



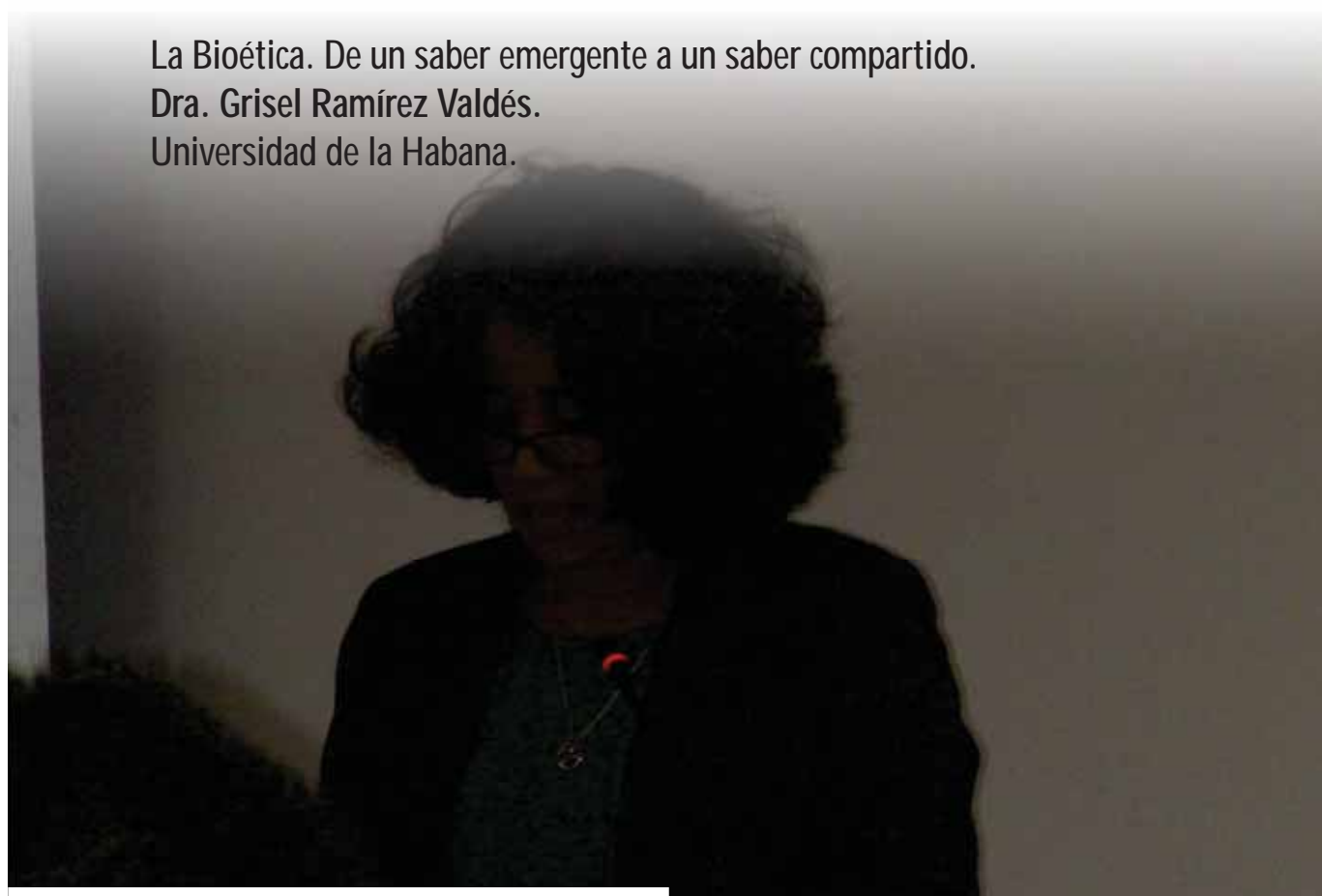
**EDITADA POR EL CENTRO
DE BIOÉTICA JUAN PABLO II**

Director: Dr. René Zamora Marín Asesor: SE Mons. Alfredo Petit Vergel Consejo de Redacción: MSc. Roxana Hidalgo Rodríguez, Lic. Hilda Santiesteban Badía, Lic. Georgina Suárez Hernández, MSc. Leister Acosta Queraltta
Diseño: Omar Batista Jimenez/ omarbatistajimenez@gmail.com Dirección: Mayía Rodríguez # 804 esquina a Espadero, Municipio 10 de Octubre, Ciudad de La Habana. C.P. 10500. Teléfono: 648-7463 Telefax: 648-7462
E mail: centro@cbioetica.org

CONFERENCIAS MAGISTRALES PRESENTADAS POR TRES PERSONALIDADES DE LA BIOÉTICA PERSONALISTA.

Evento: Con Todos y para el Bien de Todos, enero 2016.
Palacio de las Convenciones, La Habana, Cuba.

La Bioética. De un saber emergente a un saber compartido.
Dra. Grisel Ramírez Valdés.
Universidad de la Habana.



Nos proponemos destacar el trasfondo filosófico, religioso y político-social de la ciencia. Descartando así las concepciones ingenuamente asépticas y puras de la misma. La ciencia pertenece a la vida humana y no se puede desvincular de esta. La atención a factores sico-sociológicos ha hecho surgir una serie de estudios de crítica ideológica y sociológica de la ciencia, que no se pueden desconocer a la hora de abordar los problemas epistemológicos; porque estos influyen decisivamente en su estructura interna.

El papel del contexto ideológico y social en la ciencia.

Si bien hoy los manuales de ciencia, no están precedidos de una introducción filosófica donde el autor explique sus ideas respecto al conocimiento y al grado de racionalidad del mundo. No ha sido siempre así. Si abrimos, por ejemplo, un manual cualquiera, publicado en los siglos XVIII y XIX, veremos que casi una tercera parte de la obra se ocupa de consideraciones

preliminares de orden general, que sorprenderían, sin duda, a muchos científicos contemporáneos: Entre estas estarían: «Los principios de nuestros conocimientos», «La existencia de Dios», «Hipótesis», «El espacio», «El tiempo»... ¿Es seguro que todas estas cuestiones están superadas? O al contrario, ¿no podemos suponer que los científicos se apoyan todavía en cuestiones filosóficas más veladas pero no menos fundamentales?

El trasfondo filosófico.

Lo cierto es que los tratados científicos del siglo XX dan, generalmente, muy poco lugar a una «puesta en perspectiva» filosófica; esto se podría explicar por el prejuicio empirista que abarcó a una buena parte del siglo XX: la ciencia, edificándose, sobre los «hechos», elimina todo presupuesto susceptible de ser contestado filosóficamente. La investigación «normal» se desarrolla en un cuadro institucional e intelectual que, visto de cerca, parece estable: no se siente la necesidad de interrogarse constantemente sobre sus fundamentos. Incluso existe, una filosofía de la ciencia, que como ocurre a menudo, se expresa en obras diferentes de las obras científicas propiamente dichas. De esta manera James Jeans ha escrito un libro titulado *Las nuevas bases filosóficas de la ciencia*. Y antes de exponer en él los grandes resultados de la ciencia moderna, declara: «Una filosofía rudimentaria, ampliamente sacudida —filosofía de sabio y no de metafísico— me ha servido, de alguna manera, de fondo, o de trastienda, para tratar mi tema. Estoy convencido —como la mayor parte de los hombres de la ciencia— de que es necesario esta especie de trastienda para nuestros conocimientos nuevos, para agruparlos en un cuadro coherente que nos permita apreciar su plena significación». «No es seguro que todos los científicos actuales dispongan de este fondo, trastienda o último plano filosófico; pero muchos científicos, y precisamente aquellos que han aportado nuevas teorías han tratado siempre de enunciar su «filosofía»»

Nosotros no concluiremos que estas «filosofías» son evidentes y exactas —a menudo, son muy divergentes...; ni que sean los filósofos los que tienen la competencia de imponerlas. Queremos decir que la ciencia pone en juego opciones que la superan así misma. Como han señalado muchos hombres de ciencia contemporáneos, no importa de cuál ciencia se hable, lo más oscuro es siempre la base. Tengamos en cuenta que incluso los éxitos más clamorosos de la ciencia moderna no son totalmente transparentes, ni constituyen un bloque sin fallos y completamente separable

del «contexto del descubrimiento».

