrumento útil para plantear una crítica al uso de la tecnología como instrumento del capitalismo liberal y al modelo de buena vida que crea este. Además, vienen siendo incorporados a la cultura y apreciados como valiosos, los aportes de las culturas autóctonas para la comprensión de las relaciones entre los hombres y sobre todo con la naturaleza. Estas culturas sacan del lugar de objeto tanto al ser humano como a la naturaleza, que es el supuesto sobre el que se construye la cultura moderna que nos atraviesa, sobre todo a nivel profesional y científico.

El resultado de la modernidad, gracias al poder intelectual del conocimiento científico, es lo que Weber denomina “desencantamiento del mundo” por el que la naturaleza se convierte en objeto, perdiendo el personalismo que la caracterizaba previamente. “La naturaleza investigada científicamente queda fuera del sistema social de referencia de personas vivientes, personas que hablan y que tratan las unas con las otras y se atribuyen mutuamente intenciones y motivos” (Habermas. 2012).

Contrariamente a la mirada moderna, muchas culturas originarias de América no han perdido esa mirada “encantada” sobre la naturaleza que la convierte en un igual al hombre. Esta posibilidad de replantear las relaciones del hombre con la naturaleza han servido también de inspiración a quienes pretenden modificar las relaciones entre los humanos, puesto que también ellas han resultado objetivadas por la ciencia y la tecnología.

Los derechos humanos

Sabemos que en sus orígenes, la declaración de los derechos humanos tiene una fuerte influencia liberal. Esto ha motivado que el liberalismo, además de separar los derechos y jerarquizarlos, suele plantearlos con un sesgo individualista, olvidando el eje social que los atraviesa. Esto ha generado una división entre derechos civiles o sustantivos que son considerados los derechos fundamentales y derechos políticos que se presentan como secundarios, como mero enunciado de deseos que podrán ponerse en práctica solo cuando se cumplan los primeros. Detrás de estas distinciones, aparece la pseudocontradicción planteada por el liberalismo entre la libertad (concebida



fundamentalmente como libertad negativa) y la igualdad. Para el liberalismo la libertad tiene prioridad sobre la igualdad, olvidando que en sociedades en que no hay igualdad de trato social ni ante la ley, la libertad resulta una tarea heroica y, en consecuencia, imposible.

El concepto de buen vivir busca hacer desaparecer esa supuesta barrera entre derechos, sosteniéndose sobre la justicia, y de tal modo que, además de tomar en cuenta a los seres humanos, también lo hace con la naturaleza.

La aceptación de los derechos humanos, como reconocimiento social de la dignidad humana, del valor del ser humano como tal, implica valorarlo como formando parte de la naturaleza y, en consecuencia, valorar también a esta. La justicia, que asociamos con los derechos humanos, es una respuesta que supone la libertad y la igualdad, ninguna de las dos condiciones son excusables a la hora de actuar justamente. El liberalismo puede plantear una vida buena; pero siempre entre “extraños morales” según la expresión de Engelhardt³², que ponen por sobre todo el propio beneficio, los propios intereses, que siempre dejan en jaque a la justicia que es por sobre todo la búsqueda del bien común. El buen vivir no puede plantear una sociedad sostenida sobre derechos que no supongan la justicia como aspiración máxima, sostenidos sobre un ejercicio de la misma diferente al de la relación contractual que siempre es competitiva³³. Por ello, la justicia, como cumplimiento de los derechos humanos, debe dar un paso más en el reconocimiento de los “derechos de la tierra”.

El buen vivir y la ética

El buen vivir expresa la idea de los quechuas (Sumak kawsay) que consideran que debemos vivir una vida buena, *no mejor que la de otros*, por lo cual nadie debe competir para mejorarla. Por el contrario, el modo de hacer realmente buena la vida es la cooperación. Por ello, ese buen vivir debe ser en realidad un “buen convivir”, debe llevarse a cabo en una sociedad buena para todos con armonía interna como afirma la Constitución de Ecuador. Esto implica cambiar los supuestos: ya no somos primero individuos que

32 “Amigos morales son aquellos que comparten una moral dotada de contenido que les permite resolver sus controversias morales (extraños morales son), aquellos individuos que no tienen en común premisas y normas morales que les permitan resolver sus controversias morales mediante una argumentación racional, y que no pueden hacerlo ni siquiera apelando a individuos o instituciones que representen para ellos una autoridad moral reconocida por todos” (Engelhardt, 1995, p. 455).

33 No estoy hablando aquí de justicia jurídica ni de derechos en el sentido jurídico, sino que ambos términos son usados en el contexto de la ética y ocasionalmente la bioética.



“peleamos” por nuestra supremacía, sino comunidades que buscamos compartir bienes en igualdad de condiciones.

Es la ética la que se ocupa del bien y de lo bueno, es la ética quien asocia el bien con la justicia y es la ética, en este caso la *bioética*, la que pone de relevancia que el bien que interesa a todos, que todos buscamos poniendo en ejercicio nuestra libertad, no es otra cosa que una vida en común donde todos y cada uno sean felices. La ética indica cómo conseguirlo: mediante una praxis individual enfocada al bien común: en comunidad, para la comunidad y con la comunidad. Lo queramos o no, lo aceptemos o no, todos nuestros actos son comunitarios en tanto y en cuanto dependen de los otros. Todo acto humano es dependiente de la comunidad, en mayor o menor medida, nadie puede vivir solo sin enfermarse o convertirse en un ser en que la condición humana se vuelve irreconocible ³⁴. De modo que la bioética será la que nos proporcione herramientas como la puesta en práctica del derecho a la salud para lograr el buen vivir en nuestra sociedad.

Los conflictos sociales, que existen en toda comunidad, atentan contra el buen vivir. De hecho, en la historia de todos los pueblos hallamos la búsqueda de una instancia superadora del predominio de los bienes particulares, de los intereses particulares que ponen en contradicción y conflicto por diferentes razones a los miembros de la comunidad. Se trata de hallar una instancia en que todos salgan beneficiados, en cuanto una respuesta solidaria permite superar la indigencia del individuo. Algunas comunidades buscan esa instancia superadora en la religión, en nuestra tradición cultural confiamos en que la construyan los hombres, practicando su racionalidad. La ética es esa instancia superadora de lo particular con una vocación universalizante, que por medio de la razón, busca la formulación del bien común. No podemos confundirla con la moral, puesto que esta es factible de ser cambiada por los individuos o las sociedades y no tiene vocación de universalidad.

Aunque la ética busca una solución a los conflictos, no es una obviedad hacerlo. En efecto, ante el conflicto es posible no solo aceptarlo como inevitable, sino incluso exacerbarlo y ponerlo como modo de relación, generando así la guerra, la pelea, la competencia. Este modo de relación es la del guerrero, la de un hombre que no conoce otra cosa que una única toma de posición, la suya o la de su adversario, y que tiene la energía suficiente para

34 Un individuo que pudiese vivir solo sería omnipotente y, por consiguiente carecería de identidad humana y sería eterno. Esa es la metáfora que encontramos en el cuento *El inmortal* de Borges. En otro contexto Frankenstein, el monstruo, llega a ser tal, a buscar hacer daño a la sociedad por ser abandonado, obligado a vivir en soledad y ser privado de una compañera.



batirse en contra del enemigo, sin tener que ofrecer razones ni a sí mismo ni a los otros para ello, su única “razón” es la prevalencia de sus intereses.

Podemos pensar las relaciones históricas, como lo hace Foucault, como relaciones de poder donde la ética y la política desaparecen, ya que quedan, lo quieran o no, sometidas a él. El poder es el que genera y regula diferentes morales que cambian con los poderes. Lo interesante de este planteo foucaultiano es que deja al descubierto que permaneciendo en el campo de la moral, la única conducta posible es la guerra, la competencia por el poder. Cuando lo que mueve a los hombres, sea como imperativo de la voluntad o como fin para la misma, queda en el espacio de la moral, no hay una alternativa superadora del conflicto, sino que este se agrava y solo encuentra solución en la violencia. Si el motor de la historia es el poder, las relaciones responden siempre a intereses particulares, la conducta solo puede pensarse como individual, (puede tratarse del individuo persona o del grupo individualizado) porque la respuesta es una pseudo respuesta, puesto que no escucha la pregunta, la demanda, la exigencia del otro, el bien común desaparece en aras del bien individual. No hay diálogo, el otro desaparece o debe desaparecer; solo hay el monólogo de un sujeto (individual o corporativo) autor referido, cuyos valores son tratados como propiedad. Ese sujeto, dice Foucault, es una marioneta en manos del poder, esos valores se los proporciona el mismo poder que no es un monstruo grande tal cual lo pensara Hobbes, sino su propia voluntad de dominio que es voluntad de preponderancia, voluntad ciega y sorda ante el otro. Su única posibilidad de vida es negar y destruir al otro.

Esta es, como acotamos antes, la actitud del guerrero que concibe la relación social como una competencia donde el mayor y único objetivo es ganar dinero, fama, éxito, años de vida, propiedades, poder, es una conducta de la que no hay que dar razón ante nadie, no hay que dar respuesta que el otro pueda comprender, aceptar o rechazar, es una conducta irresponsable (que niega la respuesta) y, por ello, cerrada sobre sí misma. La consecuencia necesaria de este planteo donde prepondera el juicio moral, relativo a un individuo o incluso a un pueblo, un momento histórico, una religión o un grupo, es la contienda, la guerra. El resultado no es de ninguna manera superador del conflicto, sino todo lo contrario, lo exacerba.

De modo que el buen vivir no puede ejercerse en soledad, sino que compromete tanto al individuo como a la sociedad. Si bien no podemos negar que lo que cada uno busca es su bien particular, es un lamentable error histórico el considerar que allí se acaba la búsqueda del bien, pues la resultante de armar



las relaciones sociales bajo ese signo no es la esperada. El bien que se buscó al proponer soluciones como el contrato social tenía como último propósito la solución de los conflictos sociales en la búsqueda de una vida en común donde todos y cada uno fueran felices. El contrato no parece haber bastado y, por ello, recurrimos a la ética, en tanto y en cuanto indica cómo conseguirlo, puesto que es una praxis que realiza un individuo *en* comunidad, *para* la comunidad y *con* la comunidad. Solo bajo estas condiciones una ética logrará su propósito que es posibilitar la convivencia humana. Una de las primeras condiciones para que una vida sea calificada de buena, entonces, para un buen vivir, es que se desarrolle en comunidad, que los intereses de la comunidad prevalezcan porque se identifican con los de cada uno.

Pero hay algo más, la comunidad de que se trata no está solamente conformada por seres humanos, sino también todos los otros seres vivos de la naturaleza. Es la modernidad la que separa, casi irremisiblemente, los órdenes natural y humano como si el hombre no perteneciera definitivamente al primero y este solo pudiera subsistir sin el hombre. En la utopía moderna la naturaleza era o un estorbo o un instrumento para cubrir necesidades, a la que había que someter con las leyes de la razón. La consecuencia necesaria de esta convicción es la ciencia moderna que tal cual estaba escrito en su esencia, termina poniéndose al servicio de la tecnología (Heler, 2004).

Como herederos de la modernidad, generadora de la ciencia, el capitalismo y el liberalismo nos resulta obvia esa diferencia que nos hace pensar que hay un bien diferente para el hombre que para el ambiente donde desarrolla su vida y que mientras el bien de la humanidad es cuestión de la ética, del de la naturaleza se ocupa la ecología. Esto ha convencido a la humanidad de que cuando la ética se ocupa del bien y de lo bueno, deja de lado a la naturaleza, como si llevar adelante una vida buena pudiera prescindir del ambiente donde se lleva a cabo, como si la justicia solo pudiera ejercerse con los hombres y el resto de la naturaleza quedara fuera de ese propósito.

El buen vivir implica una nueva forma de concebir la relación con la naturaleza, de manera de asegurar simultáneamente el bienestar de las personas y la supervivencia de las especies de plantas, animales y de los mismos ecosistemas. Implica dejar de lado la convicción de que la relación con la naturaleza debe ser la de conocimiento y transformación en vistas a su utilización para el progreso humano. Desde esta última perspectiva, los seres de la naturaleza no pueden ser pensados como compartiendo un mundo justo o injusto, sino que solo serán meros útiles, instrumentos, y medios para conseguir la felicidad humana. Cuando no podemos pensar en una relación justa



entre el hombre y lo que no lo es, nos queda pensar en la supremacía de la vida humana por sobre cualquier otra forma de vida, lo cual implica dominarla para su provecho. No aceptar esto último no significa dejar de sostener que la vida humana es diferente de cualquier otra forma de vida. Esta última afirmación se viene comprendiendo, después de todas las variables del evolucionismo y el progreso, como que el hombre debe ejercer dominio sobre todas las demás formas de vida por ser una forma de vida “superior”. Debemos comprender antes que nada que diferente no es igual a superior y superior no es igual a dominador.

La diferencia del hombre respecto de otras formas vivas es en cierto sentido una ventaja y en otras un perjuicio. El perjuicio proviene que su conocimiento sobre la naturaleza puede darle pie a transformarla hasta el punto de poner en peligro a las demás formas de vida del planeta. La ventaja tiene que ver con que ese mismo conocimiento le permite prever los daños que sus manipulaciones y transformaciones pueden provocar en el presente y futuro, tanto a la naturaleza como a él mismo. Hoy estamos viviendo un momento histórico en que la velocidad de las transformaciones que generan la ciencia y la tecnología pone en peligro la supervivencia del planeta con el hombre incluido, puesto que cuando se advierte que la tierra está sufriendo una crisis de sobrevivencia que puede terminar en su destrucción, se está hablando también del futuro del humano. Por eso, coincidimos con Gudynas (2011q) cuando plantea en la siguiente afirmación: “Cualquier defensa del buen vivir, como alternativa al desarrollo, necesariamente debe basarse en una nueva ética ambiental que reconozca valores intrínsecos en la naturaleza”, lo que significa que es preciso dejar de considerar a la naturaleza un recurso que solo adquiere valor por los servicios que pueda brindarle al ser humano.

Sin embargo, si bien es cierto que hay una responsabilidad que se pide a toda la comunidad humana, no podemos poner a todos los componentes de la misma en igualdad de condiciones. Como afirma Galeano: “Datos ocultos bajo el palabrerío revelan que el veinte por ciento de la humanidad comete el ochenta por ciento de las agresiones contra la naturaleza, crimen que los asesinos llaman suicidio, y es la humanidad entera quien paga las consecuencias de la degradación de la tierra, la intoxicación del aire, el envenenamiento del agua, el enloquecimiento del clima y la dilapidación de los recursos naturales no renovables”.

Galeano escribe esto al reflexionar acerca de que si todos los habitantes del planeta consumieran lo mismo que los países desarrollados de Occidente, harían falta tres planetas como el nuestro para satisfacer todas sus necesida-



des, y agrega lo siguiente: “Una experiencia imposible. Pero los gobernantes de los países del sur que prometen el ingreso al Primer Mundo, mágico pasaporte que nos hará a todos ricos y felices no solo deberían ser procesados por estafa. No solo nos están tomando el pelo, no: además, esos gobernantes están cometiendo el delito de apología del crimen, ya que este sistema de vida que se ofrece como paraíso, fundado en la explotación del prójimo y en la aniquilación de la naturaleza, es el que nos está enfermando el cuerpo, nos está envenenando el alma y nos está dejando sin mundo. Extirpación del comunismo, implantación del consumismo: la operación ha sido un éxito, pero el paciente se está muriendo” (Galeano, 2009). Será muy difícil hallar respuestas hasta que no discutamos simultáneamente los intereses de la “naturaleza” y los del hombre.

El buen vivir, entonces, nos permite sostenernos sobre una base diferente a la hora de criticar el desarrollo del mundo contemporáneo en cuanto el bienestar no está asociado a ingresos económicos o posesión de bienes materiales, ni a la idea de que se resuelve en el mercado o el crecimiento. El buen vivir busca romper con las visiones clásicas del desarrollo asociadas al crecimiento económico perpetuo, el progreso lineal, y el antropocentrismo³⁵.

Pensar las relaciones como la búsqueda del buen vivir permite, en primer lugar, reelaborar la ética kantiana, reconociendo en ella el mandato universal al bien común de los iguales. También permite diferenciar al utilitarismo de Mill, cuya ley es el mayor beneficio para la humanidad, del pragmatismo que propone como medida del bien su utilidad para el individuo, medida por el individuo.

La bioética clásica se apoyaba sobre cuatro principios que eran comprendidos desde la relación médico-paciente, ignorando que esta relación está marcada y traspasada por las relaciones sociales y estas por las condiciones ambientales. En ese planteamiento, los mandatos de los principios se resolvían dentro de la conciencia individual, incluso la justicia quedaba sometida a esa conciencia, olvidando que es la condición del ejercicio libre de la misma. La relación conciencia-justicia es establecida por la modernidad y como sostén de la ética por Kant (1999). Sin embargo, la conciencia kantiana

35 Vease: Gudynas, E y Acosta, Alberto, “El buen vivir y la disolución de la idea de progreso”, en Rojas Mariano, La medición del progreso y del bienestar. Propuestas desde América Latina, Foro Consultivo Científico y Tecnológico, AC, México, 2008; disponible en: <http://www.gudynas.com/publicaciones/capitulos/GudynasAcostaDisolucionProgresoMx11r.pdf>.

También Dávalos, Pablo, en: “Reflexiones sobre el sumak kawsay (el buen vivir) y las teorías del desarrollo”, ALAI (Agencia Latinoamericana de Información), América Latina en movimiento, 5/8/2008, disponible en <http://alainet.org/active/25617&lang=es>.



solo puede ser libre en tanto y en cuanto se someta a su propia ley que es poner en práctica la justicia como ley universal. Si entendemos que el bien común, el mandato de la humanidad de poner el bien de la comunidad por sobre el bien particular es la expresión de la justicia, no podemos someter a esta a los deseos e intereses de los individuos. El carácter de buena de una vida, de una forma de vivir no proviene entonces de la subjetividad, —esta, en todo caso la reconoce y goza —, sino que tiene que ver con el acatamiento de los derechos de las personas por parte de la comunidad y de los derechos de los otros por parte de cada persona como constitutiva de esa comunidad; es una relación de mutuo reconocimiento de derechos puesta en práctica lo que posibilita vivir con otros en armonía y respeto (Pfeiffer, 2011). Es a eso a lo que podemos llamar buen vivir.

Buen vivir frente a calidad de vida

Frente al buen vivir planteado de esta manera, entonces, aparece el concepto tan usado en bioética de calidad de vida, que implica que hay vidas calificadas y otras que no lo son, es un concepto polisémico, utilizado generalmente en muy diversos niveles. Con definiciones variadas, adaptadas a cada área, o utilizadas con una generalidad, vaguedad tal que es difícil emitir juicio en forma general.

Este concepto ha generado, una contraposición con el concepto de sacralidad de la vida, por el cual se considera que toda vida tiene valor como tal y merece ser vivida y ser reconocida en su valor. El concepto de sacralidad de la vida tiene origen religioso, pero se utiliza en bioética más allá de sus orígenes y permite extender el respeto y valoración a cualquier tipo de vida, no solo la humana. Por el contrario, la calidad de vida solo se aplica a la vida humana y no a cualquiera, sino a aquella que merece la pena ser vivida por cumplir con ciertas condiciones. El calificar la vida tiene un problema: cuál es la medida que utilizamos. Por ejemplo, cuando se utilizan los índices usados para evaluar el bienestar social general, estos toman en cuenta circunstancias como situación económica, trabajo, entorno físico y arquitectónico, salud física y mental, educación, ocio y pertenencia a grupos, seguridad, familia, religión y política. Estos índices que parecen muy obvios son también engañosos, porque en efecto si considero que vivir en familia es un índice de calidad de vida, puedo preguntarme a qué considero una familia y también si ciertos entornos familiares no perjudican a veces a las personas.

Establecer índices de este tipo como medida no es claro, en realidad son lo suficientemente ambiguos como para poder tomarlos como índices, porque



pretenden que quienes los usan comparten iguales supuestos. Son usados como medida y la medición solo sirve cuando tiene un nivel de exactitud proveniente de relaciones numéricas. En primer lugar, las circunstancias que pueden rodear a un indicador cualitativo son infinitas, en segundo lugar, es totalmente aleatorio asociar cualidad a número pues depende de la subjetividad individual, de modo que es muy difícil sino imposible poder medir la calidad de vida como lo es medir la calidad de cualquier cosa.

Aún hay grupos de personas e incluso científicos que comparten el modo de calificar la vida usado por el movimiento científico eugenésico del siglo pasado. Estos asumían a la calidad biológica como medida, propiciando la existencia de los más sanos y útiles, y tomando medidas para buscar la extinción de aquellos que ellos mismos calificaban como “carga para la sociedad”. La genética, en forma rudimentaria a principios del siglo XX y mucho más desarrollada en nuestro tiempo, es la herramienta más valorizada para medir la calidad de vida, ya que mide la perfección de los genes y, por consiguiente, la imperfección de los individuos. La destrucción de los seres humanos considerados “mal social” permite incluso pergeñar un argumento con máscara ética, como sería preferir el bien sobre el mal para la sociedad, puesto que carecen de calidad de vida, son una carga no solo económica sino personal porque hay que mantenerlos y cuidarlos.

En 1920, el abogado Karl Binding y el psiquiatra Alfred Hoche publicaron en Leipzig un libro titulado: *La destrucción de la vida desprovista de valor*. En él abogaban por el asesinato de la gente inútil: discapacitados, ancianos, enfermos mentales, hablaban allí de seres humanos carentes de valor, y de la muerte urgentemente necesaria de quienes constituían un cuerpo extraño en la sociedad alemana. Recordemos que se calcula en cuatrocientos mil el número de enfermos alemanes que precedieron a los judíos en el holocausto. Sin embargo, aunque nos rechacen, esta idea no fue exclusiva de los alemanes, sino que tuvo adeptos en toda Europa y América, incluso en nuestro país, donde se propiciaron leyes en ese sentido³⁶. Otro aspecto de la eutanasia fue desarrollado como teoría económica por Malthus (1984) que favorecía la esterilización de los pobres, como solución por excelencia de todos los problemas de la supervivencia del planeta. Estos seres son, según esta doctrina, una carga social, en cuanto constituyen el origen de todos los males sociales como el hambre, el desempleo, la prostitución, la delincuencia y el vicio.

36 Véase: Cecchetto, Sergio, *La biología contra la democracia. Eugenesia, herencia y prejuicio en Argentina, 1880-1940*, Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata, 2008.



Pero esta teoría que parece tan discriminatoria, tiene mucha aceptación cuando se la enmascara tras las estadísticas que muestran que el problema no es la mala distribución de los bienes, sino el crecimiento de la población del planeta. Sabemos que los que tienen más hijos son los pobres, de modo que es el considerar que todas esas vidas no valen nada, lo que permite calificar de “bomba”, “explosión”, “cáncer”, “catástrofe”, al crecimiento demográfico, considerando que el “excedente” de población, en términos científicos, no solamente no forma parte de la sociedad, sino que pone en peligro su bienestar. Por supuesto que el excedente siempre está del lado de los pobres, los de otra raza, los discapacitados, los enfermos, sobre todo mentales, los viejos, los excluidos. No está de más recordar lo que marcamos al comienzo de esta reflexión cuando señalábamos como los valores fundamentales de nuestra cultura actual la ganancia y el éxito. Está claro que ni los pobres, ni los enfermos, ni los discapacitados ni los viejos están en condiciones de ganar nada, a lo sumo un salario a su medida, es decir, la medida de los perdedores, ya que no son considerados exitosos por la sociedad. Y los de otra raza: los negros, los indios o los asiáticos tampoco, porque nunca alcanzarán el nivel de progreso y civilización que tienen los blancos europeos y los mestizos que pretendemos igualarlos. A la luz de esos valores, solo un pequeño porcentaje de la humanidad podrá gozar de los bienes del planeta y entonces las carencias dejarán de abrumarnos.

Una vez que se identifican aquellos sectores de la población cuya existencia es “indeseable” y peligrosa para la sociedad, resulta inevitable dar el paso siguiente: buscar su desaparición. Algunas conductas médicas no solo pre-segunda guerra, sino incluso a fines del siglo XX, podrían leerse desde esta perspectiva: pensemos en la práctica del aborto como sistema de control de la natalidad, la ligadura de trompas que suele realizarse de oficio, esto es, con un supuesto consentimiento implícito a las madres pobres y prolíferas; los programas de esterilización involuntaria que se practicaron en la India o más cercanamente en Perú, Brasil o México ³⁷; la eutanasia generalizada, la selección de embriones según criterios de excelencia. Todas estas prácticas pueden encontrar justificaciones en la bioética, sobre todo en planteos pragmáticos (los utilitarismos mal comprendidos) pero también pueden ser cuestionados pensando en el derecho a la integridad, a la vida, a la salud, a la no discriminación de los indeseables y sobre todo, a la no calificación de indeseable a ninguna vida, es decir, el reconocimiento del carácter de digna de cualquier vida humana.

37 Información en “Neocolonialismo”: <http://19neocolonialismo.blogspot.com.ar/2009/12/4-la-esterilizacion-forzada.html>.



Establecer como propósito político mantener la calidad de vida de una población es siempre por lo menos riesgoso, por las incidencias sociales que puede tener. Para aceptarlo como finalidad habrá que establecer claramente cuáles son las cualidades de la vida que quieren preservarse.

Es posible también hablar de calidad de vida desde el punto de vista personal teniendo en claro que en ese caso encierra significados diferentes para las distintas personas, ya que todo depende de lo que a cada uno lo haga feliz. Por ello, no podemos decir que ninguna vida carece de calidad desde la valoración de quien la vive, porque incluso aquellos que más descalifican su propia historia, siguen viviéndola, lo cual implica que algo de ella valoran³⁸. El nivel de valoración de la propia vida depende no solo del presente, sabemos por la psicología que heridas infantiles o juveniles generadas por la desvalorización, el no reconocimiento, el abandono, la violencia, el uso y abuso, marcan profundamente el corazón de quien las sufre promoviendo su propia desvalorización. Esto muestra que no somos primariamente seres separados e individuales, sino que nuestros juicios sobre nosotros mismos conllevan una fuerte impronta de la sociedad, de la comunidad que nos pone enfrente los valores.

Las cualidades con que medimos nuestra vida y que también la mide por su parte. Por ello, al formar parte de una sociedad cuyos valores fundamentales son el lucro y el éxito, es muy fácil para cualquiera pensar o sentir que su vida no vale nada, que carece de valor social. Si no produce, no genera ganancia: sea dinero, sea fama, sea “inventos”, sea novedades, sea bienes, su vida carece de valor ante la sociedad y ante sí mismo. Esa desvalorización queda ratificada por el hecho de no ser aplaudido como exitoso, o que no le “salga todo bien”, o no sea convocado a la vida pública, no aparezca en la televisión o en las redes sociales, no acumule títulos y honores. A esa persona no solo le costará reconocer su propio valor, sino que estará convencida de que socialmente es un fracaso.

¿El buen vivir tiene que ver con el propio juicio sobre la propia calidad de vida?, ¿tiene que ver con la felicidad? Definitivamente, tiene que ver con esto último, pero con una felicidad cuya clave es el vivir con otros. La clave no es ganar, sino tal vez “perder” la vida como afirma el mensaje cristiano. Podemos pensar perder como derrochar, perder de vista, olvidar, descuidar, desatender, que no son antónimos de ganar, sin embargo, en la traducción más habitual se contrapone perder a ganar. Desde esa lectura, el que pierde

38 Quizá y solo quizá, porque el tema requiere un análisis más profundo, podríamos decir que es el suicida el que considera que su vida no es ni puede ser buena en ningún sentido y se la quita.



no cumple con la misión que tiene en la vida que es ganar. Incluso es posible entender el mensaje cristiano desde esta oposición como un intercambio, el que pierde su vida en este mundo la ganará en el otro. No obstante, podemos hacer otra lectura del reclamo evangélico que aconseja perder la vida, sacrificarse, aceptar la cruz, y muchos cristianos la hacen, donde perder significa morir, renunciar, olvidar, perder de vista. Cuando afirmé que en vez de ganar la vida tenemos que perderla ¿de qué estaba hablando?, ¿qué es lo que debemos perder de vista para ser felices?, ¿a qué debemos morir o renunciar?, ¿qué debemos olvidar?

A una concepción de la vida unilateral, centrada sobre uno mismo, en que el otro no pesa, no solo no pesa para ayudarlo, sino sobre todo para escucharlo. Para escuchar sus “gracias”. El “gracias” que recibimos de otro proviene de que hemos compartido algo de su vida y ella se ha integrado a la nuestra, el gracias que dice el otro es un reconocimiento, es un signo de la convivencia, es el que da sentido comunitario a la relación. Cuando damos las gracias, hacemos partícipe necesario al otro de nuestra vida, reconociendo con esa simple palabra, la mutua dependencia y la necesidad de la convivencia. Hoy, sobre todo en los grandes centros urbanos, son pocos los que dicen gracias. Y si tomamos conciencia deberíamos estar agradeciendo las 24 h. del día a quienes nos proporcionan la comida, la luz, el agua, el orden ciudadano, las máquinas que usamos, el transporte, etc. Todos los que nos proporcionan algún servicio por pequeño que sea se involucran en nuestra vida y merecen nuestro reconocimiento, nuestro “gracias”, y viceversa.

Solo cuando la vida de alguien es ajena a la sociedad, aislada, se complace en sí misma y, en consecuencia, no agradece la vida y todo lo que es y puede llegar a ser, considera que todo le es debido. El resultado es que no reconoce la gratuidad de lo que recibe y, por consiguiente, no proporciona ningún beneficio social graciosamente, no recibe gratitud ni la da, no es reconocido ni reconoce a los otros. Vive una vida contractual donde las relaciones se acuerdan en términos comerciales según la medida de la ganancia. Ese individuo que somos a menudo, y que nos rodea sobre todo en los grandes centros urbanos, no cae en la cuenta que nada de lo que hacemos o somos podemos hacerlo ni haberlo hecho solos. Toda nuestra vida, nuestros pensamientos buenos o malos, ideas creativas o repetitivas, valoraciones, sueños, imaginaciones, deseos, gustos, han sido conformados por los otros y nosotros mismos en proporciones desconocidas. Por ello, no podemos “ganar” vida, porque la vida ya la tenemos, en todo caso “perder” vida en tanto y en cuanto la compartimos con los otros. Perder la vida, entregarla, olvidarnos



de nosotros mismos en función de la comunidad, considerarnos parte de ella y beneficiarnos cuando ella se beneficia es un modo del buen vivir.

El buen vivir es algo dinámico, no podemos considerar que una vida tiene o carece de calidad mediante un juicio puntual, detenido en el momento presente, por ejemplo, en el momento en que un médico tiene que hacerle un tratamiento a un paciente o salvarle la vida, o un empresario da trabajo, o cualquiera busque hacer un amigo. El juicio propio o ajeno sobre el buen vivir no puede prescindir del pasado ni del proyecto futuro, la vida es un continuo, se va jugando y va adquiriendo valor, se va haciendo buena en los pequeños y grandes gestos de las personas.

Pero si bien el buen vivir tiene un componente personal, una elección personal que, como dijimos, está fuertemente asociada al juicio social, cultural e histórico, también posee un componente que va más allá de lo circunstancial. Este tiene que ver con la ética, con el sentido de la vida del ser humano como tal. Hay un deber ser humano, es decir, una obligación, un imperativo de ser humano que no se identifica con el ser que ahora es, sino que tiene que ver con lo que el ser humano debe alcanzar, con lo que todavía no es. Lograrlo es un deber impuesto por la propia libertad de cada uno, diría Kant, y debe hacerlo poniendo en juego todas sus capacidades, sus facultades, sus características, sin desconocer sus limitaciones (Amartya, 1993).

Estas pueden enunciarse así:

1. Como cuerpo hablante que lo obliga a comunicarse con otros y que necesita de los otros.
2. Sujeción a las leyes naturales para cubrir sus necesidades conociéndolas, respetándolas y usándolas.
3. Sometimiento a la temporalidad que lo hace necesariamente cambiante, aunque idéntico a sí mismo.

