

# Definir la bioética: retorno a los orígenes\*

## Definir la bioéthique: retour aux sources

Gilbert Hottois\*\*

Traducción del francés al español: Chantal Aristizábal Tobler

### Resumen

Cuando se recorren los usos y las definiciones de la palabra «bioética», es necesario reconocer que nos enfrentamos a una especie de «familia» en el sentido de Wittgenstein. Potter se aproxima a la ideología moderna; se preocupa por los problemas de salud humana teniendo en cuenta los ambientes sociales, culturales y naturales –ecosistémicos– globales, y en esta perspectiva, los problemas de supervivencia de la especie y de los recursos naturales así como el sentido de una justicia global son esenciales. En cambio, la bioética engelhardtiana centrada en los asuntos médicos entre personas individuales no se preocupa por estos asuntos; sus posiciones epistemológicas y éticas son de tendencia posmoderna. Entre la concepción de bioética de Potter y la mía hay numerosas similitudes, pero también diferencias profundas. Yo estoy más abierto a lo que se llama la posmodernidad, aunque percibo sus excesos y derivas. Sin duda me encuentro más cerca de Engelhardt, aunque no estoy de acuerdo con todas sus elecciones comunitarianas, neoliberales, incluso libertarianas. Así, en bioética se expresan e interactúan todas las complejidades de nuestra época, a la vez moderna, posmoderna y premoderna.

**Palabras clave:** bioética, modernidad, posmodernidad, tecnociencia, justicia global.

### Résumé

Lorsque l'on parcourt les usages et les définitions du mot « bioéthique », il faut bien reconnaître que l'on se trouve confronté à une sorte de « famille » au sens de Wittgenstein. Potter est proche de l'idéologie moderne ; il s'inquiète des problèmes de santé humaine compte tenu des environnements sociaux, culturels et naturels –écosystémiques– globaux, et dans cette perspective, les problèmes de survie de l'espèce et de ressources naturelles ainsi que le sens d'une justice globale sont essentiels. Par contre, la bioéthique engelhardtienne focalisée sur les questions médicales entre des personnes individuelles ne se préoccupe pas de ces questions ; ses positions épistémologiques et éthiques sont de tendance postmoderne. Entre la conception de la bioéthique de Potter et la mienne il y a de nombreuses similitudes mais aussi des différences profondes. Je suis plus ouvert à ce que l'on appelle la postmodernité, tout en percevant les excès et les dérives. Je suis sans doute plus proche d'Engelhardt, même si je ne suis pas d'accord avec tous ses choix communautariens, néo-libéraux voire libertariens. Ainsi, en bioéthique s'expriment et interagissent toutes les complexités de notre époque à la fois moderne, postmoderne et prémoderne.

**Mots clé:** bioéthique, modernité, postmodernité, technoscience, justice globale.

\* Este documento que recoge las ideas y argumentos presentados durante el XVII Seminario Internacional de Bioética “¿Qué es la Bioética? Saberes, epistemologías y prácticas”, realizado en la Universidad El Bosque –Bogotá, Colombia–, agosto de 2011. Documento entregado el 30 de agosto de 2011 y aprobado el 01 de diciembre de 2011.

\*\* Filólogo y Filósofo. Ph.D. en Filosofía. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras e investigador del Centro de Investigaciones interdisciplinarias en Bioética de la Universidad Libre de Bruselas. Correo electrónico: ghottois@ulb.ac.be

## Introducción

### ¿Qué es definir?

Definir no es una actividad ajena a la filosofía. Por el contrario: en gran parte es constitutiva de ella y está presente desde sus orígenes. Platón, en la voz de Sócrates, estaba fundamentalmente en busca de definiciones: ¿qué es la virtud, la belleza, la valentía, la piedad, la filosofía...? Él no esperaba que se respondiera con una serie de ejemplos de actos o de hombres valientes o virtuosos o de obras bellas. Él quería que se presentara la idea misma, la esencia de la valentía, de la belleza en sí. Esperaba una definición impuesta por la realidad misma: una realidad ideal, inmutable, universal. El deseaba una definición ontológica. Tales definiciones también tienen un alcance normativo: expresan lo ideal, la verdad–valor, a las cuales las realidades sensibles, empíricas, apenas se aproximan.

El deseo de la definición verdadera, esencial, necesaria, que se debe imponer a todos, se encuentra a través de toda la historia de la filosofía y, hasta cierto punto, de la ciencia. Derivado del idealismo platónico, este deseo se perpetúa a través del esencialismo sustancialista aristotélico, el racionalismo cartesiano, el criticismo y el trascendentalismo kantianos, el logicismo, el eidetismo fenomenológico, etc.

Desde hace tiempo yo he tomado distancia con respecto a esta potente tradición esencialista, con mucha frecuencia dogmática, a favor de un enfoque más empirista, más extendido en el pensamiento anglo–sajón que en la filosofía continental europea.

Mi manera de abordar el problema de la definición se ha inspirado, desde hace tiempo, en las Investigaciones filosóficas (*Recherches Philosophiques*) de Ludwig Wittgenstein. ¿Cómo concibe él la cuestión de la definición del sentido de las palabras?

Wittgenstein pone como ejemplo, principalmente, la palabra «juego». ¿Qué es un juego? El deseo ilusorio de encontrar el Concepto o el significado esencial, Wittgenstein lo reemplaza por el reconocimiento más modesto –tolerante, pluralista y abierto– de una familia de usos.

Cuando se considera lo que llamamos «juegos», se percibe tal variedad de ejemplos, de casos, de contextos, de usos, que resulta vano querer repetir el gesto platónico que consiste en pretender ver detrás o más allá de esta diversidad, la unicidad de una idea, un rasgo esencial común para todos. Entre todos los usos de la palabra «juego» hay, claro está, similitudes, de la misma forma en que hay similitudes entre los miembros de una familia. Pero estas similitudes son múltiples y ningún carácter es necesario ni compartido por todos. Si A, B, C, D, E, F, etc., son ejemplos de juegos, se podrá observar que A, C, D y M tienen en común los caracteres alfa, beta y gama, pero que solo C y D tienen en común con E, F y G los caracteres delta y épsilon, o también que D y J tienen en común los caracteres lambda y mu, etcétera. A no tiene entonces ningún rasgo común con J, pero está ligado a J a través de D... Así, la serie se mantiene unida, en forma laxa, pero al mismo tiempo de manera bastante sólida. No es porque, observa Wittgenstein, una fibra única corra a todo lo largo de la cuerda que esta es resistente. Su solidez la confiere el recubrimiento de distancia a distancia de varias fibras de longitud limitada<sup>1</sup>.

Desde luego, en una familia, ciertos caracteres están más difundidos que otros y en general es posible identificar un núcleo más representativo de ejemplos de juegos, un núcleo paradigmático. Pero no hay que creer que cuando se tiene un carácter muy extendido, incluso presente en todas partes, ya se tiene un criterio claro de lo que es un juego. Supongamos, por ejemplo, que uno cree poder

<sup>1</sup> *Philosophische Untersuchungen*, aforismos n°66 y siguientes.



afirmar que todos los juegos son divertidos o están regidos por reglas. Pero qué significa ser «divertidos»: con seguridad no todos nos divertimos de la misma manera ni en las mismas circunstancias. Lo que es juego para uno, no lo es para el otro. ¿Y qué es una regla? Hay muchos tipos de reglas y maneras de seguirlas: administrativas, jurídicas, morales, estéticas, lógicas, matemáticas, técnicas, monásticas... «Reglas», «diversiones», «juegos»... corresponden a familias de usos, no a conceptos claramente definidos e inmutables, y estas familias se cruzan de manera diversa.

Cuando se recorren los usos de la palabra «bioética»<sup>2</sup> y las definiciones que se proponen, es nece-

<sup>2</sup> Ver por ejemplo: Callahan, Daniel. *Bioethics as a Discipline. The Hastings Center Studies*, volume 1 (1): 66–73, 1973.

En la *Encyclopedia of Bioethics*, la definición redactada por Danner Clouser lleva esencialmente el mensaje según el cual la bioética no es más que la aplicación de la ética tradicional a problemas igualmente antiguos pero que presentan aspectos nuevos debidos a los desarrollos de la medicina. «The position taken in this article has been that the revelations and capabilities mediated by science create an urgency for moral guidance but do not require a new morality, revised in its basic principles». El menciona muy brevemente a Potter quien, como lo veremos, es crítico de este enfoque conservador. En vez de pretender definir la bioética en su «esencia», es mejor caracterizarla como relativa a una serie de cuestiones que ofrecen «family resemblances». Clouser no se detiene en esta expresión y no menciona a Wittgenstein. CLOUSER, Danner. *Bioethics*. En: REICH, Warren (Editor). *Encyclopedia of Bioethics*. The Free Press, Macmillan, 1978. p. 125.

En la segunda edición (Simon & Schuster Macmillan, 1995), la entrada «bioética» es redactada por Daniel Callahan, filósofo católico. Al gozar de una perspectiva histórica ya importante, es mucho más rica que la primera e ilustra la vasta diversidad de lo que la palabra cubre: desde la ética médica hasta la ética ambiental, pasando por asuntos sociales y políticos y teniendo en cuenta las conmociones de la segunda mitad del siglo XX. La bioética se refiere a las «ciencias de la vida»; Potter se reconoce como creador de la palabra, pero solo se dedica un párrafo. Callahan insiste fuertemente en el carácter *interdisciplinario* de la bioética; sin embargo, se extiende mucho más en los aportes de los diferentes enfoques de filosofía moral (utilitarismo consecuencialista, principialismo deontológico, casuística, ética de las virtudes, enfoques narrativos, feministas, hermenéuticos, etc.) y resalta que un acuerdo práctico sobre cuestiones circunscritas no postula un acuerdo teórico sobre los fundamentos y las justificaciones filosóficas o teológicas últimas. *The Birth of Bioethics* es una referencia esencial para la formación y la historia de la bioética y la comprensión de lo que esta palabra engloba. Su autor, Albert R. Jonsen, muy cercano al grupo de Georgetown, editor asociado de la *Encyclopedia* y de sensibilidad religiosa (filósofo jesuita), destaca el papel de los teólogos. Su mención a Van Rensselaer Potter es mínima. JONSEN, Albert R. *The Birth of Bioethics*. USA: Oxford University Press, 1998. p. 27. ENGELHARDT, Hugo Tristram. *The Foundations of Bioethics*, Second Edition. New York: Oxford University Press, 1996. 446p.

sario reconocer que uno se ve confrontado con un tipo de «familia» en el sentido de Wittgenstein. Esta situación no impide que los defensores de definiciones de la bioética pretendan presentar la verdadera, la única buena definición, sin darse cuenta ni querer admitir el carácter interesado, parcial y parcializado, subjetivo, normativo e incluso rotundamente polémico de su propuesta. Claro está, es completamente legítimo, con fines y en contextos determinados (técnicos, científicos, didácticos, etc.), retocar los tejidos semánticos laxos de las lenguas con significados claramente definidos. Pero estas son decisiones racionales normativas cuyos productos son ampliamente construidos y no dados por una realidad o un sentido comunes que se impondrían a todos y que uno simplemente pretendería descubrir y explicitar.

En filosofía existe otra manera igualmente antigua –se encuentra desde el Crátilo de Platón– de revelar el «verdadero sentido» de las palabras. Este enfoque tuvo un éxito importante en el siglo XX, en particular en la hermenéutica inspirada por Heidegger. Esta va en búsqueda del sentido original de una palabra; se remonta a la historia a través del idioma o de una sucesión de idiomas como es el caso para los términos filosóficos: «razón» que remite a ratio que remite a logos; «naturaleza» que remite a natura que remite a physis; «moral» que remite a mos que remite a ethos, etc. Se trata de ver como se utilizaban estos términos y que significaban en los primeros textos filosóficos presocráticos. Semejante empresa

HOTTOIS, Gilbert (Editor). *La bioéthique. Une nouvelle génération de problèmes éthiques?*. Centre interdisciplinaire d'études philosophiques de l'Université de Mons, 1988. 175p.