De un lado está el problema científico; por otro es necesario señalar que está históricamente fundamentado en sistemas de pensamiento que le han servido de referencia (y a veces de hipótesis fecunda) a las investigaciones científicas. Detrás de las «ciencias», tanto para estimularlas como para frenarlas, existen esquemas que provienen de la filosofía, de los preceptos, religiones y de las ideologías en general. Este tipo de realidad debe ser interiorizada por los científicos, con más o menos nitidez, ya que la misma se convierte en un obstáculo para los progresos teóricos. Al lado de los casos donde los trucos son aparentes, una epistemología crítica admitirá como hipótesis de trabajo que, como tendencia general, las colectividades científicas se apoyan en referentes filosóficos, religiosos, ideológicos; y que estos no están siempre explícitos. En estas condiciones, el objetivo es el ponerse al día, por una parte, y por otra, el definir su impacto sobre el mismo saber científico. Esta orientación de las investigaciones va evidentemente contra el dogma que opone rigurosamente el contexto de justificación y el contexto de descubrimiento. Oposición que encontramos en los historiadores de las ciencias como Koyré, entre otros, en historiadores marxistas como Bernal, en sociólogos como Merton, en epistemólogos como Bachelard y Feyerabend, en científicos como Ziman, por citar solo algunos.

Las «resistencias» a las nuevas teorías hacen aparecer los referentes implícitos.

El estilo de pensamiento de una época deviene con particular fuerza cuando surge una nueva teoría y encuentran resistencias en el medio científico. No sabríamos comprender por qué las ideas de Newton tuvieron tantos problemas para implantarse en Francia si no tuviéramos en cuenta el rechazo filosófico que opusieron los físicos cartesianos. El psicoanálisis, cualquiera que sea su valor científico, ha sido rechazado por razones de principio por psicólogos «humanistas» que veían en él un insulto a la dignidad del hombre.

En ciertos casos, el fenómeno de resistencia es debido a una especie de inercia que fija a los científicos en un estadio de su conciencia. Así, Lord Kelvin rechazó la teoría electrónica de Rutherford sobre la estructura del átomo, simplemente porque él consideraba como absolutamente verdadera la indivisibilidad del átomo. Pero Bernard Barber, que da este ejemplo, ha mostrado muy bien que las resistencias toman formas mucho más sutiles. Son resistencias metodo-

lógicas. Joseph Henry no acepta la electrodinámica de Ampere porque ésta no concuerda con el modelo mecánico de Newton. Lord Kelvin se opone a la teoría electromagnética de la luz por un motivo parecido. El caso de Pearson es muy revelador. Propuso a la *Royal Society*, en 1900, un artículo donde las estadísticas eran utilizadas para resolver un problema de biología. Antes de que apareciese, la *Royal Society* decidió que en adelante los artículos de matemática serían separados de aquellos concernientes a la biología. Ante este rechazo debido a un prejuicio anti-matemático, Pearson creó la revista *Biometrika*. En términos modernos, se hablaría de un rechazo de la interdisciplinariedad. Los ejemplos no faltan.

Mendel tuvo que enfrentar objeciones de la misma naturaleza cuando, en 1865, presentó sus *Experiencias sobre la hibridación de las plantas*. Uno de sus biógrafos sugiere que esta extraña unión entre la botánica y las matemáticas había debido aproximarle a un pitagorismo místico. Sus resultados fueron ignorados por completo, y tuvieron que transcurrir más de treinta años para que fueran reconocidos y entendidos. Curiosamente, el mismo Charles Darwin no sabía del trabajo de Mendel, pero el caso de Mendel es interesante por otra razón. Había escrito, en efecto, a un botánico distinguido, Carl von Nägeli, que enseñaba en Munich. Hoy, diremos que Nägeli era un mandarín: respondió con condescendencia y, desde lo alto de su prestigio, criticó los trabajos de Mendel. Para el «establishment» científico, este último no era más que un «amateur». Nägeli le aconsejó incluso que condujera sus investigaciones en otra dirección, de otra manera; lo que extravió a Mendel para toda su vida porque Mendel aceptaba la jerarquía de las «autoridades»: le agradeció a Nägeli el haber tenido la amabilidad de responderle y enviarle uno de sus libros.

Las investigaciones están sometidas a un control colectivo que no es enteramente racional.

Estos ejemplos ilustran un aspecto capital de la práctica científica: la aceptación o el rechazo de las teorías. Por la comunidad científica interesada. La ciencia es una obra colectiva. En un sentido, puede definirse como el conjunto de resultados que, después de la crítica, son valorados por los especialistas. Varios autores, entre los cuales están Polanyi, Kuhn y Ziman, han puesto en evidencia el papel central del *consensus* de los científicos, precisando que este *consensus* no era puramente racional. Fuera de la «crisis», en la ciencia «cotidiana», los presupuestos colectivos no son casi visibles y todavía menos, discutidos. Hay, por otra parte, una razón institucional para que esto sea así. Para formar parte de una comunidad científica, es

necesario haber seguido una enseñanza normalizada, que inculque al joven científico un cierto vocabulario, ciertos usos técnicos y sociales y ciertos principios generales. La «filosofía» que preside esta enseñanza no está escrita en ninguna parte de una manera concreta. No existe una lista de temas «tabú», como tampoco existe definición alguna de lo que es la teoría ideal.

La ciencia es tributaria de la religión, de la economía, de la política.

Los estudios sobre los trasfondos ideológicos de las ciencias no han hecho más que comenzar. En la actualidad se impone una gran prudencia crítica. Pero, desde un punto de vista metodológico, parece legítimo el enfrentarse a la existencia de relaciones definidas entre el pensamiento filosófico y el pensamiento científico, ya se trate de un individuo, de una «escuela» o de toda una época. El epistemólogo es llamado a colaborar con el historiador de las ideas y con el sociólogo del conocimiento. Debe interrogarse sobre las visiones del mundo que sub-conducen la actividad científica.

No insistiremos sobre las condiciones económicas y políticas, cuyo papel en la orientación de las investigaciones (y en su utilización social) es reconocido por todo el mundo. La planificación de la investigación, los grandes proyectos militares y espaciales, las exigencias del «desarrollo» industrial y muchos otros temas que se han seguido con atención por los medios científicos. Muchos investigadores tienen el status de funcionarios, y los equipos cuestan caros: la construcción de un gran acelerador se ha vuelto un asunto de Estado. Ya no estamos en 1933, año en el que un ministro francés de Instrucción pública podía declarar: «La investigación es una irregularidad sobre la que nosotros cerramos los ojos». La política y la economía no intervienen solamente desde el exterior estimulando o frenando ciertos sectores. La una y la otra pueden causar distorsiones en la textura misma de la investigación. El ejemplo más conocido es el de Lyssenko, que ejerció, con el apoyo del poder político, una dominación abusiva sobre los genéticos de la Unión Soviética de 1937 a 1965; en el mismo país, el psicoanálisis encontró resistencias, y la cibernética, antes de ser aceptada, tuvo también grandes dificultades y ataques ideológicos.

La utilización ideológica de las ciencias.