Para lograr el buen vivir es preciso darse cuenta de las limitaciones a que está sometido el hombre y la naturaleza, así como de sus capacidades y atributos. Esto comienza por reconocer que su condición corporal se halla asociada indisolublemente a su capacidad racional y su ansia de trascendencia. Por ello, no puede olvidar su inserción en la naturaleza que lo hace limitado e indigente, necesitado de la vida con otros; ni su vocación reflexiva que le permite tomar distancia de la naturaleza, de sí mismo y de su vida comunitaria para hallar el sentido de todo ello y transformarlo en función de una finalidad común, y mucho menos de su permanente insatisfacción que le hace buscar más allá de sí mismo respuestas y sentidos (Pfeiffer, 2011).



Reflexión final

El cuestionamiento a la calidad de vida y, especialmente, la opción por el buen vivir proviene sobre todo de las bioéticas desarrolladas en América Latina. Ha sido usado también para poder dar un marco diferente a los derechos humanos en las constituciones de Ecuador y Bolivia. Si bien muchas corrientes críticas provienen de saberes occidentales sustentadas sobre todo en una crítica a la razón instrumental y al desarrollo irrestricto de un capitalismo que subyuga los poderes políticos, las alternativas latinoamericanas van recorriendo otros caminos recuperando posturas claves ancladas en los saberes propios de pueblos originarios, que son los que ha acuñado el término buen vivir. Muchas de las cuestiones que habitualmente ocupan a la bioética tienen su origen en la pobreza, la explotación de los que trabajan, el aire, el agua y la tierra contaminados, el ruido, los venenos que usa la agricultura, los alimentos, incluso la leche materna contaminados, la salud y la educación a merced del mercado. Esta convicción empuja a nuestros pueblos a pensar otra bioética fundada sobre los derechos humanos como exigencia que debe ser cumplida en comunidad y concretada como responsabilidad social legitimadora y propiciadora de los mismos.

Referencias

- Amartya Sen. (1993). *Capability and Well-Being*, en M. Nussbaum y A. Sen (eds.), *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press.
- Brun, Jean. (1961). *Les conquêtes de l'homme*. Paris: PUF.
- Cecchetto, Sergio. (2008). *La biología contra la democracia. Eugenesia, herencia y prejuicio en Argentina, 1880-1940*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Galeano, Eduardo. (2009). *"Cuatro frases que hacen crecer la nariz de Pinocho: Somos todos culpables de la ruina del planeta"*. México.
- Gudynas Eduardo, *"Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimension ambiental del buen vivir"*, en *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* Ivonne Farah y Luciano Vasapollo, coordinadores, CIDES-UMSA y Plural, La Paz (Bolivia).
- Gudynas, Eduardo y Acosta, Alberto. (2008). *"El buen vivir y la disolución de la idea de progreso"*, en Rojas Mariano, *La medición del progreso y del bienestar. Propuestas desde América Latina, Foro Consultivo Científico y Tecnológico*. México: AC.
- Habermas, Jurgen. (2002). *El futuro de la naturaleza humana*. Barcelona: Paidós.



- Heler, Mario. (2004). Ciencia incierta. *La producción social del conocimiento*. Buenos Aires: Biblos.
- H.T. Engelhardt. (1995). *Los fundamentos de la bioética*. Barcelona: Paidós.
- Kant. E. (1999). *Cimentación de la Metafísica de las costumbres*, 1ra edición 1758. Madrid: Espasa Calpe.
- Pfeiffer, ML, (coord.) (2004). *Transgénicos. Un destino tecnológico para América Latina*, Suarez, Mar del Plata.
- _____. (2004). Informe sobre soja, ICIENCIA, Secretaría de Ciencia y Tecnología de la Nación, www.secyt.gov.ar.
- _____. (2011). *Bioética y derechos humanos: una relación necesaria*. Revista de la REDBIOETICA de la UNESCO, Año 2, 2(4).
- _____. *El espacio de la desmesura. Una aproximación bioética a la moral*, Antropofagia, Buenos Aires, (en prensa), cap. "El bios como espacio".
- Sharp, Gene. (2003). *From Dictatorship to Democracy*. Boston: The Albert Einstein Institution.
- Malthus, Thomas. (1984). *Primer Ensayo sobre la Población*, 1.a Edición 1798. Madrid: Alianza Editorial.
- Niel, Maïté. (2011). *El concepto del buen vivir*. Madrid: Universidad Carlos III.



IX. ¿QUÉ SIGNIFICA LA COMPLEJIZACIÓN DE LA BIOÉTICA?

Un problema acerca del diálogo entre la bioética y el mundo de hoy

Carlos Eduardo Maldonado, Ph.D.³⁹

Introducción

La bioética emerge como una ética aplicada inmediata y directamente vinculada a la clínica, el trabajo de los intensivistas, y por derivación entonces relacionada fuertemente con la medicina. Ese fue por lo menos durante un tiempo largo el mito fundacional de la bioética, mito que tiene sus autores, centros de referencia, y epígonos. Sin ambages, con el tiempo, esta se ha convertido en la corriente principal de la bioética, esto es, en bioética *normal*, análogamente a como se habla de “ciencia normal”, relativamente a la obra de Thomas Kuhn.

Sin embargo, la verdad es que no existe una sola bioética. Tanto menos cuanto que la bioética normal posee serias *anomalías* –una vez más, en el contexto kuhniano–. La más grave de esas anomalías es el principalismo, el cual se acompaña con una determinada lectura de corte cultural, social, antropológico e histórico.

Pues bien, el resultado de la identificación de anomalías en el seno de la bioética ha dado como resultado:

- a. El reconocimiento de que existen *bioéticas* –en plural–; y consiguiendamente,
- b. Un proceso de complejización de la bioética.

39 Profesor titular en la Facultad de Ciencia Política y Gobierno. Universidad del Rosario, Bogotá (Colombia).



Este texto explica las razones de la complejización de la bioética y argumenta a favor de una bioética compleja, o también, una complejidad de la bioética.

1. La bioética normal y normalizada

Es normal que en todo hospital y clínica exista un comité de ética y que la bioética haya logrado permeabilizar a dicho comité. De cara a los pacientes, el consentimiento informado es en realidad un *puto* formalismo, que jurídicamente se denomina un contrato vinculante, es decir, sencillamente si el paciente no firma el documento de consentimiento informado del tratamiento de que se trata en cada caso, no se lleva a cabo, lo que podría perjudicar seriamente al paciente. De suerte que el carácter presuntamente ético del consentimiento informado es en realidad una falacia.

Digámoslo de manera franca. Hubo un tiempo en el que la bioética representó una oleada importante en el campo del conocimiento; en Estados Unidos y Europa, en África y en América Latina, principalmente. Pero muy pronto la discusión se centró en torno al principialismo, con lo cual un conjunto enorme de preocupaciones éticas fueron literalmente reducidas a un pequeño grupo de principios. En unos casos cuatro; en otros tres; en otras más de cinco, y así sucesivamente. La bioética se convirtió en un paradigma reduccionista.

Esa oleada tuvo un auge importante entre los 1980 y 1990, pero con el tiempo al cabo la marea bajó, las aguas perdieron ímpetu y, para ser honestos, se produjo una cierta sequía. Hoy por hoy la bioética no le importa al mundo o a la sociedad y sí tan solo a los bioeticistas. Aquellos que se formaron en los años de la cresta grande, y a los pocos que fueron entrando, la verdad, de manera cada vez más graneada. La crisis de la bioética ha sido reconocida abiertamente por parte de Tirios y de Troyanos.

En otras palabras esto es, la carga de la demostración de la importancia, el sentido, el interés y la valía de la bioética ha recaído del lado de los bioeticistas con una consecuencia ética y demográfica muy seria. Los autores más destacados y los fundadores de diversos centros, institutos y programas académicos alrededor del mundo fueron envejeciendo y muriendo de manera rápida. Y el relevo generacional no se produjo, o no fue lo suficientemente sólido. El tronco permaneció, pero árido y seco, mientras las numerosas ramas se caían y las hojas se perdían en el suelo o llevadas por el viento; el árbol resultó al cabo estéril.



2. El mito fundacional

La bioética normal giró tradicionalmente en torno a un mito fundacional: el Hastings Center, la obra de R. Van Potter, y los autores clásicos fundacionales de la bioética. Los casos fueron clásicos y repetidos una y otra vez, y proliferaron eventos académicos de importancia variada. Muy significativamente, se crearon comités de bioética nacionales, y en algunos casos, como la Unión Europea, la bioética alcanzó, hasta la fecha, un cuerpo orgánico importante. Pero, como se puede apreciar en: http://www.coe.int/t/dg3/healthbioethic/cdbi/default_en.asp, claramente medicalizado y clínico.

Así, el mito fundacional de la bioética giró en torno a la medicina y sus desarrollos –biomedicina, etc.–, bien intencionadamente se centró en el paciente, e hizo del continuo salud-enfermedad el eje de todas sus consideraciones, teóricas y prácticas. El problema, sin embargo, estriba en que el origen determinó la evolución o el desarrollo subsiguiente de la bioética y el mito fundacional se tornó en determinante.

De esta manera, la bioética adquirió una importancia estratégica. Además del eje médico, con seguridad la mejor expresión se aprecia del lado religioso y teológico.

En efecto, la *Carta a los agentes de salud*, publicada por la Academia de Ciencias del Vaticano y avalada por la Congregación para la Doctrina de la Fe (1995)⁴⁰ constituye de lejos un punto que permite comprender lo dicho aquí desde el comienzo. De acuerdo con el Vaticano, la bioética es una nueva evangelización y los (más) creyentes reciben la indicación de dedicarse a la bioética como a un frente estratégico. A la par de este acontecimiento nace el bioderecho, y ambos se refuerzan positivamente, uno al otro.

La bioética se torna en un mecanismo de control para la investigación científica, específicamente en áreas sensibles desde el punto de vista doctrinal del catolicismo y el cristianismos; notablemente, los dilemas del comienzo de la vida, los dilemas del final de la vida, y el control –y rechazo abierto– a la ingeniería genética, la clonación y la investigación con células madre. “Mejor dejar que Dios o la naturaleza obren allá donde los seres humanos no pueden ni deben actuar”, por así decirlo.

En verdad, existe un texto fundacional de R. Van Potter que se denomina “*El credo de la bioética*”, cuyo trasfondo cultural, ético y religioso con los fun-

40 Cfr. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/hlthwork/documents/rc_pc_hlthwork_doc_19950101_charter_sp.html.



damentos teológicos del cristianismo no son ni ajenos ni sutiles. Entre otras cosa, se lee en este Credo⁴¹, que se compone de siete actos de fe y correspondientemente siete compromisos.

En consecuencia, la bioética se convierte en uno de los pilares en los centros, institutos y universidades confesionales, y por omisión también en los demás círculos de bioeticistas. Tal es, exactamente, el carácter de la bioética normal y normalizada; normal y normalizadora.

Como quiera que sea, cabe identificar cinco mitos fundacionales de la bioética así:

- a. La bioética sería la respuesta a la explosión de la biomedicina tecnológica. Este mito admite dos posturas: una que ve en la biomedicina tecnológica maravillosas posibilidades, y otra que es cautelosa y advierte de los peligros de la misma.
- b. La bioética sería una respuesta a un pluralismo radical cultural. Así, ella sería el resultado y respondería a la vez a la pluralidad axiológica del mundo.
- c. La bioética sería un movimiento social proactivo al interior del sistema de seguridad social. Es evidente el hecho de que este se encuentra en crisis y es al mismo tiempo expresión de la crisis del sistema capitalista.
- d. La bioética sería un intento propio por anticipar un futuro social. Los temas más álgidos de orden social, cultural, histórico, en toda la línea de la palabra, emergen y pertenecen aquí.
- e. La bioética nacería con Hipócrates, y entonces su destino estaría marcado por la medicina curativa, las discusiones sobre la medicina preventiva, la relación médico-paciente, el paciente como objeto de trabajo o como sujeto de derechos.

Sin ambages ni sutilezas, en la base o bien atravesándolos diagonalmente, en estos mitos fundacionales se encuentra, subyacentes por lo menos, las ideas de ciencia normal y de ciencia revolucionaria; de ética y bioética normal y ética o bioética revolucionarias, digamos.

3. La medicalización de la sociedad

Gracias a los desarrollos notables de las ciencias médicas, las ciencias de la salud, la biología en general y la bioquímica en el curso del siglo XX, desde

41 Cfr. <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/23759/2/documento2.pdf>.



el punto de vista cultural, sociológico, político y antropológico, nuestra época se caracteriza por una medicalización de la sociedad, del individuo y del cuerpo humano. Esta medicalización constituye una cara de la moneda cuya contrafaz es la terapeutización del individuo, surge y se impone la medicalización y la terapeutización como mecanismos de control y de manipulación, de cosificación y objetivación del individuo.

Ante los desajustes o malestares sociales o individuales, el individuo es medicalizado y sujeto de terapias –ulteriormente normalizadoras o estandarizantes–. El modo y el fin consisten en homogeneizar a los individuos, encerrarlos y aislarlos durante un tiempo o de manera definitiva, e imponer el saber del médico (en general) sobre el individuo y su entorno. Desde otro punto de vista, I. Illich ha llamado con claridad suficiente la atención al respecto (*Némesis médica*, 1975; *La sociedad desescolarizada*, 1971).

Más exactamente, se implementan corredores sanitarios –propios del siglo XVII y XIX– y la sanitización de la sociedad cumple manifiestamente una función política. La bioética se convierte, de este modo, en un refuerzo de los mecanismos de policía incluso *malgré* sinceros esfuerzos de algunos representantes del sector salud. La enfermedad y no la salud son el fundamento del individuo y de la sociedad contemporáneas.

En verdad, desde los orígenes en la Grecia clásica, la civilización occidental se caracteriza –en notable contraste con otras civilizaciones– en que ha puesto el foco en los temas y problemas relativos a la enfermedad, peor no ha sabido ni podido *pensar la salud*. Tal es la historia que conduce desde Hipócrates hasta nuestros días y que define al conjunto entero de los temas y problemas relativos la filosofía de la medicina, los cuales incluyen los tradicionales debates sobre la clínica francesa, la biomedicina, y demás. Las contribuciones de la bioética a este conjunto de preocupaciones no han sido precisamente relevantes.

Más allá de cuando existen serias dificultades sobre las cuales existen evidencias más que sólidas, lo cierto es que la terapeutización –terapias de lenguaje, terapias educativas, déficits de atención, terapias de pareja, terapias grupales de toda índole, etc.– consiste en la identificación de problemas orientados a su tratamiento como desajustes que no se ajustan a promedios y estándares. Las consecuencias de esta idea no escapan a una inteligencia sensible.



4. La penalización de la acción colectiva y de la protesta pública

La contracara de la medicalización y terapeutización de la vida es la penalización de la acción colectiva y, consecuentemente, de la protesta social.

Digámoslo de manera franca. Los cordones sanitarios no han desaparecido en la historia de la civilización occidental. Simplemente se han vuelto más sutiles y velados, su función sigue igual, pero su cara se ha transformado de manera sustantiva.

Cabe recordar que históricamente el sistema de policía –en contraste con el sistema militar propiamente dicho– nació en Europa directamente vinculado a la sanitización de la sociedad y a los cordones sanitarios que los acompañaban y los sostenían. La sanitización no es, hoy por hoy, que una cara de la moneda cuya contraparte es la seguridad de la sociedad, del estado, en fin, de la vida misma. Precisamente por ello los sistemas de seguridad nacional y mundiales –véase el caso de Wikileaks, J. Assange y la NSA– enfocan buena parte de sus sistemas de acumulación de datos y procesamiento de información a registrar la vida privada de las personas. La finalidad consiste en que, en un momento dado, si alguien se convierte en amenaza o en peligro para los poderes vigentes, su vida personal puede ser la debilidad mayor de los individuos espíados, en cada caso.

La medicina cumple una función de connivencia con los mecanismos de seguridad prevalentes en cada caso y en cada momento. Las amenazas, las epidemias, los contagios, los enemigos, los riesgos son algunos de los nombres bajo los que se escudan prácticas que son eminentemente políticas.

5. Otras bioéticas

El hecho es que no existe una sola bioética. En contraste con la bioética normal, existen además una bioética latinoamericana, una bioética continental y una bioética africana. Se trata de tipos de bioética que atienden otros temas y problemas propios que la bioética médica y principialista, no puede comprender y frente a los cuales poco y nada sabe hacer. Temas como los derechos humanos y la antropología cultural, problemas como la interculturalidad y el medioambiente, por ejemplo (Maldonado, 2012).



De manera notable C. Delgado aboga por la bioética como un nuevo saber (Delgado, 2008) –que es en realidad una reelaboración de un libro mucho más fundamental, escrito con P. Sotologo (2006)–.

6. Complejizar la bioética

En este texto, como en otros trabajos, he argumentado a favor de la necesidad de complejizar la bioética. En la medida en que sea necesario, en la medida en que se pueda, naturalmente (contra Kant: “¡tocar, no toca nada!” –*müssen, muss man nichts!*–).

De manera clásica, la bioética se sostuvo en un piso, a saber: saber si todo lo que es técnicamente posible es éticamente deseable. Técnica, tecnológica, científicamente posible. Quiero argumentar a favor de la tesis que afirma que todo lo que es tecnológica y científicamente posible es éticamente deseable e imperativo. Por tanto, la ética no puede ni debe ser un mecanismo de control o de constricción. Necesitamos más y mejor conocimiento, más y mejor ciencia, más y mejor tecnología.

Más exactamente la complejización de la bioética pasa por el acuso y el rechazo de la logofobia, esto es, el miedo a la investigación y al conocimiento, y el reconocimiento explícito de que la mejor condición para la vida es más y mejor ciencia en general. La bioética debe poder ser un mecanismo de liberación, antes que de control y restricción. De manera sincera, creo que la bioética puede tocar una serie de temas y problemas nuevos, y que debe ser posible que la sociedad en general se interese por la misma.

La complejización de la bioética implica de entrada el reconocimiento de la historia de las “anormalidades” que la historia ha inventado o descubierto. Estas anormalidades son auténticas conquistas culturales de inmenso alcance y envergadura en numerosos sentidos y dominios. La tabla 1 ilustra los inventos o descubrimientos de orden ético y ontológico –en toda la línea de la palabra– que conducen hacia y que soportan la idea de la complejización de la bioética:



Tabla 1: el proceso de complejización de la bioética

Desde los orígenes de la civilización occidental	El hombre
Siglo XVII	El indio
Siglo XVIII	El niño
Siglo XIX	El negro
	El animal (o los animales)
	El obrero
Siglo XX	La mujer
	El anciano
	El paciente
Siglo XXI	Las cosas (medioambiente)
	La comunidad LGTBI
Siglo XXI	Verosímilmente: otras formas de vida

Fuente: elaboración propia.

La tabla permite comprender el proceso histórico que ha enriquecido la comprensión del ser humano, de la sociedad y de la realidad desde los orígenes de Occidente en el siglo V a.e.v. hasta la fecha. Como se aprecia, existe un salto enorme –un vacío en realidad– entre el siglo V a.e.v. y el siglo XVII, cuando se descubre o inventa al indio –o indígena– en la América de la Conquista. La idea de “hombre” menconada al inicio de la tabla hay que tomarla al pie de la letra; es decir, se trata del macho viril que predominó a lo largo de más de veinte siglos y que en numerosos lugares aún predomina.

De manera rápida, puede decirse que Fray Bartolomé de las Casas desempeñó un papel importante en el proceso de otorgamiento de derechos a los indígenas de las Américas, desde México hasta el Nuevo Reino de Granada. Por su parte, el niño es inventado o descubierto por Rousseau, Pestalozzi y Goethe en una constelación favorable que implica una auténtica inflexión en la historia. Antes del siglo XVIII el niño –o la niña– no existía, y sencillamente se pasaba de la nada a la adultez en un solo paso.

El proceso de independencia estadounidense, la guerra de secesión y la consiguiente liberación de los negros gracias al triunfo del norte sobre el sur, permitió reconocer que la población negra –afrodescendiente– merecía un lugar propio en el universo de valores, derechos y garantías de la sociedad. Ello sucede en el siglo XIX, si bien la lucha por los derechos civiles continúa hasta muy avanzado el siglo XX. Asimismo, en el siglo XIX tienen lugar otros descubrimientos; notablemente, en Inglaterra, nacen las primeras



asociaciones de defensa de los derechos de los animales. El 1 de mayo en Chicago merece un lugar destacado gracias a que nacen el obrero y, más ampliamente, la clase trabajadora, una nueva categoría social y ontológica en la humanidad. Pero habrá que esperar a las primeras décadas del siglo XX para que la mujer logre un reconocimiento análogo al que previamente habían alcanzado el indígena, el negro, los animales, el niño y los obreros. Los primeros movimientos feministas en Europa y Estados Unidos cumplen un papel fundamental gracias al cual la mujer adquiere derechos como el que más. En Colombia, la mujer adquiere derechos plenos a partir del gobierno de Rojas Pinilla en 1957 (quien también fue el creador del sistema de seguridad social: Instituto de Seguros Sociales, que desaparecería o se transformaría en las postrimerías del siglo XXI).

Igualmente, en el siglo XX nacen el anciano –“adulto mayor” correspondientemente la geriatría–, y alrededor de la misma época nace el paciente, con derechos y demás. Entre finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI nace el derecho a las cosas, cuya mejor expresión es el derecho al medioambiente –realidad abiótica–, como una nueva dimensión de preocupaciones éticas, jurídicas, políticas y científicas: Y también a inicios del siglo XXI se les conceden derechos a los homosexuales y lesbianas, por ejemplo, de matrimonio y los compromisos jurídicos que entraña el matrimonio, y en numerosos países comienzan a otorgárseles derechos al cambio de sexo, y el reconocimiento al llamado tercer sexo, algo que como tal jamás había existido en la historia de la humanidad.

En términos especulativos, cabe pensar –razonablemente– que la próxima “anormalidad” que se descubrirá será la vida extraterrestre o la inteligencia extraterrestre. Lo cual, sin ambages, habrá de constituir un paso fundamental en la historia de complejización mencionada. Como quiera que sea, la bioética –entre otras disciplinas y ciencias– no puede ya ser ajena al escenario señalado, y a las implicaciones y consecuencias que ello implica.

Pues bien, para decirlo en términos gruesos, el sentido de la tabla permite ampliar de manera importante y enriquecer la historia de las preocupaciones de la bioética con una observación puntual determinante. Se trata, en todos los casos, de la necesidad de pensar la salud –no ya única ni principalmente la enfermedad, que es lo que ha sucedido en la historia de Occidente hasta la fecha–.

La salud –como por lo demás también la enfermedad– no es, en manera alguna, un rasgo exclusivo o específicamente humano. La salud es un fenóme-



no que comienza en algún punto antes del ser humano, que atraviesa a los seres humanos y que termina en algún punto después de la realidad humana.

Enferman los “anormales” (en notable contraste con lo que enseña la historia acerca del nazismo, el fascismo y, en general, todos los movimientos de extrema- derecha, incluido el paramilitarismo de todo tipo), enferman las plantas y animales, enferman incluso los materiales (esto se denomina en rigor física e ingeniería de materiales; un capítulo perfectamente extraño a la bioética normal).

7. Conclusiones abiertas

La bioética debe poder complejizarse. La complejización significa literalmente:

- a. Indisciplinar las disciplinas.
- b. Indisciplinar las instituciones en general, el Estado, la sociedad y el mundo.

Esta indisciplinarización no quiere decir sino la necesidad de no pensar –y, por tanto no vivir– ya en términos disciplinares. Lo cual, por ejemplo, en la perspectiva de Foucault quiere decir amaestrar y hacer dóciles. Y en un sentido epistemológico más amplio, corresponde al reconocimiento de la importancia y la necesidad de enfoques cruzados, transversales, inter, tras y multidisciplinarios.

Más radicalmente, quiero sostener la idea de que la bioética misma es un problema, a saber, la posibilidad misma de pensar la salud. Algo que en el estado actual de la bioética está lejos de ser evidente y de convertirse en un norte.

Creo sinceramente que la bioética tiene posibilidades, a condición de que se transforme radicalmente; pero la transformación misma de la bioética corresponde a la transformación de los bioeticistas y de la comunidad de estudiosos, practicantes e investigadores en bioética, pues al fin y al cabo el conocimiento no existe en estado puro, sino encarnado en la comunidad académica y científica.

Una ética de la vida, en fin, es más, bastante más que una ética aplicada dedicada a problemas puramente deontológicos de la práctica médica; pero eso: una ética de la vida es lo que esperamos y atendemos con la mirada dirigida hacia el futuro. Y ese es el objeto de un trabajo que justamente implica el pleno y directo reconocimiento de la complejidad: complejidad de la vida, complejidad del conocimiento acerca de la vida.



Referencias

- Delgado, C. (2008). *Hacia un nuevo saber. La bioética en la revolución contemporánea del saber*. Bogotá: Universidad El Bosque.
- Maldonado Castaneda, Carlos Eduardo. (2012). *Crisis of bioethics and bioethics in the midst of crises*". *Revista Latinoamericana de Bioética*. 12(22), pp. 112-123.
- _____. Castaneda, Carlos Eduardo. (2002). *Sistemas complejos, evolución tecnológica y retos para la ética*. Bogotá: Universidad el Bosque.
- _____. Castaneda, Carlos Eduardo. (2005). ¿En qué sentido puede hablarse de diálogo de las ciencias? Acerca de las nuevas ciencias de la complejidad. *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, 29 (112), pp. 418-428.
- _____. Castaneda, Carlos Eduardo. (2005). Acerca del Estatuto Epistemológico de la Bioética (I). *Derecho y Vida—Ius et Vita*, 52 (N/A), pp. 1-4.
- _____. Castaneda, Carlos Eduardo. (2005). *Complejidad de las Ciencias y Ciencias de la complejidad*. Universidad Externado de Colombia, 1, pp. 145.
- _____. Castaneda, Carlos Eduardo. (2007). Comprensión positiva de las lógicas no-clásicas (4). *Revista Zero*, 18 (N/A) pp. 160-163.
- _____. Castaneda, Carlos Eduardo. (2007). "Complejidad: ciencia, pensamiento y aplicaciones. *Universidad Externado de Colombia*, p. 354.
- _____. Castaneda, Carlos Eduardo. (2009). Complejidad de los sistemas sociales: un reto para las ciencias sociales. *Chile Cinta De Moebio*, 36 (N/A) pp. 146-157.
- _____. Castaneda, Carlos Eduardo. (2009) La complejidad es un problema, no una cosmovisión". *Revista de Investigaciones*, 13 (N/A), pp. 42-54.
- _____. Castaneda, Carlos Eduardo. (2013). Consecuencias Políticas de la Complejidad. *Iztapalapa*, 74 (34) pp. 189-208.
- _____. Castaneda, Carlos Eduardo. (2013). Ciencias de la complejidad, desarrollo tecnológico y bioética. ¿Para qué sirve la bioética global? Universidad Militar Nueva Granada.
- Pontificio Consejo para la Pastoral de los Agentes Sanitarios. (1995). Carta de los agentes sanitarios (disponible en: http://www.archimadrid.es/dpsanitaria/pon-tificio/+PDF_files/Carta%20Op%20Sanit/Carta%20CD-Rom/Carta_Es.pdf), pp. 1-122.
- Sotolongo, P., Delgado, C. (2006). *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo*. Buenos Aires: CLACSO.



X. PROBLEMAS AMBIENTALES, CIENCIA POSNORMAL Y ÉTICA AMBIENTAL

William Manuel Mora Penagos, Ph.D.⁴²

Este documento intenta mostrar cómo los actuales problemas ambientales están integrados a un sistema de crisis planetaria, entre ellas la del conocimiento y la ética, que son de alta complejidad y que demandan para su solución marcos conceptuales y metodológicos propios de una ciencia posnormal en la que se requieren criterios éticos ambientales.

1. Los problemas ambientales en el marco de la crisis del conocimiento

Desde finales del siglo pasado ha aumentado la convicción general de estar en un periodo de la humanidad de verdadera crisis civilizatoria y cultural de la modernidad tecno/desarrollista y productivista/consumista (Ángel, 1995; Caride y Meira, 2001; Leff, 2006, Mora, 2009), asociada a los procesos de globalización de la economía, del conocimiento, de la información y de la geopolítica, que han conducido a un “*pensamiento único*” y a una “*sociedad del riesgo*” (Lujan y Echeverría, 2004).

La “*verdad incómoda*” del cambio climático, el incremento de fenómenos de desigualdad entre Norte y Sur, el aumento del fundamentalismo político y religioso asociado a la carrera armamentista, y las actuaciones especulativas y fraudulentas de las grandes bolsas de valores han llevado al mundo a la actual crisis financiera global de recesión económica, con desequilibrios macroeconómicos, y pérdida de millones de empleos, que amenazan la igualdad, la paz social y el medioambiente, generando un problema público de miedo social al futuro.

⁴² Doctor en *Educación Ambiental* por la Universidad de Sevilla (España). Profesor de la Facultad de Medioambiente y del Doctorado en Educación de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá.



Estamos en lo que Thomas Friedman (2010) considera, la *“Era del Clima y la Energía”* donde la tierra está *“Caliente, Plana, y Abarrotada”* (efecto invernadero, mundialización, y sobrepoblación), donde el mercado y la madre naturaleza han descarrilado al mismo tiempo,

“mientras tratamos de incrementar el nivel de vida de todo el mundo (...), dilapidamos rápidamente nuestros recursos naturales, intensificamos la extinción de nuestras plantas y animales, ahondamos en la pobreza energética, fortalecemos las petrodictaduras y aceleramos el cambio climático, todo ello a un ritmo nunca visto (...) Se requiere una revolución verde que ya no tiene que ver con las ballenas. Ya no tiene que ver con -los hijos de nuestros hijos-, una generación tan lejana que difícilmente puede servir para motivarnos. Esto tiene que ver con nosotros” (Friedman, 2010).

No hay duda de que la pobreza, la violencia, y el *medioambiente* se han convertido en núcleo de *“crisis sociocultural”* que han colocado a la humanidad actual en un estado de verdadera emergencia planetaria. *Contaminación, agotamiento de recursos naturales, degradación de ecosistemas, pérdida de diversidad biológica y cultural; originadas en el hiperconsumo, la explosión y transición demográfica, las inequidades y desequilibrios humanos, la actividad de las organizaciones mafiosas, la urbanización creciente y desordenada, y la actividad especuladora de empresas transnacionales* (Edwards y otros, 2004; Blewitt y Cullingford, 2004) son propios de una crisis de civilización (Caride y Meira, 2001) y, ante todo, a una *crisis del conocimiento* occidental tecnocientífico, asociados a los *modelos económicos desarrollistas* que han buscado un crecimiento sin límites, que han afectado al proyecto de modernidad (Leff, 2006) y a las formas de acceder a él.

Paradójicamente, y aunque desde mediados del siglo XX se han producido progresos gigantescos en todos los campos del conocimiento científico y técnico, al mismo tiempo se ha producido una ceguera hacia los problemas globales, generando innumerables errores e ilusiones, al desconocer tanto las limitaciones de las formas de conocer imperantes como de la existencia de alternativas. La compartimentación de los saberes, de la cultura del desarrollo económico unido a la modernidad tecnocientífica, han separado la naturaleza de la cultura, la economía de lo social y de lo natural, impidiendo la valoración de otras dimensiones de la cultura y de las visiones de conjunto.

La actual crisis civilizatoria ha puesto en claro que no hay soluciones modernas a muchos problemas que la misma modernidad ha originado. La moder-



nidad y el desarrollismo han entrado en crisis; la lógica del positivismo del conocimiento (la objetividad, la búsqueda de la verdad, el rigor del método y las medidas cuantitativas, del progreso como crecimiento económico, orden y estabilidad del mundo, la verticalidad, la linealidad, la construcción jerárquica y del control), como elementos del pensamiento de la modernidad comienzan a “hacer aguas” frente a los avances no solo en mecánica cuántica y relatividad, sino de la ecología, las inteligencias artificiales, la química del no equilibrio, etc. (Giddens y otros, 2011; Santos, 2012).