REICH, Warren. The word 'bioethics': its birth and the legacies of those who shaped its meaning. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, volume 4 (4): 319–335, 1994.

REICH, Warren. The word 'bioethics': the struggle over its earliest meanings. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, volume 5 (1): 19–34, 1995.

ABEL, Francesc. *Bioética: orígenes, presente y futuro*. Madrid: Institut Borja de Bioética y Fundación Mapfre Medicina, 2001. 288p.

BYK, Christian (Editor). *La bioéthique: un langage pour mieux se comprendre?* Paris: Editions ESKA, 2000. 267p.

tiene un interés filológico e histórico innegable, pero también participa de una valoración casi mitológica del Origen (recordemos la Edad de Oro) en donde la Verdad y el Sentido habrían resplandecido para empañarse y perderse en el curso de la Historia subsecuente. Es una gestión de valorización del pasado, de la tradición e incluso de la naturaleza y puede ser tan dogmática como el idealismo esencialista, porque se trata también de pretender leer la verdadera y única significación sin asumir una responsabilidad activa, normativa, en este descubrimiento.

«Bioética» es una palabra construida, un artefacto cuya paternidad es conocida<sup>3</sup>, y parece entonces escapar a la tentación de volver a trazar su origen muy lejos en el pasado. Pero los componentes que utiliza y amalgama –las raíces griegas «bios» y «ethos»– son heredados de una tradición multimilenaria. Sería un ejercicio interesante y curioso aplicar a la palabra «bio-ética» el método de la hermenéutica etimológica, remontarse hasta los significados originales de bios y ethos y buscar en qué medida estas dos palabras se encontraron y se aliaron.

Este camino lo seguiría con gusto un heideggeriano y llegaría, probablemente, a la conclusión de que quien inventó la palabra «bioética» no sabía tampoco lo que hacía al reunir estas muy antiguas raíces griegas para forjar el neologismo.

Reprocharle a Van Rensselaer Potter su ignorancia filológico-filosófica sería pretencioso y, por lo demás, injusto. Como lo vamos a ver, Potter estaba muy consciente y asumía la responsabilidad de estar definiendo constructivamente algo nuevo, que apuntaba al futuro y no al pasado.

<sup>3</sup> Recientemente, se descubrió el uso del término «Bio-Ethik» por el teólogo protestante alemán Fritz Jahr en un texto de 1927. Pero se trata de un hápax; no tuvo ninguna influencia en la historia de la bioética que comienza en 1970. No niego la existencia de una *prehistoria* que puede remontarse hasta la Antigüedad.

## 1. La bioética según su inventor

### 1.1. «Bioethics. Bridge to the Future»

Estas son las primeras líneas de la obra *Bioethics. Bridge to the Future* de Van Rensselaer Potter<sup>4</sup> quien inventó la palabra «bioética» hace cuarenta años.

«El objetivo de este libro es contribuir al futuro de la especie humana al fomentar la formación de una nueva disciplina, la Bioética. Si existen ‘dos culturas’ que parecen incapaces de hablar una con otra –las ciencias y las humanidades– y si esto constituye una parte de la razón por la cual el futuro parece comprometido, entonces tal vez podríamos construir un ‘puente hacia el futuro’ construyendo la disciplina de la Bioética como un puente entre las dos culturas. (...) Lo que nos toca afrontar ahora es el hecho de que la ética del ser humano no puede estar separada de una comprensión realista de la ecología en el sentido más amplio. Los valores éticos no pueden estar separados de los hechos biológicos. Tenemos una gran necesidad de una ética de la tierra, de una ética de la vida salvaje, de una ética de las poblaciones, de una ética del consumo, de una ética urbana, de una ética internacional, ‘una ética geriátrica’, etc. Todas (...) hacen un llamado a acciones basadas en valores y hechos biológicos (...)» (Gilbert Hottois traduce y subraya)<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> POTTER, Van Rensselaer. *Bioethics. Bridge to the future*. New York: Prentice Hall, 1971. 205p. Recordemos que el término ya había aparecido en un artículo «Bioethics, the science of survival» en *Perspectives in Biology and Medicine*, volume 14, publicado en 1970 e integrado al libro.

<sup>5</sup> «The purpose of this book is to contribute to the future of the human species by promoting the formation of a new discipline, the discipline of *Bioethics*. If there are ‘two cultures’ that seem unable to speak to each other –science and the humanities– and if this is part of the reason that the future seems in doubt, then possibly, we might build a ‘bridge to the future’ by building the discipline of Bioethics as a bridge between the two cultures. (...) What we must now face up to is the fact that human ethics cannot be separated from a realistic understanding of ecology in the broadest sense. *Ethical values* cannot be separated from *biological facts*. We are in great need of a Land Ethic, a Wild Life Ethic, a Population Ethic, a Consumption Ethic, an Urban Ethic, an International Ethic, a

Estas pocas líneas contienen indicaciones cruciales.

El objetivo es el futuro: no el futuro cercano y no cualquier futuro, sino el de la supervivencia de la especie humana a largo plazo y teniendo en cuenta, como precisaremos más adelante, exigencias de calidad y de mejoría.

El problema es el de las «dos culturas», alusión a la célebre conferencia homónima del científico y escritor C.P. Snow (1959)<sup>6</sup>. Snow planteaba la constatación de una brecha muy profunda entre los partidarios de las disciplinas literarias y los de las disciplinas técnicas y científicas que ya no se comunican entre ellos y ya no comparten la misma visión del mundo.

Asociada a esta dicotomía nefasta que no ha cesado de profundizarse en el siglo XX, hay otra oposición más antigua y en parte constitutiva de la Modernidad (ver por ejemplo, Galileo, Hume): la separación radical entre hecho y valor.

La bioética se presenta para responder a las inquietudes legítimas acerca del porvenir de la humanidad al tender un puente entre las dos culturas, al denunciar su peligrosa ignorancia recíproca así como la separación entre hechos y valores. Reconocer que no se pueden separar, de una parte, la acción individual y colectiva apoyada en valores y en normas y, de otra parte, el conocimiento de las leyes y de los hechos establecidos científicamente que aclaran las condiciones y las consecuencias efectivas de la acción, está en el centro de la solución que se debe aportar al problema de las dos culturas y a sus efectos devastadores. La ética (desde la moral personal hasta la política), que inspira la acción, no puede ignorar los hechos establecidos por el saber biológico.

La bioética se define así como esta disciplina que construye puentes: un puente del presente hacia el futuro gracias a un puente entre las dos culturas, entre los hechos y los valores. Una disciplina que surge de entrada inter –o multi– disciplinaria, y en un sentido particularmente amplio.

Comprendamos que los incumplimientos no son solamente de un lado: de los literatos, intelectuales, de las ciencias humanas que ignoran las ciencias duras. Los científicos son corresponsables, especialmente debido a la hiper–especialización de la que Potter mismo es un representante lúcido: formado como químico, se hizo especialista en ciertos aspectos propios de un cierto tipo de cáncer<sup>7</sup>. Desde el final de su Prefacio, observa que el abanico de lecturas de un especialista se reduce a medida que su especialización se hace cada vez más aguda hasta este término absurdo en el cual, convertido en el único experto de un campo hiper–especializado, «we read only what we write»<sup>8</sup>.

La bioética de Potter corresponde a lo que a veces se denomina actualmente «macrobioética»: se ocupa de los problemas de la salud humana teniendo en cuenta los ambientes sociales, culturales y naturales –ecosistémicos– globales.

La supervivencia a largo plazo de la especie humana –previa a toda consideración de salud– es puesta en peligro inconscientemente por la ideología moderna del Progreso y del Crecimiento ilimitado, un proceso irreflexivo y que no parece tolerar ninguna retroalimentación negativa que invite a frenarlo o a modularlo. En más de una ocasión, Potter utiliza la analogía del cáncer: el desarrollo humano anárquico sobre la Tierra agota el sustrato natural sobre el que prolifera: es como un cáncer cuyas células se multiplican sin orden

Geriatric Ethic, and so on. All (...) call for actions that are based on values and biological facts (...)» (Prefacio, p. VII-VIII).

<sup>6</sup> Retomado en el ensayo SNOW, Charles Percy. *The Two Cultures and A Second Look*. 1963.

<sup>7</sup> «Thus, I began as a chemist, then chose biochemistry, then the biochemistry of cancer, then the biochemistry of one kind of cancer, and I am presently interested in special aspects of that biochemistry». POTTER, Van Rensselaer. 1971. Op. cit., p.150.

<sup>8</sup> *Ibidem.*, p. VIII.

ni limite a expensas del organismo huésped que el cáncer termina por matar causando al mismo tiempo su propio final<sup>9</sup>.

Este crecimiento fatal es el de la demografía mundial asociada a la explotación desenfrenada de los recursos naturales y vulnerables. Aquí, como a propósito del asunto de las «dos culturas», Potter reacciona a un contexto histórico que comenzó a cuestionar la ideología moderna del Progreso basada en el crecimiento económico y en el avance de las ciencias y las técnicas. Cita a Paul y Anne Ehrlich, Rachel Carson y festeja el surgimiento de una Office of Technology Assessment<sup>10</sup>. Coloca su libro bajo la égida de Aldo Leopold. El contexto histórico ampliado es, por supuesto, el de la posguerra, el cual puso definitivamente en evidencia la ambivalencia de las ciencias y de las técnicas desarrolladas bajo la bandera unívoca del Progreso<sup>11</sup>. Potter habla de «conocimientos peligrosos». Aunque entiende por esto que la ciencia puede ser conscientemente utilizada de forma nefasta y desviada en provecho de intereses particulares egoístas, él desea plantear más específicamente que el conocimiento es potencialmente peligroso cuando está en manos de especialistas de mente estrecha desprovistos de malas intenciones o incluso animados por intenciones que ellos creen buenas. «Knowledge can become dangerous in the hand of specialists who lack a sufficiently broad background to envisage all of the implications of their work»<sup>12</sup>.

El primer capítulo del libro de Potter tiene un título que define la bioética sobre el fondo de esta angustia con tendencia a veces apocalíptica: «Bioethics, the Science of Survival».

En este capítulo, la bioética es una ciencia; pero una ciencia del bien actuar individual y colectivo

con base en ciencias en un sentido más clásico: la biología y la ecología.

Un poco más adelante, la bioética es definida como una sabiduría en el sentido en que aporta «el saber acerca del uso del saber». Un tipo de meta-ciencia de la buena utilización de las ciencias y de las técnicas: un buen uso que garantice «la supervivencia del hombre y la mejoría de su calidad de vida», en el presente y para las «generaciones futuras». La bioética se presenta también como una «new ethics», «interdisciplinary ethics, defining 'interdisciplinary' in a special way to include both the sciences and the humanities»<sup>13</sup>.

En otro lado, Potter combina estos aspectos meta, inter y multi: la sabiduría es «el conocimiento (que dice) cómo utilizar la ciencia y cómo equilibrarla (balance) con respecto a otros conocimientos»<sup>14</sup>.

Definida como una disciplina, una ciencia, una ética, una sabiduría, una multidisciplinaria..., la bioética es difícil de delimitar: es ciencia y más que ciencia. Es una ciencia de la ciencia o de la regulación de la ciencia, de ahí el interés que Potter le da al paradigma cibernético, otro aspecto sobresaliente del contexto científico-cultural de la época. Ya volveré sobre ello.