Ciertos temas de investigación son tan efervescentes, social e ideológicamente, que no se puede separar

su aspecto «científico» de sus otros aspectos. La única manera de plantear el problema tiende a identificarse, prácticamente, con una toma de posición que transforma en casi imposible toda discusión «objetiva». Se puede encontrar un ejemplo convincente en la correspondencia suscitada por un reciente artículo de *Scientific American*: «Intelligence and Race» donde era tratada esta cuestión: «Las diferencias de coeficiente intelectual entre los negros y los blancos ¿tienen una base genética?» A veces, no se sabe si se trata de ciencia a de racionalización pseudo-científica con fines políticos: Chamsky, en *América y sus nuevos mandarines*, ha puesto en evidencia las extrañas relaciones mantenidas por ciertos estudios psicológicos y la conducta de la guerra en el Vietnam. En la misma perspectiva, podemos interrogarnos sobre los trabajos de diversos *expertos* en «prospectiva» y en «previsión»: su oportunismo político es, a menudo, más evidente que su valor científico.

Contra las epistemologías hipercríticas que niegan la especificidad de las ciencias.

Es difícil no ver el interés crítico de las investigaciones que hasta aquí nos han ocupado. En contra de las formas más estrechas del empirismo, establecen que las ciencias no son sistemas cerrados, que las teorías no son espejos donde los hechos se reflejan de manera inmediata y absolutamente fiel. Pero las controversias recientes demuestran que estas críticas desembocan, a veces, en una concepción extremadamente contestable de las prácticas «científicas». A fuerza de descubrir presupuestos y condicionamientos diversos, algunos epistemólogos llegan a formular una concepción radicalmente relativista e incluso «irracionalistas». Bajo el pretexto de luchar contra el «empirismo lógico», concluyen en una negación dogmática de la especificidad y del valor de la ciencia. Los temas que nosotros hemos presentado se prestan, efectivamente, a semejante interpretación. Así, de la idea de que las teorías no son deducidas de los hechos ni directamente verificadas por ellos, se pasa fácilmente a la idea de que las ciencias son construcciones arbitrarias que no nos enseñan nada. De la idea de que no hay un método absoluto y eterno, se pasa a la idea de que los métodos no tienen valor. Correlativamente, los aspectos institucionales son puntos de relieve: la única garantía de las teorías es un *consensus* de orden social, en el que los sociólogos se apresuran a demostrar el carácter frágil y contingente. A partir de entonces, las ciencias no son más que discursos que en nada se diferencian verdaderamente de otros discursos: no se ven diferencias entre la metafísica y la física.

Este relativismo radical nos parece constituir una filosofía tan arbitraria como el «empirismo lógico» y mucho más estéril para la epistemología. Ciertos filósofos ejercitan cotidianamente en este género de estudios. No existe respuesta posible para oponer a los que no ven más que las *semejanzas* entre el trabajo científico y la creación literaria, y desprecian las *diferencias*. Pero nos parece preferible otra actitud: la que consiste en aceptar como hipótesis previa que las ciencias que se trata de estudiar pueden tener, al menos, ciertos caracteres que, precisamente, hagan que se las llame «ciencias» y a investigar en seguida si los caracteres generales corrientemente reconocidos son pertinentes y controlables, si están tan zanjados como se cree. Estas investigaciones deben ser críticas; pero es necesario que admitamos al principio que, al menos, «las ciencias» existen. Si no, ¿para qué estudiarlas? No ver en las ciencias más que un fenómeno sociológico, es condenar y reducir la ciencia a sus condicionamientos sociales. Que estos condicionamientos existen, es innegable; pero es necesario saber si, con más o menos nitidez y éxito, un *proyecto particular* no se realiza a través de ellos.

Contra las formas del científicismo, las reflexiones críticas tienen un papel que desempeñar. Muchos científicos pueden, de esta manera, adquirir un conocimiento más profundo de sus filosofías implícitas. Pero los excesos hiper-críticos corren el riesgo de crear a su alrededor ideologías muy dudosas. El trabajo positivo consistirá en estudiar cuidadosamente, teniendo en cuenta siempre los diferentes contextos de las modalidades de las prácticas científicas. Sin subestimar su diversidad y su relatividad, pero sin negar de golpe el ideal de *conocimiento* que reclaman.

DESAFÍOS DE LA BIOÉTICA A LA TRANSFORMACIÓN DE LA DEMOCRACIA.

FUNDAMENTACIÓN BIOÉTICA EN LAS POLÍTICAS PÚBLICAS.

Dr. Agustín Domingo Moratalla.
Universidad Internacional Menéndez Pelayo
Universidad de Valencia

Conferencia Internacional "Con todos y para el bien de todos"

Desafíos de la Bioética
para la transformación de la democracia

Fundamentación bioética en políticas públicas

La Habana, 25-28 de Enero de 2016

Agustín DOMINGO MORATALLA
Universidad Internacional Menéndez Pelayo
Universidad de Valencia



“Cuando la gente se siente avergonzada de estar necesitada, puede ser decididamente más desconfiada de los demás...el tono ácido de las discusiones actuales sobre necesi-

dades de bienestar social, derechos sociales y redes de seguridad está impregnado de insinuaciones de parasitismo, por un lado, y se topa con la rabia de los humillados, por otro. Cuanto más vergonzosa sea la sensación de dependencia y limitación, más se tenderá a sentir la

rabia del humillado. Restituir la fe en los demás es un acto reflexivo: requiere menos miedo a la vulnerabilidad propia.”

(R. Sennet, *La corrosión del carácter*, 149)

“Mi intención es ampliar nuestro concepto de razón y su aplicación. Mientras nos regocijamos en las nuevas posibilidades abiertas a la humanidad, también podemos apreciar los peligros que emergen

de estas posibilidades y tenemos que preguntarnos cómo poder superarlas. Sólo lo lograremos si la razón y la fe avanzan juntas de un modo nuevo, si superamos la limitación impuesta por la razón misma a lo que es empíricamente verificable y si, una vez más, generamos nuevos horizontes.”

(Benedicto XVI, Universidad de Ratisbona, 12-09-2006)

Introducción.

La Bioética se ha convertido en una de las Éticas Aplicadas más conocidas. Incluso podemos decir que la propia Bioética se ha convertido en paradigma, modelo y referencias del resto de “éticas aplicadas”. La ética de la empresa, la ética ecológica, la ética de la educación, la ética del desarrollo o cualquiera de las “éticas profesionales” están en deuda con la Bioética. Y esto, ¿por qué?

Hay varias razones. En primer lugar porque la Bioética surge como “puente” para explicar la necesidad de unir dos orillas bien diferentes: la orilla de las ciencias (vida) y la orilla de las letras (valores). Pero la expresión de puente también debemos aplicarla entre la racionalidad científico-técnica y sus consecuencias, entre la razón instrumental y la razón comunicativa. En este sentido, con la Bioética surge la necesidad de reconstruir la razón práctica en la era de la ciencia en términos de co-responsabilidad solidaria. Puente con dimensiones morales que también se establece entre las “ciencias de la vida” y las ciencias de los “cuidados sanitarios”.

Este carácter “medial” se ha transformado en los tiempos de la globalización, de manera que también se presenta como una Ética Global porque el principio de la co-responsabilidad solidaria no afecta

sólo al *yo* sino al *nosotros*, no sólo afecta a la vida en su dimensión “biológica” sino a la vida en su dimensión “biográfica”. Está en juego el papel de la especie humana en el conjunto de las especies y, por tanto, la razón práctica tiene que plantearse de nuevo cómo plantear las relaciones Naturaleza-Cultura. Como Ética Global, la Bioética se transforma en Ética Ecológica con capacidad para re-pensar de nuevo la vida de las instituciones como productos culturales que “cuidan” o “des-cuidan” la naturaleza. Aquí es donde se sitúa el problema que analizaremos en nuestra intervención porque afecta directamente al tipo de democracia que estamos construyendo y al tipo de políticas públicas que estamos diseñando. ¿Están a la altura de la Ética Global? ¿Responden a problemas locales? ¿Son políticas públicas para construir una ciudadanía cosmopolita o para una ciudadanía tribal?