Ilya Prigogine (1996) en su libro *“El fin de las certidumbres”*, sostiene que la ciencia clásica de la modernidad se ha basado en una concepción de orden y estabilidad, mientras que los fenómenos complejos como los presentes en el sistema de crisis global, registran fluctuaciones, inestabilidad, azar, caos. Edgar Morin (2000) considera que el futuro es absolutamente incierto y hay que pensar con y dentro de la incertidumbre, pero no la incertidumbre absoluta, ya que siempre hemos navegado en un océano de incertidumbres a través de archipiélagos de certidumbres locales.

La crisis ambiental, como uno de los grandes desafíos colectivos de la Humanidad, se produce precisamente en el escenario de una sociedad globalizada económicamente que necesitada de otras globalizaciones que no han tenido lugar (*la globalización de la solidaridad, de los avances culturales del conocimiento, de las oportunidades y la esperanza de vida*, entre otros). Si algo evidencia la crisis global en que vivimos es la necesidad de una nueva mirada sobre el medioambiente, sobre el ser humano, sobre su conocimiento, sobre lo correcto e incorrecto de sus acciones, en una mirada distinta basada en valores, en enfoques integradores en la búsqueda de equilibrio y una educación ambiental que permita seguir el proyecto de la humanidad en el planeta Tierra.

Ante el *desencanto por la modernidad* (y su organización disciplinar especializada) y debido a sus efectos poco deseables, producto de un conocimiento tecno científico positivista que ha contribuido (unido al modelo desarrollista) a una coyuntura histórica de degradación ambiental global, al fortalecer el consumismo como meta humana a la posesión y el bienestar material, se reclama una conciencia de cambios culturales y un movimiento de *reencantamiento* (Barlett, 2008), de reconciliación de la ciencia y los valores humanistas para la acción, hacia una sociedad más sostenible que debe incorporar sus principios en la educación, integrando dimensiones olvidadas como la capacidad de asombro, el deleite, la relación espiritual, la fascinación, y el



misterio. Reclamación trascendental que seguramente provocará resistencia o incluso desprecio y choque desde las comunidades más conservadoras.

El cambio civilizatorio es también un cambio epistemológico o, si se quiere, de ambientalización epistemológica, de transición de la racionalidad disciplinar modernidad, hacia lo interdisciplinar de la ecología, y de allí a la posmodernidad de la complejidad de la realidad y del diálogo de saberes, entendido este como metodología propia de la racionalidad ambiental, asociada a la solución de problemas de la relación sociedad-naturaleza, intentando saber lo que las ciencias ignoran. Leff (2006) lo expresa de la siguiente manera: *“La crisis ambiental es una crisis de civilización producida por el desconocimiento del conocimiento”* (p.59).

2. Posmodernidad y ciencia posnormal

La condición posmoderna (Lipovetsky y Serroy, 2010), ha conducido al *desencanto por la razón* del pensamiento occidental, sin por esto querer decir que esta desorientación sea un estado apocalíptico o anticientífico, sino al contrario, de oportunidades y distintos florecimiento de utopías, vistas en el sentido positivo y no como algo inalcanzable, por lo que la acción fundamental ante esta situación de crisis es dar oportunidad a distintas propuestas que contribuyan a civilizar y educar para el reforzamiento de la cohesión social.

La reflexión del papel de la modernidad frente a la crisis global ha hecho que otras formas de racionalidad aparezcan como alternativas. Las ciencias de la complejidad y el pensamiento complejo (Morin, 2001) fundamentados en el comportamiento adaptativo, la interactividad dialógica, la no-linealidad, los atractores, las no-jerarquías, las redes y la lógica de la autoorganización en nodos, la cooperación, las emergencias. El pensamiento complejo, cuyo propósito es ligar y contextualizar enfrentando los retos de las incertidumbres, los antagonismos, la fragmentación y el azar, asume que el conocimiento es una aventura incierta que conlleva permanentemente el riesgo de la ilusión y de error, donde no podemos superar las contradicciones ni apartarlas, yendo en contra de la lógica clásica de la ciencia positivista, de lo analítico, lo estático y fragmentado. En la visión clásica de la modernidad, cuando una contradicción aparecía en un razonamiento, era una señal de error, pero en la visión compleja, cuando se presenta una contradicción, ello no significa un error, sino el hallazgo de una capa profunda de la realidad. Modernidad y posmodernidad se contraponen mostrando en vez de determinismo, la imprevisibilidad; en vez del mecanicismo, la interpenetración, la espontaneidad y la autoorganización; en vez de la reversibilidad, la irreversibilidad, y



la evolución; en vez del orden el desorden; en vez de la necesidad, la creatividad y el accidente (Santos, 2012).

En términos de Santos (2012) está emergiendo un nuevo paradigma de conocimiento posmoderno sustentado en las siguientes tesis: *el conocimiento científico natural es al mismo tiempo social y humanístico*, por lo que el nuevo conocimiento no es dualista; *todo conocimiento es local y total*; *todo conocimiento es autoconocimiento*, articulando sujeto/objeto, y otras formas de conocimiento distintos a la ciencia de la modernidad; *todo conocimiento científico busca constituirse en sentido común práctico*, en contra de la modernidad que lo consideró superficial, ilusorio y falso.

Unas ciencias de la posmodernidad, con las anteriores características, no elude ni desaparece la incertidumbre, sino que la maneja, y los valores no se presuponen, sino que se explicitan (Funtowicz y Ravetz, 2000). Según estos autores la “nueva ciencia” posnormal apunta principalmente a las cuestiones ambientales globales, de la relación sociedad/naturaleza, donde las estrategias de resolución de problemas dependerán de la relación entre la *incertidumbre* (aumento de la complejidad en la interacción conocimiento/ignorancia) con respecto a *lo que se pone en juego en las decisiones* (conflicto y riesgos que *demandan de los principios éticos de prudencia y precaución*).

Mientras en la ciencia clásica de la modernidad, el aseguramiento de la calidad es manejada por la comunidad de pares, en la ciencia posnormal y posmoderna requiere de una comunidad de pares extendida que incluye a todos los actores sociales entre ellos, economistas, políticos, periodistas, activistas, contratistas, clientes, campesinos y nativos; en torno al diálogo de saberes entre todos los actores determinando un proceso político que demanda del conocimiento de una epistemología política (Leff, 2007; Escobar, 2012). Esta ciencia nueva se enmarca en la búsqueda de ideas en pro del posdesarrollo, la transformación cultural y epistémica, que no deberían ser asumidas como impensables o imposibles, por lo que se trata es de pasar de una “época de cambio”, de un periodo de transición paradigmático, para instituir un “cambio de época”, de cambio de imaginarios y cosmovisiones en donde lo fundamental sea el principio relacional de diálogo intercultural y de saberes (Inglehart, 2001; Sampedro y otros, 2003; Escobar, 2012).

3. De la interdisciplinariedad al diálogo de saberes

Por otro lado, es importante anotar que los problemas ambientales no pueden ser estudiados por simple adición de investigaciones disciplinarias (dentro del paradigma de la modernidad), pues estos son originados por la



interrelación de sistemas complejos adaptativos (propio de lo vivo, de los sistemas abiertos alejados del equilibrio) como lo son las dinámicas de los ecosistemas y la evolución de las sociedades humanas, en la que cada uno de estos sistemas procesan información aprendiendo acerca de su entorno y de la interacción entre sí, identificando regularidades, condensándola en una especie de esquemas o modelos (donde la complejidad depende de la heterogeneidad, interdefinibilidad y mutua dependencia de las funciones que cumplen los elementos dentro del sistema y su gradiente de complejidad que depende del tamaño del esquema para generar las interrelaciones) y actuando en el mundo real sobre la base de dicho esquema por competencia con otros esquemas y los resultados de la acción, influyendo de modo retroactivo y situándose en una zona de transición bien definida entre el orden y el desorden en una adaptación eficiente (García, 2006).

La naturaleza compleja de la problemática ambiental reclama un nuevo modelo de pensamiento propio de una *visión sistémica* en donde a la acción de separar, que es propia de la modernidad y de la súperespecialización tecnocientífica, complementa la acción de unir, combinar, conectar e interactuar, propias de una epistemología compleja, que como lo diría Garcandía (2005), articula *cibernética* (causalidad circular), con *constructivismo* (concepción de la realidad), *hermenéutica* (lenguaje y arte de la interpretación), y *complejidad* (método de pensar sistémico), y adicionalmente *ética* y *estética*, entre otros aspectos que tendrían que ser tratados en los currículos ambientales en las especificaciones propias de cada cultura.

Desde el pensamiento científico de la modernidad, las problemáticas ambientales, por su complejidad, requieren de criterios de *inter* y *transdisciplinariedad*, como pueden ser los casos de la articulación entre política ambiental, evaluación de riesgos, y la ecología en la salud pública; la producción de madera y la biodiversidad en la integración de la ecología y silvicultura; o la integración de la ecología, la estadística, la oceanografía en los estudios atmosféricos. Rolando García (2006) afirma lo siguiente:

Investigación interdisciplinaria es un tipo de estudio que requiere un sistema complejo” y que “lo que integra a un equipo interdisciplinario para el estudio de un sistema complejo es un marco conceptual y metodológico común, derivado de una concepción compartida de la relación ciencia – sociedad, que permitirá definir la problemática a estudiar bajo un mismo enfoque, resultado de la especialización de cada uno de los miembros del equipo de investigación (p.88).



El pensamiento posmoderno y, en particular, el saber ambiental se considera como una oposición dialógica de la racionalidad moderna económica, competitiva, estandarizada y positivista. El saber ambiental se ubica como exterioridad al pensamiento tecnocientífico abarcándolo como parte de la respuesta de sostenibilidad ambiental en un diálogo de saberes que incluyen otras dimensiones de la cultura.

La sustentabilidad es un propósito que va más allá de las capacidades de las ciencias y de la tecnología, y de sus métodos interdisciplinarios, requiriendo de diálogo de saberes forjado en el encuentro (confrontación, antagonismo, cruzamiento, hibridaciones y complementación) de conocimientos procedentes de distintas dimensiones de la cultura.

El saber ambiental reconoce las identidades de los pueblos, sus cosmovisiones, y los saberes tradicionales como parte de sus formas culturales de apropiación de su patrimonio de recursos naturales”, “esta racionalidad está sustentada por valores (calidad de vida, identidades culturales, sentidos de existencia), que no aspiran a alcanzar un estatus de cientificidad (Leff, 2006, pp.51-52).

El *pensamiento ambiental* se configura a partir de lo multidisciplinar e interdisciplinar, pero se mueve más allá, configurando una epistemología de *diálogo de saberes* (Leff, 2006) en la cotidianidad del mundo de la vida en la que los problemas ambientales se dan en relación dialéctica con los sistemas cultural/ecosistémico, simbólico/biótico, como transformación no solo inter y transdisciplinar de las disciplinas académicas, sino de integración de las ciencias y tecnologías con el conocimiento sociohumanístico, con el conocimiento económico/administrativo, el arte, y otros saberes ancestrales y populares (Freitas, 2009; Escobar, 2010).

Ante la tensión dialógica de complementarios entre la racionalidad capitalista y la racionalidad ambiental, el diálogo de saberes activa la fertilidad de la **ética de la otredad** (de respeto por el disenso y de hacer las cosas bien para el buen vivir), y la política de la diferencia, la diversidad y la alteridad, en donde diferentes culturas y saberes se hibridan para forjar nuevas ideas, nuevas racionalidades y nuevos mundos de vida. Como podría decirlo Leff (2006), la construcción de un futuro sustentable no será el resultado de un consenso global homogéneo, sino de emergencias sinérgicas (novedades históricas) producto del encuentro con lo diferente y lo otro.

El saber ambiental se contextualiza en una epistemología política, como una exterioridad en relación con la ciencia normal, en sentido planteado por



Kuhn (1992), ubicándose como una ciencia posnormal de vocación antitotalitaria y crítica, que requiere de una ciencia con la gente, como diría Funtowicz y Ravetz (2000), pero integrada al saber ambiental.

4. Del desarrollo sostenible a la sustentabilidad ambiental y el desarrollo humano

La mayoría de las soluciones han estado circunscritas en *La Carta de la Tierra*, promulgada durante la *Cumbre de Río de Janeiro en 1992*, la cual asume un compromiso con un *desarrollo sostenible* (una de las ideas más importantes del siglo XX) compatible con los recursos disponibles (limitados, finitos y mal repartidos) y con la conservación del medioambiente, estableciendo como objetivo fundamental restaurar y proteger la tierra como hogar seguro para la humanidad y toda la comunidad viviente, para lo cual se dirigió a las distintas culturas, religiones y grupos humanos, haciendo un llamado a la interdependencia global y responsabilidad universal, a la alianza entre gobiernos, sociedad civil y empresas como mecanismo para la gobernabilidad efectiva; viendo la conveniencia de integrar las dimensiones ético-social, científica y económica, como bases para generar acciones hacia el respeto y cuidado de la comunidad de la vida; la integración ecológica; la justicia social y económica; la democracia; la no violencia y la paz (Novo, 2003).

Aunque el Desarrollo Sostenible (DS) tiene un ostensible atractivo al integrar dos nociones en tensión: por un lado, la necesidad de promover la conservación o preservación de la naturaleza no-humana y, por el otro, permitir las aspiraciones humanas de “desarrollo”, con sentido de “eficiencia”, sin embargo, Lucié Sauvé (2007) nos previene diciendo que la propuesta del desarrollo sostenible presenta una determinada inclinación cultural que se traduce en una cosmología norte-occidental dualista naturaleza/ser-humano. Edgar Morin (2008) cree que la salida está en “*crecimiento controlado*”, atendiendo a las necesidades del desarrollo del hombre y no solo de las necesidades industrializadas de la nave Tierra-patria en que viajamos (propulsada por cuatro motores: la ciencia, la técnica, la industria y la economía de mercado; la cual carece de piloto y en la que los pasajeros riñen entre sí todo el tiempo). Morin y Hulot (2008) sostienen que la condición planetaria “*que ha provocado y provoca el desarrollo ha tratado de regularlo con la noción de desarrollo sostenible*” bajo la forma adulcorada de sustentable, y que es necesario de ser criticada, por seguir conteniendo un núcleo ciego tecnoeconómico que cree que todo progreso humano emana del crecimiento material y que su aplicación, en todo el mundo, no ha conducido sino a destruir solidaridades tradicionales, desencadenando la corrupción y el egocentrismo.



Así, Morin (2008) propone transformar la noción de desarrollo bajo una “política de humanidad” (que comportaría la instauración de regulación y control económico en una instancia de representación del conjunto de las naciones) y una “política de civilización” (simbiosis entre lo mejor que tiene la civilización occidental y las aportaciones extraordinariamente ricas de las demás civilizaciones) conducentes a reemplazar el concepto de globalización por el de “sociedad mundo” bajo la “senda de la esperanza” y sus tres principios: lo *improbable*, pero que puede suceder, el de las *potencialidades humanas todavía no actualizadas*, generadoras y regeneradoras, y el de “*posibilidad de metamorfosis*”, que puedan contribuir a enfrentar el estado de crisis y caos en que nos encontramos.

Pero otras posiciones van más allá, y desde un movimiento ecologista anti-capitalista, anticonsumista y de vuelta a la naturaleza (que pretende cambiar drásticamente el estilo de nuestras vidas, con algunas tendencias de condena hacia la frugalidad y la pobreza), creen que ni siquiera el crecimiento cero es una salida viable y optan por planteamientos audaces como el decrecimiento o «*acrecimiento*» (crecimiento decreciente) (Latouche, 2009), el cual no implica que todo tenga que decrecer, sino que se orienta hacia la disminución del consumo de materia y energía, y, principalmente, el producto interno bruto desplazando los acentos hacia los ‘bienes relacionales’ (atenciones, cuidados, conocimientos, participación, nuevos espacios de libertad y de espiritualidad, etc.) y hacia una economía solidaria.

Todo eso implica, obviamente, un cambio radical en la forma de producir, de consumir y de vivir, una nueva forma de organizarnos económica y socialmente para avanzar hacia un mundo sustentable que requiere un profundo reequilibrio que traería como consecuencia el crecimiento de algunas zonas del planeta y el decrecimiento de otras, por lo que el decrecimiento aparece como *una necesidad*, y no como mero ideal, sobre todo porque, en principio, la palabra misma no debería funcionar como un simple cliché negativo del crecimiento, por el contrario, debería ser un estímulo para construir sociedades convivenciales que ahorren y sean autónomas. Si en el Norte el decrecimiento es claramente la reducción de los niveles de consumo, en el Sur es el intento de un desarrollo que, eliminando los obstáculos que impiden que las sociedades avancen, igualmente desemboque en un *decrecimiento sereno, convivencial y sostenible*, como diría Latouche (2009).

Serge Latouche (2009), profesor emérito de Economía de la Universidad París-Sud XI (Orsay), propone lo que llama el “*círculo virtuoso del decrecimiento*



sereno", una revolución que implique transformar la sociedad a partir de las llamadas ocho "R", sobre las que se soportan las bases de lo que debemos hacer:

- *Revalorizar*, es decir, cambiar de valores: altruismo en vez de egoísmo, cooperación en vez de competencia, ocio por encima del trabajo, vida social por encima del individualismo, etc...
- *Reconceptualización*: replantearse realmente lo que significa riqueza y pobreza.
- *Reestructuración*: todo el sistema productivo tiene que cambiar, adaptando las estructuras económicas y productivas al cambio de valores.
- *Redistribución*: Entre las clases, entre los pueblos, entre los individuos, dando acceso a los recursos naturales y las riquezas.
- *Relocacionar*: dando primacía a lo local que es lo posible de controlar y decidir directamente.
- *Reducir*: el sobreconsumo, los residuos, las horas de trabajo, los riesgos sanitarios, el transporte, limitando el consumo a la capacidad de carga de la biosfera.
- *Reutilizar*: tender hacia bienes durables y a su reparación y conservación.
- *Reciclar*: en todas nuestras actividades facilitándolo al máximo a los ciudadanos.

5. Crisis ambiental y crisis ética

La crisis ambiental se contextualiza en una crisis epistemológica y ética del conocimiento de la modernidad occidental. La ciencia moderna, desde su nacimiento en el siglo XVII, se constituyó de manera autónoma y bajo el postulado de objetividad y neutralidad en una disyunción entre el saber y la ética. Así, su objetivo era conocer por conocer sin vincularse a sus posibles repercusiones morales, políticas y religiosas, cosa que con el paso de los siglos y con el surgimiento de la tecnociencia (big science) hipertecnificada ha generado poderes de desarrollo científico incontrolado, apartándose de sus objetivos iniciales de neutralidad, por lo que se ha hecho necesaria la comunicación entre conocimiento y ética para el control y la regulación, demandando reformas mentales, educativas, sociales y políticas. En este sentido, Morin (2006) plantea que la ciencia es un asunto demasiado serio para dejarla solamente en manos de los científicos y que es una cosa que se ha vuelto demasiado peligrosa para dejarla solo en manos de los políticos, por lo que esta se ha convertido también en un problema de los ciudadanos.



Los fundamentos éticos están en crisis en el mundo occidental, el sentido de la responsabilidad se ha estrechado y el de la solidaridad se ha debilitado. La crisis de los fundamentos éticos es producida por el establecimiento de cultura propia de la superficialidad, que fomenta valores que chocan con la sustentabilidad ambiental y que acrecientan sus problemas:

- El consumismo que busca la comodidad y lo fácil;
- El nihilismo que ataca la relación derechos/deberes;
- El hedonismo, asociado a la búsqueda de placeres a toda costa, al relativismo en el ámbito moral ("todo vale" y de cualquier manera), y al incremento del individualismo donde no hay casi interés por la previsión de futuro;
- El predominio de lo perceptivo, donde no interesa la esencia, el fondo, sino la apariencia;
- El progresivo abandono de la cultura de la lectura del libro y su sustitución por una cultura del espectáculo y de la imagen;
- La aceleración del ritmo de la actividad humana, lo que genera tratamiento superficial de toda actividad, no existiendo casi tiempo para reflexionar, para construir argumentos, para tener una visión de conjunto.

Una ética asociada a los problemas ambientales implica un cambio axiológico con nuevos esquemas de valores, desde una ética alternativa a la visión antropocéntrica, y más centrada en una ética biocéntrica y una ética de la Tierra por lo que los valores de la existencia son centrales. Se requiere de una ética de características propias a una bioética ambiental (ecocéntrica/biocéntrica); de responsabilidad intra e inter generacional, crítica frente a los valores de la modernidad/posmodernidad; de nuevas formas de participación democrática en todos los niveles, incluyendo la producción material y distribución de la riqueza generada pero, también, el acceso equitativo al proceso de creación de la cultura, para el buen vivir con respeto a los derechos/deberes humanos. Esta ética habrá de hacer frente ante la destrucción ecológica, la desigualdad socioeconómica y el descontrol de la tecnociencia.

Miguel Kottow (2009) considera cinco pilares de una ética ecológica: primero la mundialización que no distingue para la especie humana entre mundo circundante y naturaleza; reconocer la trascendentalidad del discurso ético; tercero, la fundamentalidad de noción de justicia se remplaza por la de protección; cuarto, el desarrollo de la ética de protección que resguarde a los frágiles, y quinto, una ética del consumo que asuma una justicia distributiva deseable.



La crisis ética de nuestra época es una *crisis de la religación*, es una ética que convive entre el antagonismo de las fuerzas de dispersión y de conjunción del individuo/especie/sociedad, que según Morin (2006) hace que lo fundamental sea que la sociedad vuelva a la ética de sus fuentes regeneradoras de responsabilidad- solidaridad, al mismo tiempo regenera de la religación individuo/especie/sociedad, para lo cual requiere un vínculo entre el conocimiento (saber) y la ética (deber). Es una ética de expresión del imperativo de religación, religación con el prójimo, con los suyos, con la comunidad, con la humanidad, en última instancia con el cosmos, mediante procesos que se manifiestan en fraternidad, amistad y amor.

Todo esto a pesar que nuestra civilización occidental actual separa más que religa, por lo que tenemos escasez de religación y esta se ha convertido en una necesidad vital que es también respuesta a las incertidumbres, inquietudes y angustias de la vida individual. La ética ambiental se fundamenta en una ética planetaria, que se afirma en la toma de conciencia de los siguientes aspectos (Morin, 2006):

- Toma de conciencia de la identidad humana común a través de las diversidades de individualidad, de cultura y de lengua.
- La toma de conciencia de la comunidad de destino que en adelante une cada destino humano al del planeta, incluida la vida cotidiana.
- La toma de conciencia que las relaciones entre humanos están devastadas por la incomprensión y que debemos educarnos en la comprensión no solo hacia los allegados, sino también hacia los extranjeros y lejanos en nuestro planeta.
- La toma de conciencia de la finitud humana en el cosmos.
- La toma de conciencia ecológica de nuestra condición terrena, que comprende nuestra relación vital con la biosfera.
- La toma de conciencia de la necesidad vital del doble pilotaje del planeta: la combinación del pilotaje consciente y reflexivo de la humanidad con el pilotaje ecoorganizador inconsciente de la naturaleza.
- La toma de conciencia cívica planetaria, es decir, de la responsabilidad y la solidaridad hacia los hijos de la tierra.
- La prolongación en el futuro de la ética de la responsabilidad y la solidaridad con nuestros descendientes, de ahí la necesidad de una conciencia con un teleobjetivo dirigido alto y lejos en el espacio y tiempo.



- La toma de conciencia de la tierra-patria como comunidad de destino/origen/perdición (p.181).

Según Morin (2006), tenemos que esforzarnos por conjugar en una misma intención transformadora, la reforma de sociedad (que comporta la reforma de civilización) como a la reforma de la mentalidad (que comporta la reforma de la educación), la reforma de vida y la reforma ética. Cada una de estas reformas necesita de las otras y las tres primeras comportan o favorecen la reforma ética.

- *La reforma/transformación de la sociedad* apunta a sustituir los modos de organización fundados en la centralización y jerarquía, por modos que combinen el policentrismo y centrismo considerando la confederación y democratización planetaria que superen los cuatro motores que propulsan la nave espacial Tierra hacia el abismo: la ciencia que excluye todo juicio de valor, la técnica que es puramente instrumental, el beneficio que invade todos los dominios dentro de la economía de mercado incitando a una economía solidaria, plural equitativa y de calidad ética.
- *Reforma de la mente/reforma de la educación*: implica la superación de la separación de los saberes, de las disciplinas, de las ciencias para favorecer las capacidades de la mente y pensar los problemas globales y fundamentales de la persona y la sociedad en su complejidad
- *Reforma de vida*: se plantea en relación con una sociedad caracterizada por la industrialización, omnipresencia, la urbanización, el beneficio, la civilización y la supremacía de lo cuantitativo, que se dirige siempre a la búsqueda de satisfacciones materiales, por lo que se requiere de una estética en la reforma de vida asociada con la naturaleza, la literatura, las artes, asociadas con las relaciones sociales, sexuales, de la alimentación, del vestido en comunicación con la naturaleza.
- *La regeneración moral*: se trata de regenerar la ética no para adaptarse a nuestro tiempo, sino, vista la carencia ética de nuestro tiempo, para adaptar nuestro tiempo a la ética. El problema ético contemporáneo, al menos actualmente, procede del hecho de que todo, en nuestra civilización occidental, tiende a favorecer nuestro dispositivo lógico egocéntrico, mientras que nuestro dispositivo lógico altruista o comunitario está subdesarrollado.

Para finalizar nos quedan algunas preguntas para desarrollar en un programa de ética ambiental asociado a la ambientalización epistemológica del conocimiento y de la educación que tiene gran potencial pedagógico:



- ¿Qué aspectos morales y éticos están asociados a las respuestas a los problemas ambientales? Búsqueda de eficiencia (uso del principio de máxima economía) y responsabilidad social (riesgo, incertidumbre, e impactos ambientales y humanos) y aplicación de los principios de prevención y precaución. Lo correcto/incorrecto, bien/mal, justo/injusto en y para la acción social y profesional.
- ¿Cómo cambiar los valores y las actitudes para la sustentabilidad? Cambio de valores asertivos (competición, expansión y dominación) por los valores integrativos (cooperación, conservación y asociación), entre los criterios del buen diseño ingenieril (además de ser innovadores, útiles, estéticos, entendibles, no molestos, honestos, duraderos y minuciosos, preocupados por el medioambiente).
- ¿Cómo educar ética y ambientalmente a las comunidades humanas en el marco de la sustentabilidad ambiental? Educación en valores para la sustentabilidad, humana, social, económica y ecológica. Los valores asociados con la solidaridad (cooperación), tolerancia (interdisciplinariedad), autonomía (espíritu crítico), y responsabilidad (realizar trabajo útil socialmente).

Referencias bibliográficas

- Ángel, Augusto. (1995). *La Fragilidad ambiental de la cultura*. Editorial Universidad Nacional. Instituto de Estudios Ambientales, Bogotá.
- Barlett, P. (2008). *Reason and Reenchantment in Cultural Change. Sustainability in Higher Education. Current Anthropology*, 49 (6), pp. 1077-1098.
- Blewitt, J. y Cullingford, C. (Ed). (2004). *The Sustainability Curriculum. Facing the Challenge in Higher Education*. London: Earth Scan.
- Boff, L. (2001). *Ética planetaria desde el Gran Sur*. Madrid: Editorial Trotta.
- Caride, J. A., y Meira, P. A. (2001). *Educación ambiental y desarrollo humano*. Barcelona: Ariel Educación.
- Edwards, M., Gil, D., Vilches, A., y Praia, J. (2004). *La Atención a la Situación del Mundo en la Educación Científica. Enseñanza de las ciencias*.
- Escobar, A. (2010). América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, posliberalismo o posdesarrollo? En: Bretón, V. (2010). *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*. Barcelona: Icaria. pp. 33 – 85.
- Escobar, A. (2012). Una minga para el posdesarrollo: Lugar, medioambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.



- Freitas, M. (2009). *Complejidad, cultura y sostenibilidad: implicaciones educativas*. En: García, R. y Vega, P. (Dir.) (2009). *Sostenibilidad, valores y cultura ambiental*. Madrid: Ediciones Pirámide.
- Friedman T. (2010). *Caliente, Plana y Abarrotada. Por qué el Mundo Requiere una Revolución Verde*. Bogotá: Editorial Planeta.
- Funtowicz, S., y Ravetz, J. (2000). *La Ciencia posnormal. Ciencia con la Gente*. Barcelona: Icaria.
- García, R. (2006). *Sistemas Complejos. Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.
- Garciandía, José A. (2005). *Pensar Sistémico*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Giddens, A., Baumann, Z., Luhmann, N., y Beck, U. (2011). *Las Consecuencias Perversas de la Modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Inglehart, R. (2001). *Modernización y postmodernización. El Cambio Cultural, Económico y Político en 43 sociedades*. Madrid: Centro de Investigaciones Scieológicas.
- Jiménez, Luis. (2011). *Sostenibilidad y ética biocéntrica ante el cambio global*. En: SIBI 2011. Séptimo congreso mundial de bioética. Guijón, España. pp. 19-22.
- Kottow, Miguel. (2009). *Bioética ecológica*. Bogotá: Universidad el Bosque.
- Kuhn, Thomas. (1992). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Latouche, Serge. (2009). *Pequeño tratado del decrecimiento sereno*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Leff, E. (2006). *Aventuras de la epistemología ambiental*. México: Siglo XXI Editores.
- Lipovetsky, G., y Serroy, J. (2010). *La Cultura – Mundo. Respuesta a una sociedad desorientada*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Lujan, J.L., y Echeverría, J., (Eds) (2004). *Gobernar los riesgos. Ciencia y Valores en la Sociedad del Riesgo*. Madrid: OEI – Biblioteca Nueva.
- Mora, W.M. (2008). *Ética, dimensión ambiental y currículos de formación de ingenieros*. Ponencia Oral (T4-015). XXVIII Reunión Nacional. Las Facultades de Ingeniería y su aporte al desarrollo del país. ACOFI: Cartagena de Indias. 17 al 19 de septiembre de 2008.
- Mora, W.M. (2009). Educación ambiental y educación para el desarrollo sostenible ante la crisis planetaria: demandas a los procesos formativos del profesorado. Revista: *Tecné, Epistémé y Didaxis* (TED) N° 26. 2009.



- Morin, E. (2000). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- _____. (2001). *La mente bien ordenada*. Repensar la reforma. Reformar el pensamiento. Barcelona: Seix Barral. Los Tres Mundos.
- _____. (2006). *El método 6. Ética*. Madrid: Cátedra Teorema.
- Morin, E., y Hulot, N. (2008). *El Año I de la Era Ecológica. La Tierra que depende del hombre que depende de la Tierra*. Barcelona: Paidós.
- Morin, E., Ciurana E. R., y Motta, R. D. (2002). *Educación en la Era Planetaria. El pensamiento complejo como Método de aprendizaje en el error y la incertidumbre humana*. Valladolid: Universidad de Valladolid. Secretaría de Publicaciones.
- Novo, María (2003). *La Educación Ambiental. Bases Éticas, Conceptuales y Metodológicas*. Madrid: Editorial Universitas. S.A.
- Prigogine, I. (1996). *El fin de las certidumbres*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Riechmann, J. (2006). *Perdurar en un planeta habitable. Ciencia, tecnología y sostenibilidad*. Barcelona: Icaria.
- Sampedro, J.L., y otros. (2003). *Un Mundo para todos. Otra Globalización es Posible*. Barcelona: Icaria.
- Santos, B de S. (2012). *Una Epistemología del Sur*. Buenos Aires: Siglo XXI. CLAPSO Coediciones.
- Sauvé, Lucie. (2007). L'équivoque du développement durable. *Chemin de Travers*, N° 4.
- Stauffer, Lang; Wiek; & Scholz (2006). *Learning to Research Environmental Problems from a functional socio-cultural constructivism perspective. International Journal of Sustainability in Higher Education*, 7 (3).
- Wilson, E.O. (1999). *Consilience. La unidad del conocimiento*. Barcelona: Galaxia Gutenberg – Círculo de Lectores.