¿A quién se dirige la bioética? Al científico, claro está, e idealmente a todo individuo ilustrado, pero en primer lugar a los profesores universitarios y a los políticos<sup>15</sup>, porque son ellos quienes pueden, mediante la educación y la reglamentación, difundir y hacer aplicar las medidas que el saber bioético recomienda: «explain the new public policies that could provide a 'bridge to the future'»; «make recommendations in the field of public policy»<sup>16</sup>. Desde su origen, la bioética

<sup>9</sup> Ibidem., p. 3.

<sup>10</sup> Ibidem., p. IX/3.

<sup>11</sup> Ibidem., p. 58.

<sup>12</sup> Ibidem., p. 69.

<sup>13</sup> Ibidem., pp. 1/6/4.

<sup>14</sup> Ibidem., p. 49.

<sup>15</sup> Ibidem., p. 2.

<sup>16</sup> Ibidem., pp. 2/5.

es tanto bio-política como bio-saber. El saber que pretende elaborar es un saber racional cuyo alcance es práctico.

La racionalidad bioética práctica no quiere otra cosa que la racionalidad positivista reductora, analista, mecanicista que domina las ciencias de la vida. Es lo que Potter expresa en forma de reclamo como una «holistic view of biology». Pero aquí es conveniente ser prudente y no leer alguna invitación a sustituir la intuición irracional por la metodología científica de estudio analítico de los hechos y la verificación intersubjetiva de las leyes causales objetivas. Lo que se necesita es más ciencias (en plural) y científicos sin orejeras para escucharse unos a otros por fuera de las fronteras estrictas de su propia especialidad, científicos capaces de ver el objeto de su estudio en toda la complejidad de las relaciones e interacciones que ligan el objeto a su contexto inmediato y a los contextos más vastos en los que se inserta.

Potter se describe expresamente como no «mecanicista» y no «vitalista», sino como «mecanicista pragmático»<sup>17</sup>. Su invocación al holismo es una manera de recordar a los científicos:

- que no pierdan de vista la complejidad y el contexto total, cuyo conocimiento, por supuesto, nunca es integral como tampoco está asegurada la anticipación de su evolución;
- que no olviden, en consecuencia, los límites del saber científico en un momento dado y reconozcan que no controlamos toda la complejidad ni todas las implicaciones de una empresa. Su invocación al holismo es, en realidad, más moral que epistemológica: invita a la humildad, a la prudencia, lejos de «la arrogancia tecnológica»<sup>18</sup>.

Potter no alienta una sabiduría –vagamente filosófica o religiosa– que se contentaría con una

visión holística conservadora y contemplativa. Él sabe que, desde siempre, el hombre ha elegido intervenir en la naturaleza. La evolución natural misma ha llevado al ser humano a una evolución cultural que es intervencionista, experimentalista y que está en la base de los éxitos de la especie humana en la lucha por la supervivencia sobre la Tierra. No se trata de cesar de intervenir; basta con aprender a intervenir de forma más inteligente<sup>19</sup>.

En este marco propone una concepción del hombre inspirado en el paradigma cibernético que confirma su adhesión al mecanismo causal, pero complejo, «reflexivo» y abierto, prudente. La sección «Man as an Error-Prone Cybernetic Machine»<sup>20</sup> invita a reconocer todos los niveles en los mecanismos de la evolución, el papel del error, de lo aleatorio, del desorden, de lo imprevisto. Estas irrupciones e interferencias son necesarias porque son fuente de novedades, de creaciones, sin las cuales la adaptación y la evolución no serían concebibles. Pero también incluyen riesgos, acontecimientos inapropiados, con frecuencia destructores. Esto es válido tanto para la intervención del hombre sobre la naturaleza como sobre sí mismo. Por esto hay que desarrollar el saber y las instituciones que permitan almacenar los productos positivos de este mecanismo aleatorio y gestionar sus peligros. Potter adhiere al evolucionismo darwiniano y destaca un cierto número de observaciones capitales para sus propósitos. El evolucionismo nos enseña que:

- todas las especies han terminado por desaparecer;
- esto se debe al hecho de que los mecanismos de la evolución –selección por medio de las variaciones (mutaciones) aleatorias espontáneas o inducidas, lucha por la vida, adaptación al medio...– solo tienen en cuenta el corto plazo.

<sup>17</sup> Ibidem., p. 11.

<sup>18</sup> Ibidem., p. 9.

<sup>19</sup> Ibidem., p. 11.

<sup>20</sup> Ibidem., pp. 12 y ss.

La especie que se convierte así en la mejor adaptada a un medio dado, claro está lo domina pero termina por desaparecer ya sea porque su éxito mismo –su proliferación, su expansión– destruye el medio del cual vive o ya sea porque su hiper–adaptación a un medio determinado le quita toda capacidad de resiliencia cuando este medio es modificado súbitamente. Lo que parecía progreso termina siendo en realidad una progresión hacia la extinción. La especie humana no se escapa a esta fatalidad evolucionista excepto si el ser humano es capaz de romper con la tiranía del corto plazo<sup>21</sup>.

El ser humano es capaz de desarrollar un saber biológico que le permite tener en cuenta el largo plazo y no solamente los intereses inmediatos o particulares. Sin detenerse en ello, Potter observa que la civilización materialista del crecimiento ilimitado y del dejar hacer capitalista solo constituye una transposición en bruto del evolucionismo miope. De manera más general, la economía, la política y la Investigación y el Desarrollo tal y como se despliegan, no van en el sentido de la prudencia y de la previsión preocupada por el largo plazo<sup>22</sup>.

En la conclusión del capítulo 2 que dedica a Teilhard de Chardin, en quien admira su visión de largo plazo y su preocupación por articular las ciencias y las humanidades, Potter se distancia, sin embargo, en forma notoria del evolucionismo escatológico de Teilhard en la creencia de que, iluminado por la fe cristiana, el hombre sabe hacia

dónde va. «Yo creo, al igual que otros evolucionistas contemporáneos, que el destino final del género humano es desconocido e impredecible y que ningún camino puede declararse asegurado de éxito. Todo lo que podemos esperar hacer es mantener el camino abierto y permitir que se sigan varias vías»<sup>23</sup>.

Potter le concede tanta importancia a la evolución cultural como a la evolución natural: la primera no debe modelarse sobre la segunda como suele suceder en nuestra concepción actual dominante del progreso unilateral y a corto plazo. «El concepto científico–filosófico de progreso que hace hincapié en una sabiduría amplia es el único tipo de progreso que puede conducir a la supervivencia. Es un concepto que coloca el destino del hombre en manos de los hombres y les encarga la responsabilidad de examinar los mecanismos de retroalimentación y los procesos miopes de la selección natural en los niveles biológicos y culturales y decidir cómo evitar los procesos naturales que han llevado a la caída de todas las civilizaciones pasadas»<sup>24</sup>.

Potter es un evolucionista riguroso que toma en serio el darwinismo y sus consecuencias para las especies vivientes. Pero, al mismo tiempo, estima que la evolución, tal y como se ha desarrollado hasta ahora, no es una fatalidad para la especie humana, porque puede intervenir con conocimiento de causa. Le corresponde a la bioética aclarar esta intervención.

<sup>21</sup> «Man is the sole product of evolution who knows that he has evolved and who is capable of taking steps that might help to insure survival». POTTER, Van Rensselaer. 1971. Op. cit., pp. 47–48. En *Global Bioethics*, Potter reconoce su deuda decisiva con Dobzhansky: «In 1958 Dobzhansky made three important points that influenced all my subsequent thinking: (1) no biological law can be relied on to insure that our species will continue to prosper, or indeed that it will continue to exist; (2) the human species is the sole product of evolution that knows it has evolved and will continue to evolve and (3) it is up to our collective wisdom to support the program for 'evolutionary developments that nature has failed to provide'» (p.4).

<sup>22</sup> POTTER, Van Rensselaer. 1971. Op. cit., pp. 47 y ss.

<sup>23</sup> «I believe, along with other contemporary evolutionists, that the ultimate destiny of the human race is unknown and cannot be predicted and that no path can be said to be assured of success. All we can hope to do is to keep the pathway open-ended and to permit several courses to be followed». POTTER, Van Rensselaer. 1971. Op. cit., p. 30.

<sup>24</sup> «The scientific–philosophic concept of progress which places its emphasis on large–range wisdom is the only kind of progress that can lead to survival. It is a concept that places the destiny of mankind in the hands of men and charges them with the responsibility of examining the feedback mechanisms and short–sighted processes of natural selection at biological and cultural levels, and of deciding how to circumvent the natural processes that have led to the fall of every past civilization». *Ibidem.*, p. 52.

Para hacer explícito el alcance biopolítico de su pensamiento, Potter dedica todo un capítulo (Capítulo 6) a la idea de un «Council on the Future»: «A proposal to cope with the gulf between scientific knowledge and political direction»<sup>25</sup>. Es interesante examinar cómo define este Consejo<sup>26</sup>:

- su misión es «predecir las consecuencias e interacciones que pueden resultar de la aplicación de nuevos conocimientos» y «considerar las consecuencias de los grandes programas de investigación»;
- está «above politics and not responsible for political action»;
- no tiene ningún poder legislativo, pero debería poder recomendar una legislación en un informe publicado;
- su composición debe ser interdisciplinaria en el sentido más amplio y este «grupo profesional» podría estar equilibrado con un «foro democrático».

¿Cómo no reconocer en este esbozo la anticipación bien concebida de lo que serán o deberían ser los comités de bioética a escala nacional e internacional?

Aunque, en tanto que investigador en oncología, Potter esté cercano al mundo médico, la medicina y los problemas de ética médica no están en el centro de la bioética tal y como él la concibe. No es que el subestime su importancia, sino que desea romper con la manera especializada e individualista de abordarlos. Así, por ejemplo, todos los asuntos difíciles y controvertidos asociados con la procreación (contracepción, aborto...) o con el final de la vida (eutanasia, obstinación terapéutica...) deben considerarse teniendo en cuenta problemas más generales de la demografía y de los recursos económicos, tecnológicos, biológicos (trasplantes de tejidos y de órganos) escasos, sin focalización excesiva únicamente en los individuos en juego. Lo mismo sucede con

los asuntos, aún mucho más especulativos en esa época que en la actual, acerca de la mejoría de la especie humana por medios biológicos (genéticos) y culturales (educación, hábitos de vida, moral, legislación, información...). Potter privilegia claramente la gestión cultural –de la cual hace parte el mismo desarrollo de la bioética– sobre las empresas experimentales o por venir de la mejoría biológica (cfr Capítulo 11 «Science and biological Man»). Eugenesia, clonación, etc. se asimilan en este estadio con «conocimientos peligrosos» y, con seguridad, no prioritarios<sup>27</sup>.

Defensor de la ciencia, Potter no comparte el optimismo tecnocientífico y futurista del que hacen alarde numerosos científicos al proclamar: «Give us the laboratories and we will give you the future». Ni optimista ni pesimista, aboga en favor de un «informed realism that includes humility (...) a humility that causes us to listen in order to utilize the thoughts of others»<sup>28</sup>. Al promover «los enfoques pluralistas de los problemas de sociedad» sobre el fondo del reconocimiento que nadie puede predecir el futuro con certeza, se pondrán más posibilidades del lado del futuro<sup>29</sup>.

Estos problemas, hay que identificarlos y no equivocarse en las prioridades. Potter enumera en su orden: «population, peace, poverty, politics, and progress»<sup>30</sup>. El problema complejo del control demográfico, a cuya solución deben propender la cultura (la educación), la economía (el fin de la pobreza) y la tecnología, llega a la mente. El también afirma: «Aceptar una fertilidad no controlada llevará, en mi opinión, a la guerra, la contaminación, la pobreza y las plagas hasta un punto de no retorno. Como filósofo moral, yo digo que esta aceptación es inmoral»<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> *Ibidem.*, pp. 153 y ss.