Para quienes crean que estamos ante preguntas excesivamente académicas o filosóficas les pediría que repasen los programas electorales de los diferentes partidos políticos que tienen más próximos. En todos ellos las cuestiones de bioética desempeñan un papel determinante, precisamente hoy son las cuestiones que marcan más la diferencia en los programas. Hasta ahora lo habíamos visto en cuestiones relacionadas con la despenalización del aborto o la eutanasia, también con la gestión de la salud pública y los diferentes modelos de administración sanitaria. Sin embargo, a partir de ahora tendremos que acostumbrarnos a verlas diferentes en cuestiones como mejoramiento humano, eugenesia, cambio climático (contaminación atmosférica, control de emisiones, modelo de desarrollo), sufrimiento de animales e incluso mercantilización de los cuerpos.

En este repaso de los programas aparece la Bioética como “test”, “prueba” o “termómetro” con el que medir la radicalidad, integridad o coherencia con la que se proponen políticas públicas. Este horizonte de Ética global nos ha llevado a plantear los derechos de las futuras generaciones o del medio ambiente como una exigencia que ahora entendemos “de justicia intergeneracional”. Ha llegado el momento de que analicemos los modelos de políticas públicas que se nos ofrecen para denunciar las incoherencias y ofrecer propuestas realistas que estén a la altura ética de nuestro presente. ¿Es coherente defender políticas pro-vida sin defender la justicia social? ¿Qué autoridad se puede tener para promover la justicia social y el cuidado de las especies cuando se minusvalora o desprecia la dignidad de la persona? ¿Son compatibles el atomismo o individualismo moral y la ecología integral?

Este es uno de los dramas centrales de las políticas públicas actuales porque ni las tradiciones liberales o socialdemócratas satisfacen esos mínimos de congruencia moral. En cada uno de nuestros ambientes y circunstancias deberíamos pedir los diseñadores, gestores, administradores y evaluadores de las políticas públicas que pasen este “test de la bioética” como test antropológico, como “prueba del algodón” con la que evaluar la congruencia moral de una política pública. Por eso en políticas públicas no sólo es importante la “cuestión social” sino la “cuestión moral”.

El problema de la fundamentación y el horizonte normativo.

La Bioética ha vuelto a poner de actualidad el problema de la fundamentación en la ética. Nos ocupa una ética “con fundamento”

y por eso debemos clarificar qué entendemos por “fundamentar”. Esto no tiene nada que ver con el mantenimiento de posiciones dogmáticas o cerradas o “fundamentalistas”, más bien todo lo contrario. Entre el indiferentismo y el fundamentalismo tenemos el ámbito de la argumentación fundada, la deliberación congruente y el diálogo. Quizás sea bueno recordar aquí al cocinero español Arguiñano que siempre propone una comida “con fundamento” y no por ello es un cocinero “fundamentalista”.

Las fuentes morales y la necesidad de “dar cuenta y razón”.

Podemos definir la “fundamentación” de la Bioética como la necesidad de “dar cuenta y razón” de las decisiones. Si siempre fue importante fundamentar como una actividad teórica específicamente humana, ahora lo es más porque en las decisiones que como especie tenemos está en juego la propia especie humana. La fundamentación es una exigencia de responsabilidad. La fundamentación es una exigencia de una Bioética responsable.

Ahora bien, esta exigencia de fundamentación no siempre se considera necesaria, como si fuera un residuo de tiempos donde la fundamentación filosófica fuera necesariamente trascendente o religiosa, como si fuera una exigencia de éticas religiosas. Sin embargo, la fundamentación es una exigencia de racionalidad, sobre todo en sociedades abiertas donde los ciudadanos son protagonistas del dinamismo y las consecuencias de los sistemas científico-técnicos. Los problemas de la bioética exigen una fuerte conciencia democrática porque no pueden ser dejados en manos de políticos paternalistas, del gusto de los profesionales de la salud o la investigación, ni siquiera

en manos exclusivas de expertos.

Se trata de proporcionar razones y argumentos públicos que los ciudadanos puedan entender. No se trata de una bioética “racional” sino de una bioética “razonable”, es decir, atenta a las circunstancias, las situaciones y lo que llamamos el momento de la “aplicación”. Decimos que la Bioética es el paradigma de las éticas “aplicadas” porque está al servicio del hombre de carne y hueso. Esta tensión entre el hombre de carne y hueso y la especie humana en general está siempre presente en la Bioética cuando nos preguntamos por la fundamentación.

Fundamentar es explicar, justificar y legitimar las decisiones con criterios de responsabilidad. Ahora bien, ¿qué criterios? ¿Ante quien se produce esta justificación? ¿Cómo construir los criterios? Llegados a este punto es interesante recordar el planteamiento de Max Weber cuando propone la ética de la responsabilidad ante el dilema que se planteaba habitualmente a los científicos y políticos. Entre la ética de la convicción y la ausencia de ética, él propone la mediación de la responsabilidad. Aplicado a la Bioética podríamos decir que el imperativo de la responsabilidad emerge por dos caminos: el de una convicción que se arrostra o el de una ausencia que se reconoce incompetente y acude a la responsabilidad como “tabla de salvación”.

Fundamentar también es acudir a las fuentes en las que se alimentan las normas, el horizonte de valor que da sentido al derecho y la moral. Se trata de mantener despiertas y atentas las convicciones para que no se transformen en ideologías o doctrinas. Con la apelación a las fuentes nos preguntamos por el sentido de las decisiones que tomamos, de las normas que construimos y de los criterios que propor-

cionamos en las argumentaciones públicas. Aquí hay dos posiciones importantes:

a.- Imposible e innecesaria

¿Podemos construir un horizonte Bioético normativo después de la modernización y la globalización? Parece una tarea imposible porque las pretensiones des-fundamentadoras de la modernidad se agravan con la globalización.

b.- Imposible pero necesaria

Si queremos plantear la vigencia y valor de los derechos humanos no tenemos más remedio que fundamentarlos de alguna forma. Aunque no podamos acudir a convicciones o fuentes morales compartidas, sí podemos acudir al derecho internacional. Aunque la fundamentación sea imposible, el derecho internacional la hace necesaria.

c.- Deseable y necesaria

La modernización y la globalización son proyectos complejos que requieren actitudes críticas. Precisamente la pregunta por las fuentes hace que nos situemos críticamente ante la modernidad, es decir, que no la aceptemos como un proceso homogéneo del que sólo cabe una única lectura tecnocientífica. También críticamente ante la globalización porque nos encontramos en sociedades donde se han roto los vínculos, en sociedades donde la personalización se ha reducido a la individualización y atomización o fragmentación de las relaciones. Z. Bauman ha denunciado estas sociedades “líquidas”, sin “hábitos del corazón”.

Los vínculos, las redes y los hábitos del corazón son necesarios para afrontar con responsabilidad solidaria los desafíos tecnocientí-

ficos y sanitarios. Es deseable para que los argumentos sean accesibles a todos, para que la deliberación y participación sea posible. Es necesaria para evitar la arbitrariedad o el despotismo de los mercados, de los estados y de los poderosos. La construcción de una cultura de la paz no sólo necesita buenos derechos para promover una ciudadanía cosmopolita sino buenos argumentos con los que re-vincular a la familia humana.

Las políticas públicas: el dinamismo de lo bueno y lo justo.