XI. EQUILIBRIO ECOLÓGICO FRENTE A ENERGÍAS ALTERNATIVAS: TODA ACCIÓN HUMANA TIENE UN IMPACTO AMBIENTAL

Ricardo Vega Zafrané, Mag.⁴³

Propuesta I

El tema propuesto para este diálogo debería ajustarse así:

Las llamadas energías alternativas no pueden estar en la orilla opuesta del equilibrio ecológico, el *frente a* no cabe allí. Por el contrario, ‘las alternativas energéticas’, como pienso que deben llamarse, son parte de las acciones que el hombre emprende para tratar de subsanar el desequilibrio que ha causado con otras actividades. Y el subtítulo se queda muy corto respecto a la realidad, ya que toda acción humana tiene más de un impacto ambiental negativo.

El mero hecho de respirar genera impacto ambiental, exhalamos dióxido de carbono (CO₂) y vapor de agua, que son gases de efecto de invernadero y, por lo tanto, estamos generando impacto ambiental negativo; así que, aún sin que se ejecute ninguna otra acción, se están produciendo impactos ambientales negativos, de manera que cualquier acción adicional que hagamos, por simple o elemental que sea, genera otros impactos ambientales negativos, y así sucesivamente.

43 Ingeniero Civil, U. Nacional; Especialista en Administración de Empresas, F.U.L.L.; Magíster en Ingeniería, Universidad Libre. Bogotá-Colombia.



Por tanto, recordemos que para alimentarnos o para abrigarnos del clima se generaron muchos impactos ambientales, están las labores agrícolas, ganaderas, de manufactura, de preparación y cocción; es decir, no se trata de que el hombre haga o cometa acciones descuidadas o malintencionadas, sino que vivimos en el medio y del medio. Pero, ante tantos impactos negativos, ¿qué o quién los mitiga, o los compensa o los repara? Más adelante lo explicitaré.

Siendo así las cosas, esto nos lleva a terminar diciendo: “existir genera muchos impactos ambientales negativos”.

En cuanto al título propuesto, también podría repensarse de la siguiente manera: ¿cultivamos maíz, para hacer alcohol carburante, o para alimentarnos? Es tal vez este el verdadero tema que se propone cuando se piensa plantear esta cuestión en perspectiva bioética desde las energías alternativas.

¿Estaremos dedicándonos, o alguien estará dedicándose a producir combustibles para automóviles con motores de última tecnología, en vez de producir alimentos, cuando en el mundo se presentan hambrunas?

Hay varios asuntos por aclarar antes de entrar en la discusión:

Primero: “energías alternativas”. Desde siempre se ha dicho: “la energía no se crea ni se destruye, solo se transforma”, entonces, ¿será válido el término “energía alternativa”? Definitivamente, **no**, ya que no existen. La energía es una, solo que como los cereales de caja viene en varias presentaciones y colores.

En la vida diaria, usamos la “luz eléctrica” y pagamos el “recibo de la luz”, pero probablemente algunos de ustedes no sepan, y tampoco quieran saber, cómo es que el efecto del paso de los electrones libres en una masa de tungsteno, llamada filamento, puede llegar a liberar fotones, que conforman una radiación visible, o simplemente “luz eléctrica”. Aquí las preguntas son ¿de dónde salieron los electrones y quién los movió por entre los alambres de cobre?, y ¿cómo llegaron a meterse dentro de mi bombilla?

Igualmente, todos los días usamos “energía mecánica” que puede ser aquella que hace andar los carros, o que el ascensor nos suba hasta el quinto piso. Otra, sería la “energía potencial gravitacional” que es aquella que posee el planeta y que hace que las cosas caigan, y que, como ejemplo, puede aprovecharse en las hidroeléctricas con las “caídas de agua”. Muy parecidas a la “energía potencial gravitacional” son las “energías potenciales magnéticas y eléctricas”. Otro paquete son aquellas energías contenidas dentro de las sustancias: las llamamos “energía interna”, como aquella del alcohol carburan-



te, de la gasolina o, en general, de los hidrocarburos. En este mismo paquete se incluye la energía nuclear.

También podríamos mencionar la energía geotérmica, que es la que puede aprovecharse de las aguas termales o del calor que se encuentra en excavaciones profundas; la energía mareomotriz que es resultante de la transformación de la energía del movimiento de las mareas. Y así, podríamos pensar en muchas presentaciones de la energía.

Las llamadas “energías renovables” que son aquellas que se obtienen del Sol que es la única fuente externa al planeta, se han denominado solares. Las llamadas eólicas son otro empaque de las solares, ya que la energía solar térmica, al cambiar la temperatura de la atmósfera, genera corrientes de convección o lo que llamamos vientos, es un mero proceso de transformación de la energía solar térmica.

La energía solar fotovoltaica se genera cuando fotones de la luz solar impactan en ciertas superficies y liberan electrones que al ser conducidos fuera de la superficie se constituyen en corriente eléctrica. Justo, es el proceso inverso al que sucede dentro de la bombilla que mencionamos atrás.

Otro paquete de energía muy importante es el constituido por la biomasa, o materia orgánica, la cual está compuesta por moléculas de la forma $C_nH_nO_n$ agrupadas en estructuras, cadenas o cristales de las más diversas formas y tamaños. Dependiendo de los valores que tenga “n” la materia orgánica podrá ser azúcar, alcohol, panela, papa, carne o leña.

Lo interesante de la biomasa es que son los seres vivos quienes la fabrican mediante procesos llamados fotosíntesis o metabolismo y consisten en la suma de agua, dióxido de carbono y energía, es decir:

$H_2O + CO_2 + \text{energía} = \text{biomasa o materia orgánica}.$

Estos procesos son reversibles, y cuando la reversión se hace combinando biomasa y oxígeno, fenómeno que suele llamarse oxidación o combustión, por ejemplo, quemando un pedazo de madera o de carne, se produce vapor de agua (H_2O), dióxido de carbono (CO_2) y ceniza u hollín, que es carbón (C), más calor (energía). Luego, una forma de acumular energía solar térmica es sembrando árboles, que simultáneamente capturan agua del suelo (H_2O) y dióxido de carbono (CO_2) de la atmósfera para fabricar madera y hojas. Claro que esto solo funciona con bosques nuevos, ya que una vez que llegan



a su tamaño adulto, el proceso de generación de biomasa se minimiza. Solo se rempazan algunas hojas y unas pocas ramas.

Podríamos entonces decir que la madera es energía solar ahorrada por años y un delicioso lomo al trapo también. ¿Serán estas energías alternativas?

Propuesta II

¿Sostenible o sustentable? Para el manejo de esta discusión, traigo su significado, en las versiones comúnmente aceptadas y más simples, respectivamente así: *sostenible*: “que procura la conservación de los recursos renovables con fines económicos” y *sustentable*: “que procura la conservación de los recursos renovables con el fin de que perduren para las generaciones venideras”.

En este aspecto, el primer conflicto que se reconoce ante estas precisiones semánticas, se encuentra hace miles de años cuando el hombre de las cavernas estableció la distribución del trabajo o el reparto de las tareas cotidianas, diciendo algo como: “hagamos un trato, mientras voy a cazar un mamut, usted encienda el fuego”, pero, ojo, cazador cavernícola, no vaya a matar crías o hembras preñadas, ¡sea ambientalista!

Y usted, cavernícola ama de caverna, qué árboles va a dañar, que no sean los que protegen las fuentes de agua o la biodiversidad, ¡sea ambientalista!

El problema era fácil dada la pequeña cantidad de cazadores cavernícolas y cavernícolas amas de caverna con respecto al tamaño del planeta. No llegaba a romperse el equilibrio ecológico. Sobraban mamuts y árboles. Podían tomar todos los que quisieran y pudieran.

Aquí la pregunta es: ¿eran las actividades de los cazadores cavernícolas y las cavernícolas amas de caverna sostenibles o sustentables?

Se dice que accidentalmente, con el descubrimiento del efecto de las semillas, el “hombre cazador-recolector nómada” se convirtió en “agricultor sedentario” y aprendió que guardando semillas para una nueva siembra podía tener otra cosecha, (cosa que hoy en día en Colombia es delito, por no ser marca Monsanto o Dupont). Con este descubrimiento y este nuevo estatus, la división del trabajo se acentuó más y la actividad comercial surgió al intercambiar productos y trabajo, bienes y servicios.

Con el paso de los tiempos, el hombre encontró que para garantizar su beneficio a largo plazo o evitar la escasez de un producto, debía impedir la



reducción de las poblaciones animales o la extinción de las especies. El hombre tomó la decisión de establecer “temporadas de cacería o de pesca y temporadas de veda”.

Entonces, ¿serán estas actividades sostenibles o sustentables?

Por otra parte, también aparecieron usos y costumbres contrarios a la lógica y que tienden a la depredación y no a la conservación, como es el caso reciente de la llamada “subienda” en el río Magdalena, en donde en la época de desove, las hembras suben por el río buscando donde poner sus huevos y criar alevinos, y entonces el hombre aprovecha la presencia masiva de peces para su pesca incontrolada e inoportuna, amenazando la permanencia de las especies. Pero ¿cómo desaprovechar esta oportunidad de pesca más fácil si los osos hacen lo mismo con los salmones?, ¿radicará el problema en la cantidad de hombres que quieren capturar peces?, ¿radicará en la cantidad de peces que suben por el río a desovar? En los idiomas con mayor cantidad de hablantes no existe la diferenciación entre los dos términos. Parece que en castellano por ser un idioma tan rico y que permite tan fácilmente la creación de nuevos términos por los académicos existen los dos vocablos.

Propuesta III

Para quienes creen en la evolución, como Darwin la planteó, y para quienes tienen fe en la creación, la diferencia es solo cuestión de tiempo.

Para los primeros, agua, más dióxido de carbono, más energía, un rayo o un meteorito, y se produce biomasa que en ciertas condiciones puede estar viva como un microorganismo. A partir de ahí, es cuestión de unos millones de años de evolución, y se llega a seres vivos, como animales, incluido el hombre.

Para los segundos, es agua, más tierra, más energía, un soplo divino, y se produce el universo, incluidos los animales y el hombre.

Es bien parecida la diferencia, creo yo, son solo los millones de años. Pero cualquiera que sea el origen de las “especies”, que llegaron a llamarse así: “especies”, porque resultan de un proceso de “especialización”; mejor dicho, la “especialización” produce unos grupos de individuos con ciertas habilidades y competencias que los caracterizan. Unos son especialistas en volar, otros en vivir debajo del agua, y otros son especialistas en cazar gacelas, como los leones. Pero cuando los leones se multiplican demasiado y su población crece más allá del punto de equilibrio, su especialidad hace que la población de gacelas disminuya y entonces su alimento escaseará,



haciendo que los leones se debiliten y sean ahora víctimas más fáciles de sus predadores, lo que hará disminuir la población de leones y volverá entonces a incrementarse la de gacelas, es decir, natura estará siempre buscando el equilibrio de los ecosistemas.

Naturalmente existe la tendencia al equilibrio ecológico. El ejemplo anterior también nos muestra que cuando los mamíferos se encuentran amenazados por fenómenos de larga duración o depredación continua, el proceso reproductivo se caracteriza por la tendencia al nacimiento mayoritario de hembras, ya que como el periodo de gestación es relativamente largo, para equilibrar la mayor cantidad de muertes, se requiere incrementar el número de nacimientos, para lo cual se requerirán más hembras y menos machos. Así natura nuevamente inventa mecanismos en busca del equilibrio ecológico.

Un caso muy conocido y vivido de nuestros tiempos es la gripe. ¿Quién no ha sufrido una de estas enfermedades sin tomar sustancias químicas?, ¿cómo funciona? Un virus entra al organismo y empieza a reproducirse de modo que la población se incrementa en forma geométrica, y vamos perdiendo la batalla. Pero entonces nuestro organismo incrementa la producción de anticuerpos hasta cuando se equilibran las fuerzas, y ahí comenzamos a mejorar. A medida que disminuya la población de virus, la producción de anticuerpos también disminuirá y, finalmente, sobrevivimos, esto es, se llega a la condición de equilibrio generado por natura. Si se ingieren medicamentos, el equilibrio podrá ser modificado en el tiempo, gracias a desarrollos producto de nuestro conocimiento y cultura.

¿Qué tipo de medicamentos ingiere usted?, ¿naturales o químicos elaborados?, ¿cuál es la especialización del hombre?

Dada su capacidad de pensar, de poder abstraer el tiempo, de crear conocimiento, parece ser que la especialidad del hombre es crear mecanismos para alterar el proceso de búsqueda del equilibrio que pretende la naturaleza. El hombre es capaz de evitar la muerte que ha decretado natura; es capaz de fecundar lo que la naturaleza no ha podido; es capaz de vencer las fuerzas de la gravedad y volar; es capaz de alterar todo lo natural, pero al final la naturaleza también es capaz de recuperar el equilibrio.

Si fueron necesarios 1.500 años para que el conocimiento que se tenía en el siglo I se duplicara, se necesitaron solo 300 años para que volviera a duplicarse; el conocimiento de 1800 solo necesitó de unos 100 años para volver a duplicarse; y así. En el siglo XXI, el conocimiento se duplica en diez años o quizás en menos. La capacidad del hombre para alterar el equilibrio es cada



vez mayor, es decir, la oscilación alrededor del equilibrio ecológico es cada vez más rápida y más amplia, especialmente en cuanto a fenómenos como el calentamiento global, causado por el efecto de invernadero, la pérdida de masas de hielo, la disminución del albedo, la deforestación, las islas de calor de las ciudades; o la expectativa de vida de los humanos por medio de una medicina que no cura, sino que mantiene condiciones de vida infrahumanas, lo cual ha hecho que la tasa de crecimiento de la población nos tenga superando los siete mil millones de habitantes, a pesar de los esfuerzos de la naturaleza por mantener una cantidad que pueda estar en equilibrio con el planeta. Así las cosas, al igual que los leones cuando se multiplican y llegan a poblaciones por encima de la capacidad del medio, comienzan a debilitarse y a ser cazados por sus predadores, la población de humanos del mundo tendrá que equilibrarse por medio de algún mecanismo natural, a menos que logre exportarse una cantidad suficiente de personas a otros planetas.

Las “alternativas energéticas”, como prefiero llamar a las energías alternativas, son entonces métodos nuevos para captar y aprovechar las ofertas de energía disponibles, y se convierten en uno de los mecanismos que en la actualidad el hombre usa para lucrarse o lograr mayores condiciones de conformidad, pretendiendo recuperar el equilibrio perdido. Sin embargo, por ahora, máquinas como los grandes aerogeneradores instalados en Jepirachi, en la Guajira, probablemente, en su fabricación, desde la minería para extraer los metales, el concreto de sus cimientos; el maquinado de todas sus partes; el transporte de las partes y materiales; el montaje y puesta en marcha; más el transporte de la electricidad generada; han costado más energía de la que podrán generar en toda su vida útil. Es así como sus propietarios los operan a pérdida.

Es el hombre quien, a través de su cultura y conocimiento, amenaza o trata de resguardar el equilibrio ecológico no solo en el caso de la gripa, sino en el de los leones o el alcohol carburante.

Como soporte y referente de las afirmaciones anteriores, resulta importante dar un vistazo al conjunto de cambios tecnológicos iniciados a mediados del siglo XVIII en el Reino Unido, así como su impacto en la sociedad de entonces. Estos cambios fueron el fin del feudalismo y las monarquías; la aparición de la democracia, el capitalismo y el socialismo, los desplazamientos rurales y el crecimiento de las ciudades.

La Revolución industrial se originó en la invención del telar y en los avances científicos y tecnológicos subsiguientes, como la máquina de vapor de Watt,



las teorías de gestión del talento humano y las transformaciones de los sistemas económicos.

En el siglo XXI el mismo fenómeno se repite: los desplazamientos rurales, el crecimiento de las ciudades con cinturones de miseria, los conflictos entre los países democráticos y los capitalistas, y versiones modernas del feudalismo y las monarquías. La nueva Revolución industrial se origina en los avances tecnológicos y científicos como la electrónica, las comunicaciones satelitales, los biocombustibles y las alternativas energéticas.

Pero al final, natura ganará, como siempre lo ha hecho y restablecerá el equilibrio ecológico a pesar de todos los esfuerzos del hombre. Entonces habrá la cantidad justa de gacelas, de leones y de humanos.

Propuesta IV

La reflexión final está en torno al antropocentrismo y la temporalidad. ¿Cuánto tiempo lleva el planeta en evolución? Respuesta: 4.470 millones de años $\pm$ 1%. ¿Cuánto lleva la especie humana sobre el planeta?

La especie *homo sapiens* es muy joven; surgió por mucho hace 200 mil años, parece ser que en África. Si se compara su edad con los 3 millones de años que por término medio tiene de vida una especie de mamífero, nos damos cuenta de que somos una especie recién nacida, como quien dice. Y no obstante, nuestra evolución cultural es tan acelerada, que está totalmente desfasada con la evolución biológica. Además, es la única especie terrestre capaz de alterar el medioambiente de una forma drástica y perjudicial.

¿Qué pautas evolutivas ha seguido la especie humana a partir de sus antepasados primates?, y ¿qué senderos evolutivos seguirá nuestra especie en el futuro? La primera pregunta es de más fácil contestación. Para contestar a la segunda, se puede especular con varias alternativas ⁴⁴.

¿Cuánto hace que el hombre explota y usa hidrocarburos, plásticos, combustibles, otros? Respuesta: 200 años. La humanidad es un pequeño accidente en la historia del planeta, así que haga lo que haga no es, no fue, ni será determinante en su devenir.

De la misma manera, los hidrocarburos son solo otro accidente de muy corta duración en la historia de la humanidad, y así dure otros 200 años o 400 años,

44 Francisco Carrillo Gil, Biólogo. <http://redcientifica.com/autores/fcarrillo.html>



no son nada que determine el efecto de la humanidad sobre el planeta, pero sí podrá ser el comienzo de un verdadero cambio hacia el futuro inmediato.

Entonces, como dijo nuestro artista antioqueño Juanes: “la vida es un ratico”.

Bibliografía

Aliciardi, María Belén. (2009). ¿Existe una ecobioética o bioética ambiental? En: *Revista latinoamericana de Bioética*, 9 (1), pp. 8-27.

Carrillo Gil, Francisco. (2013). *Biólogo La especie humana: pasado, presente y Futuro*. Consultado en agosto 2013.

Coen Anitúa, Arrigo. (2013). *De sostenible y sustentable*. Publicado por Amadeo Novell, 12 Agosto 2012. Consultado en agosto 2013.

Quintanas, Anna. (2008). Reseña: V. R. Potter: una ética para la vida en la sociedad tecno científica. *Revista virtual Sinéctica*, 32.



XII. ALIMENTOS TRANSGÉNICOS-RIESGOS

Mario Fernando Castro Fernández, Ph.D.⁴⁵

Resumen

A las semillas transgénicas se les introduce un gen exógeno de otro organismo vivo que posee características deseadas; este desarrollo científico-tecnológico terminó siendo propiedad de las Compañías Transnacionales (CTN), las que en búsqueda de ganancias desmedidas han minimizado los riesgos en la salud humana y en el medioambiente.

Es consenso mundial que en tráfico transfronterizo de organismos Genéticamente Modificados (OGM), se deben tomar precauciones extremas, por eso lo lógico es que el país exija al menos la licencia ambiental, cada vez que se autoriza la siembra de una semilla transgénica.

Además, por el respeto a la autonomía y a la libertad personal que nos permite elegir qué alimentos se consumen, el etiquetamiento de los alimentos transgénicos, sea que se produzcan en el país o que sean importados, es un derecho irrenunciable de todos los ciudadanos.

¿Qué es un alimento transgénico?

Los transgénicos son Organismos Vivos Modificados Genéticamente (OMG) cuyo material genético (ADN/ARN) ha sido alterado por técnicas de ingeniería genética” (ICA, 1998).

Cuando se utiliza la palabra *transgénico*, se puede estar hablando de una célula o de un organismo, usualmente se refiere a un “término que describe un organismo diferente al germoplasma parental. El transgen se encuentra tanto

⁴⁵ Doctor en Biología, ecología y etología, especialista en neurociencia. Investigador y docente universitario colombiano.



en células somáticas como germinales, se expresa en uno o más tejidos y es heredado en forma mendeliana” (Oxford University Press, 1998).

De forma muy simple podemos decir que una célula o un organismo transgénico contienen un ADN exógeno, es decir, que fue introducido en virtud de la manipulación genética.

El hecho de que el transgen se encuentre en líneas germinales implica que puede transmitirse de generación en generación y que puede hibridar con especies parentales.

La Ley 740 de 2003, en su artículo tercero, define los organismos vivos y los organismos transgénicos, estos últimos son una especie de los organismos vivos:

or organismo vivo se entiende cualquier entidad biológica capaz de transferir o replicar material genético, incluidos los organismos estériles, los virus y los viroides.

Por organismo vivo modificado se entiende cualquier organismo vivo que posea una combinación nueva de material genético que se haya obtenido mediante la aplicación de la biotecnología moderna.

Los biólogos moleculares descubrieron que pueden injertar genes de una especie en otra. Los primeros ejemplos de los transgénicos lo constituyó la transferencia de genes de luciferina a cultivos de tabaco, produciendo cultivos de tabaco que alumbran, iluminan. Estas investigaciones le abrieron el camino a los biotecnólogos que trabajaban con semillas.

1. Origen de los transgénicos en la ciencia y la biotecnología

La transgénesis fue posible gracias a la investigación científica y somos absolutamente claros: el derecho a la investigación científica es un derecho fundamental e inalienable de la especie humana.

¿Qué es la ciencia y qué es la biotecnología?, son conceptos que tienen que ser delimitados si se pretende hacer una disertación sobre los transgénicos para responder la pregunta alrededor de la cual girará esta disertación: ¿la transgénesis puede poner en riesgo la vida y la sobrevivencia de la especie humana?

1.1. La ciencia

La definición de ciencia a que se apela es la de la UNESCO:



La palabra “ciencia” designa el empeño en virtud del cual la humanidad, actuando en pequeños o grandes grupos, realiza un intento organizado, mediante el estudio objetivo de los fenómenos para descubrir y dominar la cadena de causalidades; reúne en forma coordinada los subsistemas de conocimiento resultantes mediante la reflexión y la conceptualización sistemática (...); y, de este modo, se ofrece la posibilidad de utilizar en su propio beneficio la comprensión de los procesos y fenómenos que ocurren en la naturaleza.

Igualmente, considera la UNESCO que “la expresión “investigación científica” designa comúnmente los procesos de estudio, experimentación, conceptualización y verificación de teorías encaminadas a la adquisición del conocimiento científico”.

Mario Bunge (2005) habla de un “cuerpo de ideas”, y define la ciencia como “el conocimiento racional, sistemático, exacto, verificable y falible”.

1.2. La biotecnología y los transgénicos

Los transgénicos son productos de la ingeniería biotecnológica, rama de la ciencia que se caracteriza por haber liderado avances de la ciencia médica, brindando esperanzas sin límite en el campo de la salud.

La biotecnología se refiere a toda aplicación tecnológica que utilice sistemas biológicos y organismos vivos o sus derivados para la creación o modificación de productos o procesos para usos específicos (Naciones Unidas, 1992)

“La biotecnología es una tecnología que utiliza las propiedades de los seres vivos para producir y transformar alimentos para obtener sustancias con actividad terapéutica, para dar solución a las alteraciones del medioambiente, entre otros” (Flórez, 2010).

Los logros de la biotecnología hicieron posible la creación de bienes y servicios susceptibles de apropiación y de explotación económica, y muchas de esas innovaciones dejaron de ser avances al servicio de la humanidad para transformarse en fuente de riqueza sin límite e inimaginable.

1.3. La tecnología en la sociedad capitalista del conocimiento y las Compañías Transnacionales (CNT)



De la forma más simple podemos definir el modo de producción capitalista actual como un sistema en el cual la propiedad privada y la iniciativa empresarial son controladas por grandes empresas y pocos sujetos, personas y organizaciones que trabajan por intereses individuales favorecidos por el libre mercado, en donde los capitales privados, dueños de los medios de producción, que se invierten en los negocios, son fuente de grandes beneficios económicos.

En los sistemas capitalistas, los centros de investigación recibieron el apoyo de los distintos estados, como la Sociedad de Ciencias de Londres, la Universidad de Harvard o institutos técnicos como el de Massachusetts, la Academia Estadounidense de Artes y Ciencias, el Instituto Curie en Francia, en fin, podemos decir que todos los países en la medida de sus posibilidades, tenían sus centros de investigación y todos ellos dependían de los presupuestos estatales.

Los países que dedicaron los mayores presupuestos y esfuerzos a la investigación fueron los que progresaron, los que se desarrollaron, despertando la ambición de los inversionistas, de los capitalistas dueños de los medios de producción, un modo de producción que favoreció a las empresas lo que aunado a esa debilidad humana (la ambición), también movió a muchos científicos y le abrió el espacio a las multinacionales biotecnológicas.

El desarrollo del conocimiento científico, en los últimos sesenta años se ha dado con una turbulencia insospechada, pero lo más sorprendente es que nos hemos convertido en partícipes de esta revolución cultural. El actual modo de producción capitalista del conocimiento involucra amplios sectores de la población mundial, gracias la revolución informática y de comunicaciones, que muestran permanentemente las innovaciones que se incorporan en productos y servicios, llevando a los consumidores a elegir sobre tecnologías, a querer tener el último modelo de computador, de celular, de consolas, esto solo por dar un ejemplo.

Las conquistas de la biotecnología fueron y están siendo defendidas por las Compañías Transnacionales (CNT), pero no importa el ropaje con que se cubran, en el mundo capitalista es claro que esas empresas tienen un único fin: las ganancias económicas, los mayores valores de las acciones, o el incremento de sus capitales producto de la venta de mercancías (para ellos los transgénicos son una mercancía más).



Se dijo que con los transgénicos explotados de forma comercial se lograría erradicar el hambre, por cuanto las cosechas incrementarían su producción de forma prodigiosa. Teniendo en cuenta que hay países de bajos ingresos con déficit de alimentos y que el hambre es el mayor riesgo para la salud humana, ante la perspectiva de una mayor producción cedieron las presiones y los inconvenientes fueron minimizados, adormeciendo las conciencias para no avizorar los peligros.

Hoy 14 años después, el hambre en la población humana sigue siendo uno de los grandes flagelos. La FAO informa que 870 millones de habitantes en 2011 no tienen lo suficiente para comer, dicen que desde 1990 alrededor de 130 millones de personas han superado el hambre pero que a partir del 2008 dicha cifra se estancó. Mientras tanto se reporta sobrealimentación en gatos y perros, la leche es derramada para impedir que su precio baje y muchas cosechas no se recogen por no ser rentables.

Es necesario aclarar que el saber encuentra su justificación en sí mismo, que la investigación científica es algo que defendemos a ultranza, como un valor supremo de nuestra civilización y de nuestra cultura. Gracias a la ciencia, muchos de los fenómenos de la naturaleza que parecían indescifrables por lo complicados, enmarañados y confusos, hoy son de dominio público, y sobre ellos los ciudadanos del común tenemos una mínima compenetración que permite valorar el trabajo de los científicos.

Lo que se cuestiona es la supuesta grandeza de las aplicaciones prácticas del conocimiento científico, ya que en ocasiones la tecnología es tan riesgosa que pareciera que se negara la importancia a la ciencia como saber, y que la única justificación del saber fuese su utilidad posterior, su rentabilidad, sus usos utilitarios los que sí son inmediatos se valoran mejor, esto es una perversión.

Los logros se miden por las ganancias en términos económicos, ¿cuánto dinero es capaz de producir el conocimiento? Si ese rendimiento es máximo, todas las críticas carecen de contenido; es tal la aberración, que el dinero es el valor supremo de las sociedades actuales y resulta ser un absurdo tal que está por encima de la vida misma.



Monsanto, la mayor compañía mundial productora de semillas en el 2010 fue nombrada empresa del año en la revista Forbes. Informan que obtuvo ganancias en 2009 por 2 mil millones de dólares, en 2010 solo obtuvo 1 mil millones de dólares, y reporta ventas trimestrales por 2.200 millones de dólares en 2011. Pese a los éxitos económicos, si el trabajo de los biotecnólogos al servicio de la producción capitalista, como es el caso de los transgénicos, pone en riesgo la salud de los humanos, es algo sobre lo que se necesita tener una mínima comprensión, algo en lo que nos debemos interesar, frente a lo cual hay que tomar decisiones informadas.

El mapa político mundial nos muestra países pioneros en la investigación científica, que infortunadamente para la especie humana y para la vida en general aparejaron el desarrollo científico con la protección de la propiedad intelectual. Lo anterior permitió otorgar derechos económicos a través de las patentes a los desarrollos de la ciencia y la tecnología, lo que hizo que la humanidad entrara en el modo de producción capitalista del conocimiento.

¿Qué ocurrirá con las generaciones futuras de los niños que alimentamos desde su nacimiento con productos transgénicos? Clara Simón (2001) en el diario médico, dijo: "El genoma humano codifica información para proteger la integridad del organismo. Las enzimas de reparación del ADN custodian continuamente los cromosomas para corregir el daño sobre los nucleótidos generados por la exposición a cancerígenos y componentes citotóxicos".

Este es un tema que requiere en su aplicación de un rigor científico extremo, que no puede minimizarse afirmando que la transferencia de genes se presenta en la naturaleza de forma espontánea, diciendo que los virus transportan material genético entre especies. Dicho asunto no puede ser tomado a la ligera, ya que las decisiones tienen que tomarse con responsabilidad total: son decisiones en las que se tiene que participar. No podemos olvidar: "Los males de los hombres son el fruto de su elección" (Pitágoras de Samos). En la sociedad actual muchas de las decisiones son el producto de las manipulaciones.

La presentación que hacen las transnacionales a través de los biotecnólogos de la producción de transgénicos



Multinacionales como Monsanto iniciaron la producción de semillas transgénicas o de Organismos Genéticamente Modificados (OMG) controlando la producción e industrialización de alimentos, bajo la promesa de no expandir los terrenos cultivables ni usar fungicidas ni plaguicidas para proteger el medioambiente y responder a las necesidades alimentarias de una población humana en constante crecimiento.

Se parte de la base de que los terrenos cultivables son insuficientes para atender las necesidades alimentarias de la población mundial, en razón a que estima que para el 2025 la población humana en la tierra será aproximadamente de 8.300 millones de personas.

Este argumento ha sido desvirtuado en razón a que la productividad de los alimentos transgénicos no ha sido la esperada por la compañías trasnacionales. Se dice que la producción de alimentos transgénicos no pone en riesgo los bosques primarios prístinos o vírgenes, ni la biodiversidad, porque al no expandir los terrenos cultivables no habrá afectación.

Esto no es cierto, porque ni los bosques primarios ni la biodiversidad está confinada y a salvo de la contaminación biológica, porque el riesgo de contaminación de los organismos transgénicos afecta la biodiversidad y pone en riesgo otras variedades de organismos en los cuales se pueden dar mutaciones no controlables; bástenos con el caso del maíz en México, en donde el ingreso indiscriminado de maíz transgénico ha ocasionado la pérdida de muchas especies de maíz nativo.

Sin olvidar que cada vez que un país pierde una variedad vegetal, es muy probable que ese germoplasma ya esté en los laboratorios de las multinacionales para ser reintroducido en los países en los cuales se produjo como resultados de hibridaciones durante cientos o miles de años para ser vendidos a los agricultores, quienes deben pagar los derechos de uso a la multinacional, mediante la compra de las semillas.

Afirman las multinacionales: como la capacidad de dañar de los OGM no está suficientemente probada, no existe problema alguno en comercializarlos para que sean consumidos. Ante el riesgo, debemos concluir que son buenos porque son buenos para los intereses económicos de las transnacionales.