<sup>28</sup> *Ibidem.*, p. 151.

<sup>29</sup> *Ibidem.*, p. 150.

<sup>30</sup> *Ibidem.*, p. 151.

<sup>31</sup> «Acquiescence to uncontrolled fertility will in my opinion lead to war, pollution, poverty, and pestilence beyond the point of no return. As a moral philosopher I therefore say such acquiescence is immoral». POTTER, Van Rensselaer. 1971. Op. cit., p. 159.

<sup>25</sup> *Ibidem.*, p. 75.

<sup>26</sup> *Ibidem.*, pp. 77–78.

El penúltimo capítulo regresa al paradigma cibernético para hacer de «la biocibernética la clave de la ciencia del ambiente» y, por lo tanto, fundamento esencial de la bioética. Debe permitir superar la oposición dura entre ecología y economía, una y otra candidatas a la conducta política de los asuntos públicos. Los economistas estiman que el único criterio válido de evaluación de una tecnología es el crecimiento económico y la medida en que sirve a los intereses económicos e institucionales de los que deciden explotarla o no<sup>32</sup>. Pero, la evaluación también debería hacerse en términos de supervivencia. Para esto, se necesita que los mecanismos de regulación también incluyan retroalimentaciones negativas, inhibitorias, indispensables para el control y la estabilidad. En un sistema que solo conoce retroalimentación positiva, la aceleración de los procesos será tanta que el sistema terminará por explotar o implotar después de haber agotado todos los recursos disponibles<sup>33</sup>. El enfoque biocibernético debería ayudar a realizar «un ecosistema que funcione de forma óptima con un nivel de población humana al que se le permita sobrevivir indefinidamente» teniendo en cuenta una calidad de vida satisfactoria para todos y que tienda a mejorar<sup>34</sup>. Con este fin, se debe orientar la I&D, especialmente «al decidir qué proporción de científicos será libre de proseguir la investigación pura y qué proporción será pagada para buscar soluciones a los problemas de sociedad»<sup>35</sup>.

En el último capítulo «Survival as a goal for wisdom», Potter se refiere a un «sistema común de valores para el futuro»<sup>36</sup>: una plataforma axiológica compartida sobre la cual se entenderían las diversas religiones y filosofías ilustradas por la información científica y motivadas por la misma preocupación con respecto a la supervivencia

de la especie humana y a la calidad de vida de las generaciones futuras. Invoca a Kant<sup>37</sup> y llega hasta formular un «Bioethical Creed» constituido por cinco creencias fundamentales asociadas a los cinco compromisos que se derivan de ellas, una profesión de fe laica y humanista que él presenta como revisable<sup>38</sup> y que, en efecto, revisará, parcialmente, en *Global Bioethics*.

## 1.2. «Global Bioethics»

Cerca de 20 años más tarde, en 1988, Potter publica un segundo libro que titula *Global Bioethics*<sup>39</sup>. Este libro consta de un Prefacio interesante de Tristram Engelhardt a quien Potter menciona más de una vez a propósito de los Fundamentos de la Bioética (*Foundations of Bioethics*)<sup>40</sup>. Engelhardt resalta que la bioética tiene en adelante una historia. El término tuvo un éxito extraordinario, en parte debido a su significado vago, abierto, que permite tender puentes entre realidades, problemas, aspectos hasta ahora separados y dispartados. «Semejante palabra tiene una ambigüedad fecunda o estratégica»; «El término 'bioética' ha prestado un servicio brillante al aproximar un conjunto vasto de preocupaciones culturales. El término ha sido profundamente heurístico»<sup>41</sup>.

Pero este éxito del término ha sido ingrato con respecto a las intenciones originales de quien lo forjó. El mundo médico lo tomó para hacer un tipo de etiqueta actualizada de la ética médica y para expresar solamente un distanciamiento con respecto a la medicina y a la deontología médica tradicional. Potter está bien consciente de ello y nombra a los principales responsables:

<sup>37</sup> *Ibidem.*, p. 184 y ss.

<sup>38</sup> *Ibidem.*, p. 193–196.

<sup>39</sup> POTTER, Van Rensselaer. *Global Bioethics: building on the Leopold Legacy*, Michigan State University Press, 1988.

<sup>40</sup> Primera edición en Oxford University Press en 1986.

<sup>41</sup> «Such word has a fertile or strategic ambiguity». «The word 'bioethics' did brilliant service in bringing together a wide cluster of important cultural concerns. The term was profoundly heuristic». POTTER, Van Rensselaer. 1988. *Op. cit.*, pp. VI/IX.

<sup>32</sup> *Ibidem.*, p. 165/167.

<sup>33</sup> *Ibidem.*, p. 169.

<sup>34</sup> *Ibidem.*, p. 180.

<sup>35</sup> *Ibidem.*, p. 184.

<sup>36</sup> *Ibidem.*, p. 184.

la Universidad de Georgetown y su Centro de Bioética, establecido desde comienzos del decenio de 1970 y que hizo de la bioética una ética aplicada a problemas considerados exclusivamente bajo el ángulo médico. Engelhardt es cercano de ese grupo que incluye especialmente a André Hellegers, LeRoy Walters, Warren Reich. Su influencia no cesó de crecer, sobre todo a través de la primera *Encyclopedia of Bioethics* que aparece en 1978.

A pesar de esta evolución, Potter afirma, en su segundo libro, una muy fuerte continuidad con su enfoque inicial que él pretende recordar, profundizar y justificar sobre nuevos aspectos en *Global Bioethics*.

Comienza con las dimensiones ecológicas y ecoéticas de la bioética: más que en su libro de 1971, Potter insiste en todo lo que le debe a Aldo Leopold<sup>42</sup> «unquestionably the first bioethicist», escribe en su Prefacio<sup>43</sup>. Observemos que entre el inicio del decenio de 1970 y el final del siguiente, la ética ambiental también se desarrolló vigorosamente y se autonomizó, de tal manera que para preservar una identidad distinta, la bioética pudo estar tentada a aproximarse a la ética médica.

Potter no ignoraba, yo lo subrayé, la importancia de los asuntos médicos desde su primer libro. Quería situarlos bajo una luz más completa, teniendo en cuenta la complejidad. Los retoma concediéndoles mayor espacio y atención: dedica todo un capítulo a los «Dilemmas in medical bioethics». Pero lo que le reprocha a la ética médica tradicional no es diferente de lo que denuncia en el enfoque habitual de los problemas suscitados por la I&D en el seno del contexto económico, político y de las morales corrientes: la visión a corto plazo, una visión limitada a

intereses y derechos individuales o particulares inmediatos y fáciles de nombrar, una negación de las responsabilidades más amplias. Ahora bien –y yo lo cito–: «No podemos ya examinar opciones médicas sin considerar la ciencia ecológica y los problemas de sociedad más vastos a escala global»<sup>44</sup>.

«Global bioethics» es una expresión redundante, pues la primera definición de la bioética coloca en su centro esta exigencia de enfoque global («holístico»). Pero la redundancia se ha hecho necesaria porque el proyecto inicial de la bioética ha sufrido, de alguna manera, un corto-circuito al identificarse con una ética médica revisitada, pero no propiamente ampliada ni complejizada por la consideración de la sociedad global y, sobre todo, el ambiente natural global, dada la demografía mundial y su estilo de vida (de consumo).

Potter habla desde entonces de «global bioethics» porque ve que los dos componentes principales de la bioética –la médica y la ecológica– tienden más a alejarse que a converger. «Se ha escrito mucho a propósito de la ética ambiental sin mencionar la necesidad de un control de la fertilidad [lo cual plantea asuntos médicos y de ética médica]; al mismo tiempo se ha escrito mucho sobre los derechos de los individuos sin discutir la necesidad de preservar un ecosistema sano». La «global bioethics» aspira a «a unification of medical bioethics and ecological bioethics». Una de las características del enfoque de Potter es su preocupación por el equilibrio: «It's all a matter of balancing the options!»<sup>45</sup>. Esta preocupación me parece, como filósofo, muy importante, y difícil de sostener, porque cuando uno quiere decir todo y equilibrar todo, se corre el riesgo de

<sup>42</sup> LEOPOLD, Aldo. *The Land Ethic: a sand county almanac*. Oxford University Press, 1949.

<sup>43</sup> Le rinde homenaje en el subtítulo de su libro: «Building on the Leopold Legacy» y le dedica el primer capítulo. POTTER, Van Rensselaer. 1988. Op. cit., p. XIII.

<sup>44</sup> «We can no longer examine medical options without considering ecological science and the larger problems of society on a global scale». *Ibidem.*, p. 2.

<sup>45</sup> «Much has been written about environmental ethics without mentioning the need for controlled fertility while much has been written about the rights of individuals without discussing the need to preserve a healthy ecosystem». *Ibidem.*, pp. 75y ss.

neutralizar el mensaje o por lo menos de hacerlo inadecuado para orientar la acción. Excepto si uno indica, como lo intenta Potter, en qué sentido hay desequilibrio; pero entonces uno se introduce en un discurso más o menos polémico y corre el riesgo de ser identificado y reducido a la tendencia que uno se esfuerza por defender porque la juzga sub-representada.

No hay que sorprenderse entonces al encontrar en el centro de la preocupación de Potter la cuestión de la supervivencia de la especie humana ligada a la de la demografía incontrolada: un problema que el estima que se subestima gravemente, en particular en el mundo médico (capítulos 2 «Human Survival» y 6 «The Control of Human Fertility»).

Además de estas revisiones de temas fundamentales, hay también algunas novedades interesantes en *Global Bioethics*. Especialmente, la interrelación de esta con los enfoques feministas que le serían espontáneamente favorables. Las mujeres son sensibles a todos los asuntos relativos a la procreación (libre elección, control de los nacimientos) así como a la preservación de un ambiente sano: han tenido sentido del «care» (del cuidado)<sup>46</sup>. Esta sensibilidad compensa la primacía de la «moralidad 'macho'» «de la dominación y de la autonomía masculina de donde surge parcialmente la creencia de que es posible encontrar una solución técnica a todo desastre técnico»<sup>47</sup>.

No se trata de leer aquí algún rastro de tecnofobia o cienciafobia; sino solamente la preocupación por el equilibrio: se necesita que la medicina piense en las consecuencias sociales y ecológicas globales de sus progresos tecnocientíficos siempre llevados más lejos. El culto de la hazaña médica y la «tyranny of survival» del individuo conducen a graves desequilibrios. Aquí, como en otros sitios, Potter

sueña con la complementariedad armoniosa: «La bioética global debe basarse en una combinación de derechos y de responsabilidades en la cual lo masculino y lo femenino no son ya vistos como las dimensiones mutuamente exclusivas de un continuum bipolar»<sup>48</sup>. Sin embargo, Potter no es un soñador: *Global Bioethics* se compromete más que la primera obra en lo que se llama hoy en día el bioderecho y la biopolítica, mediante el análisis y el comentario de varias tendencias jurídicas, legislativas y políticas de los años 1980 en los Estados Unidos<sup>49</sup>.

Potter tiene una inclinación filosófica, o más bien: una inclinación hacia la sabiduría, lo cual no es exactamente lo mismo. Conoce poco la filosofía y solo la evoca brevemente para resaltar los límites («The limits of philosophy»<sup>50</sup>). En efecto, Potter es y sigue siendo ante todo un científico que no concibe que la ética (y la filosofía en general) no esté basada en los hechos<sup>51</sup>. Esta también es la razón por la cual él piensa poder elaborar una bioética casi «científica», es decir universal. A este respecto, sigue siendo moderno. Aquí hay un aspecto que también lo separa de la bioética tal y como se desarrolló bajo el impulso de Georgetown cuyos principales defensores son filósofos y teólogos. Engelhardt hace parte de ellos, pero ofrece esa singularidad de ser al mismo tiempo filósofo, médico y teólogo.