A los mínimos de justicia desde los máximos de bondad

La Bioética siempre ha sido un factor transformador de las políticas públicas. Desde sus orígenes con el Informe Belmont ya respondió al desafío de la responsabilidad en la investigación científica o los excesos de juridificación de la práctica sanitaria. Con el desarrollo de las bio-tecnologías ha planteado nuevos desafíos y el marco de las políticas públicas no se puede diseñar sin la Bioética. Así lo reconocen todos los teóricos de la justicia quienes ahora no se pueden plantear una teoría de la justicia social que esté a la altura de los tiempos sin responder a los desafíos de la bioética.

En la elaboración, diseño y aplicación de las políticas públicas siempre aparece un problema importante; ¿qué papel juegan las convicciones y las creencias religiosas en las políticas públicas de una sociedad democrática? ¿Cómo articular la pluralidad de tradiciones, credos e ideologías en políticas públicas que estén al servicio de todos y para el bien de todos?

En España, después de la transición y el proceso constitucional tuvo éxito el concepto de “Ética cívica”. Alguien que provenía de

la Historia de la Medicina describió esta ética como un “mínimo común” que deben compartir los ciudadanos que no sólo desean sobrevivir o coexistir sino convivir. Esta propuesta de “ética cívica” ha triunfado con la expresión de “ética mínima” y ha sido ampliamente desarrollada por la profesora Adela Cortina.

Esta ética describe los “mínimos de justicia exigibles para todos”, con independencia de raza, religión o condición. Estos mínimos son el motor de las políticas públicas y sin ellos una comunidad política está condenada a la disgregación o la tiranía. La profesora Cortina siempre indica que estos “mínimos morales” no han surgido de la nada, como por arte de magia. Han surgido de una depuración y decantado de los “máximos morales” que proponen las tradiciones religiosas, las ideologías, las utopías o los grandes ideales de humanidad.

Mientras que los “mínimos de justicia” son exigibles, los “máximos de felicidad” son opcionales, no se pueden exigir por ley. En la atención sanitaria hay unos mínimos de justicia sin los cuales una política pública es indigna, pero ¿cuáles son los máximos? El voluntariado sanitario que hace más agradable la vida de los pacientes y la compañía que hace más llevadero el sufrimiento no pueden nunca ser exigibles “por ley”. En este sentido, las políticas públicas sanitarias deben articular los mínimos de justicia con los máximos de felicidad.

Esta tensión entre mínimos y máximos es productiva para las políticas públicas siempre que los máximos no sean intencionada y explícitamente excluidos de los espacios públicos. Aunque los mínimos corrigen a los máximos, los máximos se alimentan de los mínimos. Los mínimos son una con-

dición necesaria, pero no son una condición suficiente. Por ejemplo, en el caso de las políticas públicas los mínimos de justicia tienen que ser proporcionados por el Estado y las administraciones públicas. ¿Y los máximos? Proceden de las tradiciones religiosas o culturales que interactúan y dinamizan el servicio, la atención o el cuidado.

Entramos así en el complejo tema de las relaciones entre Estado y Sociedad civil, reconociendo que las políticas públicas del estado son una necesidad de justicia pero que no pueden vivir de espaldas o construirse sin la gasolina o energía de la sociedad civil. La pregunta importante no es qué modelo de políticas públicas para qué modelo de Estado sino qué políticas públicas en qué modelo de sociedad. Por eso es importante ir a los mínimos de justicia (estado) desde los máximos de felicidad (sociedad). La Bioética nos pone de lleno en esta encrucijada y exige que revisemos la cuestión clave: ¿qué modelo de estado para qué modelo de sociedad? Por eso es importante clarificar qué entendemos por “políticas públicas”.

La política pública, responsabilidad de todos

Las políticas públicas tienen vocación universal, no son de un grupo o una parte de la ciudadanía. De hecho, cuando un responsable de partido accede al poder siempre afirma que gobernará en beneficio de todos y hará justicia para todos, no solo para los de su partido.

Esto no quiere decir que los partidos no tengan un papel importante en el diseño y evaluación de las políticas públicas. De hecho, además de reclutar líderes y organizar la participación, un partido tiene que diseñar/evaluar la política pública que mejor se ajusta a

las convicciones de sus militantes, simpatizantes o votantes.

Las políticas públicas se pueden ejecutar y aplicar desde las administraciones públicas pero requieren el concurso de otros agentes sociales. Además de los funcionarios públicos y los ciudadanos hay una serie de organizaciones sociales, culturales, religiosas o cívicas que desempeñan un papel importante en las políticas públicas.

Esto no significa que las administraciones públicas no tienen un papel importante en la aplicación u organización de los modelos. Ahora bien, debemos preguntarnos ¿qué modelo de administración para qué políticas públicas? Los partidos y las administraciones son herramientas para realizar las políticas públicas, no son los fines en sí de las políticas públicas. Son medios, no fines. Partidos y administraciones deben estar al servicio de las políticas públicas y no al revés.

Los estados deben contar con la sociedad en la elaboración de las políticas públicas. Las regulan, aplican, desarrollan, diseñan o evalúan pero las políticas públicas son políticas del pueblo, de la gente, del estado-comunidad y no sólo del estado aparato.

Pueden ser verdaderas políticas de estado cuando tienen un carácter universal y cuentan con los afectados, porque no cortoplacistas o con finalidades expresamente electorales y, sobre todo, porque incentivan una participación significativa y valiosa de los ciudadanos.

Son políticas de dignificación, capacitación y justicia social

El test de la Bioética pone a prueba las políticas públicas y hace que nos preguntemos cómo dignificamos la vida, como capacitamos a los ciudadanos y como construi-

mos proyectos de convivencia que articulen máximos y mínimos. Precisamente si hablamos de justicia “social” y recuperamos la dimensión “social” de la justicia no es para dejarla en manos de las administraciones, los partidos o los estados, es para personalizarla, para ponerle nombre y apellidos, es para aplicar lo que Levinas llamaba una ética de la responsabilidad ante el “rostro del otro”. Su proximidad nos interpela. No sólo somos socios que conviven en una comunidad política sino prójimos y hasta vecinos.

Para que las políticas públicas se transformen en políticas de justicia social necesitamos (a) una sociedad abierta que garantice las libertades públicas, (b) una administración al servicio de la sociedad, (c) iniciativas de cohesión social para universalizar la excelencia, (d) iniciativas que eviten la corrupción y favorezcan la publicidad de las decisiones públicas, (e) procesos de diálogo y reconciliación social que faciliten la con-vivencia.

El valor de una ciudadanía activa

Cuando tomamos en serio el desafío de la Bioética descubrimos la necesidad de poner al día nuestra teoría de la ciudadanía. Este tiempo de responsabilidad cambiar la perspectiva y considerar a la persona no como “súbdito” del poder sino como “ciudadano”. Una política pública moderna es aquella que realizan los ciudadanos para los ciudadanos, es decir, siempre al servicio del ciudadano.

Esto exige una confianza en el ciudadano para ser protagonista de sus propios procesos, para desempeñar un papel activo y no ser un simple “usuario”, “consumidor” o “paciente”. La Bioética exige una

ciudadanía activa donde la responsabilidad no se vincule únicamente con la emisión de un voto o la elección de los representantes, exige una valoración de la participación. Ahora bien, no hablamos de una participación nominal o de asentimiento sino una participación constructiva. En este sentido, la participación que la Bioética exige no es simple agitación o activismo sino acción institucionalmente constructiva para fortalecer la convivencia.

Esta ciudadanía activa se puede hacer desde todas las instituciones y desde todos los niveles de la vida socio-política. Siempre se requiere una voluntad de verdad y promoción de la justicia, una decidida voluntad de promover el bien común. Además de una dimensión institucional y colaborativa hay una dimensión crítica, profética y utópica.

A los ojos de una teoría de la ciudadanía activa, las políticas públicas no son simples políticas de reparación o restauración sino políticas de previsión, planificación y reconocimiento. Los problemas de la Bioética exigen políticas públicas donde los ciudadanos intervengan en clave de responsabilidad preventiva y no solo de una responsabilidad reparativa.