2. Legislación sobre los alimentos transgénicos que se estima relevante

En el Convenio de Diversidad Biológica (CDB) firmado en Río de Janeiro en 1992, el derecho sobre el recurso biológico les pertenece a los Estados en tanto que en los acuerdos ADPIC o de Aranceles, los recursos genéticos estén sujetos a derechos privados. Hoy podemos afirmar que pertenecen a la Compañías Transnacionales (CTN).

La entrada de los transgénicos como alimentos se inicia en 1994 y como toda actividad, dentro de una sociedad civilizada, se pensaría que es una actividad regulada de forma rigurosa, más cuando se trata de algo tan importante para la humanidad y para la especie.

¡Oh sorpresa! es necesario reconocer que en el mundo actual se mueven intereses económicos que exigen que ante todo se defiendan los derechos de propiedad y, en ese sentido, parece mentira que lo más trascendente resulte ser la protección de la comercialización de los alimentos transgénicos. A continuación, se enuncian algunas normas:

El Convenio de París del 20 de marzo de 1883, revisado en Bruselas el 14 de diciembre de 1900, una directiva para la protección de la propiedad industrial, que resultó siendo aplicada a los desarrollos de la genética en el mundo entero, en razón a que dichos conocimientos y descubrimientos comenzaron a recibir el tratamiento de inventos y de esta manera pudieron ser objeto de apropiación privada.

Convenio Internacional para la Protección de las Obtenciones Vegetales (UPOV), Enmiendas 1072, 1978 y 1991, incorporado a la legislación patria en virtud de la (Ley 243 de 1995); es una normativa internacional que protege los derechos de los obtentores, esto es, de las personas que hacen mejoras a las variedades vegetales, en los laboratorios o en los centros de investigación.

Estos tratados son anteriores a la producción de semillas transgénicas, y en dicha directiva no hay duda de que la titularidad de la propiedad corresponde a los Estados. Años después, aparece una normativa sobre Organismos Genéticamente Modificados (OGM) que por fin se relaciona con bioseguridad, promovida por los países desarrollados que quieren evitar los riesgos del tráfico transfronterizo de organismos genéticamente modificados, siendo ellos quienes promueven un acuerdo sobre bioseguridad.



En el ámbito internacional es necesario invocar las directivas de la Comunidad Europea, por cuanto sus ciudadanos conscientes de la incertidumbre y haciendo gala de la aplicación del principio de precaución, han realizado contra los alimentos transgénicos un verdadero boicot.

Queremos hacer mención de la normativa europea de 1997, aplicable a los transgénicos que obliga a lo siguiente:

- Que se demuestre su necesidad y su utilidad.
- Que su inocuidad, su inacción en la salud humana, esto es que no pongan en riesgo la salud humana y con el medioambiente.
- Que sean seguros para el medioambiente.
- Que sus características declaradas no se alteren con el paso del tiempo.
- Que estén etiquetados de manera detallada indicando que son productos genéticamente modificados.

En Colombia esta legislación por lo especializada quedó en manos del Instituto Colombiano Agropecuario (ICA) a través de un Comité Técnico Nacional que debe decidir caso por caso.

ICA (1998), por medio de la Resolución 3492, establece el procedimiento para la introducción, producción, liberación y comercialización de OGM agrícolas, esta es la norma más importante.

Acuerdo 0013 (Instituto Colombiano Agropecuario ICA, 1998), por el cual se crea el Consejo Técnico Nacional (CTN) para introducción, producción, liberación y comercialización de Organismos Modificados Genéticamente (OMG) de uso agrícola.

Acuerdo 002 (Instituto Colombiano Agropecuario ICA, 2002), por el cual se modifica el Consejo Técnico Nacional (CTN) para introducción, producción, liberación y comercialización de Organismos Modificados Genéticamente (OMG) de uso agrícola, creado por el Acuerdo 0013 del 22 de diciembre de 1998.

Protocolo de Cartagena sobre seguridad de la biotecnología del Convenio sobre la Diversidad Biológica de 24 de noviembre de 2003.

Resolución 02935 (Instituto Colombiano Agropecuario ICA, 2001) OMG.

...Que los Organismos Modificados Genéticamente (OMG) representan un gran aporte a la producción de alimentos, insumos agropecuarios y materias primas, pero a su vez pueden constituir una amenaza



real o potencial por sus posibles riesgos para la salud humana, animal, vegetal, la producción agropecuaria y la sostenibilidad de los agroecosistemas.

Que es necesaria la preservación de los recursos fito y zoogenéticos de interés agropecuario del país de los posibles impactos derivados de la utilización de los OMG, que puedan afectar su conservación y aprovechamiento sostenibles...

Que no se debe permitir la introducción en el mercado de productos vegetales, animales ni de microorganismos de interés en salud y producción agropecuaria consistentes o provenientes de OMG y que estén destinados a ser liberados intencionalmente sin haberlos sometido de manera previa a las pruebas establecidas en la fase de investigación y desarrollo en los ecosistemas que pudieran verse afectados por su utilización.

Art. 3 ...impliquen técnicas in vitro de ácido nucleico, incluidos el ácido desoxirribonucleico (ADN) recombinante y la inyección directa de ácidos nucleicos en células y organelos o la fusión de células más allá de la familia taxonómica, que superen las barreras fisiológicas naturales de la reproducción o de la recombinación.

Art. 7 RIESGO: El riesgo por el uso y manipulación de un OMG es expresado por la fórmula exposición X peligro, donde la exposición es la frecuencia a la cual un evento ocurre y el peligro...

Resolución 1063 (Instituto Colombiano Agropecuario ICA, 2005), normas para el registro de personas que realicen actividades de importación, comercialización, investigación, desarrollo biológico y control de calidad de OMG de interés en salud pecuaria, sus derivados y productos que los contengan.

La Ley 99 de 1993 no reguló lo relacionado con licencias ambientales en esta materia, un verdadero obstáculo para la protección.

La Ley 740 de 2002 ratificó el Protocolo de Cartagena sobre seguridad biotecnológica del Convenio sobre diversidad Biológica con el enfoque de **precaución**, por ser una norma trasnacional, tampoco exige la licencia ambiental, ya que el art. 2° establece que cada parte tomara las medidas legislativas y administrativas necesarias.

Decreto 2811 de 1974 y Ley 101 de 1993, para la producción y venta de semillas transgénicas no se requiere de licencia ambiental.



Decreto 4525 de diciembre 6 de 2005, se aplica al movimiento transfronterizo, tránsito, manipulación y utilización de OGM.

Separa competencia agrícola, pecuaria y pesquero, plantaciones forestales, comerciales y agroindustriales. Uso ambiental Ministerio de Medioambiente. Uso en salud Ministerio de Protección Social

Uno de los puntos que han sido minimizados y obviados, incluso en el Consejo de Estado, es el relacionado con la licencia ambiental, un asunto de gran trascendencia, que ante la permisividad con el ingreso de semillas transgénicas, constituye uno de los principales instrumentos para la evaluación y control ambiental, consagrada en Colombia desde la Ley 99 de 1993 y en el Convenio de Diversidad Biológica de 1994 (Ley 165/94).

3. La importancia de la licencia ambiental

Las semillas transgénicas se utilizaron inicialmente en la producción de alimentos, pero los altos precios internacionales del petróleo y la búsqueda de otras fuentes productoras de energía, más económica, llevaron a la producción de semillas para la producción de biocombustibles.

En los cultivos transgénicos para producción de biocombustibles que se obtienen así: etanol a partir de maíz. Y biodisel a partir de soya.

Uno de los productos más eficientes de la agricultura tradicional para producción de bioetanol es la caña de azúcar, y en los cultivos se volvieron a usar fungicidas sin piedad para facilitar la maduración y la mayor concentración de azúcar. Se fumigan con glifosato (fungicida que ha sido objeto de muchos debates por los problemas que ocasiona en la fumigación de cultivos ilícitos), el que también es vendido por las Compañías Transnacionales (CTN), pese a que la patente que tenía Monsanto ya expiró.

El Ministerio de Salud también tiene una gran responsabilidad frente a este asunto en razón a que ¿quién nos garantiza que los productos que se siembran para la producción de biocombustible no terminen siendo utilizados en la producción de alimentos para humanos o animales? Ya no es solo la contaminación de semillas transgénicas en su mezcla con otras semillas, ni la producción de malezas cada día de más difícil control, ahora son otros los riesgos.



4. La seguridad alimentaria y los alimentos transgénicos

La base inicial de la alimentación humana la constituyen el trigo, el maíz, el arroz. En el mundo actual los alimentos transgénicos que se producen en mayor cantidad son maíz, arroz, soya. En Estados Unidos, la producción de trigo transgénico enfrenta varios problemas judiciales, por cuanto los agricultores se quejan de que en sus cultivos aparecen semillas transgénicas, poniendo en riesgo los cultivos tradicionales.

La FAO (2006) define la seguridad alimentaria así: “situación que existe cuando toda la población, en todo momento tiene acceso físico, social y económico a alimentos suficientes, seguros y nutritivos que satisfacen sus necesidades dietéticas y preferencias alimentarias para una vida activa y saludable”.

Dicen las compañías transnacionales productoras de transgénicos como Monsanto, que el rechazo a los transgénicos tiene su origen en el temor a lo desconocido, esto es, a la ignorancia del pueblo en cuanto a los detalles técnicos, la resistencia al cambio, la sobrevaloración de los cultivos tradicionales. El asunto es que si se conociesen los riesgos y la incertidumbre ante su consumo, ellos serían objetados por todos los habitantes del planeta.

Así pues, la Unión Europea viene rechazando sistemáticamente la producción y consumo de alimentos transgénicos. A continuación, cito algunos ejemplos: en Alemania y Suecia durante el año 2012 se dejó de cultivar la patata Amflora. Y Polonia en 2012 dejó de cultivar maíz Bt, se dice que son decisiones políticas sin base científica, pero cuando se conoce cuál es la modificación genética Bt se siente escalofrío. El *Bacillus Thuringensis* produce una proteína cristalina que cuando es ingerida por los insectos, les destruye el aparato digestivo y, aunque los biotecnólogos informan que la toxina B *Thuringensis* no ha mostrado efectos nocivos en los seres humanos, se decidió eliminar su uso.

En Estados Unidos cada vez hay mayor rechazo ciudadano a los alimentos transgénicos, pero a su vez, la esperanza de que sean consumidos en los países del tercer mundo en virtud de los Tratados de Libre Comercio sigue patente.

Uno de los efectos nocivos en la salud que ya ha sido probado es que los alimentos transgénicos son alergénicos, para minimizar esta afirmación las Compañías sostienen que también muchos otros alimentos también causan alergias, sin embargo es tal el riesgo con los transgénicos



cos que la Organización Mundial de la Salud (OMS) y la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO) ofrecen criterios para reducir el riesgo de que se autoricen cultivos cuyos productos sean alimentos transgénicos alergénicos (Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura FAO y Organización Mundial de la Salud OMS, 2001).

5. Los riesgos sobre los que advierten los ambientalistas y los ecólogos ante la siembra y el consumo de alimentos transgénicos

Organizaciones ambientalistas como Greenpeace y Ecologistas en Acción han mostrado su desacuerdo con la producción de alimentos transgénicos, bajos los falsos supuestos antes mencionados; “el potencial de los cultivos transgénicos para “alimentar al mundo” y respecto a que pueden ayudar a la agricultura en un mundo afectado por el clima” (Greenpeace International, 2013).

Entre los riesgos y peligros que advierten estas organizaciones ambientalistas encontramos: aumento de la toxicidad, aumento de alergias, propagación de resistencias a los antibióticos, recombinación de virus y bacterias, aumento del nivel de residuos tóxicos en los alimentos.

Estas organizaciones creen en que los transgénicos no deben ser liberados en el ambiente, ya que no hay un entendimiento científico adecuado de su impacto. Se fundamentan en que los cultivos de semillas transgénicas no son capaces de producir los cultivos que los agricultores y los consumidores requieren. También dicen que estos alimentos en vez de ayudar a “alimentar al mundo”, presentan una amenaza para la salud humana, animal y para la biodiversidad.

Conclusiones

¿Nuestro destino como especie quedó en manos de los biotecnólogos?, ¿cuál será el futuro de la naturaleza? Esto es algo incierto, ya que las conductas depredadoras cobijadas bajo el manto de la biotecnología afectan de forma irremediable el medioambiente. La creencia de que el hombre es todopoderoso, de que puede desafiar las leyes de Dios y de la vida es falso.

En conclusión, los transgénicos tienen tanto defensores como detractores en cuanto a su relación con el desarrollo sostenible. Para algunos, la posibilidad de aumentar la producción de alimentos y materias primas con una inversión menor de insumos agrícolas, se presenta como una solución para la implementación de mecanismos de producción más amigables con el ambiente



y, por lo tanto, en la concreción de planes ambientalmente sostenibles. Para otros, el riesgo de que los transgénicos suponen para la diversidad vegetal y animal, así como para la salud humana, los hace insostenibles al punto de que en aplicación del principio de precaución debería impedirse su ingreso y utilización.

Ahora bien, es necesario tener en cuenta que los argumentos que se esgrimen en este debate no son solo de carácter científico, sino que, tal vez con mayor peso relativo, la discusión gira alrededor de consideraciones económicas y políticas que no siempre son claras o, siquiera, explícitas. El principio de transparencia en la argumentación se pierde entonces ante la niebla del temor y la manipulación; en consecuencia, el llamado final que queremos hacer es a favor de la reflexión seria y documentada a fin de que las decisiones que se tomen, en un tema de consecuencias tan profundas consideren la mayor cantidad de aspectos posibles.

La discusión sobre el uso indiscriminado de los productos transgénicos podría catalogarse dentro de las categorías que usa el premio Nobel Harol Pinter, como un conflicto de baja intensidad, esto es, miles de personas pueden morir, pero más lentamente que si se lanza sobre ellos una bomba de una sola vez.

Lo cierto es que vivimos enajenados, abstraídos, ausentes del universo, olvidamos que somos polvo de estrellas y que la vida existe gracias a la eternidad que le permitió madurar y llegar a ser lo que es hoy. Como lo dijo uno de los profesores de la Universidad Nacional en uno de los Congresos de Biodiversidad, Bioética y Derecho: olvidamos que la vida maduró lentamente en finos toneles de eternidad (Arenas, 1997).

Referencias

Constitución política de Colombia. (1991).

Arenas, R. H. (1997). *Congreso de Biodiversidad, Bioética y Derecho.* Auditorio León de Greiff, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

_____. (1997). *Conferencia Auditorio León de Greiff, Universidad Nacional de Colombia.* Bogotá.

Bch Colombia. (s.f.). *Centro de Intercambio de Información Sobre Seguridad de la Biotecnología.* Recuperado el 2013, de <http://www.bch.org.co/bioseguridad/index.jsp>



- Bellver Capella, V. (2001). Bioética y Ecología. En T. G. M, *Manual de Bioética* (pág. 294). Barcelona: Editorial Ariel.
- Bunge, M. (2005). *La ciencia. Su método y su filosofía*. Recuperado el 2013, de http://www.aristidesvara.net/pgnWeb/metodologia/metodo_cientifico/naturaleza_método/bunge_libro_aristidesvara.pdf
- Bush, G. (2005). *Investigación con Células Embrionarias Humanas en los Estados Unidos*. Obtenido de <http://www.creces.cl/new/index.asp?tc=1&nc=5&imat=&art=1165&pr=>
- Cámara nacional del maíz industrializado. (27 de Junio de 2013). *Monsanto incrementa sus ventas a pesar de caída*. Recuperado el 2013, de <http://cnmaiz.wordpress.com/2013/06/27/monsanto-incrementa-sus-ventas-a- pesar- de-caida/>
- Ciencias para el mundo contemporáneo tecné. (s.f.). *Alimentos transgénicos: Posturas a favor y en contra*. Recuperado el 2013, de <http://web.educastur.princast.es/proyectos/grupotecne/asp1/investigacion/vermensajebbb.asp?idmensaje=5621>
- Comisión europea. (2 de Febrero de 2000). *Comunicación de la Comisión sobre el Recurso al Principio de Precaución*. Recuperado el 2013, de <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=CELEX:52000DC0001:ES:NOT>
- Grain. (Diciembre de 2011). *Acaparamiento de tierras y la crisis mundial de Alimentos*. Recuperado el 2013, de <http://viacampesina.org/downloads/pdf/sp/acapGRAIN-dec2011.pdf>
- Greenpeace Colombia. (s.f.). *No a los transgénicos*. Recuperado el 2013, de <http://www.greenpeace.org/colombia/es/campanas/bosques/transgenicos/>
- Greenpeace International. (22 de Junio de 2013). *Las falsas promesas de los cultivos transgénicos*. Recuperado el 2013, de <http://www.greenpeace.org/espana/es/Blog/las-falsas-promesas-de-los-cultivos-transgenic/blog/45687/>
- Haynes, L. (2 de Junio de 2004). La agricultura transgénica no es sostenible. (B. Mundo, Entrevistador)
- Herrera Fragoso, A. A. (Mayo–Agosto de 2008). *El Principio de precaución como Fundamento de la Bioseguridad en la Aplicación de Alimentos Transgénicos*. *revista de los Tribunales Agrarios*, p 29–95.
- Instituto Colombiano Agropecuario ICA. (1998). *Acuerdo 003*.
_____. (22 de Diciembre de 1998). *Resolución ICA 03492*.



- _____. Instituto Colombiano Agropecuario ICA. (2001). *Resolución 02935*.
- _____. (2002). *Acuerdo 002*.
- _____. (2005). *Resolución 1063*.
- James, C. (2012). Situación global de los cultivos transgénicos/GM: 2.012 ISAAA Brief No. 44. ISAAA: Ithaca, NY.
- León Sicard, T. (s.f.). *Reflexiones ambientales sobre la soberanía y la seguridad Alimentaria en Colombia*. Recuperado el 2013, de http://www.virtual.unal.edu.co/cursos/IDEA/2007223/lecciones/lect10/lect10_1.html
- Monsanto. (2013). *Monsanto*. Obtenido de <http://www.monsanto.com/Pages/default.aspx>
- Naciones Unidas. (1972). *Declaración de Estocolmo*.
- _____. 1992). *Convenio Sobre la Diversidad Biológica*.
- _____. (1992). *Declaración de Río*.
- _____. (1992). *Gestión Ecológicamente Racional de la Biotecnología*.
- Recuperado el 2013, de Programa 21: <http://www.un.org/spanish/esa/sustdev/agenda21/agenda21spchapter16.htm>
- Naciones Unidas, Consejo Económico Social. (2 de Marzo de 2001). *Transferencia de tecnología ecológicamente racional, cooperación y fomento de la capacidad*. Recuperado el 2013, de <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N01/274/78/PDF/N0127478.pdf?OpenElement>
- Organización De Las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación FAO. (2006). *Seguridad Alimentaria*. Obtenido de ftp://ftp.fao.org/es/ESA/policybriefs/pb_02_es.pdf
- _____. (1996). *Cumbre Mundial Sobre la Alimentación*. Obtenido de Depósito de Documentos de la FAO: <http://www.fao.org/docrep/003/w2612s/w2612s06.htm>
- _____. (2012). *El Estado Mundial de la Agricultura y la Alimentación*. Roma.
- Organización De Las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura FAO y Organización Mundial de la Salud OMS. (Enero de 2001). *Evaluation of Allergenicity of Genetically Modified Foods*. Obtenido de http://www.who.int/foodsafety/publications/biotech/en/ec_jan2001.pdf



- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura UNESCO. (s.f.).
- Oxford University Press. (1998). *Diccionarios Oxford–Complutense Biología*. España: Complutense SA.
- Park, J. R., McFarlane, I., Hartley Phipps, R., & Ceddia, G. (2011). The Role of Transgenic Crops in sustainable development.
- Pfeiffer, M. L. (2009). *El Principio de precaución, Su Aplicación al Ambito de las Investigaciones Biotecnológicas*. Obtenido de <http://www.cba.gov.ar/wp-content/4p96humuzp/2012/08/pfeiffer.pdf>
- Pitágoras de Samos. (s.f.).
- Simon, C. (14 de Febrero de 2001). *Localizan los Genes que codifican las proteínas Esenciales Para Reparar el ADN*. Obtenido de Diario Médico, Informe Monográfico sobre Genoma Humano: http://www.madrimasd.org/cienciaysociedad/ateneo/dossier/genoma/diario_medico/genoma140201tris.asp.
- Syngenta Global. (2013). *Syngenta*. Obtenido de <http://www.syngenta.com/global/corporate/en/Pages/home.aspx>.
- Wikipedia la enciclopedia libre. (2013). *Ingeniería Biotecnológica*. Recuperado el 2013, de http://es.wikipedia.org/wiki/Ingenier%C3%ADa_biotecnol%C3%B3gica.
- Wilches Flórez, Á. M. (Diciembre de 2010). *La biotecnología en un mundo globalizado*. *Revista colombiana de bioética*, 164–169.



XIII. ¿ES LA SABIDURÍA BIOÉTICA UNA POSIBLE HERMENÉUTICA PARA LA COMPRENSIÓN DE LO ‘HUMANO’ DEL SER HUMANO?

Santiago Roldán García, Ph.D.⁴⁶

Presentación

En ilación con un trabajo académico e investigativo iniciado desde hace tiempo (Roldán, 2012), deseo hoy compartir con ustedes, como integrante del grupo de investigación “*Encuentro Social*” de la Corporación Mente Libre, una reflexión personal frente a la comprensión e interpretación de la comprensión de lo “*humano*” del ser humano; de cara esto, a la pertinencia del diálogo propuesto por la Universidad Libre de Colombia en su Cátedra Gerardo Molina desde su temática *Bioética, formación ciudadana con sentido social*. Y con ello, atender a la apuesta de nuestro grupo de investigación por apoyar una perspectiva educativa más de la sapiencia bioética.

Finalmente, deseando agradecer a ustedes, a las directivas y en especial a la Dra. Diana Rodríguez con quien compartí un magnífico escenario académico, el permitirme este espacio para dialogar sobre algunas de mis conclusiones derivadas de mi investigación doctoral; deseo dividir esta reflexión en cinco (5) puntos esenciales para mí, a saber:

46 Estudios en Filosofía, Teología y Bioética. Doctor en Bioética. Investigador del grupo de investigación Encuentro Social de la Corporación Mente Libre. stgroidan@gmail.com.

Este escrito es presentado como producto del grupo de investigación Encuentro Social de la Corporación Mente Libre-CORPOMENTE, de cara a la pertinencia del diálogo propuesto por la Universidad Libre de Colombia en su Cátedra Gerardo Molina desde su temática *Bioética, formación ciudadana con sentido social*.



- a. Lo fáustico de una indefinición.
- b. La emergencia de un arte interpretativo del símbolo humano desde la bioética.
- c. Algunas consideraciones para la consolidación de una mirada antropológica emergente desde la bioética.
- d. El reconocimiento de la esencia humana como punto antropológico fundamental para la comprensión de lo humano del ser humano.
- e. El reconocimiento como responsabilidad del ser ante su propia dignidad

a. Lo fáustico de una indefinición

Siguiendo la obra trágica *Fausto* de Johann Wolfgang von Goethe, símbolo de una época no muy distinta a la nuestra, que se caracteriza por el exagerado afán de utilidades y ganancias a la naturaleza, sin importar en ello siquiera la salud ni la dignidad misma del propio ser humano y, por eso mismo, el arremetimiento fatídico del propio entorno vital; puedo sostener en este momento, que una de las características interpretativas que mejor definen a lo humano del ser humano es, precisamente, su *indefinición*. Y eso es ya un trabajo intelectual, reflexivo y académico frente al quehacer y al qué decir de la bioética en la sociedad actual.

En gráfica de lo anterior, se encuentra el postulado de Goethe quien en alusión a Fausto, evoca para mí la insatisfacción e indefinición del hombre frente a su deseo de búsqueda y dinamismo constante por un progreso que, *aún no comprendido*, se oferta como definidor de lo esencialmente humano del ser humano.

Es en el espíritu progresista, rememorado desde la modernidad, en donde tanto hombres como mujeres posmodernos continúan con la construcción y deconstrucción de muchos de los conceptos y de las realidades esenciales para una posible comprensión e interpretación por lo *humano*, entretejiendo en ello indiscutiblemente impulsos personales transitados por la economía, la política y el carácter social que mueven el mundo actual. En últimas, génesis estas de un ser humano esencialmente transformado y modificado.

Fausto, que interpretando el “nuevo mundo” como una ganancia trascendental, destruye todo lo que lo remita a su pasado, evoca para Goethe lo más humano de lo humano: *el ser individual que pretende dominar todas las esferas del conocimiento establecido y, que, atravesando el postulado de la experiencia humana, se pregunta de manera compulsiva acerca de qué nue-*



vos dominios del conocimiento quedan por explorar y qué nuevos mundos hay que conquistar, lo anterior, para definición de sí mismo y de todo un entorno vital.

Esta figura fáustica que no pretende redimir al ser humano, ni conducir a otros hombres al progreso integral; desde mi punto de vista, lo que busca no es otra cosa que convertirlo en el propio y único hacedor responsable de su entorno y de su naturaleza. Con ello, proponente del enunciado de “*ser él el dueño, señor e intérprete de toda realidad*”.

Mientras el Fausto de siglos pasados, siguiendo lo trágico de la obra alemana, persiguió el conocimiento más allá de los apocamientos de la moralidad de su época, el Fausto de los últimos tiempos, evidentemente continúa buscando el conocimiento y el saber más allá de toda reflexión ética y moral, alejada, incluso, de todo acto deontológico, reflexivo, valorativo y responsable.

Es indiscutible, entonces, que un universo fáustico así planteado sería asfixiante para todos: un ser humano anónimo, empujado por los meros instintos básicos del hambre, la codicia, la lujuria y, posteriormente, catapultado sin más, por tenores de fama, dinero y poder.

Una civilización así construida se caracterizaría paradójicamente por su producción masiva, su consumo generalizado y su indagación de cara a una creciente gestión de calidad. Pero lo incongruente, y lo que nadie se atreve a negar, es lo dicho peregrinamente de que si este orden continúa su marcha al ritmo actual, tarde o temprano la misma sociedad humana se lanzará caída en una posible hecatombe. Esta contradicción parece ser, hoy en día, el eje que despierta las mayores posturas y pasiones.

Pero, y sin desear caer en el desmoronamiento personal o social, lo que nos está mostrando la tragedia goethiana es que la civilización posmoderna no ajena a su responsabilidad **podría** concebirse, desde su propio reconocimiento, en garante de lo humano del ser humano junto con su propia dignificación. He aquí la *heurística del temor*, en palabras de Hans Jonas:

Es de cara a la necesidad que tiene el ser humano de entender el medioambiente y sus múltiples fenómenos naturales, y con ello comprenderse a sí mismo en relación dialógica con su entorno, que ha emprendido de manera creciente un avance técnico y científico que le ha posibilitado interactuar de una nueva forma con el propio ecosistema.

Pero este avance y esta nueva interacción que en muchos momentos se evidencian como génesis de grandes progresos y beneficios para el ser humano,



y sus congéneres ante dicha necesidad existencial, paradójicamente acaben sumidos en una angustiosa relacionalidad en donde él y su entorno no han podido identificarse plenamente el uno con el otro, conduciéndolo sin desmedro alguno a grandes escisiones cognitivas, psicológicas y hasta eco-sistémicas que ponen en alto riesgo el propio *éthos* vital y lo arrastran perennemente a dolerse por su misma realidad.

Son así, el innegable resultado boomerang ante el descuido y el abuso de la naturaleza, el desconocimiento de los efectos y consecuencias de las acciones del ser humano dentro de su hábitat natural, y la indiferencia consciente y negligente por parte de un gran número de hombres y mujeres, que al no asumir su responsabilidad potencializan una inevitable crisis ética y moral (Roldán, 2012).

Códigos estos esenciales para nuevas comprensiones e interpretaciones de la sociedad contemporánea.

b. La emergencia de un arte interpretativo del símbolo humano desde la bioética

Comprendido lo anterior, una de las razones fundamentales para considerar a la hermenéutica como un arte interpretativo necesario e indispensable para la comprensión bioética de estos nuevos códigos sociales, es la de evidenciar que esta es *un nuevo tipo de racionalidad alternativa a la racionalidad científica, y que busca hacerse cargo de la argumentación y de la comprensión de una realidad ontológica del destino histórico que nos ha conducido hasta el presente.*

La sapiencia bioética, como lugar privilegiado del conocimiento posmoderno, posibilita ampliar no solamente la interpretación de los horizontes necesarios para los diferentes encuentros y diálogos entre las distintas culturas, cosmovisiones y valoraciones acerca de la cotidianidad de la vida misma, sino también la comprensión de los tipos, estrategias y modelos para el abordaje y agudeza de las diferentes narrativas que son las que constituyen una forma particular de racionalidad adecuada a lo que es la reflexión sobre lo ético y lo moral.

Se hace necesario, igualmente, recordar en este momento que al respecto la discusión gira en torno a que el campo de lo ético y lo moral no se fundamenta en principios ni absolutos ni abstractos, sino en las realidades concretas de los sujetos, quienes las expresan a través de diferentes narrativas. Así, en cada situación concreta se integran de una u otra manera múltiples



realidades (sean escenarios, sujetos, principios, interpretaciones, intencionalidades, contextos o valoraciones) que siendo contextualizadas e interpretadas evitarían generalizarse y homogeneizarse para todas y cada una de las situaciones de vida, produciendo un menoscabo a la comprensión de la realidad misma.

Es así como interpreto la emergencia de un arte interpretativo o hermenéutica, diseñador de un espacio que posibilite desde la interpretación y la comprensión el encuentro y el diálogo inter y transdisciplinar, inter y transcultural e inter y trans- intencional en beneficio del esclarecimiento de lo humano del ser humano. Hasta aquí la idea de hermenéutica, como lo propone Coreth, se concretiza cada vez más gracias a que se entiende como la actividad que procura la captación de sentido(s) o significado(s) del símbolo humano como expresiones reales de la propia actividad espiritual del ser humano y de su característica esencial como ser en construcción y autocomprensión, inseparable de la historicidad de su existencia (Coreth, 1982).

Todo ello, para la comprensión de lo “humano” del ser humano, solicita de una interpretación y, por qué no decirlo, de una posible resignificación desde sus mismas manifestaciones y narrativas, cargadas ellas de mensajes que debiendo ser leídos e interpretados, se proyectan a captar su mismo significado. Lo anterior gira en torno a las permanentes tomas de decisiones, responsabilidades y comportamientos que necesariamente tienen que ver con sus principios morales y valores individuales y colectivos hacia el futuro.

Finalmente, y consciente de algún cuestionamiento por parte del lector, es importante comprender que la dimensión humana y existencial se encuentra enmarcada desde un análisis que ha llevado al ser humano a encarar y enfrentarse a una angustiosa crisis de sentido y a una innegable incertidumbre existencial, entreviendo así una continua rivalidad consigo mismo, con los demás, con su entorno y con su propio ideal de progreso.

De este modo, ante los grandes avances en la investigación y el desarrollo biotecnocientífico, y en favor de un proceso de dignidad y humanismo, secundado por la responsabilidad ética y moral del ser humano desde su misma experiencia de libertad (Jonas, 1995), la reflexión bioética como sabiduría en favor de la vida misma, se ve en la obligación de encarar de manera idónea y académica estos diversos retos humanísticos, culturales y tecnocientíficos desde su propio presupuesto intercultural, pluralista e interdisciplinario (Hottois, 2004).



Como lo he citado en repetidas oportunidades, con la intención de que a mí me quede claro, si una de las amenazas más significativas planteadas por la contemporaneidad radica en la posibilidad de que el conocimiento humano y sus respectivas aplicaciones alteren la comprensión de la naturaleza humana, y con ello la visión del concepto mismo de dignidad humana (Fukuyama, 2002), se hace necesario entender desde la bioética que el ser humano, quien cíclicamente vive en un mundo alterado por “lo de afuera”, y que a su vez este lo proyecta a un ensimismamiento, vuelve a sumergirse en el mundo para interpretarlo y actuar en él.