### ¿Qué nos dice Potter con respecto a Engelhardt?

El también ve la bioética como laica: «un programa secular», que no se debe confundir con el

<sup>48</sup> «The global bioethics must be based on a combination of rights and responsibilities in which masculinity and femininity are no longer viewed as mutually exclusive dimensions of a bipolar continuum». *Ibidem.*, p. 90.

<sup>49</sup> Por ejemplo, «The 1985 Wisconsin Legislation». *Ibidem.*, pp. 145 y ss.

<sup>50</sup> *Ibidem.*, p. 80 y ss.

<sup>51</sup> Desde la primera línea de su introducción, recuerda esta constante que afecta de irrelevancia a una gran parte de la ética y de la bioética filosóficas modernas y contemporáneas: «In 1971, a basic tenet of bioethics was that ethical values cannot be separated from biological facts». *Ibidem.*, p. 1/59/75.

<sup>46</sup> *Ibidem.*, pp. 86/88.

<sup>47</sup> *Ibidem.*, p. 90.

humanismo laico («secular humanism»), porque esta corriente le concede un lugar demasiado predominante al hombre en el seno de la biosfera, como si el Hombre hubiera sustituido al Dios judeo-cristiano. La bioética no se puede basar en un dogma religioso y la separación de la Iglesia y del Estado es fundamental<sup>52</sup>. Igual que Engelhardt, Potter preconiza la tolerancia. Pero, además, no duda del hecho de que los miembros de las diversas religiones puedan ponerse de acuerdo sobre los objetivos bioéticos esenciales de supervivencia y de calidad de la vida<sup>53</sup>. Este no es el sentimiento de Engelhardt.

Engelhardt insiste demasiado exclusivamente en el principio de autonomía como la base de la ética médica que solo considera individuos y sus relaciones inter-personales<sup>54</sup>. ¿Esto qué significa? Que se debe superar el carácter exclusivamente procedimental e individualista de la bioética engelhardtiana que permite gestionar pacíficamente la diversidad religiosa y filosófica, pero que no tiene en cuenta las realidades biológicas y ecológicas. Esta superación de la diversidad sería posible desde el punto de vista de la bioética global porque esta tiene en cuenta las realidades (los hechos) científicamente establecidos y postula una convergencia fundamental de los intereses de todos cuando se trata de la supervivencia de la especie y de la mejoría de la calidad de esta supervivencia. Por esto, el enfoque de la bioética global debe poder conducir a conclusiones y decisiones sustanciales sobre las cuales todo el mundo está de acuerdo. Esto es lo que Potter piensa, cree y desea. Pero esto se debe a su visión universalista moderna que incluye los valores de justicia, solidaridad, igualdad.

<sup>52</sup> Ibidem., pp. 146 y ss.

<sup>53</sup> Ibidem., pp. 152 y ss.

<sup>54</sup> «Engelhardt's commendable vision of a peaceful, secular, pluralist society needs to be extended beyond the issues of health care for individuals, beyond the conflicting value differences of traditional religions, and into the biological realities that shaped 'The Land Ethic'». Ibidem., p. 121.

A diferencia de Engelhardt cuyas posiciones individualistas, comunitarias, pero también epistemológicas y éticas son de tendencia posmoderna, Potter sostiene el sentido de una justicia global, en el sentido de mundial<sup>55</sup>: busca un equilibrio entre la preocupación por cada uno (derechos y responsabilidades individuales) y la preocupación por todos. Él quiere responsabilizar a los individuos no solamente con respecto a ellos mismos y, llegado el caso, a su comunidad, sino también con respecto a todos en general. Y es en esta perspectiva que los problemas de supervivencia de la especie y de los recursos naturales son esenciales: la bioética engelhardtiana focalizada en las cuestiones médicas entre personas individuales no se preocupa por estos asuntos.

«Claramente limitado a los papeles de los actores de los cuidados de la salud y los pacientes, el libro (de Engelhardt) no menciona los problemas de sobrepoblación ni de cambios ambientales. Tampoco abarca el concepto de una salud positiva para las poblaciones locales o para la población mundial como una meta de la bioética mundial»<sup>56</sup>.

### 1.3. Últimos llamados

Tuve el honor y el placer de asistir a la vídeo-conferencia<sup>57</sup> que Potter pronunció en la inauguración del Congreso Mundial de Bioética en Gijón en junio de 2000. El falleció al año siguiente; se trata entonces, de una de las últimas reflexiones acerca de la bioética de parte de su iniciador<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Ibidem., p. 154.

<sup>56</sup> «Clearly limited to the roles of health care givers and receivers, the book (el de Engelhardt) does not mention problems of overpopulation or changes in the environment. Nor does it embrace the concept of positive health for populations local or world-wide as a goal for medical bioethics». Ibidem., p. 156.

<sup>57</sup> Traducción al español en la *Revista Latinoamericana de Bioética*: POTTER, Van Rensselaer. Temas bioéticos del siglo XXI. *Revista Latinoamericana de Bioética*, edición número 2, enero-junio de 2002.

<sup>58</sup> POTTER, Van Rensselaer. Moving the culture toward more vivid utopias with survival as the goal. *Global Bioethics*, volume 14 (4): 19–30, 2001. En español: POTTER, Van Rensselaer. Bioética global: encauzando la cultura hacia utopías más vividas. *Revista de la Sociedad Internacional de Bioética*, número 5: 7–24, enero-junio de 2001.

Me impresionaron los siguientes aspectos:

- la continuidad muy fuerte de su pensamiento que, entre tanto, encontró nuevos «aliados»<sup>59</sup>;
- el «globalismo» continuo de tener en cuenta ante todo el ambiente natural para la supervivencia y el desarrollo sostenible de la humanidad, pero las referencias a la sociedad global (mundial) y a las exigencias de justicia social son por lo menos igual de importantes<sup>60</sup>;
- la advertencia de que estos problemas no pueden ser solucionados por las éticas tradicionales<sup>61</sup> y que es indispensable una bioética;
- la necesidad de la expresión política de la bioética; este aspecto cobra una importancia creciente y tiende a marginalizar un poco la base «científica» de la bioética: todo sucede como si esta ya estuviera adquirida y que solo importa, entonces, tomar las decisiones políticas que se derivan de ella;
- el estado de urgencia: «Para los cien años venideros, necesitamos una bioética política con el sentido de la urgencia».

## 2. Un camino personal

Yo pertenezco, así como el Doctor Jaime Escobar<sup>62</sup>, a la primera generación de «bioeticistas», es decir, en realidad, a la generación de quie-

nes, procedentes de horizontes disciplinarios diferentes, descubrieron o inventaron, exploraron y establecieron este nuevo campo (inter) disciplinario. Pertenezco a esta generación de pioneros que encontraron, de manera independiente y a través de caminos con frecuencia muy personales, una misma familia de asuntos. Yo no digo los mismos asuntos, sino asuntos que tienen un aire de familia porque presentan una dimensión ética y se asocian con el desarrollo de las ciencias y las técnicas. Mi camino hacia la bioética y en bioética es diferente al de Potter, de quien ignoraba totalmente el nombre y la existencia cuando estos problemas comenzaron a interpelarme. Es necesario remontarme a mediados de los años 1970 como filólogo y filósofo, cuando yo trabajaba en mi tesis de doctorado (1973–1977). En esa época estaba mucho más interesado por la filosofía del lenguaje y por la filosofía de las ciencias que por la filosofía moral y política. Pero este interés era muy crítico con respecto a la filosofía dominante de los años 1960 y 1970, se trataba de la francesa, la alemana o la anglo-sajona. En este marco llegué a forjar una nueva palabra que, un poco como el término «bioética», viajó a merced de quienes lo utilizaron: «techno(-)science» (tecno(-)ciencia). Debo entonces hablar de este neologismo con el fin de aclarar mi camino hacia la bioética.

### 2.1. Tecno(-)ciencia y (bio)ética

#### 2.1.1. El contexto filosófico: reaccionar a la imagen caduca de la ciencia transmitida por una filosofía dimisionaria

Yo introduje el término «tecno-ciencia» dándole un alcance a la vez positivo y crítico. Positivamente, parecía más adecuado para describir la ciencia contemporánea. Negativamente, me permitía criticar la concepción tradicional de la ciencia como una empresa esencialmente teórica y discursiva, una empresa de representación simbólica de la realidad. Además, el concepto

<sup>59</sup> Sus principales referencias son de Lester Brown y su *Worldwatch Institute* con la publicación anual del «estado del mundo» y la necesidad de una «nueva ética».

<sup>60</sup> En el artículo de 2001, acude a un «realistic balance between anthropocentrism and biocentrism» después de haber precisado: «Acceptable survival must be defined as survival that on the one hand is compatible with the continued diversity and symbiotic relations of full-blown species diversity and, on the other, compatible with diverse ethnic populations living in health and dignity in 'civil societies'». Esta es su utopía.

<sup>61</sup> Solo se preocupan por un futuro cercano, se centran en el individuo y se inscriben en la distinción absoluta entre el ser y el deber, ignoran las enseñanzas de las ciencias, en particular biológicas.

<sup>62</sup> Ver: ESCOBAR TRIANA, Jaime. *Historia de la Bioética en Colombia*. Bogotá: Editorial Kimpres Ltda., Universidad El Bosque, 2002. 64p.



de tecnociencia ofrecía una base para denunciar la filosofía de la mitad del siglo XX, una filosofía encerrada en sus problemáticas de lenguaje, incapaz de afrontar la realidad extralingüística de todos los asuntos nuevos suscitados por la tecnociencia.

La primera aparición de «tecno–ciencia» figura en mi tesis doctoral sustentada públicamente en 1977 y publicada en un libro en 1979: *La inflación del lenguaje en la filosofía contemporánea*<sup>63</sup>.

La primera frase en la cual el término aparece indica inmediatamente el alcance radical y crítico con respecto a la filosofía: «La hipótesis (que defiendo en mi tesis): la prescripción (de la filosofía contemporánea) es la tecno–ciencia, el enfrentamiento cósmico que se practica desprovisto de luz auténtica, el cosmos de los posibles transhumanos. ¿Es debido al poder cada vez más extenso y complejo de la tecno–ciencia sobre lo real, que la filosofía ha perdido la referencia ontológica?» (T, p. 17; L, p. 52).

Esta asociación original entre «tecnociencia» y «transhumano» presenta un interés totalmente actual puesto que el trans/posthumanismo suscita un interés creciente y controvertido.

Es en la tercera parte de la tesis (y del libro), titulado «El Muro Cósmico» que la tecnociencia se vuelve central: se desarrolla su enfoque muy crítico de la filosofía, con una excepción parcial con Martin Heidegger quien había percibido la importancia de la técnica y de lo que ella implica como cuestionamiento –e incluso negación– del hombre, del

lenguaje, de la naturaleza, de la historia, del mundo e incluso del ser. Pero Heidegger se esfuerza por recuperar, asimilar la radicalidad y la alteridad tecnocientíficas al afirmar que lo que importa para el pensador no son las técnicas efectivas, materiales, sino la esencia o mejor: «el ser» de la técnica, que él llama el «Gestell»<sup>64</sup>. Ahora bien, el ser se descubre en el lenguaje, en las palabras, y no en los objetos y procesos. Para comprender lo que sucede con las tecnociencias, no se requiere ser ingeniero o cibernético o genetista, sino filólogo y especialista en hermenéutica: interrogar la palabra «técnica» y su origen, así como las palabras con las cuales se emparenta y buscar su sentido original –único auténtico– en los textos de la tradición remontándose hasta los Presocráticos. Heidegger pertenece a esa nebulosa que yo denominé más tarde «el idealismo lingüicista».