Por eso la responsabilidad cívica tiene tres dimensiones:

- **Retrospectiva:** asumir las consecuencias de lo hecho en el pasado
- **Respectiva:** calcular las consecuencias de lo que hacemos en el presente
- **Prospectiva:** anticipar las consecuencias futuras de nuestras decisiones

Aplicado a las decisiones de las ciencias de la vida y la salud, el principio de responsabilidad (Hans

Jonas) se transforma en el principio de precaución, es decir, cuidar y atender a los efectos secundarios no previstos. Así pues, los desafíos de la bioética exigen recuperar una ética de la responsabilidad convenida que promueva una ciudadanía activa y no pierda de vista la dimensión histórica de las acciones. La dimensión realmente ética no está sólo en las normas o criterios que regulen u orienten las acciones sino en la clarificación de los valores y su jerarquización.

Retos de la bioética a la transformación de la democracia

El rumbo del humanismo en los albores del post-humanismo

Cuando todavía nos preguntamos cómo entender el humanismo y si aún queda algo de sus rescoldos ha emergido una propuesta que pretende ir más allá del humanismo y se presente como post-humanismo.

Las estrategias de mejoramiento humano, la aplicación de los procesos de mejora genética de la especie y, sobre todo, la consideración de la tecnología como la nueva naturaleza humana ha llevado a plantear una etapa filosófica llamada “post-humanismo”.

En este contexto, las tradiciones humanistas también se recomponen y en textos fundamentales de la Iglesia como la *Caritas in Veritate* se reconoce la necesidad de construir una nueva “síntesis humanista”. Frente a planteamientos trans-humanistas que apuntan al tiempo nuevo del “trans-humanismo” y planteamientos “bio-conservadores” que cuestionan radicalmente los cambios que la tecnología está aplicando a la naturaleza, deberíamos adoptar una posición “biomoderada”. Esta es la posición de una racionalidad, prudencia que aplica el principio de responsabili-

dad, desde las convicciones de una Bioética Integral como la que el Papa Francisco ha planteado en su reciente encíclica *Laudato Sí*.

Los imperativos de cuidar, escuchar y agradecer

Mientras establecemos el rumbo y ponemos en marcha la nueva síntesis humanista, no podemos dejar de atender nuestra condición de animales vulnerables, frágiles y dependientes. Aquí sitúan las éticas de cuidado cuando reconstruyen la ética de la responsabilidad desde la alteridad y categorías como el endeudamiento mutuo, la reconstrucción del vínculo social y la naturaleza cordial de la racionalidad humana.

Con el cuidado cobran protagonismo nuevas destrezas e imperativos que teníamos olvidados en la vida democrática. Capacitarse para **escuchar y agradecer** son tareas con las que también deberíamos pensar la participación social y política. No son habilidades o competencias privadas o meramente psicológicas. Son destrezas relacionales que pueden fortalecer los niveles de participación, implicación y compromiso cívico. Son categorías que han emergido de las éticas y las políticas del reconocimiento para atender a grupos marginados, olvidados, excluidos y hasta descartados.

Aquí es donde Paul Ricoeur plantea la necesidad de pensar la ética y la política del reconocimiento recuperando un significado importante del verbo reconocer: **agradecer**. Quizá haya llegado el momento de reconstruir y revisar las teorías de la democracia desde esta categoría y plantear las dinámicas del reconocimiento como dinámicas de agradecimiento y donación.

La capacitación ética de los profesionales

Una de las consecuencias más significativas de estas últimas décadas en las que se ha desarrollado la Bioética ha sido lo que llamaría el aldabonazo para la formación ética. Con la irrupción de la Bioética los profesionales de la salud y la atención sanitaria han reconocido que su formación técnica no era suficiente. No sólo por la dinámica de la innovación científica y técnica que exige no desatender las referencias humanizadoras básicas sino porque los pacientes no se consideran súbditos del sistema sanitario sino “ciudadanos activos” y corresponsables. ¿Cómo atenderlos adecuadamente?

Las profesiones sanitarias han tenido siempre un fuerte componente humanista y humanizador que tiene que ser actualizado.

El paternalismo tiene que ser sustituido por una responsabilidad diligente que no se improvisa. El conocimiento de la legislación y los códigos deontológicos de la profesión son insuficientes para responder a los desafíos de los nuevos ciudadanos. La capacitación ética facilita el trabajo en equipo y abre las prácticas de los profesionales al trabajo interdisciplinar.

Esta necesidad de formación ética se ha trasladado a otras profesiones relacionadas con la investigación biomédica, tecnológica, social y, en general a todas las áreas del conocimiento. El revulsivo que la Bioética ha supuesto en las profesiones sanitarias se ha trasladado a otras profesiones porque todas aparecen vinculadas a una vida que no se entiende únicamente en términos de “cantidad” sino de “calidad”. A la hora de “aplicar” los conocimientos e iniciar programas de investigación se ha despertado entre los profesionales una clara

conciencia de responsabilidad. La formación y capacitación en Ética supone una transformación y mejorar de la democracia.

Renovar las ciencias sociales para promover espacios sanadores y motivadores

El aldabonazo de la Bioética también nos lleva a proponer una renovación de las ciencias sociales. Los cambios que se están produciendo en las ciencias de la vida y la salud también afectan a las ciencias sociales. De esto ha sido consciente la doctrina social de la Iglesia y sobre todo el Papa Francisco cuando nos invita a reconstruir las ciencias sociales desde cuatro nuevos principios:

- a.- El tiempo es superior al espacio. Debemos iniciar procesos más que ocupar espacios, el tiempo rige los espacios, los ilumina y transforma. (EG, 223; Democracia y caridad, 120).
- b.- La unidad prevalece sobre el conflicto: comunión en las diferencias que no sea sincretismo o absorción (EG, 228).
- c.- La realidad es más importante que la idea. No hay que importar desde fuera una racionalidad ajena a la gente. Por claros que sean los procesos de modernización no se pueden construir de espaldas a la gente.
- d.- El todo es superior a las partes y más que la suma de ellas. Olvidarnos el pensar en términos de esfera (equidistancia de las partes al centro) y pensar en términos de poliedro (las partes conservan su originalidad).

Estas consideraciones son importantes para reconstruir la Economía y recuperar una Economía civil, del bien común y que no se organice con los mimbres del individualismo metodológico egoísmo posesivo. También una sociología que deje de ser una teoría positivista de la sociedad para transformarse en una teoría relacional de la vida en común. Lo mismo puede suceder con otras áreas de conocimiento como el Derecho, la Ciencia Política o incluso la Historia.

Conclusión

Quiero terminar estas reflexiones recordando las palabras que el Papa Francisco tuvo cuando se dirigió al Congreso de los EEUU en su reciente viaje del pasado septiembre en el que también visitó esta isla. A los congresistas les recordó el significado emblemático de cuatro personajes importantes para su pueblo. Quisiera que de ellos retuviéramos a uno de ellos, la única mujer a la que hizo referencia: la sierva de Dios Dorothy Day, fundadora del Movimiento de los trabajadores católicos. Su activismo social, su pasión por la justicia y su defensa de los oprimidos estaban inspirados por el Evangelio.

Su recuerdo nos anima para luchar contra el empobrecimiento y luchar para que los pobres también tengan esperanza: “La lucha contra la pobreza y el hambre ha de ser combatida constantemente, en sus muchos frentes, especialmente en las causas que la provocan... El justo uso de los recursos naturales, la aplicación de las soluciones tecnológicas y la guía del espíritu emprendedor son parte indispensable de una economía que busca ser moderna pero especialmente solidaria y sostenible.”

BIOÉTICA GLOBAL Y PENSAMIENTO CUBANO: JOSÉ MARTÍ Y LA REVOLUCIÓN CUBANA.