Por lo tanto, para esta ponencia urge una reinterpretación y una reaproximación a la categoría de “humano” para la comprensión de su naturaleza humana en todas y cada una de sus manifestaciones.

c. Algunas consideraciones para la consolidación de una mirada antropológica emergente desde la bioética

Enfrentándome al desarrollo de esta ponencia y analizando la intencionalidad de la misma, me lleva ahora este proceso de investigación a plantearme la siguiente pregunta como orientadora de un esfuerzo conclusivo: *¿es la sabiduría bioética una posible hermenéutica para la comprensión de lo humano del ser humano?* Si atendemos a todo lo anteriormente referido en este escrito, resulta evidente para mí que la sapiencia bioética nos proporciona hoy en día una alternativa más de frente a la necesidad de comprensión y análisis sobre lo humano del ser humano.

Los grandes avances en el campo del conocimiento, entre otros el biomédico, el cambio dentro de la relación sujeto-sociedad y sociedad-sujeto, las continuas exigencias en el ámbito tanto nacional como internacional por la elaboración de buenas prácticas clínicas en atención al diálogo existente entre médico-paciente-salud (Tobos, 2009), la aplicación de nuevas tecnologías, aplicadas también a las fases inicial y final de la vida y el indiscutible cambio climático representan para mí *un nuevo diálogo mundial*. Pero a su vez, *una nueva necesidad de interpretarlo en beneficio del esclarecimiento* no solo por del propio ser humano y su dignidad, sino del mundo, del entorno y, por qué no decirlo, del propio sentido de vida.

Estos sucesos son los que han puesto en entredicho algunos considerandos entendidos hasta este momento y tocan hoy a nuestra puerta, necesitados de ser pensados como esenciales y fundamentales dentro de una *recomprensión y re-interpretación* de la realidad humana. Son, en eco a este discurso académico, quizás nuevos tientos para el abordaje hermenéutico de situaciones



éticamente dilemáticas y que plantean a la humanidad nuevas constantes antropológicas y realidades socioculturales.

Visto así, y ante la comprensión de nuevos criterios de comunicación, encuentro y diálogo ético, es precisamente el contexto antropológico el que proporciona una llave hermenéutica para percibir la particularidad del diálogo bioético en búsqueda por una mayor comprensión del ser humano y su dignidad humana.

Ante el análisis del paradigma boeciano, y de cara a sus indiscutibles influencias en la conceptualización y delimitación del mundo, pienso que una reflexión bioética debería ir *más allá* de la simple observación de lo complejamente evidente en Severino Boecio: *la personeidad humana* como sustancia individual de naturaleza racional, ausente en muchos enunciados y discursos tanto políticos, sociales y hasta religiosos.

Son situaciones, realidades y contextos plurales y pluralistas los que se encuentran a merced de comprender lo *humano* del ser humano y de brindarle al conocimiento nuevas ópticas y alternativas de diálogo, comprensión y hermenéuticas que garanticen un esfuerzo académico y transcultural por entender el mundo, el hombre, la mujer, el entorno y el sentido vital.

Dicho entonces para esta ponencia, una de las claves de una interpretación hermenéutico-antropológica se encuentra en la realidad del *descubrimiento del ser personal y en la recompreensión de la naturaleza humana*. Resultan entonces la corporeidad, la inteligencia, la concienciación, la libertad, la alteridad, la comunicabilidad y la trascendencia, como grandes espacios que constatan y garantizan la existencia de otras realidades fundantes y fundamentales en la esencialidad del ser del ser humano. De comprenderse lo anterior, se desprenderían el derecho fundamental a vivir y la necesidad de bienes físicos, económicos, intelectuales, culturales, sociales, morales, y hasta religiosos.

d. El reconocimiento de la esencia humana como punto antropológico fundamental para la comprensión de lo humano del ser humano

Si partimos de la comprensión conceptual de la palabra *reconocimiento*, e incluso desde su lectura como *reconocimiento* en atención a un volver a conocer lo ya conocido, como *recognocere* desde la evidencia del interés por examinar con cuidado algo o a alguien para enterarse de su identidad, naturaleza y circunstancias, se hace imperioso en este sentido el comprender la necesidad del *reconocimiento* de la propia esencia del ser del ser humano



por parte del mismo ser humano como atributo *sine qua non* de su propia esencia y de su misma realidad o contexto existencial.

Ello, con el fin de emprender un primer paso con el cual, y desde mi propio punto de vista, se inicia el redescubrimiento de aquello que el mismo ser humano en muchos momentos no ha podido entender, comprender e incluso siquiera reconocer en su totalidad: *su propia esencia*. Aquello a cuya interpretación misma se ha dado a entender como posibilidades del ser.

No se trata aquí de atribuirle un “más” a la esencia del ser humano de lo que tiene su realidad misma, ni tan solo un comprendérsele subjetivamente en aquello que ese ser dice que es. Antes, por el contrario, y desde la indicación inicial de una epistemología de primer orden, dejar que aquello, el ser del ser humano, sea o se manifieste en su total acepción y esplendor. Y así, posteriormente, en relación al conocimiento vadeado por una epistemología de segundo orden, subsiguientemente se le *reconoce* a la propia esencia del ser humano como aquello que en conformidad es e igualmente, como una realidad intrínseca que lo identifica y sitúa dentro de una realidad o contexto puntual.

Martin Heidegger nos empujaba a la comprensión misma de la realidad del ser del ser humano (Dasein), quien en un primer momento, y desde su misma ignorancia por lo que en realidad es como un “ser ahí”, se le posibilita no solo a hacerse la pregunta por el ser mismo, sino que igualmente lo faculta a la comprensión de dicha respuesta sobre sí mismo y su propio horizonte de sentido.

Es dicho anteriormente al referirme y parafraseando la hermenéutica de Heidegger, el ser humano un ente ontológicamente señalado porque en su ser *le va* este su ser, cuando desea comprenderse a sí mismo en descubrimiento fiel de la *posibilidad* de su propia existencia, de su ser y de su mundo.

Y en ese reconocimiento del ser se evidencia la necesidad no solo de analizar e interpretar todas y cada una de las estructuras esenciales del ser, sino que es gracias a esta actividad analítica y racional como el ser humano se plantea y limita inicialmente la pregunta por el ser, en su acceso, estructura, respuesta y posibles formas de interpretarla, haciendo con ello, *develación* de sí mismo por sí mismo, mediante su cotidianidad.

Con lo anterior, puedo deducir que el ser humano se *lleva a cabo* no solo desde la comprensión misma de su esencia, sino también desde la comprensión del modo de apertura de su ser en el mundo y en el tiempo.



Propuesto así, lo anterior y para efectos conclusivos de esta ponencia, el ser humano que, evidenciándose a sí mismo desde su propia interpretación hermenéutica, y que se propende ahora hacia el “cuidado” de sí mismo y el “reconocimiento” de su propia esencia, obtiene un horizonte de sentido en donde, dejando de ser un objeto entre varios, se exalta y engrandece por el mismo acto de su manifestación.

Y aquí, en el acto mismo de su manifestación sea individual o colectiva, en donde el ser humano aunado con su propósito último de explicar su propia esencia, él mismo, busca términos y símbolos que, desde el lenguaje y la palabra, logran exponer su realidad misma, realzando y exaltando en última, su propia dignidad en fiel reconocimiento de su esencia. Solo así, se le vuelve a otorgar a la palabra el valor de su esencia, siguiendo a Heidegger, y con ello, al ser humano su propia morada y personalidad.

Todas estas posibilidades interpretativas evidencian que el esclarecimiento del ser del ser humano no es un quehacer tan sencillo, pues son innegables las inclusiones de diferentes categorías y conceptualizaciones alrededor de su misma interpretación. Pero y paradójicamente, esto mismo facilita su interpretación ante el acercamiento a la construcción y el cuidado de su ser mismo.

Por lo tanto, la propuesta por entender lo digno del ser humano se entiende inicialmente desde la comprensión del ser humano como un “ser en sí” que se descubre un “ser ahí” con posibilidad de proyectarse como “ser en” y “ser para” desde la cautividad con el fin de cautivarse como un “ser en relación” consigo mismo y con el entorno. Y dicha comprensión se construye y comprende desde el reconocimiento de su propia historicidad en atención a la identificación de la dimensión temporaria de su esencia ante la comprensión de su pregunta y de su respuesta por el ser mismo de su ser.

Dicha comprensión de lo humano del ser humano se determina igualmente por el tipo mismo de interpretación de la naturaleza y de la historia temporaria de lo humano, por parte del ser racionalmente inmerso en el mundo y desde una especificidad esencialmente humana y racional que lo posibilita a repensarse.

Este es, en últimas e indiscutiblemente, uno de los mayores retos para una propuesta antropológica desde la bioética, en donde no se desoiga la construcción de herramientas, sean individuales o no, enmarcadas desde lo pasional o lo racional, lo físico o lo psíquico, lo visible o lo no visible y que busquen mostrar el ser del ser humano a un entorno y a un mundo construi-



do, y con ello consolidarse desde su dignificación como hacedores y constructores de su propia existencia y comprensión.

e. El reconocimiento como responsabilidad del ser ante su propia dignidad

Desde ese reconocimiento de su esencia, el ser humano está llamado a reconocer su misma realidad y con ello, develar no solo el destino último del ser del ser humano sino de su propio ser y estar en el mundo.

De este modo, el ser humano al desear ser *guarda* de su misma identidad ha de entenderse no únicamente como discurso, sino como realidad, puesto que ante la pregunta por lo digno del ser humano este *reconocimiento* del hombre se convierte en *responsabilidad* del propio ser humano como sujeto delante de su propia esencia. Y con mayor atención, ante la creación de un tipo de lenguaje biotecnocientífico que en mucho pudiera estar colocándolo fuera de sí y, a su vez opacándole su misma interpretación y comprensión de su ser y sentido, por estar dedicado a entender y comprender lo que se encuentra “fuera de” su propia esencia, poniendo en entre dicho la vivencia de su misma dignidad.

Ante lo referido, dichos *grandes peligros* que han puesto en riesgo la propia imagen del ser humano como ser y como humano, necesitan ahora de *grandes comprensiones, análisis e interpretaciones*, como en su momento proponía Hans Jonas, que colaboren a la recompreensión y a la reinterpretación de la propia definición y aprehensión de sí mismo, de los demás, del mundo, de su entorno y de su propio ideal de progreso.

Pero también se hace urgente que dicho ser humano comprenda que esta responsabilidad exige una *intervención* que desde el reconocimiento de lo esencialmente humano comprenda el grado de *vulnerabilidad* al que se encuentra sometido. Y así, comprenderá su responsabilidad ante lo evidentemente indiscutible: que su dignidad, su comprensión y su reconocimiento adquieren valor por el solo hecho de ser; pero que a su vez, este mismo reconocimiento depende de él mismo y del mismo ejercicio de esta responsabilidad como ser humano.

Es aquí donde nace entonces la urgencia por vincular el conocimiento del *valor* al sentido mismo del ser y del deber ser del ser, grito del filósofo Hans Jonas, es el valor cuya mera posibilidad empujará a la existencia del ser a ser, fundamentando su deber ser; y donde el ser es objeto de una acción libremente elegida, que lo convierte en deber.



Por consiguiente, y como lo decía al referirme a la hermenéutica dada por Jonas desde su propio postulado ético, nacido del peligro, el reconocimiento de lo humano y de lo natural, se entiende en peligro; y ante esa evidencia, surge un nuevo tipo de deber: el de la ética de la conservación, de la custodia, de la preservación. En este mismo orden de ideas, y en una época de grandes avances, pero también de grandes desaciertos, el ser humano posmoderno ha evidenciado una crisis existencial. De una u otra manera, se ha visto reducido poco a poco su propio aliento de vida y su horizonte de sentido.

Es por esto que el mismo escritor Hans Jonas en 1979 advierte la necesidad no solo de valorar, sino de saber cómo utilizar este nuevo conocimiento adquirido, frente a sus múltiples y variadas consecuencias. Se hace imperativo que dada la aventura del conocimiento se contemple en un primer momento la consideración de los efectos remotos posibles tras la implementación de los avances científicos y biotecnológicos. En un segundo lugar, la preeminencia de los pronósticos buenos sobre los malos con el fin de evitar cualquier riesgo por parte de la investigación. Y, posteriormente, pasando por la consideración de los intereses de los otros antes que de los del mercado, llegaremos al deber para con el futuro desde la cooperación del presente proyectada hacia adelante.

De este modo y en consonancia con el espíritu inicial de este *principio de responsabilidad* contribuye como dice José Ramón Acosta (2004), a la creación de un espacio (diría él, contexto) material y social propicio para la armonización del hombre con la naturaleza al garantizar que los valores y derechos individuales puedan tener realización efectiva.

En este entorno, y en continuidad con el postulado anterior, aflora entonces el debate bioético para asumir el *riesgo* como instancia de desarrollo humano, de integración regional y de avance del conocimiento tecnocientífico en pos de mejores y equitativas oportunidades para todas las gentes (*ad gentes*). La asunción del riesgo solamente será ético si los beneficios esperados o resultantes son mayores, o, por lo menos, recíprocamente iguales o semejantes a las categorías comprometidas en la decisión, lo cual exige prever de manera compleja los posibles resultados y estar atentos a controlar los procesos para introducir enmiendas oportunas si hay fallas o para cambiar radicalmente las decisiones.

Subsiguientemente, y desde un pronunciamiento manifiesto anteriormente al interior del Departamento de Bioética de la Universidad El Bosque con la construcción personal de algunos escritos como requisito a mi candidatura doctoral, habría que invocar además, el reclamo potteriano de considerar



la potencialidad ética (hoy muy discutida) de los procesos de vida y la tesis compleja de la construcción del conocimiento como un acto de intervención donde los sujetos han de asumir toda la responsabilidad por sus creaciones, tal y como lo propone el Dr. Carlos Delgado en su libro citado en ese momento.

Si bien es cierto, decía que el ser humano ha utilizado la cultura para adaptar el medioambiente, por razón de innumerables creaciones tanto técnicas, tecnológicas, biotecnológicas o tecnocientíficas, y con ello satisfacer muchas de sus necesidades básicas, y en ese proceso ha confundido el poder con la administración, el utilitarismo con la utilización, hoy, con igual genialidad epistemológica, tecnológica y científica, está llamado a tratar de enmendar sus errores y tomar cartas en el asunto desde su propia conciencia intencional, ofreciendo políticas y alternativas de solución que lo encaminen a la salvaguarda de su dignidad mediante la resignificación y la readaptación de su “ser y estar” en el mundo.

Urge y demanda, por tanto, que sea el mismo hombre reflexivo, responsable de gran parte del deterioro, quien se entrelace con su naturaleza y abogue por la vida misma tras la búsqueda de políticas de sostenibilidad sean antropológicas o ecológico-ambientales. Así, también, el fortalecimiento y reconocimiento de los valores tanto individuales como colectivos, de los animales u otras especies cohabitantes del medioambiente (Singer, 1995).

Si anteriormente se dijo que el ser humano está llamado a *readaptar y resignificar* su “ser y estar” en el mundo, una manera de hacerlo es modificando su propio raciocinio promoviendo así un giro paradigmático evidenciable en un cambio de modelos y de estructuras a favor de la vida en general, tanto de la otredad como de su propia yoeidad. Ello, eco último de su misma toma de conciencia ante el imperativo categórico de su intencionalidad de su “ser y estar en el mundo”.

Dentro de ese giro copernicano, racional, cultural y biotecnocientífico, se viene avizorando la bioética como una posibilidad epistemológica capaz de consolidar propuestas y conducir a una toma de decisiones en favor de la vida misma, de su calidad y la propia dignidad, tanto del ser humano como de los demás animales y especies del planeta. Esto, en respuesta a uno de los más grandes postulados potterianos de responsabilidad por la supervivencia de la humanidad y la preservación de la biosfera (Potter, 1971).

En consonancia con Gilbert Hottois (2004), si bien es cierto que el avance tecnocientífico y la complejidad desencadenada por este “progreso” no se



va a detener de la noche a la mañana, apura entonces un diálogo para que dicho avance no desoiga la posibilidad ética que salvaguarde el bienestar de lo humano y de su entorno vital en el progreso investigativo, llamando a unos mínimos esenciales que sin ser absolutistas ni dogmáticos, propendan hacia una ética de disensos y de consensos en favor de la vida:

Pero la comunicación universal permanente conduce a que ya no se pueda ignorar al otro y, desde entonces, se aprenden a manejar las diferencias y las alteridades de una manera pacífica o bien se conduce a la confrontación violenta igualmente permanente, a “la guerra de todos contra todos” para retomar la expresión de Hobbes (Hottois, 2004).

Empieza, dicho en su momento, la búsqueda de un aporte antropológico de la Bioética, vista esta, en parte, como supervivencia, tanto del ser humano como de la propia comprensión de su dignidad. Al igual, sin desconocer en ello, lo relacionado a las demás especies del planeta y quedando convocada a participar de manera real y eficaz en el debate sobre las nuevas directrices antropológicas gestoras de un cambio de comportamiento humano respecto a su propia re-comprensión, re- interpretación y resignificación de lo vital (Potter, 1970).

Referencias

- Acosta, J. Ramón. (2004). Una mirada al gen egoísta del mundo global. Boletín de la Sociedad Cubana de investigaciones filosóficas. La Habana.
- Aristotle. *Peri hermeneias*. (1962). *Commentary by Thomas Aquinas*, finished by Cardinal Cajetan and translated by Jean T. Oesterle. Milwaukee: Marquette University Press.
- Cicerón, Las Leyes. (1970). *Traducción, introducción y notas por Álvaro D’Ors*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
- Coreth, E. (1982). *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*. Salamanca. p. 192.
- Della Mirandolla, Giovanni Pico. (1984). *De la Dignidad del Hombre, con dos apéndices: Carta a Hermolao Bárbaro y Del Ente y el Uno*. Madrid: Ed. Luis Martínez Gómez. Tomado de la desaparecida Editora Nacional.
- Diccionario latinoamericano de Bioética, página 274 a la 284.
- Dilthey, Wilhelm. (1956). *Introducción a las ciencias del espíritu*. Alianza Editorial, S.A. Madrid.
- Dilthey, Wilhelm. (1978ª). *El mundo histórico, obras completas*. Vol II, México Fondo de Cultura Económica.



- Engelhardt H Tristram. (1995). *Los fundamentos de la bioética*. España, Ediciones Paidós.
- Ferraris, Maurizio. (2004). *Historia de la hermenéutica*, Ediciones Cristiandad, S.A. Madrid.
- Fukuyama, Francis. (2002). El fin del hombre. Consecuencias de la revolución Biotecnológica. España: Ediciones B, S.A.
- García Gómez-Heras, José María. (2003). En los orígenes de la hermenéutica contemporánea: f. D. E. Schleiermacher. Ediciones Universidad de Salamanca. Azafra. Rev. filos. 5, 2003, pp. 29-52. Salamanca, 2003. BIBLID [(0213-3563) 5, pp. 29-52].
- Gadamer, Hans-George. (1998), *Verdad y Método*. Salamanca. Ediciones Sígueme, 3ª Ed.
- Grondin, Jean. (2002). *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Empresa Editorial Herder.
- Gómez Ramos, Antonio. (2002). *Actualidad de la hermenéutica*. En: LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica, 35, pp. 367-374.
- Guanipa Pérez, María. (2008). *Develamos el significado de la hermenéutica y la ciencia*. Tomado del libro: Reflexiones básicas sobre investigación. En proceso de Publicación, pp. 30-40.
- Heidegger, Martin. (1951). *El Ser y el tiempo*. Trad. por José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin. (2010). *El Ser y el tiempo*. 2ª ed. 1ª reimpresión y traducido por José Gaos. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Heidegger, Martin. *Carta al humanismo*, Traducido por Leyte Coello, Arturo; Cortés Gabaudan, Helena. Alianza Editorial, S.A. 1ª ed., 6ª imp.
- Hottois, Gilbert. (2004). *¿Qué es la Bioética?* Bogotá: Traducido al español: Chantal Aristizábal Tobler. Librairie Philosophique J. Vrin. 6, place de la Sorbonne. V. Paris.
- Hume, David. (1988). *Sobre la dignidad o miseria de la naturaleza humana*. En D.H., Sobre el suicidio y otros ensayos, Alianza.
- Hurtado de Barrera, Jacqueline. (2002). *El proyecto de investigación holística*. Bogotá. Cooperativa Editorial.
- Jonas, Hans. (1995). *El principio de Responsabilidad*. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Barcelona: Editorial Herder.



- Kant, E. (2001). Tránsito de la Metafísica de las Costumbres a la Crítica de la razón práctica pura. Números de 446-450. Madrid.
- Kung Hans. (1992). Proyecto para una ética mundial. Madrid: Editorial Trotta.
- Leon Eduardo Alberto, El giro hermenéutico de la fenomenología en Martín Heidegger. En Polis, Revista de la Universidad Bolivariana. Vol. 8 No 22, 2099, pp. 267-283. Chile.
- Martínez González, H. (1996). Pensar y situar. México: Universidad, Autónoma Metropolitana.
- Roldán García, Santiago. (2012). Relaciones hermenéuticas entre la comprensión de lo humano del ser humano desde la categoría de dignidad humana en Martin Heidegger y Hans Jonas. Documento Tesis Doctoral, Departamento de Bioética. Universidad El Bosque. Colombia.
- Roldán García, Santiago. (2007). Una pregunta por el sentido último de la existencia humana: Una educación para los jóvenes. Revista Cultura (CONACED). No 221, p.4 – 11, Bogotá, Colombia.
- Roldán García, Santiago, (2012). Una propuesta bioética ante una cultura ambiental. En LEÓN C., Francisco Javier (Editor) Bioética global, y debates al inicio y fin de la vida humana: 20 años de FELAIBE. Santiago de Chile: FELAIBE, Sociedad Chilena de Bioética y Fundación Ciencia y Vida.
- Sloterdijk, Peter. (2000). Normas para el parque humano, una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger. Madrid: Ediciones Siruela S.A.
- Sófocles. (2001). Antígona. Pehuén Editores.
- Vattimo, Gianni, (1994). Hermenéutica y Racionalidad. Bogotá, Grupo Editorial NORMA.
- Villarroel, Raúl. (2000). Bioética Hermenéutica. *Revista Acta Bioética*, 6(1), pp. 143-153



XIV. JUSTICIA: BIOÉTICA EN LA VIDA COTIDIANA

Diana María Rodríguez González, Ph.D.⁴⁷

Preámbulo

Este apartado considera que recorrer temas de diversos asuntos relacionados con la vida, la salud, la ciencia, la tecnología, la economía, la política y la educación desde disciplinas como la filosofía, la sociología, la psicología, la psiquiatría, la medicina, las ingenierías, el derecho, todos en perspectiva bioética, requiere pensar sobre la necesidad de mirar históricamente nuestro comportamiento como seres pertenecientes al planeta tierra, con el valor agregado de poseer la capacidad de ser “sentí-pensantes-actuales”⁴⁸, donde a su vez, es importante repensar cuál es nuestra responsabilidad social, cuál debe ser el sentido social con el que habitamos la tierra.

Estamos en un proceso de transición entre paradigmas que nos permiten comprender como vivimos en el mundo de manera constitutiva con él y, por lo mismo, estamos autoafectando la vida misma. La teoría deja de subordinar a la práctica y es la práctica la que subordina a la teoría pidiéndole ayuda para comprender cuál es nuestra situación actual (Zubiri, 2004). Esto nos lleva al problema de la esencia, asunto que abordaré con la forma de proponer-comprender el asunto de la justicia hoy entre expertos y legos. Con ello, invito a reconocer-caracterizar nuestra situación actual en los dos roles, los cuales siempre cumplimos, somos legos o expertos según las cir-

47 Educadora, Magíster en Orientación, Especialista en gerencia del producto y del servicio. PhD. en Bioética. Docente investigadora Universidad Libre, Bogotá (Colombia). dianam.rodriguez@unilibrebog.edu.co

48 “El lenguaje que dice la verdad es el lenguaje Sentipensante. El que es capaz de pensar sintiendo y sentir pensando”. Eduardo Galeano.



cunstances. Legos al ser-ciudadanos de la calle ⁴⁹ y expertos desde nuestra situación intelectual, en la que como ‘profesionales’ en algún asunto o desde alguna profesión afectamos con nuestras decisiones de manera contundente el comportamiento y, por ende, las decisiones de grupos humanos más allá de nuestra propia familia de origen.

Es un asunto que invita a ir todavía más allá de todo lo señalado para pensar las tres categorías de esta intervención: bioética, justicia y vida cotidiana, asunto que parece ser un tema obvio; pero por lo mismo, requiere de una actitud atenta.

Propuesta

El tema, por tanto, se desarrolla mediante cuatro movimientos. Inicio con algunas comprensiones en torno a las categorías en mención y propongo tres formas (no las únicas) de ver relaciones entre ellas.

Movimiento uno. Lo que trae de suyo las categorías bioética, justicia y vida cotidiana es el rescate del cultivo de nuestro mundo interior, donde lo místico y lo ancestral pueden ser unas de las mejores rutas para lograrlo.

Movimiento dos. La justicia como fundamento de la ética exige de nosotros el cultivo del obrar correcto, ello con el fin de reparar o mantener su fuerza de uso en el acto social, e impulsar nuestra personalidad social hasta llevar al individuo al obrar justo.

Movimiento tres. Para definir la bioética es determinante comprender que no hay ninguna acción buena ni obra justa alguna que no haga referencia a un modelo de racionalidad práctica, pues ella es la razón de su ser.

Movimiento cuatro. El pensar en las interacciones entre justicia, bioética y vida cotidiana exige centrarnos en las dimensiones de la vida práctica y reconocer que la ética no es posible independiente de la biología, creer que sí es independiente nos ha llevado como especie a desconocer y estar incapacitados para comprender “la naturaleza y el grado de vulnerabilidad y discapacidad del ser humano” (Macintyre, 1996, p.11) por ser animal racional y dependiente.

49 Cada uno de nosotros no alcanzamos a comprender todo lo que se podría conocer, al conocer un asunto dejamos de conocer otros más.



Desarrollos de los movimientos propuestos

Movimiento uno. Lo que trae de suyo las categorías bioética, justicia y vida cotidiana es el rescate del cultivo de nuestro mundo interior, donde lo místico y lo ancestral pueden ser una de las mejores rutas para lograrlo.

¿Por qué estas tres categorías? Porque nos debatimos de una manera tal, que hemos perdido de vista en la dinámica de nuestra propia vida, las relaciones entre dos asuntos esenciales, que tendemos a naturalizar, creyendo por ende que nos vienen dados. El primer asunto, la relación individuo⁵⁰-sociedad, ya que estamos ‘atrapados’ en dinámicas donde siempre están presentes las relaciones interpersonales y los grupos sociales. El segundo asunto, la relación conocimiento-moral, nuestra tendencia es la de creer; por tanto, comprender que ella es consecutiva siendo constitutiva en el momento de obrar ante o en diferentes roles durante nuestra vida.

Una forma de comprender estas relaciones se da al establecer que la justicia es el reclamo que se hace desde ambas posturas cuando se vive a favor del actuar correcto. Ello se evidencia cuando se analiza la relación que hay tanto en legos como expertos mediante el sentir común, allí se hace visible; pues, reconoce que lo justo, lo correcto, afecta nuestra forma de obrar y de considerar lo que implica la idea de calidad de vida; es decir, la justicia se activa desde el rol de los expertos al considerar que movilizar la bioética es lo apropiado y, desde el rol de legos, en especial los que aún no han oído hablar nada de bioética, se moviliza en la necesidad de que se haga lo justo, se haga lo correcto.

Hecha esta aseveración, es necesario centrar la atención en la forma como debemos pensar el asunto de la justicia y plantear lo que es la bioética. Para ‘cerrar’ un poco la amplitud que demanda la categoría justicia, la propuesta en este escrito será el comprenderla desde la respuesta a la pregunta: ¿justicia como estructura o justicia como contenido? Responderla implica analizar cómo la poseemos, interiorizamos y cómo la hemos llevado a la realidad como colectivos humanos; por ejemplo, el caso de las teorías contractualistas. Mirada así, se puede decir que ha habido un ‘avance’ significativo de la justicia como contenido. Una comprensión al respecto la presenta el filósofo político John Rawls en sus obras: *Teoría de la justicia de 1971 y liberalismo político de 1993*.

50 Individuo en este escrito es referido para hablar de uno mismo y uno mismo con los otros.



Pero ¿qué más se necesita para que vivamos la justicia como parte de nuestro ser? Al reconocer aportes como los de Nancy Fraser en la obra: *Escalas de la justicia*, Martha Nussbaum en *Fronteras de la justicia* y Amartya Sen con su obra *La idea de la justicia*, se va comprendiendo la ruta a construir para fortalecer la justicia como estructura.

Miremos un poco lo expresado. Con Fraser (2008) se comprende y presenta la necesidad de considerar como genuino asunto de justicia, la visión tridimensional de la política en justicia: redistribución, reconocimiento y representación. Esta propuesta⁵¹ la hace para movilizarse (movilizarnos) del que se capacita para la crítica a quién se capacita para la crítica. “Reconstruyéndose un vínculo conceptual entre estas dos imágenes de justicia” (Fraser, 2008, p.23). Aquí, aparece la co-imbricación⁵² entre la dimensión política y la dimensión económica y cultural cuando estudia la clarificación de las fronteras actuales sobre globalización para el re-enmarcar la justicia en un mundo de globalización.

Por su parte, Nussbaum propone ir más allá de los conflictos políticos contemporáneos con el fin de lograr una teoría de la política que perdure en el tiempo y ganarse el apoyo de los ciudadanos por razones que no sean exclusivamente instrumentales o autoprotectoras (Nussbaum, 2007)⁵³. Esto con el fin de lograr que las teorías de la justicia, no sean ‘abstractas’ sí sensibles al mundo y a los problemas más urgentes. Proponiendo un modelo de educación moral pública que puede contribuir a resolver toda clase de sentimientos benevolentes extendiéndolos de forma razonable o consistente (Nussbaum, 2007, p. 102).

51 Proponiendo desde la teoría de enmarque quién y cómo cuenta como autentico sujeto de justicia en el mapa. Ello genera un conjunto de reflexiones continuas sobre quién debe contar con respecto a qué en un mundo poswestfaliano. El espacio poswestfaliano abraza: la solidaridad transnacional, una esfera pública transfronteriza, el establecimiento de marcos democráticos y de proyectos emancipatorios transfronterizos. Marco westfaliano de justicia es rechazado debido a que las injusticias superan las fronteras.

52 En la representación aparecen las “injusticias en el plano de la política ordinaria” y las “injusticias en el plano metapolítico”. El “des-enmarque o injusta asignación de marco, es un concepto indispensable para la teoría crítica, nos permite preguntarnos por la configuración del mapa del espacio político desde el punto de vista de justicia” (Fraser, 2008, pp.22-23).

53 Las tres cuestiones de justicia que he planteado son diferentes. Cada una requiere un tratamiento separado, y cada una impone una presión diferente sobre la doctrina del contrato. Todas ellas tienen, sin embargo, un importante rasgo en común: suponen una grave asimetría de poder y de capacidad entre los seres cuyos derechos centrarán mi atención y algún grupo dominante. Dicha asimetría será importante para explicar, en cada caso, por qué el enfoque tradicional del contrato no puede responder adecuadamente a las cuestiones planteadas.

La importancia de estas tres cuestiones es hoy ampliamente reconocida. Lo que antes parecían limitaciones menores dentro de la tradición del contrato social, comienzan hoy a parecer graves. Nos empujan a explorar más allá del contrato social para ver de qué otras formas podemos articular los fundamentos de una justicia auténticamente global (Nussbaum, 2007, p. 42).