### 2.1.2. Caracterizaciones de la tecnociencia y alcance éticamente problemático

La noción de tecnociencia subraya primitivamente:

- el papel capital de la técnica y más ampliamente de lo operatorio en las ciencias modernas y contemporáneas;
- la relación fundamentalmente operatoria (y no teórica) de la especie humana con el cosmos y con ella misma: una relación de transformación, de producción, de manipulación;
- la dimensión del futuro abierto y opaco;
- la insuficiencia de una concepción simplemente antropológica de la tecnociencia: la operatividad (la creatividad) cósmica en la cual se inscribe la tecnociencia se reconoce e interviene, se extiende indefinidamente más acá y más allá de *anthropos*, hacia el pasado y hacia el futuro y también a través del espacio cósmico. Desarrollemos un poco esta concepción:

<sup>63</sup> Ediciones de la Universidad de Bruselas (Prefacio de Jean Ladrière). El libro retoma integralmente el texto de la tesis, pero no reproduce las notas (muy numerosas: 200 páginas). En el presente estudio, nos referimos a la tesis (indicada por T) cuando se trata de referencias a notas y, con mayor frecuencia, al libro (L). El paso de la tesis al libro, fuera de las notas, no ofrece ninguna dificultad. En efecto, solo el párrafo es un poco diferente. Además, la tesis también comprende una última sección de conclusiones sintéticas que no son retomadas en el libro. Registrada en la biblioteca de la Universidad Libre de Bruselas, la tesis está disponible a demanda.

<sup>64</sup> Diversamente traducido por «inspección», «dispositivo», «estructura», «máquin(a)», etc.

### - *Tecnociencia y fin del hombre*

La tecnociencia está estrechamente asociada con el asunto del fin del hombre. No en el sentido de la finalidad, sino en el sentido de la desaparición por mutación o aniquilamiento. Religiones y filosofías históricas –del cristianismo al marxismo– proyectan el porvenir en términos de finalidad, de sentido por cumplir: la esencia humana, presente desde el origen, pero imperfecta (venida a menos o alienada), se realizará al final de los tiempos o de la historia.

La tecnociencia refiere a la desaparición física, pura y simple del hombre, después de algún cataclismo cósmico o técnico. Un aniquilamiento material sin descendencia. Esta idea aparece en el imaginario del futuro, pero me parecía sobre todo que traicionaba una falta de imaginación. Otra es la idea de la mutación que evoca no la desaparición física pura y simple, sino una ruptura (progresiva o brusca), un cambio de alcance específico, «esencial» diría el filósofo. «Tecnociencia» remite a esas representaciones y acciones que suscitan, de manera a la vez teórica y práctica, preguntas sobre el fin (pero no la finalidad) de la especie humana<sup>65</sup>. Una concepción puramente antropológica de la tecnociencia pasa al lado de este alcance trans–antropológico.

### - *Tecnociencia y futuro*

Caracterizar la tecnociencia por la referencia al futuro es una evidencia. Pero se trataba del futuro lejano, e incluso muy lejano, del cual me esforzaba por evocar la extrañeza, la alteridad potencial, mediante una analogía que revertía el vector temporal. La extrañeza del futuro lejano podría ser tan profunda, tan sorprendente, como la extrañeza de las formas de vida terrestres de la época secundaria o primaria comparadas con nuestra forma de vida humana, con sus aspectos biológicos, culturales,

técnicos. Nada hubiera podido permitir deducir o predecir o incluso imaginar nuestra civilización a partir del pasado muy lejano de las eras paleontológicas. No está entonces prohibido imaginar para el futuro lejano una extrañeza del mismo peso, del mismo contenido o de la misma forma.

La influencia del pensamiento evolucionista darwiniano sobre la tecnociencia y la manera de concebir la temporalidad es capital<sup>66</sup>.

El futuro lejano debe aparecer como radicalmente abierto y opaco. Se debe evitar reducirlo a una u otra proyección profética y, en particular, a un utopismo socio–político. Este tipo de proyección puede tener cierto valor para el futuro próximo con la condición de permanecer crítico y de no buscar cerrar la evolución en el impase de una evolución definitiva.

El hecho de que la cuestión relativa al futuro lejano del hombre debe permanecer sin respuesta –y sobre todo sin respuesta única determinada– hace de esta pregunta un asunto filosófico, pregunta que el filósofo tiene como responsabilidad mantener abierta. Mantener esta pregunta abierta y sin respuesta unívoca no carece de consecuencias para la apreciación de preguntas más concretas y, en un plazo más cercano de las que se plantean hoy en día, especialmente a propósito de la I&D tecnocientíficos. Teniendo presente siempre esta pregunta y esta apertura es que yo he pensado y practicado la bioética posteriormente y durante más de veinticinco años, a través de mis publicaciones, mis conferencias y mi participación en los comités nacionales o internacionales en los cuales también se trata de concluir y de decidir.

<sup>65</sup> «La tecno–ciencia podría y debería intervenir en las modalidades de extinción o de mutación de lo humano.» (L, p.303).

<sup>66</sup> Gérard Klein que yo cito en una nota de mi tesis: «La revolución darwiniana propone un descentramiento aún más vertiginoso que la precedente [la revolución copernicana] porque se requería mucha determinación para develar a una especie entera el cuadro de su probable desaparición y de su reemplazo en el escenario del mundo, al establecer esta conmoción en el orden natural de las cosas y no en el contexto de alguna catástrofe universal así como escatológica». (Prefacio de *Historias de Mutantes*, Livre de Poche) (Nota 131, p.441, en la Tesis).



### - *Tecnociencia y prospección cósmica*

Lo que yo llamaba «prospección cósmica» no se reduce a la exploración del espacio, a pesar de que yo estimaba que el espacio cósmico –y no la naturaleza terrestre– constituye, por excelencia, el reto del futuro planteado por la tecnociencia que se encuentra solicitada de forma máxima. En efecto, en el espacio, lejos del soporte de la biosfera terrestre, el hombre es totalmente dependiente de la tecnociencia. La nave espacial representa un micro–tecnocosmos absoluto, o casi, en la medida en que está ligado a la Tierra por radio. En ruptura radical con la naturaleza terrestre y la historicidad cultivada de un mundo de sentido, el espacio cósmico es apertura en bruto, sin dirección ni horizonte, librado a la aventura antropotécnica. Esta puede implicar la refundición técnica de los hombres que la emprenderán: de ahí la primera idea del cyborg que yo evocaba como un posible mutante (no prioritariamente biológico).

Cuando el filósofo dice que el interrogante del ser humano, la pregunta «¿Qué es el hombre?» debe proseguirse indefinidamente, esto no se debe comprender solamente en el sentido de la hermenéutica, de la exploración discursiva especulativa, narrativa, en resumen, simbólica. También se debe comprender en el sentido de la experimentación tecnocientífica, de la exploración operatoria, biofísicamente creadora, transformadora e inventiva. El discurso, el relato, pueden acompañar y recapitular, pero no anticipar (¡o muy poco!) este proceso, y todavía menos, sustituirlo. Decirlo no permite realizar la economía del hacer.

La futurología expresa sin embargo, observaba yo, una indispensable responsabilidad con respecto al futuro, pero solo aporta una «luz muy tenue que acompaña la prospección cósmica» (T, p. 470), una luz limitada e incierta<sup>67</sup>.

<sup>67</sup> La prospección cósmica es la tecnociencia en marcha en todos los frentes, productora del futuro, mientras que toda escatología ilumi-

Yo señalé que la primera mención a «tecno–ciencia» se asoció con «transhumano» (T, p. 17; L, p. 52; 350); yo también utilizaba «poshumano» y el casi sinónimo «abhumano»<sup>68</sup>, en un contexto significativo porque se trata de distanciarse con respecto a la mitología del superhombre. Recuerdo haber dudado mucho entre estas tres palabras, puesto que ninguna de ellas me parecía totalmente satisfactoria. Al aludir a lo innombrable, estos términos oscilaban entre la ausencia de sentido y de referencia, y la sobre–determinación, la polisemia arbitraria e ingenua. Sin embargo, están en el centro de mi introducción original de «tecno–ciencia». La tecno–ciencia contribuye a hacer retroceder, y tal vez algún día suprimir, las situaciones–límite (Karl Jaspers) propias de

nadora se atenuó. La prospección cósmica – más allá de la aventura espacial – es el ensayo de todo lo posible con la conciencia de que ninguna mirada, ningún discurso, ninguna teoría permiten la economía de la experiencia efectiva. Es la exploración de la pregunta del hombre perseguida de manera tanto operatoria como simbólica.

<sup>68</sup> En efecto, es este término «abhumano» el que aparece con mayor frecuencia (retomado solamente en el índice del libro, lo cual es significativo y a veces un poco engañoso). A mí me parecía más amplio, menos comprometido, menos portador de eventuales valorizaciones implícitas. «Abhumano» (con su prefijo que expresa « el alejamiento de ») tenía simplemente la ambición de plantear el problema de la separación, del distanciamiento con respecto al ser humano « natural-cultural » (no profundamente transformado por técnicas materiales), sin incluir juicios. «Abhumano» podía aplicarse tanto a formas de vida extraterrestres como a una diversidad de « descendientes » del hombre, más o menos alejados, desviados – superiores, inferiores o simplemente muy –incluso radicalmente– diferentes del ser humano de hoy en día. Me parecía que «Trans/post-humano» sugería demasiado la idea de una línea temporal única, continua o discontinua. Estos términos no connotan, por lo menos de manera espontánea, la diversificación, tan característica de la evolución de la vida terrestre. En realidad, el uno y el otro evocaban para mí más el carácter transitorio, efímero, de la especie humana desde el punto de vista cósmico, una proyección especulativa muy simplista para mi gusto, sin apertura imaginaria. A veces también utilizo «inhumano», pero poco, también en razón del juicio de valor y de exclusión que expresa este término. En el fondo, lo inhumano, es por supuesto lo que puede ser ab–humano, pero no necesariamente. Así como tampoco lo ab–humano conduce necesariamente a seres que se declararían «superhumanos» o «subhumanos». La eugenesia moderada (la cual evoco al margen del futurólogo Kahn) es un ejemplo de intervención tecnocientífica sobre el ser humano que puede parecer benigna. Pero «el 'bien del hombre' parece, a corto o a largo plazo, estar atrapado y abrir sobre lo que hoy en día, no podemos aprehender como ab–humano e incluso como inhumano». (T, p. 477 ; L, p. 364).

En conclusión, mi introducción del término «tecno(–)ciencia» se asocia explícitamente a la problemática del trans y del post–humanismo, cada vez más visible en estos últimos años, pero en esa época inexistente filosóficamente, al menos según mi conocimiento.

la finitud humana declarada insuperable por la mayoría de las filosofías y de las religiones. Pero yo expresaba una reserva o una precaución contra este optimismo, porque un futuro así no se puede anticipar de manera unívoca y simple. «Porque la contestación efectiva de las situaciones-límite no conduce hacia alguna superhumanidad redentora y realizada; abre hacia el ab-humano, el pos-humano» (L, p.346; T, p. 457). «Atento a la prospección cósmica, el filósofo, escribía yo, (...) rinde testimonio de las fuerzas inhumanas o abhumanas que trabajan lo humano hasta en su imaginario» (L, p.362).

### - *Tecnociencia y ética*

Hasta el momento, como ustedes lo han podido notar, no se trata para nada de ética.