Dr. Carlos Jesús Delgado Díaz,
Profesor Titular, Universidad de La Habana.



Quiero comenzar esta intervención, haciendo notar algunas condiciones de “entorno”. No enumeraré autores ni citaré frases célebres de gran actualidad. Quiero hablarles directamente sobre bioética global, pensamiento cubano, José Martí y la Revolución cubana. Vale recordar que en política, “lo real es lo que no se ve”.

Para hacer la presentación más ágil, la organizaré en un conjunto de cinco preguntas/tesis, de las cuales, la primera, se refiere al contexto en que la bioética surgió, y en el que está situada en la actualidad.

Tesis 1. La sociedad contemporánea tiene en la moralidad y la ética uno de sus retos más importantes. ¿Podría llegar a ser reconocido como reto para sí?

Estamos situados en un momento muy especial del desenvolvimiento de la sociedad humana, ese que hemos llamado de varias formas: globalización, globodominación, sociedad del conocimiento, sociedad del riesgo, modernidad líquida, Planetarización, crisis de la humanidad.

Cada uno de los términos mencionados lleva una carga específica de intencionalidad en el énfasis con que lo ha trabajado cada autor, y todos recogen aspectos fundamentales del período singular que atravesamos.

Se trata de una época donde la política, la ciencia y

el manejo de la naturaleza a escala planetaria colocan a la humanidad ante situaciones nuevas que requieren un pensamiento a la altura de las transformaciones y los retos identificados.

Pero identificar un reto y hacerlo nuestro son cuestiones bien diferentes.

Las transformaciones mundiales han sido y son profundas. El capitalismo como sistema económico y social global ha extendido sus relaciones de dominación mediante la universalización de la política y la tecnociencia como actividades que producen el cambio humano y de todo el sistema de la vida en la Tierra. El liderazgo de la tecnociencia y la política tiene rostro económico y se presenta como el estado natural de las cosas que hace y puede hacer una especie biológica que ocupa, supuestamente, el lugar más alto en la escala terrenal.

Los cambios que han tenido lugar desde la década del cincuenta liderados por la ciencia y la política que a su vez traen el impulso de la economía, tienen el atractivo de la supuesta inevitabilidad que los acompaña. Así, hemos llegado al punto de considerar todos estos procesos como una espiral acelerada de progreso científico, tecnológico, civilizatorio, y por algún sitio, medio abandonada y en penumbras, se han quedado la humanidad y el sentido de lo humano.

El avance científico-tecnológico nos ha situado ciertamente en un lugar privilegiado. Nuestra escala material productiva y comunicacional es planetaria; nuestros ritmos son intensos, los más intensos posibles; y nuestros conocimientos son profundos. Estos tres elementos: intensidad, extensión y profundidad de los conocimientos y los cambios que producen no pueden pasarse por alto. No se trata únicamente de que contamos con ciencia y tecnología poderosas y que estas aportan conocimientos útiles.

Se trata de que la **profundidad** de los conocimientos nos permite trabajar con los niveles básicos de la energía, la vida y la cognición; la **intensidad** con que utilizamos esos conocimientos es la máxima posible, y está gobernada por la lógica del beneficio y la eficiencia, términos económicos y organizacionales que dicho sea de paso, suelen esconder una profunda deshumanización; y la **extensión** en que está concebido su uso, la más amplia posible, planetaria y exoplanetaria.

Todo esto indica que no estaban errados Heidegger y otros filósofos que señalaron el intervencionismo científico como una de las grandes amenazas a la existencia humana. Combinadas, esa profundidad, intensidad y extensión en el uso de los conocimientos transforman nuestra sociedad en sociedad del conocimiento y del riesgo. Dos caras de una misma moneda.

Todos estos cambios serían poca cosa, si no hubieran provocado la más intensa subversión, material y espiritual de la vida cotidiana de las personas.

La subversión material ha sido ampliamente caracterizada por autores contemporáneos, e incluye la creación de instrumentos de trabajo de nuevo tipo con los que se interactúa (a diferencia de los instrumentos clásicos que eran utilizados), un entorno tecnológico que abarca las actividades más comunes como la vida en el hogar, el cultivo y la preparación de los alimentos y la reproducción del proceso de vida.

La subversión espiritual por su parte, cambia el lugar y la recepción de lo nuevo en la vida cotidiana. De la postura anterior de conservación y recelo, revisión y escrutinio de lo nuevo antes de ser aceptado, nos hemos desplazado primero hacia una postura de aceptación de lo nuevo, hasta llegar después, al apetito desenfrenado por lo nuevo, con las consecuencias destructivas inevitables: la remoción de las costumbres, la destrucción de los entornos (humanos y no humanos), la deshumanización.

Es obvio que ninguno de esos procesos es casual. Los han impulsado los intereses hegemónicos, y han sido aceptados socialmente como signos de “progreso”. Hacen parte del universo de problemas que dieron lugar en la década del setenta a la aparición de campos nuevos de conocimiento, reflexión y acción, como es el caso de la bioética.

Ante tan enormes retos, la bioética se presentó como una alternativa cognoscitiva y práctica para transformar los retos en retos para nosotros. Denoto con estos términos la diferencia entre lo que se nos impone por las circunstancias (el reto), y lo que reconocemos con significado propio para nosotros (el reto para nosotros). Los retos tienen la forma y pueden quedarse, como situaciones externas que demandan ser resueltas. Por ser externas, un modo de solucionarlas puede consistir en tomar un atajo y sortearlas haciéndolas desaparecer de nuestro horizonte. Ese es por ejemplo, el caso de la lógica que siguieron los esclavistas retados por las leyes anti esclavitud. El reto fue entendido por una parte de ellos como asunto interno, y condujo a la transformación hacia un orden de cosas sin esclavitud. Pero también fue asumido como un reto externo, un asunto a resolver para seguir por los mismos derroteros de siempre. Fue resuelto mediante un atajo, consistente en sortear el obstáculo mediante la trata ilegal. Por eso, cuando corrían el riesgo de ser atrapados, los esclavistas no dudaban en sacrificar físicamente a los esclavos haciéndolos desaparecer, es decir, asesinandolos y arrojándolos al mar. El genocidio de la esclavitud tiene ese rostro también: el de un reto que no llegó a convertirse nunca en un reto para los esclavistas. Cuando digo reto para sí, me estoy refiriendo a algo más que una situación externa que reclama solución. Asumir una situación como reto para nosotros implica necesariamente la conciencia de que la solución entraña una reconstrucción del ser interior, un cambio de nosotros mismos, y es ese cambio el que puede hacer posible que se encuentren soluciones.

Desde los años setenta la bioética, en todas sus formas, ha trabajado intensamente para producir esa toma de conciencia que nos haga crecer y reconocer los como retos para nosotros, los retos identificaos y que tenemos por delante. No obstante, que los retos impuestos desde fuera se transformen en retos para nosotros, que nos cambien, sigue siendo una tarea fundamental en la que estamos empeñados quienes trabajamos desde perspectivas bioéticas.

Por otra parte, no solo es cuestión de interiorización de los retos, o de hacerlos nuestros

Parece que los seres humanos tenemos muchas dificultades para identificar y aceptar lo nuevo.

Formularé esta tesis como pregunta, y esbozaré una respuesta posible.

Tesis 2. El reto de lo nuevo. ¿por qué nos resulta tan difícil identificar y aceptar lo nuevo en nuestros horizontes cotidianos, intelectuales e ideológicos?

Lo nuevo parece condenado en nuestras sociedades a pasar por múltiples filtros y retoques, de manera que ter-

mine pareciéndose demasiado a lo que es corriente y viejo, es decir, de manera que termine siendo acomodado a lo que existe y se conoce. Quizás sea un factor evolutivo el que ha determinado ese proceder humano que termina muchas veces ocultando la novedad o anulándola. Pero también es una cuestión epistemológica que concierne a los sistemas de ideas, sus compromisos y características.