Esta educación moral debe resignificar los conceptos de reciprocidad y dignidad. El deseo de cooperación equitativa: “Cuando otras personas sufran un recorte en sus capacidades, el ciudadano que imagino no experimentará únicamente los sentimientos propios de la imparcialidad moral, concebidos como una limitación sobre la persecución del propio interés. En lugar de eso, sentirá compasión hacia estas personas como parte de su propio bien” (Nussbaum, 2007, p. 102). Esto exige una forma de pensar la ciudadanía, un nuevo análisis de la finalidad de la cooperación social. Un nuevo análisis en la asistencia como bien social, donde la solución sea una nueva reformulación de las propias estructuras teóricas.

Con sus aportes se comprende que existen tres problemas no resueltos desde las estructuras teóricas clásicas de justicia: la deficiencia y la discapacidad, la nacionalidad y la pertenencia de la especie⁵⁴. Considera las tres formas de contractualismo: el puramente egoísta, la teoría de la justicia y el puramente kantiano para plantear el enfoque de las capacidades. En este enfoque, reconoce las capacidades como aquello que las personas son efectivamente capaces de hacer y ser, según una idea intuitiva de lo que es una vida acorde a la dignidad del ser humano⁵⁵, donde la utilidad media o total incluirá información sobre la libertad, el bienestar económico, la salud y la educación (Nussbaum, 2007, p.85). Propone diez capacidades como requisitos para una vida digna: vida, salud física, integridad física, afiliación, otras especies, capacidad para jugar, control sobre el entorno de cada uno. Resalta la norma del respeto al pluralismo en seis sentidos distintos, así: invitando a la revisión y replanteamiento constante de ello, considerando el respeto mutuo, la reciprocidad y bases sociales de autorrespeto, analiza la diferencia de estructura teórica entre la propuesta de las capacidades y el contractualismo (Nussbaum, 2007, pp. 96-98). En conclusión, Martha Nussbaum plantea la importancia de la reciprocidad, el respeto y la importancia de apoyarse en el

54 Deficiencia y discapacidad. La justicia hacia las personas con discapacidades físicas y mentales. El problema de extender a estas personas la educación, la asistencia médica, los derechos y las libertades políticas y en general, la igualdad como ciudadanos parece un problema de justicia, y un problema urgente. Nacionalidad. Extender la justicia a todos los ciudadanos del mundo, de desarrollar un modelo teórico de un mundo justo en su totalidad, donde los accidentes de nacimiento y de origen.

Pertenencia de especie. Cuestiones de justicia relacionadas con el trato que dispensamos a los animales no humanos. A menudo se ha reconocido que el dolor o la indignidad que sufren los animales a manos de los seres humanos es una cuestión ética; es más raro que se reconozca como una cuestión de justicia social.

55 Tal como revela el ejemplo de Sudáfrica, el enfoque del PNB cae también en un error de otro tipo. No se plantea cuáles son los elementos esenciales de la vida humana —los elementos que implican derechos básicos, según diría el enfoque de las capacidades—, que no siempre pueden correlacionarse con los ingresos y la riqueza, aunque estén distribuidos: elementos como la expectativa de vida, la mortalidad infantil, las oportunidades educativas, las oportunidades laborales, las libertades políticas y la calidad de las relaciones raciales y de género (Nussbaum, 2007, p. 84).



enfoque aristotélico para generar comprensiones profundas, de la incidencia de ello en la forma de asumir dificultades, mediante un rápido repaso a las ideas formativas de la tradición histórica.

De esta manera, se vislumbra que la justicia es una dimensión decisiva para la configuración del orden político, de la vida humana en sociedad, pero ello ¿qué demanda en cada uno de nosotros como individuos? Demanda el pensar la justicia como estructura, la 'justicia misma' como lo propone Alasdair Macintyre (1994). Ello significa que necesitamos poner de relieve la esencia y la función de la justicia en el alma del hombre, es decir, el silencioso diálogo del alma consigo misma en torno al ser. Así, la justicia es la virtud que conserva (un buen orden) toda cosa en su lugar apropiado, la justicia como unidad. Ello hace referencia a la segunda clase de bienes, lo que indica que la justicia tiene valor por sí misma, no por los efectos que pueda tener. Prescinde del castigo que pueda llevar consigo y trata de ver lo que es en sí misma y lo que produce esencialmente en el hombre injusto.

Por tanto, esto indica que estamos ante los significados internos del comportamiento humano, son "Las estructuras formales de las actividades comunes" de Garfinkel (1982), las que permiten determinar la condición ontológica del fenómeno de la justicia misma al comprender su estructura, su dinámica y su significado; se logra una reinterpretación del sentido de los fenómenos del mundo de la vida. Lo que indica que nuestra vida, la vida cotidiana requiere ser atendida. Y ¿qué es la vida cotidiana? "El mundo de la vida cotidiana es el mundo de nuestra experiencia común" (Schutz, 2003, p.20), "representa la escena de un orden social y moral en que el individuo se coloca" (Wolf, 1982, p.121); exige del individuo y del colectivo el uso de su conciencia moral, de pensar en la vida buena entendida como "la plenitud física, psicológica, social, política, religiosa, moral" (Pfeiffer, 2008).

En consecuencia, al asumir la justicia como facultad humana se hace indispensable reclamar por medio del constructo epistémico «bioética» una revolución en el pensar a favor de la supervivencia planetaria y de la especie animal racional-dependiente llamada comúnmente ser humano; también, en la posibilidad de adaptarnos (Cortina, 2010) al medio, para nuestros proyectos e ilusiones, esto lleva a que la moral sea proyección, futuro, esperanza, creación, inteligencia y capacidad para poner nuestros proyectos por obra, lo que en términos zubirianos es reconocido como apropiarse las mejores posibilidades.

La bioética mira contextualmente, siempre a favor de lo más grande, la comunidad. Al asumirse, considera como base que los recursos externos



son limitados, situación que exhorta a desarrollar: la capacidad de actuar correctamente, de vivir la *dikaiosune* como virtud, haciendo la vida por sí misma agradable (Macintyre, 1994) y venturosa en medio de las muchas incertidumbres e inconmensurabilidades presentes. La bioética al ser hija de su tiempo y su fortuna ayuda a la educación, es el acto de educar el que la concreta como su fin en sí mismo al cuestionar qué hacer, para qué el conocimiento, qué implica investigar. En consecuencia, estos argumentos permiten pensar la bioética como dispositivo moral que de suyo, constitutivamente, reconoce la presencia de la justicia (*dikaiosune*) y la racionalidad como dinámica propia del conocer y del saber, esto último, si se comprende que son los juicios los que permiten progresivamente hacer relaciones entre el saber ser, saber-hacer y saber-saber (Kohlberg, 1997).

Aquí es necesario aclarar que en la vida cotidiana los motivos^{56 57} constituyen el campo para la acción, por tanto, su análisis en relación con la justicia misma en el comportamiento cotidiano es superlativo. Igualmente, es necesario redescubrir que “aunque lo que se considera correcto o bueno no es siempre lo mismo, de un modo general los mismos conceptos de correcto y bueno son universales” (Macintyre, 2004). Comprender que la justicia misma es connatural al animal racional y social que tiene como principal actividad la perfección en el obrar, tal cual asume Sócrates cuando argumenta a favor del intelectualismo moral, y desarrollan Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, Tomas de Aquino en su propia teoría moral, Max Scheler al referirse a la naturaleza humana, Hans George Gadamer cuando considera que educación es educarse, Paul Ricoeur con su preocupación fundamental por la comprensión del ser humano y Paulo Freire al exponer la vocación ontológica del ser humano. Por tanto, el rescate del cultivo de nuestro mundo interior desde lo místico y lo ancestral⁵⁸ pueden ser una de las mejores rutas para lograrlo (Mora, 2008).

Movimiento dos. La justicia como fundamento de la ética exige de nosotros el cultivo del obrar correcto, ello con el fin de reparar o mantener su fuerza de uso en el acto social con el fin de impulsar nuestra personalidad social hasta llevar al individuo al obrar justo.

56 No puedo comprender una cosa social, sin reducirla a la actividad humana que la ha creado y, más allá de ello, sin referir esta actividad humana a los motivos que la originan». Es decir, el por qué y el para qué que origina la actividad humana” (Schutz, 2003, p. 23).

57 Bernard Williams ha denominado «el conjunto motivacional subjetivo del agente», que definido de manera amplia se refiere a las «actitudes de evaluación, patrones de reacción emocional, lealtades, personales» y el compromiso con proyectos diversos (Macintyre, 2004, p.104).

58 Un valioso aporte lo tenemos en la: Ley Derechos de la Madre tierra, promulgada por el Estado Plurinacional de Bolivia a ser presentada por el presidente Evo Morales en la Cumbre del Cambio Climático en Cancún, diciembre 2010. Más información en <http://www.gobernabilidad.org.bo/>.



Si se estudia la historia de la ética, se descubre cómo se llegó a pensar que ética y justicia son consecutivas y no constitutivas. Creemos “que los conceptos morales pueden ser examinados y comprendidos con independencia de su historia” (Macintyre, 2004, p.11). Pero, también se hace necesario insistir en la idea un tanto paradójica (dada por historiadores de la moral) de que se considera como correcto o bueno no siempre lo mismo, “de un modo general los mismos conceptos de correcto y bueno son universales, [pero...] Los conceptos morales están encarnados en [y son parcialmente constitutivos de] las formas de vida social” (Macintyre, 2004, p.11). Por tanto, si queremos recuperar en nuestro obrar el obrar justo al realizar todos los actos sociales, para fortalecer en nuestras relaciones las ganas de optar por la vida buena como finalidad, necesitamos reconocer la incidencia ética-política en nuestros actos.

Para ello necesitamos comprender la importancia del reconocimiento del deseo como elemento que conjuga inclinaciones-propósitos haciéndose esencial para cultivar y desarrollar las virtudes. Esta dinámica es simultánea, permite o crea los motivos que llevan al actuar coherente de todo individuo. Declarar la fuerza de los deseos es develar la necesidad de comprenderlos en el obrar humano por ser los potenciadores permanentes para un obrar por convicción personal por sobre un actuar por deber.

Así, para poder obrar más por finalidades que por el resultado o la consecuencia que ello genere, necesitamos reconocer y canalizar nuestros deseos. Este es el camino que permite autocomprendernos como autores de nuestros hábitos, costumbres. Es desde allí y de esta manera, que se fortalece el carácter de cada individuo. Esta condición es lo que mantiene activo y articulado en cada individuo su potencial para lograr que su actuar social tienda a un obrar ético-político consciente. Actuar social que exige el cultivo de una personalidad social que lleve al individuo a vivir auscultando sus deseos en cada contexto en el que se ve abocado.

Históricamente el dar cabida a los deseos ha sido un asunto que se ha visto afectado por la forma de percibir de los pensadores que han hecho historia y movilizado el conocimiento: sofistas, platónicos, aristotélicos, agustinianos, tomistas, huméanos, kantianos, etc. Esta dinámica se refleja en las pugnas dadas entre pensadores de épocas similares y por sus seguidores contemporáneos. Así, al mirar los constructos de pensadores como: Sócrates, Platón, Lutero, Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Shaftesbury, Hutcheson, Smith, Brentano, Scheler, Santo Tomas, Kant, Hegel, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, etc., y toda la filosofía moderna, se vislumbra en la mayoría de manera implícita o



explícita, intenciones por comprender y proponer a los otros formas de obrar con relación el uso de la propia vida, de los recursos existentes en el planeta, de las relaciones con otros.

En perspectiva bioética, se observan en ellos racionalidades diferentes, sus formas de conocer influyen culturalmente en el estilo de asumir la relación con los otros. Ello ha moldeado la personalidad social mediante las relaciones por grupos sociales diferentes, ha predominando el querer obrar pensando más en lo individual que en lo colectivo. Estas circunstancias han afectado la comprensión de nuestra responsabilidad como individuos dentro de una sociedad.

Son estas circunstancias la que establecen que para comprender la ética y la política de manera constitutiva el deseo es el que dinamiza la relación, lleva a un obrar correcto o incorrecto. Esta conducta asumida de manera razonada se vuelve lo propio del virtuoso, debido a que lo lleva a entender y vivenciar la felicidad como esencia y aspecto importante para su sentido de vida. Esa felicidad entendida como el logro propio del obrar ético, que motiva al actuar justo debido a que al ser parte de la personalidad social siempre irrumpe con la intención de buscar formas para hacer uso de reglas y fines de manera correcta durante los actos sociales. Así, reglas y fines son escogidos para favorecer a todos (no a la mayoría) más por convicción que por imposición.

Un aporte histórico poco reconocido sobre este asunto lo ha dado el cristianismo. Ante la pregunta: ¿por qué debo hacer lo que Dios manda? La respuesta más apropiada es por la santidad de Dios, por su bondad y por su poder. Este aspecto fue tomado y enseñado de manera equivocada hasta nuestros días. La tendencia predominante ha sido pensar que se hace lo que Dios manda porque él lo ordena. Este es un hecho histórico muy sutil e importante señalado por Macintyre que lleva a rechazar en la vida de los individuos el deseo de inspeccionar fenomenológicamente en nuestra vida la posibilidad de la existencia de Dios; asimismo, aleja en perspectiva escatológica de la comprensión profunda de la posibilidad de establecerlo como asunto imprescindible para comprender las formas de desear que están en conexión con la fe y el amor; ambas al servicio concreto de la justicia, el derecho y la paz.

Macintyre, en sus obras, hace un estudio riguroso de las narrativas que acompañan a pensadores como Agustín de Hipona y Tomás de Aquino para describir-explicar la ruptura histórica entre razón-fe y la dificultad actual para comprender a Dios como parte esencial del proceso de aprehender a desear a favor de lo bueno, lo correcto, lo justo y la vida en comunidad. Al igual



que su conexión con el amor, la confianza, la capacidad de mediación nos muestra el camino para poder proyectarnos libremente hacia el futuro, ese sentir común se niega, pero está presente históricamente en el testimonio de la vida de grandes pensadores y de muchos individuos en general.

En perspectiva bioética, este es un eslabón que facilita en las relaciones sociales el reconocimiento de la intersubjetividad como elemento imprescindible para conocer y decidir en situaciones contextualizadas. Motiva a las comunidades a querer que en las relaciones sociales y en los grupos sociales no predominen intereses privados o individuales por encima de las posibilidades de favorecer el bien común. La tradición cristiana ha apoyado en evitar asumir la ética a favor de la vida tendiente a la exclusión que reconoce la vida a favor de unos pocos, a desacralizar el concepto de la vida en sí.

Uno de los principales antagonismos construido por los no creyentes, está dado por la elaboración de argumentos atribuidos a Dios en lo relacionado con lo que queremos y lo que Dios ordena realizar. Esto se ha dado cuando se ridiculiza la importancia de la acción de la obediencia en las relaciones humanas y en la imposibilidad de reconocer desde la razón el hecho de que es posible vivir la experiencia de la fe. Lo anterior ha incidido en nuestros deseos para encontrar sentidos a la vida como especie. De allí la tendencia a creer que lo objetivo no requiere y puede actuar en independencia de lo subjetivo y, lo que es peor, a olvidar o no reconocer la importancia de la intersubjetividad para vivir en contextos reales; al respecto, en perspectiva bioética se requiere que nuestra especie agudice el sentido crítico para obrar al servicio concreto de la justicia, el derecho y la paz. Las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad favorecen la capacidad de participar en la visión del otro para eliminar el disenso, promueven el llegar al consenso, al acuerdo de manera deliberativa en las situaciones que demanda cada contexto. Es, decir, activan la mediación.

En otras palabras, nos hemos visto envueltos en el fenómeno de decidir entre virtud y felicidad desde el reconocimiento y la búsqueda de ciertos bienes, desde las reglas morales a la luz de un conjunto de mandamientos divinos, o desde acciones que satisfacen en mayor grado nuestros deseos. Para las tradiciones éticas la tendencia ha sido entrar en rivalidad como única forma de razonar. La insistencia ha sido el reconocer métodos de conocer que no hagan uso de las emociones, sentimientos, deseos, la llamada supremacía de la lógica formal en detrimento de la lógica dialéctica y simbólica.

En consecuencia, lo expuesto aquí nos está señalando: la importancia del juicio moral, de creer en la existencia de Dios para nuestra forma de dar



forma a los deseos, emociones para llevar una vida feliz y virtuosa, una vida plena, una vida con sentido para sí y en cuidado del cuidado del otro. Esta serie de matices nos indican lo complejo de nuestro ser, lo misterioso de la vida y, por tanto, lo necesario de contar con el sentido común⁵⁹ para articular los deseos y la razón en la vida cotidiana. Es de esta manera, según Schutz (2003), como la *doxa* de las comunidades se constituye y es en sí, sentido común⁶⁰ para los individuos que la integran. Un modo como grupalmente nos situamos frente a la realidad, movilizándolo que las cosas son y deben de ser al mismo tiempo.

Por tanto, el propio interés y el de los demás no es una cuestión política ajena a la moral. La diferencia de una concepción de la política “como la expresión, a través de las instituciones, de una auténtica voluntad común, ‘la voluntad general’, que contrapone a la ‘voluntad de todos’, que es por así decirlo la suma de las voluntades individuales” (Macintyre, 1999, p.183). No ocurre en tiempos y espacios diferentes. “La sociedad tiene que ser estudiada en el individuo, y el individuo en la sociedad; los que quieren separar a la política de la moral nunca comprenderán a ninguna de las dos” (Macintyre, 1999, p.183), esta desarticulación dada en el desear, en la ausencia de fe deteriora la fuerza de uso del obrar correctamente en el acto social, malogra paulatinamente el proceso de formación social hasta llevar a cada individuo al obrar injusto. Así, las circunstancias alteran las virtudes, debido a que un precepto o cualidad que es admirable en una sociedad puede ser empleado para la opresión en otra.

Hay necesidad de reconocer el desear como elemento constitutivo fundamental, necesario para comprender cómo la ética y la política son uno en todo acto social. Los deseos son generadores de las finalidades que motivan al obrar más que por imposición por convicción, a superar el actuar porque la ley o la norma lo impone, a reconocer quiénes somos y por qué vivimos juntos. Ello en perspectiva bioética incide en la manera de pensar la justicia, inclusive, afecta las circunstancias y la forma de concebir el conocimiento, dado que la ética y la política no son circunstancias intemporales y ahistóricas.

Actualmente, muchos académicos impulsores del conocimiento en sus disertaciones se han dado a la tarea de comprender las posturas de otros pensadores bajo una forma de razón instrumental que se aleja del consenso

59 “Los estudios de psicología social confirman lo que indica el sentido común: una gran parte de los seres humanos está excesivamente influida por el aspecto del rostro y por la apariencia en general” (Macintyre, 1999, p.161).

60 Para mayor comprensión véase: Schutz, Alfred. El forastero.



entre razón y emoción como esencia constitutiva en nuestro dar y obrar. Esta circunstancia es la que no permite o hace difícil reconocer el valor contundente de las creencias, las vivencias en y a favor del actuar correcto.

Movimiento tres. Para definir la bioética es determinante comprender que no hay ninguna acción buena ni obra justa alguna que no haga referencia a un modelo de racionalidad práctica, pues ella es la razón de su ser.

Los tiempos actuales inducen a deliberar ante las siguientes preguntas: ¿acaso el planeta es de unos pocos?, ¿de quién es? Es de todos. Ni siquiera es de nosotros los humanos, es de todos. ¿Cómo habría que asumirse la vida en él?, ¿para qué el conocimiento que estamos haciendo con él?, ¿cómo habría de asumirse? Y si se pensara que el planeta es prestado esto ¿qué implicaría?, ¿en qué condiciones devolver lo prestado?, ¿qué estilo de vida debe crearse y asumirse por la especie humana? Como cuando uno decide prestar algo muypreciado y acaso, no se espera recibirlo igual o mejor de como lo prestó. Requerimos de un trabajo intelectual, reflexivo y académico frente al qué hacer y al qué decir de la bioética en la sociedad actual, puesto que en esta dinámica hermenéutica-fenomenológica se puede fortalecer, educar-formar en la responsabilidad como fin, al reestablecer el valor de vivir bien en comunidad.

Igualmente, la justicia como fundamento de la ética en y como motivo de las prácticas sociales presentes en todo acto social, garantiza el obrar a favor de la vida, debido a que genera formas articuladas de abordar la acción económica, social y política. Por estas razones, aquí planteo la importancia de comprender los modelos de racionalidad en relación con lo justo, el juicio y la justicia, pues el encuentro de intersubjetividades requerido en este fenómeno, pasa a ser mediado por la facultad y la capacidad humana de la razón. Por lo anterior, la bioética como creación humana en sus discursos y saberes recurre a la razón práctica como método pedagógico e investigativo para conocer, obrar y decidir frente a lo bueno y lo mejor, dado a que activa en la personalidad social, en el acto social, en las relaciones sociales y grupos sociales el querer favorecer a nivel individual y colectivo las condiciones para aprender a vivir y a obrar bien, de manera bondadosa.

Por tanto, para lograr atender esta actitud dialéctica a favor de la definición de bioética, es necesario explicar que todo modelo de racionalidad práctica con sus criterios de racionalidad de la verdad en la acción, está metido en el seno de una tradición ética determinada, de esta manera se comprende “que no hay ninguna justicia en sí, ninguna acción buena ni obra justa alguna que no haga referencia a un modelo de racionalidad práctica” (Macintyre, 1999,



pp.19-27 y 369-383). La ética no puede seguir asumiéndose como una “disciplina” aislada. La justicia y la racionalidad práctica no son tareas distintas a ella. Un obrar bioético requiere “lealtad y el compromiso hacia una tradición originaria y nativa es el presupuesto básico para evaluar, e incluso para comprender, acertadamente, otra tradición ajena” (Macintyre, 1999, p.12).

Con esto en mente, es importante reconocer que estamos ante diferentes ideologías marcadas por una “generalizada ficción intelectual” (Macintyre, 1992, p.11), “No estamos de acuerdo ni siquiera acerca de la naturaleza de nuestros desacuerdos” (Macintyre, 1992, p.11). Seguimos ignorando “cuál es el estatuto personal y social del saber” (Macintyre, 1992, p.11). En el siglo XXI vivimos una encrucijada cultural y social. “No sabemos qué significa saber y lo que es peor no nos arriesgamos a saberlo” (Macintyre, 1992, p.11). En occidente nuestra historia, es decir, nuestra manera de pensar donde “los conceptos morales están encarnados en y son parcialmente constitutivos de las formas de vida social” (Macintyre, 1996, p.11), está marcada principalmente por tres versiones de la ética: los legados de la ilustración, la genealogía de la moral y llamada tradición en sí (Macintyre, 1992, pp.11-32).

Ante esta propuesta, es necesario reconocer que el asunto de los temas morales o humanísticos es muy difícil, pues no se comparte “una base mínima de convicciones fundamentales acerca del sentido de la existencia humana. “Nuestros puntos de partida son contrapuestos; nuestros métodos inconmensurables; nuestros intereses teóricos y prácticos divergentes, nuestro lenguaje equívoco” (Macintyre, 1992, p.12). De esta manera, “puede haber –y hay– avances en cuestiones científicas de detalle. Otra cosa bien distinta es que haya progreso en el conocimiento de las grandes cuestiones antropológicas y éticas: ni siquiera tenemos criterios compartidos para decirlo” (Macintyre, 1992, p.12).

Luego, necesitamos criterios compartidos para poder conocer cuestiones antropológicas y éticas, pues “La Babel intelectual que habitamos se enmascara, alternativamente, de academicismo puntilloso o de liberal tolerancia” (Macintyre, 1992, p.12). Sin embargo, es en esa dinámica, como ha emergido la bioética y como requiere ser considerada como acontecimiento educativo que propugna una honda transformación en el modo de pensar, ante la existencia de tipos de racionalidad y sus modos de comprender la justicia. Lógicamente, estos tipos de racionalidad no se han dado históricamente de manera secuencial (uno tras otro), su dinámica se ha dado en momentos algo simultáneos en el tiempo y espacio.



Para profundizar un poco este asunto retomemos a Macintyre ⁶¹. Lo relata mediante narrativas que permiten comprender las lógicas formales, simbólicas y dialécticas propias del hemisferio occidental, principalmente en sus obras: *Justicia y racionalidad* y *Tres versiones rivales de la ética*. Él, recurre a tres obras emblemáticas, con las cuales describe y explica cómo cada una es un modelo de racionalidad práctica: la enciclopedia británica, la genealogía de la moral de Nietzsche y la encíclica Aeterni Patris.

Mediante la enciclopedia británica estudia el modelo de racionalidad y justicia de la ilustración. Este modelo de racionalidad está dado a mediados del siglo pasado como una ciencia unificada. Esta racionalidad; se centra en la objetividad al asumir que la razón científica lo resolverá todo. “Atenerse a los hechos sigue siendo el primer mandamiento de la ética científica” (Macintyre, 1992, p.12), es así como se dice que el paradigma de la certeza parece haber triunfado sobre la verdad”. Ante esta racionalidad señala Macintyre es pertinente lo afirmado por Arnold Gehlen: “La ilustración ha muerto solo sus consecuencias perviven” (Macintyre, 1992, p.12).

Este tipo de racionalidad se halla en conflicto con la del genealogista respecto de sus concepciones de la naturaleza de la investigación moral ⁶². A su vez tanto el punto de vista del enciclopedista como el del genealogista comparten ciertos acuerdos fundamentales en el modo como conciben la historia de la filosofía desde Sócrates hasta el siglo XIX y esos acuerdos han configurado el curso de las disputas de maneras significativas.

Es desde el análisis de versiones rivales de la ética, a la luz del pensamiento ético de Macintyre, que se puede comprender la necesidad de rechazar el individualismo epistemológico y la propuesta de renovación de un concepto fuerte de comunidad si se quiere considerar la justicia como virtud. Con este pensador se comprende la necesidad de abandonar la primacía de la razón analítica y el redescubrimiento de la dimensión narrativa de toda tradición investigadora, es decir, la importancia de reconocer el sentir común como elemento clave de aprendizaje en y para vivir en comunidad, que significa la búsqueda de un equilibrio reflexivo reconociendo el uso de todas las tendencias para conocer. Pasar de la racionalidad instrumental al uso de la razón inteligente. Su forma de razonar es considerando en el mismo acto, fe-razón.

61 Ver texto completo: *Justicia y racionalidad*.

62 La investigación moral nos permite ver la forma real en que se viven los valores, creencias, aspiraciones y necesidades, es decir, el mundo de la vida cotidiana.



Él ejemplifica con su testimonio de vida la forma adecuada de pensar en perspectiva bioética, ya sea en un rol de experto o lego según el contexto que le esté exigiendo a uno obrar correctamente, esto es, evitar el mal moral. Con su esfuerzo intelectual nos ayuda a transitar y comprender el puente señalado por Van Rensselaer Potter ⁶³, señala la actitud con la que se puede como especie salir de nuestras incomprensiones en relación con lo sucedido históricamente sobre nuestra falta de progreso racional. Con sus argumentaciones aclara cómo hay que ordenar estas consideraciones respecto a su importancia o a su peso, advirtiéndonos que en la práctica tal ordenación es asunto en su mayor parte de preferencias individuales. Expresa: “que el grado de desacuerdo en tales preferencias se refleja luego en la gama de argumentos con conclusiones incompatibles que se despliegan” (Macintyre, 1992, p.35).

Este filósofo agustiniano, apoyado en Tomás de Aquino, nos marca la ruta para atravesar el puente hacia el futuro a favor de la supervivencia planetaria. Nos da como luz para atender en el s. XXI la posibilidad de trabajar el estatuto epistemológico de toda epistemología-pedagogía (razonamiento de la práctica educacional), a la bioética enraizada en la justicia, pues en ella actualmente confluyen expertos y legos de la siguiente manera: los expertos al considerar la investigación moral como base de la correcta valoración de las corrientes de interpretación y métodos particulares de comprensión. Los legos al solicitar justicia en la distribución de recursos, en el reconocimiento, en el derecho a hacer uso de la libertad para decidir. Y tanto expertos como legos ante las circunstancias de verse afectados por los mismos problemas, por ejemplo: el uso inadecuado de recursos limitados, agua, agricultura, creación de elementos de consumo y uso del territorio, etc. He aquí en pocas palabras cómo Macintyre nos marca la ruta para atravesar el puente hacia el futuro a favor de la supervivencia planetaria.

En otras palabras, al pensar la relación justicia: bioética en la vida cotidiana necesitamos comprender las razones por las cuales estamos en un severo desorden moral. En nuestro mundo de la vida cotidiana la tendencia es a obrar desarticulados, pensando en el bienestar individual sin reconocer

63 Fue un “bioingeniero” especializado en hacer “puentes” complejos: entre la ciencia y las humanidades, entre las culturas, entre la supervivencia de la vida humana y la naturaleza. Potter constituyó un baluarte de la universidad por su búsqueda de la verdad orientada a racionalizar el futuro, en la necesidad de transmitir no solo conocimientos a las futuras generaciones, sino también la capacidad de elaborar juicios de valor significativos. Frente al futuro es necesario asumir una posición humilde. La Bioética intenta relacionar nuestra naturaleza biológica y el conocimiento realista del mundo biológico con la formulación de políticas encaminadas a promover el bien social. Schmidt Ludwig y Van Rensselaer Potter: Un paradigma de Vida. En: <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/23750/2/articulo9.pdf>.



las necesidades colectivas, por no reconocer y entender comportamientos (personalidad social), costumbres (acto social), proyección de necesidades (relaciones sociales), o captar la necesidad de cambios a partir del uso de los espacios y tiempos concretos (grupos sociales). Así, se comprende que si se cambia de actitud al respecto, se puede salir del severo desorden moral en que nos encontramos. Actualmente, hay un conflicto radical en la forma de decidir sobre lo justo en casos particulares, de cómo evitar la injusticia en lo que acontece en el mundo de la vida cotidiana donde la investigación teórica elabora y debate concepciones sistemáticas de justicia.

Es por esto que actualmente la sociedad no es una sociedad de consenso, sino de división y conflicto. La razón (Macintyre, 1996, pp.19-27) es que muchos no hemos sido educados en un modo coherente de pensar y juzgar para el logro de un razonar inteligente. La tendencia es haber sido educados mediante una amalgama de fragmentos sociales y culturales heredados de diferentes tradiciones derivándose originalmente de la puritana, católica, judía, como de momentos y aspectos del desarrollo de la época moderna como la ilustración francesa, escocesa, liberalismo económico decimonónico, el liberalismo político del siglo XX, donde la razón instrumental desconoce la intersubjetividad en la que se moviliza.

Ciertamente, en perspectiva bioética ¿cómo hemos de decidir entre las apelaciones rivales e incompatibles de justicia que compiten por nuestra lealtad moral, social y política? Si los criterios que guían nuestras acciones son propios de una racionalidad de la versión sistemática de la justicia, donde creemos que tenemos que aprender primero lo que la racionalidad no requiere de nosotros en la práctica. Para hablar de la justicia en la vida cotidiana es preciso comprender que para tener criterios que nos guíen en el obrar justo, necesitamos aprender a reconocer lo que la racionalidad requiere de nosotros en la práctica. De ahí que sea importante aclarar que predominan básicamente tres tendencias sobre uso de la racionalidad práctica que al analizarlas ven la vida como bien para la efectividad o bien para la excelencia.

Ser racional en la práctica -así sostienen algunos- significa actuar sobre la base de costes y de beneficios a partir de los cursos alternativos de acción posible y sus consecuencias para uno mismo. El ser racional en la práctica -afirman otros rivales- consiste en actuar bajo aquellos constreñimientos que cualquier persona racional, capaz de una imparcialidad que no atribuya privilegio particular alguno a sus propios intereses, estaría de acuerdo en que se impusieran. El ser racional en la práctica



-como defiende un tercer grupo- está en actuar de tal modo que se alcance el bien último y verdadero de los seres humanos (Macintyre, 1996, p.20).