Solo en la última sección de la Tesis y del Libro se expresa mi duda, mi perplejidad, en cuanto a la forma de desarrollar y de elaborar estas nuevas cuestiones suscitadas por la tecnociencia y la imaginación especulativa. Esta última sección se titula «¿La cuestión –ética?– fundamental». El signo de interrogación es muy significativo.

La razón de esta duda es que las categorías de la ética aparecen como «humanas, demasiado humanas». Sensibilidad y conciencia morales pertenecen a la forma de vida humana. Valores y normas son históricos y culturales. ¿Cómo se podría, con la ayuda de estas categorías todas internas a la forma de vida humana, emprender el juicio del futuro de la especie humana, plantear elecciones y decidir a propósito de sus evoluciones deliberadas futuras?

Al estar ella misma en juego, al ser juez y parte ¿la ética puede hacer algo más o diferente a proteger y estimular la conservación del hombre natural-cultural contra toda tentación de modificación profunda y aventurada, rechazada

inmediatamente por inmoral? ¿Acaso no está inclinada intrínsecamente a colocar «la dignidad última del ser humano» en «la presunción de su naturaleza (especialmente de los parámetros de la finitud)» contra «la audacia y el riesgo de la negación de esta naturaleza»? (L, p.368).

Sin embargo, yo concluía que, aunque insatisfactorias y no desprovistas de riesgos, las categorías éticas parecían, de todos modos, las «menos inadecuadas» (L, p.363) para abordar con seriedad las nuevas cuestiones desde un punto de visto filosófico. Y yo señalaba muy brevemente que comenzaban a recibir formulaciones precisas y concretas, en particular en los campos de la biomedicina y de las biotecnologías. Era una alusión a la bioética naciente en forma institucional (comisiones, comités de ética médica) (T, p. 475, nota 175).

La cita del escritor francés, Michel Butor, que cierra el libro refleja admirablemente mi posición: «Yo rechazaría el término humanista si se toma como una valorización del ser humano definida de una vez por todas, en oposición a lo que no es humano. (...) cualquier idea del hombre que no se desborda hacia el animal o la máquina, o más generalmente hacia el abhumano y el superhumano, lleva necesariamente a una opresión del hombre por sí mismo» (L, p. 368).

## **2.2. Evolución**

Mi evolución durante los años 1980 fue determinante. Durante la primera mitad de este decenio, yo abro más mi reflexión a la ética, incluidos los aspectos políticos, pero no se centra en la bioética. Lo que me interesaba era una reflexión filosófica sobre las técnicas y las tecnociencias, sobre la relación muy problemática que la filosofía, en su historia y también en el siglo XX, ha sostenido con la técnica y que con frecuencia ha sido del orden de la ignorancia y el desprecio.

En *Le signe et la technique*<sup>69</sup> me esfuerzo en desplegar una filosofía general de la técnica con una insistencia particular en las cuestiones éticas de una filosofía de la técnica en *Pour une éthique dans un univers technicien*<sup>70</sup>. Este último libro –que es una especie de antología comentada y crítica de textos importantes para la reflexión sobre la técnica– es significativo. Algunos textos ilustran la problemática bioética, pero ni las biotecnologías ni la biomedicina ocupan un lugar central. Pero, este pequeño libro de 1984 fue integrado casi completamente en una obra más extensa publicada en 1990 con el título *El paradigma bioético*, simultáneamente en francés y en español. ¿Qué ocurrió entre 1984 y 1990? Principalmente, un acontecimiento político. En 1986, el Ministerio de Salud decide organizar el primer gran seminario nacional pluridisciplinario y pluralista en Bélgica con el tema «Bioética en los años 90» (Actas publicadas en 1987, Omega Ed., Gand) que reunió a todas las universidades belgas. En esa época, yo era uno de los pocos profesores e investigadores de la Universidad Libre de Bruselas (ULB) interesados en los asuntos éticos relacionados con la I&D tecnocientíficos.

Fui entonces designado para representar a mi universidad en el marco de un debate bioético que comenzaba a institucionalizarse y a expresar apuestas igualmente políticas. Fue entonces, en el curso de los años 1986–1987 que fundé el CRIB (Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Bioética) con la ayuda del genetista de poblaciones Charles Susanne y que comencé a comprometerme cada vez más con esta bioética con la cual no me había cruzado. De capítulo particular en el seno de un campo mucho más vasto –el de la filosofía de las técnicas y de las tecnociencias o de la I&D tecnocientífico– la bioética se iba a convertir cada vez más en el

centro de mis intereses de investigación, así como de enseñanza. El decenio más productivo se extiende de comienzos de los años 1990 a los primeros años del siglo XXI. Esta historia se conoce mucho mejor, igualmente en español, especialmente debido a las numerosas traducciones efectuadas aquí mismo en *El Bosque*; mucho mejor que la de los orígenes que quise recordar. Me contentaré entonces con mencionar las etapas más significativas.

En 1993 aparece un primer diccionario francés de tendencia enciclopédica: *Las palabras de la bioética*, que yo co-dirijo y que reúne principalmente colaboradores del CRIB y de un Grupo de ética médica de la Universidad Laval de Québec. El mismo año, llegué a ser miembro del Grupo Europeo de ética de las ciencias y las nuevas tecnologías en la Unión Europea. Un poco después, se instala el Comité Consultivo de Bioética de Bélgica, del cual fui miembro. En 1999, publico *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*<sup>71</sup>: un título que ilustra perfectamente la focalización de mi interés en cuestiones que antes había dejado más bien de lado. Pero, con la conciencia clara de representar una tendencia bioética–política –el enfoque libre–pensador, laico, no confesional–, yo siempre mantuve la inquietud propiamente filosófica del respeto por la metodología de la discusión bioética: una metodología pluralista, pluridisciplinaria compleja. Esta se expresa a través de la concepción y la dirección de la Nueva Enciclopedia de Bioética<sup>72</sup> y el pequeño libro *¿Qué es la bioética?*<sup>73</sup>. En estos dos últimos títulos se encuentra expuesta en forma más completa y detallada mi manera de abordar la bioética. En paralelo con esta actividad bioética ideológica y filosóficamente más «comprometida», proseguí mi reflexión filosófica independiente y global

<sup>69</sup> HOTTOIS, Gilbert. *Le signe et la technique: la philosophie à l'épreuve de la technique*. Editorial Aubier, 1984. 222p.

<sup>70</sup> HOTTOIS, Gilbert. *Pour une éthique dans un univers technicien*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1984. 106p.

<sup>71</sup> HOTTOIS, Gilbert. *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*. Francia: Vrin, 1999. 189p.

<sup>72</sup> HOTTOIS, Gilbert. *Nouvelle Encyclopedie de Bioetique*. Bruxelles: Éditions De Boeck Université, 2001. 922p.

<sup>73</sup> HOTTOIS, Gilbert. *Qu'est-ce que la bioétique?* Paris: Vrin, 2004. 128 p.

sobre la técnica y las tecnociencias<sup>74</sup>. En estos últimos años, he comenzado a profundizar sobre la cuestión del imaginario de las ciencias y de las técnicas en el siglo XX.

### 3. Dos enfoques de la bioética

Confrontar el punto de vista de Van Rensselaer Potter y el mío permite aclarar algunos aspectos de la bioética:

- Ambos somos sensibles a la cuestión de las dos culturas, si bien yo me informé de ello de manera progresiva y más tardía. Pero, provenimos de extremos opuestos. El background de Potter es científicamente especializado: delimita los problemas, determina su prioridad y se concentra en la solución. Él no tiene dudas de que la Ciencia es unitaria, universal y objetiva. El ve la técnica como ciencia aplicada. Mi background es filosófico general: las cuestiones esenciales son las preguntas últimas, aquellas que quedan sin respuesta definitiva. Yo veo la ciencia como tecnociencia, ya no hago distinciones fundamentales entre la ciencia y la técnica y me cuestiono sobre la repercusión recíproca de las tecnociencias sobre las cuestiones últimas y de estas sobre aquellas.
- Esto no impide que no nos podamos encontrar en un plano pragmático: cuando se plantean problemas de forma científica u objetiva, se deben resolver con medidas técnicas o prácticas, siempre y cuando sea posible. Pero Potter no parece querer consi-
- derar que estos problemas son solubles con la convicción de que todo el mundo debe ser capaz de ponerse de acuerdo sobre su solución. Su pragmatismo es de tendencia científicista y ecumenista. A veces yo he calificado mi propio pragmatismo de «especulativo»: yo no quiero olvidar los interrogantes sin respuesta que se esconden de uno y otro lado de las cuestiones delimitadas como solubles. Por esta razón, yo estoy menos persuadido que Potter de la posibilidad de ponernos todos de acuerdo, al cabo de una discusión realmente pluralista, en el curso de la cual también se expresan, por ejemplo, voces fundamentalistas.
- Si hay un tema en el que coincidimos es en el de la importancia del futuro, distinto del futuro más inmediato. Pero Potter considera en efecto el futuro a mediano plazo, el futuro extrapolable a partir de las tendencias perceptibles del presente con el fin de anticipar los problemas y los riesgos, y resolverlos. Su relación con el futuro es práctica y pragmática. Mi interés por el futuro, en todo caso primitivo, es mucho más especulativo: se trata del futuro a largo plazo e incluso a muy largo plazo, no anticipable, opaco y abierto. Sin embargo, ni Potter ni yo mismo sostenemos una creencia escatológica sobre el fin de los tiempos o de la historia y no contamos con ninguna providencia divina o natural.
- Ambos somos evolucionistas en el sentido en que tomamos en serio la revolución darwiniana. Pero Potter lee sobre todo un riesgo de extinción de la especie humana por desequilibrio y agotamiento de su medio natural. Él quiere utilizar la ciencia y la técnica para conjurar este riesgo: el peligro y la prioridad que eclipsan cualquier otra consideración están ahí. Al comprender su destino natural de extinción, la especie hu-

<sup>74</sup> Como lo demuestran: HOTTOIS, Gilbert. *Simondon et la philosophie de la 'culture technique'*. Editorial De Boeck Université, 1993. 140p.  
 HOTTOIS, Gilbert. *Philosophies des sciences, philosophies des techniques*. Editorial Odile Jacob - Collège de France, 2004.  
 HOTTOIS, Gilbert. *La science: entre valeurs modernes et postmodernité*. Editorial Vrin, 2005. 124p.  
 HOTTOIS, Gilbert. *Dignité et diversité des hommes*. Editorial Vrin, 2009. 198p.



mana puede y debe intervenir en la evolución para poder escapar de ella. Con este objetivo de preservación de la especie humana, la prioridad número uno es la preservación de la naturaleza. Además de esta voluntad de simple supervivencia, Potter aspira también a una mejoría de las condiciones de vida de los seres humanos (incluso de los vivientes en general): a veces habla de un «ambiente óptimo», una especie de utopía en un mundo pacificado, reconciliado, que tal vez sigue evolucionando pero sin rupturas, conflictos ni desequilibrios graves. El peligro es la modificación destructora de los equilibrios naturales. Mi visión de la evolución no está centrada prioritariamente en preocupaciones de conservación y de preservación de la naturaleza. Tiene más en cuenta las posibilidades de transformación del hombre por el hombre. Insiste mucho más en la creatividad, la diversificación, la proliferación arborescente asociados a los procesos evolutivos espontáneos o inducidos por el hombre. La intervención tecnocientífica en la evolución no debe aspirar solamente a conservar o a preservar, sino a inventar, crear, innovar, se trate de la naturaleza o de la especie humana misma. Soy cauteloso del utopismo que tiende a privilegiar la vía única y universal considerada como la única buena pero que tiene el riesgo de conducir a un impase evolucionista. Mientras que Potter está atormentado por la desaparición pura y simple de la especie humana que para él se perfila en el futuro previsible, yo, en cambio, estoy fascinado por las posibles auto-transformaciones de la especie humana. Y no descarto la hipótesis de que a muy largo plazo, estas constituyan mejores garantías por el futuro del hombre y de su descendencia que las gestiones de preservación y de conservación. Yo quiero dejar ampliamente abierto este campo de investigación y de invención, que para Potter no está a la orden del día.