Por tanto, la propuesta es hacer uso de la racionalidad práctica como racionalidad inteligente, es decir, donde se comprenda la necesidad de asumir la justicia como virtud y a la bioética enraizada en la justicia como la actividad que lo demanda a favor de los bienes de la excelencia por sobre los de la efectividad. Este tipo de razón inteligente exige a cada humano en el mundo de la vida, hacer uso de su máximo potencial para lograr desarrollar un modelo de racionalidad práctica que mantenga activa todas las dimensiones del ser ahí *-Dasein-* de modo tal que alcance el bien último de los seres humanos y procure por sobre todo los bienes de la excelencia.

Más aún, en perspectiva intersubjetiva⁶⁴, la bioética emerge como tradición en el seno de versiones rivales de la ética, reclama la justicia como esquema o criterio de verdad en la acción. Esta interrelación lleva a deducir que la bioética se ubica dentro de una tradición específica, la tradición aristotélico-tomista, pues, su misma dinámica refleja que son las formas de vida social con sus hechos históricos la que la constituyen hasta llevarla a cobrar vida al estar reclamando la virtud de la justicia como fundamento ético para comprender tanto el valor, como el sentido de la vida y la muerte. Aunque actualmente se han logrado desarrollos al respecto y se han propagado diferentes paradigmas bioéticos como modelos de racionalidad práctica, al analizarlos desde esquemas y criterios de la verdad en la acción, ellos no son completos, debido a que no son acordes a comprensiones y posiciones éticas que le permitan a cada individuo comprenderse como un ser que no puede ser sino es en relación con los otros, su tendencia es la de concebir que la vida tiene por sentido ser un medio y no un fin.

La bioética se ubica dentro de la tradición específica (aristotélico-tomista), cuando reconoce que el espíritu de la bioética emerge desde el mundo de la vida cotidiana ante el deseo de vivir el amor, la belleza y la verdad con argumentos que van de lo razonable a la racionalidad mediante el uso de la razón inteligente (fe-razón). El principio inspirador que emerge con su dinámica es el de *cree para comprender y conoce para que creas*. Este principio emerge del sentido común de quienes la exploran y promueven, tanto expertos como legos cuando la empiezan a reconocer en por y para cultivar ese sentir común. Es una fe basada en argumentos para que pueda comprenderla

64 "Lo que se da a la percepción y a la observación está ya siempre informado por conceptos y juicios" (Macintyre, 1996, p.42).



todo el mundo no solo las personas de fe, sino cualquier persona no creyente que utiliza su razón y la utiliza con buena voluntad.

Movimiento cuatro. El pensar en las interacciones entre justicia, bioética y vida cotidiana exige centrarnos en las dimensiones de la vida práctica y reconocer que la ética no es posible independiente de la biología, creer que si es independiente, nos ha llevado como especie a desconocer y estar incapacitados para comprender “la naturaleza y el grado de vulnerabilidad y discapacidad del ser humano” (Macintyre, 1996, p.11) por ser animal racional y dependiente.

Los grupos sociales necesitan comprender el problema del comportamiento humano desde las categorías animal, racional y dependiente con el fin de que sus formas de vida sociales puedan tender a estar centradas en la acción correcta. Pensar en cómo es posible una vida moral para seres constituidos biológicamente como animales racionales dependientes, hace que el mismo ser humano comprenda que sigue siendo un ser animal con identidad animal,⁶⁵ esto es, estamos constituidos por una primera naturaleza animal y una segunda naturaleza “culturalmente formada como hablante[s] de un lenguaje [donde logramos] un conjunto de transformaciones parciales, pero solo parciales, de su [nuestra] primera naturaleza animal” (Macintyre, 1996, p.68). De ahí el siguiente postulado:

El ser humano es vulnerable a una gran cantidad de aflicciones diversas y la mayoría padece alguna enfermedad grave en uno u otro momento de su vida. La forma como cada uno se enfrenta a ello depende solo en una pequeña parte de sí mismo. Lo más frecuente es que todo individuo dependa, de los demás para su supervivencia, no digamos ya para su florecimiento, cuando se enfrenta a una enfermedad o lesión corporal, una alimentación defectuosa, deficiencias y perturbaciones mentales y la agresión o negligencia humanas. Esta dependencia de otros individuos a fin de obtener protección y sustento resulta muy evidente durante la infancia y la senectud, pero entre esta primera y última etapas en la vida del ser humano suele haber periodos más o menos largos en que se padece alguna lesión,

65 Si no aceptamos que tenemos fuertes motivaciones innatas, no podremos ejercer ningún control sobre ellas: quedaremos a merced del deseo de poder, la territorialidad, la agresión, la exclusión del diferente, etc. ¿Cómo actuamos cuando decimos que tenemos que lanzar una cruzada contra el mal? Hasta ahora, no hemos logrado diferenciarnos de los Cro-Magnones que replegaron hasta su extinción al hombre de Neanderthal (Cadena, 2007, p.226).



enfermedad o discapacidad, y hay algunos casos en que se está discapacitado de por vida (Macintyre, 1996, p.68).

Son estos dos conjuntos de hechos relacionados entre sí los que permiten reconocer el grado de dependencia de unos con otros, como también nos permiten establecer la vulnerabilidad⁶⁶ y la aflicción como elementos esenciales de la condición humana. No reconocernos así ha radicado en que el ser humano se concibe y se imagina a sí mismo como diferente del animal, libre del peligro de una condición de «simple» animalidad (Macintyre, 1996, p.19). Ello ha hecho que históricamente no se le haya dado el reconocimiento a la dimensión corporal del ser humano, la tendencia ha sido de crear una cultura que se olvida de la importancia del cuerpo (Chirolla, 2005, pp.17-64); a tal punto que, no cultiva virtudes que requiere para hacer frente a la vulnerabilidad y la discapacidad como la capacidad de representar unos a otros en momentos de decisiones importantes; tales como, la amistad y la veracidad.

Igualmente, el ser humano olvida su propio cuerpo y por ende desconoce que su manera de pensar es la que corresponde a una especie animal. Omite que el cuerpo es el vínculo entre lo prelingüístico y lo lingüístico como constitución de la racionalidad práctica y que dependemos de la forma como somos cuerpo⁶⁷.

Se ha subestimado la trascendencia que tiene el hecho de que el cuerpo del ser humano sea un cuerpo animal, que tiene la identidad y la cohesión de todo cuerpo animal, y no han sido capaces de reconocer debidamente que, en lo que se refiere a esta vida, resulta cierto que el ser humano no simplemente tiene un cuerpo, sino que es su cuerpo. Otros comentaristas sí han comprendido esto; la lectura de Aristóteles y del comentario de Ibn Rushd, llevó a santo Tomás a sostener: «Puesto que el alma es parte del cuerpo del ser humano, el alma no es la totalidad del ser humano y mi alma no es Yo»⁶⁸. A lo mejor esta es una lección que debamos aprender de nuevo quienes nos definimos hoy en día como aristotélicos modernos a partir quizá de

66 No obstante, ahora el individuo resulta vulnerable a la falta de cooperación de otros miembros del grupo (Cadena, 2009, p.137).

67 El sujeto propuesto por la modernidad es desencarnado en tanto y en cuanto prescinde de lo que obliga a admitir un otro: el cuerpo. (Pfeiffer, 2008. pp. 45-70).

68 Santo Tomás de Aquino, Commentary on Paul's First Letter to the Corinthians XV, 1,11; hay que señalar también que santo Tomás, a diferencia de la mayoría de los autores modernos, se refiere con frecuencia a los animales no humanos como «los demás animales (Macintyre, 1996, p. 21).



aquellas investigaciones fenomenológicas que también hicieron posible que Merleau-Ponty concluyera que yo soy mi cuerpo (Chirolla, 2005, p.20).

Es Macintyre quien reconoce la necesidad de considerar en este tema biológico a Aristóteles por ser “uno de los principales pensadores que se ha tomado más en serio la animalidad del humano”⁶⁹. “Aristóteles también fue precursor de esa típica incapacidad para reconocer debidamente la aflicción y la dependencia” (Macintyre, 1996, p. 22). Con él se registran dos circunstancias: primera, hay ciertas formas de experiencia para la práctica racional donde quienes poseen experiencia son más eficaces que quienes poseen razón, aspecto que ni en la ética ni en la política se le concedió peso alguno. Fue el caso de mujeres, los esclavos y criados, quienes trabajaban en labores productivas como campesinos, pescadores y obreros. Segunda, la vergüenza de recibir ayuda, porque es propio del superior prestar ayuda y propio del inferior recibirla en contradicción del reconocimiento a la amistad. De allí la tendencia a no gustarles a las personas que les ayuden porque ello se asume como debilidad, pues se es superior por autosuficiencia⁷⁰.

En este asunto, Macintyre examina a Aristóteles en contra del propio Aristóteles, por ser el que mejor ha aportado elementos para identificar en qué esos mismos argumentos se pueden enmendar, y con la ayuda de santo Tomás, refiere al ser humano que se comporta de manera muy similar al resto de los animales a pesar de trascender algunas limitaciones, nunca se separa enteramente de lo que tiene en común con ellos. “La identidad humana es fundamentalmente corporal (aunque no sea solo corporal) y es, por lo tanto, identidad animal; la consistencia de las relaciones con los demás en parte se define con respecto a esa identidad animal” (Macintyre, 1996, p. 23). Lo anterior, se tiende a olvidar por la existencia de una cultura centrada en resaltar las diferencias con otras especies animales y no las semejanzas, semejanzas como la capacidad de prever o la capacidad interpretativa primaria, la “capacidad de corregir continuamente sus creencias, de acuerdo con sus percepciones” (Macintyre, 1996, p. 53).

Todo el comportamiento corporal humano en relación con el mundo es originalmente un comportamiento animal, y cuando se adquiere la capacidad de usar el lenguaje y se reestructura

69 “Todos los animales no humanos -escribió Aristóteles- viven mediante la percepción y la memoria y poseen muy poca experiencia, pero la especie humana también vive mediante la sabiduría y el razonamiento” Aristóteles, *Metafísica A*, 980b 25-28 (Macintyre, 1996, p. 20).

70 Macintyre reconoce en Aristóteles como problema su propuesta de magnificencia debido a que ella lleva a considerar que se es menos cuando se recibe ayuda.



ese comportamiento bajo la guía de los padres y otras personas, cuando se elaboran y se modifican las creencias de nuevos modos y se reorientan las actividades nunca es enteramente independiente de la herencia y la naturaleza animal (Macintyre, 1996, p. 67).

Luego, emerge como consideración la necesidad de cultivar las relaciones recíprocas porque son las que permiten trascender nuestras propias limitaciones, ellas: crean como necesidad permanente el uso de una argumentación razonada con uno mismo y con los otros para lidiar con las reivindicaciones enfrentadas, es decir, favorecen la actitud bioética. Por ello, se hace esencial aprender a realizar raciocinio y escrutinio imparcial con el fin de que la comunidad consolide un modo de protegerse institucionalmente contra la lógica de la sociedad del mercado, del consumo.

Permiten el que despleguemos una serie de actitudes que desarrolladas se constituyen en hábitos y conforman las estructuras formales de las actividades comunes. Entre ellas están el pensar y decidir atendiendo a los cuestionamientos que nos orientan en nuestro *modus vivendi*: ¿por qué debo hacer esto, en lugar de aquello?, ¿por qué debo elegir este bien particular en detrimento del otro?, ¿por qué es mejor aquí y ahora seguir este deseo y no otro? Llegando al punto de aprender a dar cuenta sobre todo a uno mismo que no había otra razón mejor para actuar de otra manera. Logrando la ratificación de la afirmación: “Este fin inmediato es el mejor que puedo seguir aquí y ahora, teniendo en cuenta lo mejor, es decir, el bien supremo que puedo alcanzar en cuanto ser humano” (Macintyre, 1996, p. 87). Se trata, en perspectiva etnometodológica según Garfinkel (2001), de reconocer los rasgos o características que permiten construir e interiorizar como método asumido y como sentido práctico para la vida diaria –acto social–, los hábitos que se adecuen a la racionalidad práctica según los contextos en que se presentan.

Los bienes deben juzgarse a la luz de lo que es mejor, considerando el uso de tres habilidades que todo ser humano debe llegar a adquirir para ser un razonador práctico independiente (Macintyre, 1996, p.92): 1) debe pasar de tener razón para hacer algo, a ser capaz de evaluar críticamente dichos motivos; 2) debe aprender a distanciarse de los deseos del momento a fin de juzgarlos a la luz de lo que constituye el bien humano; y 3) debe pasar de una conciencia limitada del presente a una conciencia que intuye un futuro imaginable. Por ende, se necesita aprender a prever las posibles consecuencias próximas y remotas de nuestras acciones. Un razonador práctico debe ser capaz de distinguir entre deseos y expectativas de vida. La habilidad de



imaginar diversos futuros posibles requiere de un adecuado conocimiento de uno mismo y un adecuado conocimiento de las circunstancias sociales en las que se encuentra inserto (Macintyre, 1996, pp. 153-170).

De ahí que la importancia de los demás sea esencial para la construcción personal de ese razonamiento práctico maduro. La importancia de la familia es vital, debido a que necesitamos de los otros para aprender a evaluar, modificar o rechazar nuestros propios juicios prácticos. En la formación de un razonador práctico independiente se debe aprender y desarrollar la capacidad de ofrecer a otros (grupo social-relaciones sociales) como acto social, una explicación inteligible de su conducta, es decir: él debe conocer y ser capaz de argumentar, expresar la cadena de razonamientos prácticos que dio lugar a una acción.

Necesitamos que aquellos que nos conocen bien, aquellos que nos aman confirmen el juicio que nos hemos forjado en nuestro camino. (...) Necesitamos a los demás [relaciones sociales] para adquirir la capacidad de aprender a distanciarnos de nuestros deseos inmediatos a partir de una educación en las virtudes morales e intelectuales. El razonador práctico independiente [personalidad social] necesita a los demás para desenvolverse adecuadamente como agente moral (Macintyre, 1996, pp. 99-117).

Esta es la razón por la que se establece que los actos humanos están en un primer plano y las normas y las leyes pasan a un segundo plano, lo importante en perspectiva pedagógica es la persona rodeada y apoyada de la sociedad, en este caso, sus grupos sociales cercanos. De allí, la norma se vive y asume por compromiso y convicción de su importancia y no por sumisión y obediencia sin reflexión. Así, los actos de los seres humanos son los encargados de transformar las leyes de acuerdo con contexto en el que viven; esto es, "las personas son activos ejecutores y productores de la sociedad a la que pertenecen" (Guber, 2001, p.44). Son personas virtuosas que saben obrar correctamente en contexto.

Es de aclarar que, el ser humano puede equivocarse en su razonamiento práctico, debido a errores intelectuales por ignorancia de determinadas circunstancias, pero es importante reconocer a su vez que los errores intelectuales se arraigan en errores morales. Para el logro de lo anterior, se hace necesario el ocuparnos (grupos sociales-relaciones sociales) del florecimiento humano, este exige comprender cómo se desarrolla-estructura en cada etapa de la vida, el equilibrio o dinámica dependencia-autonomía en nuestras relaciones con los demás. Es allí, en la búsqueda de esta actitud, en el desa-



rollo de esta dinámica, donde se cultivan y se dan las virtudes, pues, en ese florecer se logra el pleno desarrollo de las facultades que naturalmente posee como miembro de la especie, así, se concibe el razonador práctico maduro siendo un ser capaz de llegar a conclusiones propias y hacerse responsable de ellas ante los demás.

A modo de ejemplo, presento estas orientaciones dadas por Macintyre (1994, p.109) en relación con algunos parámetros para la educación de los niños: Los padres deben ayudarlos a comprender no actuando para complacerlos, sino actuando para ser aquello que es bueno para él aunque no estén de acuerdo. Sin romper vínculos emocionales-afectivos, ayudando en el ejercicio de evaluarse para reconocer los motivos (deseos, aspiraciones, expectativas, necesidades) orientándoles en reconocer lo que es bueno para ellos en cuanto seres humanos. Este adecuado sentido de sí, desarrolla simultáneamente seguridad-reconocimiento (personalidad social). La entrega incondicional para acompañarlos en el proceso es vital. Pase lo que pase, cumplas o no las expectativas que yo me he forjado sobre ti, yo estaré allí para ayudarte. No son las necesidades de los padres las primordiales, son primordiales las necesidades de sus hijos.

Ante este modelo para razonar, el papel (desarrollo) de las virtudes es esencial para llegar a ser un razonador práctico maduro. Debido a que ellas, nos disponen y facilitan simultáneamente en el aprender a distanciarnos de nuestros deseos inmediatos, a hacer realidad nuestra capacidad de reflexión, a lograr el florecimiento humano. Es decir, a vivir la cotidianidad como razonadores prácticos maduros (relaciones sociales) y así poder asumirla desde una serie de comportamientos que nos permiten crear la red de caminos por la cual transitamos diariamente y construimos relaciones sociales desde la convicción y la elección.

Sin embargo, uno puede encontrar una buena razón para hacer algo y carecer de los deseos (motivos) para realizarlo. Solo mediante las virtudes morales e intelectuales se puede lograr dicha transformación. Solo la posesión de virtudes o la ausencia de ellas determinan que cosas resultan agradables al ser humano. A los buenos les resulta agradable lo bueno a los malos cualquier cosa, la temperancia y la moderación transforman los deseos. De allí, la relación del razonamiento práctico con las normas, estas inician con los bienes o males que pueden estar en juego en una situación determinada, confrontadas con las normas universales de nuestro comportamiento humano. Esto implica reconocer que saber cómo comportarse virtuosamente implica algo más que el mero cumplimiento de normas. En consecuencia, es



preciso saber que norma aplicar y cómo aplicarla en cada situación concreta debido a que ninguna norma determina por sí mismo como actuar.

Asimismo, razonamiento práctico y el bien común se acompañan, implican el estar en capacidad de responder a las preguntas que acompañan el desear virtuosamente: ¿qué es lo mejor que puedo hacer aquí y ahora? y ¿qué es lo mejor que podemos hacer aquí y ahora? Implica a su vez una multitud de acuerdos comunitarios en relación con el fin, lo que se construye como fin, al *Telos*. “Los preceptos señalados por Santo Tomás son un aporte que explicita las normas indispensables para que las personas alcancen el bien común en la medida en que forma parte de su propio bien” (Macintyre, 1996, p.132). Son aquí las relaciones sociales las que permiten formar alianzas para que mediante la asociación en grupos identifiquen los daños y peligros a los que están expuestos, establezcan los bienes concretos que se pueden lograr en las diferentes actividades y que les permitan florecer.

Pero cuando se dice que un individuo o un grupo florecen, se dice algo más, y no solo que poseen dichas características, aunque florecer supone siempre florecer en virtud de que se posee cierto conjunto de características. En este sentido, el concepto de florecimiento se asemeja a otros conceptos que implican usos del concepto básico de bien («florecer» se traduce como *eu zen y bene vivere*) (Macintyre, 1996, p.83). No solamente vivir sino vivir bien. Buen vivir mientras se esté vivo.

Esta relación de bien y acción correcta exige que uno conozca el que existen, según Macintyre (1996)⁷¹, tres formas de atribuir bondad y que lo bueno se atribuya tanto a lo que beneficia al ser humano como tal, como a lo que beneficia en situaciones específicas en el contexto específico de una práctica. Las tres formas son: uno, que lo bueno se atribuye por la evaluación de algo solo como medio, son cosas buenas para obtener algo más que ese bien. Dos, juzgar que alguien es bueno en el desempeño de un rol o función y ello indica que se juzga como bueno a ese agente pues en esas circunstancias existen bienes intrínsecos a esa actividad que son bienes genuinos, que merecen buscarse por sí mismos. Tres, el juicio que se hace acerca de la

71 Esta propuesta Macinteryna hace que aparezcan inverosímiles ciertas teorías filosóficas acerca del bien. Así pues, el punto de partida es la condición animal originaria de ser humano. De esta manera considerar la concepción aristotélica-tomista sobre las virtudes dada por Macintyre es reconocer que ella entra en conflicto no solo con otros puntos de vista aristotélicos sino también con las interpretaciones kantianas, utilitaristas y contractualistas. Sus posturas suponen un rechazo de las explicaciones de la identidad personal derivadas de Locke, de las interpretaciones kantianas o cuasikantianas de la percepción, de una serie de puntos de vista en la metaética y también del escepticismo con respecto a la realidad psicológica de los rasgos de carácter y, por lo tanto, con respecto a la realidad de las virtudes y los vicios.



mejor manera de ordenar los bienes en la vida de un individuo o una comunidad. Aquí, se juzga lo que es mejor, ser/hacer o tener, no solo en cuanto a roles, sino en cuanto seres humanos. Los anteriores juicios son los que se hacen sobre el florecimiento humano.

Comprensión final

La bioética es la piedra angular que ayuda a la buena vida y a la buena conducta, al correcto comportamiento en comunidad, a pensar-actuar, (sea niño, joven, adulto) para obrar correctamente y de manera justamente organizada. Crea todas las condiciones para aprehender a juzgar bien, lo cual en el mundo de los profesionales, académicos y científicos es exigencia activa que les reclama conocer muy bien lo que hacen para que sean buenos jueces, y así juzguen bien lo que conocen (Aristóteles, 1993, p.14), fomenta el desarrollo del pensamiento reflexivo; de esta manera considera la experiencia. Es con ella y desde ella que se aprehende a juzgar rectamente, puesto que los razonamientos siempre parten y versan sobre las acciones en la vida, circunstancia que ayuda a que desde el conocimiento y su uso exista de suyo, tanto lo justo como la opción de amar la justicia.

La bioética es la ética que emerge para los tiempos actuales, está activa en las comunidades, si cada uno de los humanos sobre todo los adultos, la considera. Solo se considera si se vive y solo se vive si se educa con y en ella, por ello, es un saber que reclama emerger en toda comunidad, su característica es el desarrollo de las virtudes debido a que su aprendizaje se basa en aprehender a juzgar lo bueno y lo correcto en contexto y actuar en consecuencia. Le recuerda a la epistemología moderna que como oficio se encuentra presente en el mundo de la vida cotidiana, es por ello que exige en nuestros comportamientos solidaridad, en la medida que busca equilibrar realidades y actuaciones en cada uno y, por ende, en los colectivos humanos, es la ruta perfecta para desarrollar la amistad entre extraños (Macintyre, 1996, p.230). La bioética educa en la virtud, en la opción de orientar lo irracional desde lo racional ubicando lo emocional, lo apetitivo y desiderativo en cada uno a favor del desarrollo pleno del alma (Macintyre, 1996, p. 36).

Por lo tanto, la bioética lleva al humano al acto prudente. Su fin es político debido a que es el conocimiento en la acción (Macintyre, 1996, p.14), para la obtención del bien lo que busca de cada individuo. Activa el uso de la razón práctica orientando en quien la asume en el qué se debe hacer y qué se debe evitar. Mira contextualmente siempre a favor de lo más grande, la comunidad. Al asumirse, considera como base que los recursos externos



son limitados, situación que exhorta a desarrollar: la capacidad de actuar correctamente, de vivir la *dikaiosune* como virtud haciendo la vida por sí misma agradable (Macintyre, 1996, p.27) y venturosa en medio de las muchas incertidumbres e inconmensurabilidades presentes. La bioética, al ser hija de su tiempo y su fortuna ayuda a la educación, es el acto de educar el que la concreta como su fin en sí mismo al cuestionar qué hacer, para qué el conocimiento, qué implica investigar. En consecuencia, estos argumentos permiten pensar la bioética como dispositivo moral que de suyo, constitutivamente, reconoce la presencia de la justicia- *dikaiosune* y la racionalidad como dinámica propia del conocer y del saber, esto último si se asume como compromiso moral e investigación racional a favor de la vida y su sentido.

Enfatizando, la bioética articula las dos formas de experiencia señaladas por Bruner (Macintyre, 1996, p.48), experiencia que se conoce como pensamiento logo-científico, especializado para tratar a las cosas “físicas” y el pensamiento narrativo para tratar a la gente y a las situaciones. Establece un puente entre diferentes modos de hacer ciencia (Vasco, 1989), las invita a correlacionarse. En esta dinámica, la bioética crea opciones de comunicación desde diferentes paradigmas que se requieren considerar para un asunto común en los tiempos actuales, actúa como dispositivo, “la bioética resulta de un proceder transdisciplinario de inclinación empírica, que se nutre de diversas disciplinas para resolver problemas bioéticos concretos de la comunidad, y, con la comunidad, esas disciplinas serán inconmensurables entre sí” (Cadena, 2011).

Por tanto, concibo la bioética como el constructo epistémico que al estar al servicio de la vida y su sentido, despierta nuestra sabiduría, requiere el uso de la razón práctica y motiva a vivir desde la justa generosidad donde su forma de razonar es considerando en el mismo acto, fe-razón.

Referencias

- Aristoteles. (1993). *Ética a Nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- _____. (1993). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Cadena M, Luís Álvaro. (2007). *Biología, moral y exclusión*. En: Revista Colombiana de Bioética. Bogotá: Universidad El Bosque. 2, p.226.
- _____.M, (2009). Luís Álvaro. *Biología y vulnerabilidad humana*. En: Revista Colombiana de Bioética. Bogotá: Universidad El Bosque. 4. (2), p.137.
- Chirolla Ospina, Gustavo Adolfo. (2005). *El paseo de Orlando. El cuerpo: Una matriz de subjetivación y de desubjetivación. El cuerpo, fábrica del yo*. Produc-



- ción de subjetividad en arte de Luís Caballero y Lorenzo Jaramillo. Colombia: Pontificia Universidad Javeriana. 1 (1), pp. 17-64.
- De Zubiria Samper, Sergio. (2006). Educación, justicia social y *Diversidad Cultural* En: Pedagogía y saberes. Colombia: Universidad Pedagógica Nacional. ISSN: 0121-2494, 24 (1).
- Del Barco, José Luis. (1998). *Bioética de la persona*. Fundamentos éticos y antropológicos. Colombia: Universidad de la Sabana.
- Delgado, Carlos Jesús. (2008). *Hacia un nuevo saber. La bioética en la revolución contemporánea del saber*. Bogotá: Universidad el Bosque. Colección Bios y Oikos, pp. 79-97.
- Fraser, Nancy. (2008). *Escalas de la justicia*. Barcelona: Herder.
- Freire, Paulo. (1989). *La educación como práctica de la libertad*. Madrid: Siglo XXI.
- From, Erich. (1980). *¿Tener o ser?* Bogotá, Fondo de Cultura Económica.
- Garfinkel-Sacks. (1982). *Sociologías de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- Garfinkel, Harold. (2001). *¿Qué es la etnometodología?* FFyL- UBA- ISSN, 0327-3776: Cuadernos de Antropología Social, 13.
- Guber, Rosana. (2001). *Etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.
- Jerome Bruner. (2003). *La educación puerta de la cultura*. Visor, Col. Aprendizaje, Madrid, (3 ed.) Trad. Félix Díaz.
- Kohlberg, Lawrence, Power F. Clark y Higgins Ann. (1997). *La Educación Moral según Lawrence Kohlberg*. España: Gedisa
- León Correa, Francisco Javier. (2008). Enseñar bioética: Cómo transmitir conocimientos actitudes y valores. En: *Actas Bioética*, 14(1).
- Macintyre, Alasdair. (1987). *Tras la virtud*. Trad. Amelia Valcárcel. Barcelona, Ed. Crítica.
- _____. (1994). *Justicia y racionalidad*. Trad. Alejo José Sisón Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias, EIUNSA, S.A.
- _____. (1996). *Historia de la ética*. México: Paidós.
- _____. (1992). *Tres versiones rivales de la ética*. España: Rialp.
- _____. (1996). *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos de las virtudes*. México: Paidós.
- Mora, Félix Rodrigo. (2008). *Naturaleza, ruralidad y civilización*. Madrid: Brulot.
- Nussbaum, Martha C. (2007). *Fronteras de la justicia*. Barcelona: Paidós.



- Pfeiffer, Maria Luisa. (2008). Vida buena. En: Diccionario latinoamericano de Bioética/Dir. Juan Carlos Tealdi. –Bogotá: UNESCO–Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética: Universidad Nacional de Colombia. Tomo III. pp. 616- 617.
- _____. María Luisa. (2008). Cuerpo y finitud. *Una cuestión decisiva en las filosofías* de Merleau-Ponty y Nietzsche. Enfoques XX, 1.
- Schutz, Alfred. (2003). *Estudios sobre teoría social*. Trad. Néstor Míguez. Por Escritos II. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu.
- Schutz, Alfred., Luckmann. (2003). *Estructuras del Mundo de la Vida*. Trad. Néstor Míguez. Por Escritos II. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu.
- Sen, Amartya. (2009). *La idea de justicia*. Madrid: Torrelaguna.
- Vasco, C. E. *Tres estilos de trabajo en las ciencias sociales*. Documentos Ocasionales, 54, 3a. edición]. Bogotá: CINEP. [Obra original publicada en 1989].
- Wolf, Mauro. (1982). *Sociologías de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- ZUBIRI, Xavier. (2004). *Inteligencia sentiente*. España: Tecnos.

Webgrafía

- Cortina, Adela. «Neuroética: ¿moral como estructura y moral como contenido?». Conferencia dictada (Universidad de Valencia, España) el miércoles 1º de septiembre de 2010 en el marco del III Congreso Internacional Xavier Zubiri que tuvo lugar en el Salón de Honor de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile. [<https://www.youtube.com/watch?v=4zRQQW5o1Mk>. Consultada noviembre 2010].
- Ley Derechos de la madre tierra, promulgada por el Estado Plurinacional de Bolivia. Presentada por el presidente Evo Morales en la Cumbre del Cambio Climático en Cancún, diciembre 2010. Más información en <http://www.gobernabilidad.org.bo/>
- Schmidt Ludwig. Van Rensselaer Potter: Un paradigma de Vida. <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/23750/2/articulo9.pdf>

BIOÉTICA

PERSPECTIVAS A FAVOR DE LA ECOLOGÍA DE SABERES

Este escrito refleja la intención de mantener lazos con la comunidad intelectual nacional e internacional en temas que movilicen a los grupos sociales en general a favor de la vida buena. Por tanto, su reto es promover una cultura que favorezca el desarrollo ético desde la formación en responsabilidad social, sostenibilidad y liderazgo para, por y en las comunidades donde cada quien habite.

Pretende aportar en el cultivo de actitudes preventivas. Este hábito propio del pensamiento crítico conlleva de suyo a la problematización. Así, cada descubrimiento nos lleva a otro, cada idea ayuda a otra y cada pensamiento descubre algo nuevo. Esta filosofía, como actitud reflexiva ante la realidad, nos invita a sentir los pensamientos desde lo más profundo para alcanzar conocimiento y sabiduría..., un despertar de consciencia..., quizás para los necios esto sea problemático...

BIOÉTICA

Ecología de Saberes

¿La vida debe tener prioridad sobre los intereses de la ciencia?

Se terminó de imprimir en agosto de 2016.

Para su elaboración se utilizó papel book cream 60 gr en páginas interiores
y papel propalcote 280 gr para la carátula.

Las fuentes tipográficas empleadas fueron Optima a 11 puntos en texto corrido
y Optima a 22 puntos en títulos.



Bioética

Perspectivas a favor de la Ecología de saberes

Este escrito refleja la intención de mantener lazos con la comunidad intelectual nacional e internacional en temas que movilicen a los grupos sociales en general a favor de la vida buena. Por tanto, su reto es promover una cultura que favorezca el desarrollo ético desde la formación en responsabilidad social, sostenibilidad y liderazgo para, por y en las comunidades donde cada quien habite.

Pretende aportar en el cultivo de actitudes preventivas. Este hábito propio del pensamiento crítico conlleva de suyo a la problematización. Así, cada descubrimiento nos lleva a otro, cada idea ayuda a otra y cada pensamiento descubre algo nuevo. Esta filosofía, como actitud reflexiva ante la realidad, nos invita a sentir los pensamientos desde lo más profundo para alcanzar conocimiento y sabiduría..., un despertar de consciencia..., quizás para los necios esto sea problemático...



**UNIVERSIDAD
LIBRE®**

ISBN 978-958-8981-07-9