- Potter identifica la naturaleza y, yo quiero agregar, el universo original y final del ser humano, con el ambiente terrestre natural. Este evidentemente es limitado en recursos energéticos y otros. Potter no considera en lo absoluto lo que yo llamo «la gran naturaleza», el cosmos, cuyos recursos son potencialmente inagotables. El no imagina que el ser humano, o al menos fracciones de las especies humanas, puedan algún día arrancarse completamente de esta naturaleza terrestre nativa, migrar a través del espacio y vivir, transformados, en naturalezas extraterrestres o en tecnocosmos: medios completamente artificiales.
- No comparto el sentimiento de urgencia casi apocalíptica que moviliza Potter. No niego los problemas muy graves, especialmente del ambiente, pero yo pienso que hay diversas maneras de tratarlos, diversas respuestas político-sociales y tecnocientíficas. Sigo teniendo más confianza en las investigaciones tecnocientíficas, en las innovaciones tecnológicas, en los enfoques pragmáticos, que en una sabiduría, seductora es cierto, pero que permanece bastante vaga y poco operativa a pesar de sus referencias científicas.
- En el abanico de lo que él llama bioética global, Potter permanece más sensible a los problemas suscitados por la ética ambiental. Personalmente, yo he abordado y practicado la bioética bajo el ángulo de las cuestiones asociadas a la ética biomédica.
- Pero tanto él como yo, hemos evolucionado teniendo cada vez más en cuenta las cuestiones de la sociedad, lo que se llama biopolítica y bioderecho: las cuestiones de bioética abordadas en su contexto real de formulación y de discusión, social, económico, político y jurídico.

- En este marco, Potter de entrada reservó una acogida más moderada al principio de autonomía del cual resalta los excesos y los riesgos de abuso con consecuencias negativas para el ambiente y para la igualdad, la solidaridad y la justicia sociales. Personalmente, yo siempre he defendido este principio tanto en el plano de los individuos y de las comunidades como en el de la I&D. La libertad de investigación científica no puede subordinarse exclusivamente ni excesivamente a la resolución de problemas de sociedad y de empresas (definidos por la política o la economía).
- Estamos de acuerdo en ver la bioética como pluridisciplinaria, pluralista y laica (secular). Pero Potter es más optimista y positivo que yo en lo que se refiere a las posibilidades y necesidades del consenso. Esto se debe al hecho de que él percibe la bioética ante todo como la respuesta a un problema urgente o por lo menos a un conjunto de problemas urgentes estrechamente relacionados y se apoya en una visión moderna de la ciencia que debe permitir superar las diferencias y divergencias, sobre todo en situación de urgencia. La bioética podrá resolver los problemas ambientales y societales resultantes de la actividad humana individual y colectiva y asociada al desarrollo tecnológico. Él ve la bioética como una nueva disciplina o interdisciplina, una nueva ética y al mismo tiempo una nueva ciencia, una sabiduría «científica» reguladora de la ciencia. Él seguirá apoyándose en esta visión al mismo tiempo que se hace cada vez más sensible a los aspectos políticos y económicos, a la multiplicidad de las fuerzas en juego que tienden a hacer de la bioética una nebulosa de presión ético-política bastante alejada de una ciencia propiamente dicha. Yo también he evolucionado en mi visión de la bioética. Pero para mí sigue siendo ante todo un campo de cuestiones nuevas o renovadas suscitadas por la I&D en los ámbitos de las biotecnologías y de la biomedicina en el seno de una civilización multicultural en vía difícil de globalización. Cuestiones para las cuales, con mayor frecuencia, hay varias respuestas y respuestas provisionales; para otras no hay respuesta. Desde un punto de vista filosófico, la elaboración de estos asuntos requiere una metodología respetuosa del pluralismo y de la pluridisciplinaria, respetuosa de las tecnociencias con su objetividad y su operatividad así como del multiculturalismo. Tengo la preocupación de la preservación de la diversidad y de la gestión no conflictiva de esta diversidad que permita el cambio, la creación, la evolución. Yo veo los acuerdos y los consensos a veces como indispensables y otras veces como peligrosos. En realidad, Potter piensa la bioética en términos de pluridisciplinaria más que de pluralismo, mientras que estas nociones son muy diferentes. Potter no es hostil al pluralismo, pero su adhesión moderna a la Ciencia le permite no ver una dificultad. Personalmente, estoy más atento a este asunto del pluralismo en relación con las cuestiones de la tecnociencia y de la posmodernidad.
- Potter compara con frecuencia la bioética con una sabiduría y este término connota las virtudes de humildad, de reserva, de temperancia, etc. ¿No es la sabiduría a la cual aspira la filosofía? Pero, precisamente la palabra «filosofía» misma recuerda que la sabiduría nunca se alcanza. Está reservada para los dioses. La invocación de la sabiduría por quienes pretenden poseerla me inspira desconfianza, porque generalmente la sabiduría se acompaña de una autoridad paternalista que asocia el poder, la verdad y la virtud (el bien): una autoridad que se presenta como indiscutible en toda

buena conciencia. Tengo la preocupación por preservar el espíritu de aventura, de contradicción, de transgresión, de nuevas fronteras por explorar y conquistar. Esto tiene riesgos, pero la ausencia de riesgo no es la vida, es la muerte.

En conclusión, yo diría que entre la concepción de la bioética de Potter (por lo menos como ya la percibí) y la mía hay numerosas similitudes, pero también diferencias profundas. De manera muy general, yo veo a Potter más cercano que yo a la ideología moderna de la ciencia y del progreso. El progreso solamente se habría convertido en ambivalente y muy peligroso debido a la ignorancia y a la inconsciencia de los hombres. Yo estoy más abierto a lo que se llama la posmodernidad, aunque percibo los excesos y las derivas. A largo plazo, yo pienso más en términos de evoluciones y de impases en plural que en términos de progreso universal y unívoco. El futuro está lleno de aventuras que tendrán sus riesgos. Yo temería que el espíritu de experimentación, de investigación, de libertad se vea sofocado por exceso de precaución. Si se buscaran referencias entre los grandes nombres de la bioética, me parece que Potter con frecuencia está menos cerca de Engelhardt que de Hans Jonas<sup>75</sup> con quien, sin embargo, no comparte las reservas con respecto a la ciencia y la democracia modernas. En cuanto a mí, sin duda me aproximo más a Engelhardt<sup>76</sup> que a Jonas, aunque no estoy de acuerdo con Engelhardt en todas sus elecciones comunitarianas, neo-liberales e incluso libertarianas.

En bioética se expresan e interactúan todas las complejidades de nuestra época a la vez moderna, posmoderna y premoderna. La práctica de la

bioética, cualquiera que ella sea, no debe jamás perder de vista esta complejidad en movimiento que es tanto riqueza como dificultad. La bioética no debe convertirse en una especialización estrecha, simplificadora de los problemas. Recordemos que Potter inventó la palabra contra la especialización, la reducción, la separación, la simplificación parcial de las preguntas y las respuestas. ¡Ojalá no lo olviden los (bio)eticistas actuales y por venir!

## Bibliografía

1. ABEL, Francesc. Bioética: orígenes, presente y futuro. Madrid: Institut Borja de Bioética y Fundación Mapfre Medicina, 2001. 288p.
2. BYK, Christian (Editor). La bioéthique: un langage pour mieux se comprendre? Paris: Editions ESKA, 2000. 267p.
3. CALLAHAN, Daniel. Bioethics as a Discipline. *The Hastings Center Studies*, volume 1 (1): 66–73, 1973.
4. \_\_\_\_\_. Bioethics. En: REICH, Warren (Editor). *Encyclopedia of Bioethics*. 2 edition. New York: Macmillan Pub Co., 1995.
5. CLOUSER, Danner. Bioethics. En: REICH, Warren (Editor). *Encyclopedia of Bioethics*. The Free Press, Macmillan, 1978. p. 125.
6. ENGELHARDT, Hugo Tristram (Editor). *Global Bioethics. The Collapse of Consensus*. M & M Scrivener Press, 2006. 416p.
7. \_\_\_\_\_. *The Foundations of Bioethics*, Second Edition. New York: Oxford University Press, 1996. 446p.
8. ESCOBAR TRIANA, Jaime. *Historia de la Bioética en Colombia*. Bogotá: Editorial Kimpres Ltda., Universidad El Bosque, 2002. 64p.
9. HOTTOIS, Gilbert. *Dignité et diversité des hommes*. Editorial Vrin, 2009. 198p.
10. \_\_\_\_\_. *La science: entre valeurs modernes et postmodernité*. Editorial Vrin, 2005. 124p.
11. \_\_\_\_\_. *Qu' est-ce que la bioéthique?* Paris: Vrin, 2004. 128 p.
12. \_\_\_\_\_. *Philosophies des sciences, philosophies des techniques*. Editorial Odile Jacob - Collège de France, 2004.
13. \_\_\_\_\_. *Nouvelle Encyclopedie de Bioethique*. Bruxelles: Éditions De Boeck Université, 2001. 922p.
14. \_\_\_\_\_. *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*. Francia: Vrin, 1999. 189p.

<sup>75</sup> Hasta tal punto que yo me he preguntado en qué medida inspiró a Jonas quien, sin embargo, no lo menciona en su *Principio de Responsabilidad*.

<sup>76</sup> Ver: ENGELHARDT, Hugo Tristram (Editor). *Global Bioethics. The Collapse of Consensus*. M & M Scrivener Press, 2006. 416p.

15. \_\_\_\_\_. Simondon et la philosophie de la 'culture technique'. Editorial De Boeck Universite, 1993. 140p.
16. \_\_\_\_\_. (Editor). La bioéthique. Une nouvelle génération de problèmes éthiques?. Centre interdisciplinaire d'études philosophiques de l'Université de Mons, 1988. 175p.
17. \_\_\_\_\_. Le signe et la technique: la philosophie à l'épreuve de la technique. Editorial Aubier, 1984. 222p.
18. \_\_\_\_\_. Pour une éthique dans un univers technicien. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1984. 106p.
19. JONSEN, Albert R. The Birth of Bioethics. USA: Oxford University Press, 1998. 431p.
20. LEOPOLD, Aldo. The Land Ethic: a sand county almanac. Oxford University Press, 1949
21. POTTER, Van Rensselaer. Temas bioéticos del siglo XXI. *Revista Latinoamericana de Bioética*, edición número 2, enero-junio de 2002.
22. \_\_\_\_\_. Moving the culture toward more vivid utopias with survival as the goal. *Global Bioethics*, volume 14 (4): 19-30, 2001.
23. \_\_\_\_\_. Bioética global: encauzando la cultura hacia utopías más vividas. *Revista de la Sociedad Internacional de Bioética*, número 5: 7-24, enero-junio de 2001.
24. \_\_\_\_\_. Global Bioethics: building on the Leopold Legacy, Michigan State University Press, 1988.
25. \_\_\_\_\_. Bioethics. Bridge to the future. New York: Prentice Hall, 1971. 205p.
26. \_\_\_\_\_. Bioethics, the science of survival. *Perspectives in Biology and Medicine*, volume 14: 127-153, 1970.
27. REICH, Warren. The word 'bioethics': the struggle over its earliest meanings. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, volume 5 (1): 19-34, 1995.
28. \_\_\_\_\_. The word 'bioethics': its birth and the legacies of those who shaped its meaning. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, volume 4 (4): 319-335, 1994.
29. SNOW, Charles Percy. The Two Cultures and A Second Look. 1963.