La historia de la bioética, su relación con la crisis de la ética médica, su vínculo con los problemas de la ciencia y la tecnología, todas cuestiones necesarias, oculta que lo necesario no agota la causalidad de su surgimiento. Necesarios sí, suficientes no.

La bioética desde sus orígenes en Potter, incluye una necesidad mayor, que no se agota en los problemas de la ciencia, la tecnología y la medicina. El problema de la búsqueda de sabiduría necesaria para manejar los conocimientos, que es el planteamiento bioético que realiza Potter en los setentas del siglo XX, representa de una manera mucho más amplia e incluyente la necesidad y la novedad de la bioética y su lugar dentro del pensamiento ético como algo radicalmente nuevo.

Está claro que nuestros horizontes cotidianos, intelectuales e ideológicos condicionan las desviaciones y acomodados que ha tenido la idea original de la bioética, pero considero que estamos a tiempo de recuperarla en su valor intrínseco.

Las razones para los acomodados cotidianos resultan obvias. La vida cotidiana es conservadora por naturaleza, esa es su función social primaria: proteger y conservar la vida y sus condiciones. El pensamiento ético la ha servido fielmente a lo largo de la historia, y la moralidad ha sido su forma de realización práctica. Es lógico que sea conservadora de las costumbres y los valores que han probado su validez.

Pero la bioética rompió desde el inicio con muchas formas tradicionales de pensar la moralidad, la ética y los valores. Es lógico de la relación primera desde la vida cotidiana sea considerar la bioética como algo externo, propio de especialistas, y distante de las comunidades y las personas en su cotidianeidad. Esa problemática ha estado presente desde los setentas, pero se ha avanzado mucho para superarla, gracias al trabajo de los bioeticistas de todo el mundo, y a las posibilidades que la bioética ofrece para pensar las terribles condiciones en que la cotidianeidad se constriñe por esa subversión material y espiritual que mencioné al inicio de mi presentación.

Los horizontes intelectuales son más difíciles de vencer, pues las concepciones intelectuales han sido argumentadas durante largo tiempo, y a la amenaza de lo nuevo se responde habitualmente con la adaptación de lo nuevo a lo conocido y antes argumentado. El límite es la ciencia, que termina asimilando y ajustándose al

nuevo conocimiento, pero sabemos que hasta las teorías científicas portan un grado significativo de intolerancia y conservadurismo.

Más grave es la situación con los horizontes ideológicos, donde los elementos conservadores ya se han colocado en el pedestal de la infalibilidad ideológica. Para las ideologías la bioética es una amenaza cardinal que se ha intentado anular prohibiéndola, o adaptándola a la forma ideológica preestablecida. Así, algunos funcionarios han intentado prohibirla, y las éticas basadas en el deber ser preestablecido, se han convertido a la bioética, como si no fuera contradictorio y hasta incompatible pensar que es necesario atenerse a un deber ser preestablecido en un sistema de valores (que puede ser religioso, o político, o educativo) y hablar simultáneamente de bioética. A esto suelo llamarle con mis alumnos “bioética sobreadaptada”, pues de bioética casi solo tiene el nombre.

Por eso, uno de los problemas más importantes que a mi juicio tiene la bioética en la actualidad, se refiere a sus vínculos de continuidad y ruptura con el pensamiento ético de todos los tiempos, con las otras éticas y comunidades morales existentes hoy, y trabajar por interpretaciones que sin renunciar a las pertenencias ideológicas y comunitarias, no anulen la novedad de la propuesta bioética.

Esto me lleva directamente al problema de la bioética como nuevo saber ético.

Tesis 3. La Bioética como nuevo saber ético. ¿Es la bioética un nuevo saber ético?

El marco de la bioética propuesta por Potter denominada finalmente como bioética global no es otro que el **redimensionamiento del humanismo para incluir el resto de las especies y los seres humanos**. La bioética potteriana se cuestiona la dicotomía de lo humano y lo ambiental. Dicho de otra manera, se cuestiona el humanismo en aquella forma que lo redujo a la pertenencia a un sistema que no incluye a los otros: el ambiente, las especies y la humanidad.

Creo que lo que la bioética porta como nuevo saber ético está concentrado en esa nueva fundamentación del humanismo, mediante lo que Potter denominó como “ampliación del círculo de la moralidad”.

Si en sus orígenes la moralidad humana reconocía a la comunidad inmediata, y circunscribía su círculo a esa comunidad, desentendiéndose del resto de los seres humanos; el decálogo de Moisés reconoció en occidente una comunidad mayor y única: los seres humanos. En lugar de la pertenencia a una comunidad étnica, aparece la comunidad de pertenencia a un sistema de valores y principios de moralidad. Desde entonces el círculo de la

moralidad permaneció circunscrito y cerrado a esa comunidad humana: a la humanidad.

Potter propone para la bioética conciba una comunidad mayor: la comunidad de lo viviente.

La propuesta es tan novedosa, que todavía estamos digiriéndola intelectualmente, en la vida cotidiana suena a fábula, y las ideologías no han superado la etapa de una intensa masticación, sin que puedan extraer el jugo y tragar el bocado.

Sin embargo, el mundo ha cambiado mucho desde los setentas. Las últimas etapas del proceso globalizador desde finales de los ochentas, han mostrado las bases de formación de una comunidad humana de rango planetario. Tenemos de los tres elementos necesarios para una sociedad a esa escala, dos: la vida material común, y la comunicación común. Nos falta el tercer elemento: la gobernanza común.

¿Acaso no tiene que ver directamente con la gobernanza común lo que Potter consideraba objeto de la bioética. “la búsqueda de la sabiduría necesaria para manejar los conocimientos”?

Vista a la luz de los procesos globalizadores de finales del siglo XX, la bioética parece tener posibilidades para realizar una contribución fundamental a la búsqueda de una gobernanza planetaria, que indudablemente requiere fundamentos éticos democráticos, de tolerancia y respeto por la diversidad social y ambiental. La bioética en este plano, más que una ética de mínimos para una sociedad civil democrática, parece más apta para llegar a ser una ética de la metamorfosis de la humanidad, una ética de la alternativa al abismo hacia el que avanza la humanidad guiada por otras éticas, en especial por esa que Potter llamó “ética capitalista”, la del interés, el beneficio y el cortoplacismo complaciente con la depredación social y ambiental.

Llamo la atención sobre la alternativa que la bioética representa en este plano. Al final, volveré sobre este punto de la alternativa, que abordaré en relación con el pensamiento del Sur

Es conveniente aquí tener en cuenta la lección que nos ofrecen los estudios conductistas sobre la violencia. Son ampliamente conocidos, y han sido llevados hasta el cine las investigaciones que muestran como la violencia se propicia por el entorno. Desde el punto de vista conductista, me refiero a las investigaciones de Zimbardo por ejemplo, el entorno puede propiciar que aflore la bestia que el ser humano lleva dentro. De ello emanan interesantes recomendaciones acerca de las organizaciones, las reglas con que operan y deberían operar, etc. Todos son conocimientos y recomendaciones muy valiosas, pero tienen la consecuencia interesante de que podamos terminar suponiendo que se trata de entornos privados de ética

y moralidad. Pero no sería una conclusión correcta, pues en esos entornos existen moralidad y ética, tales que coexisten, coexisten y propician la violencia extrema y los fenómenos autodestructivos. Lo que hacen esos entornos organizacionales y sociales no es destruir la ética y la moralidad, sino construir una ética y una moralidad que se erigen a costa de la anulación del individuo humano.

Ya sea por el camino del individuo solitario y el individualismo exacerbado, o por el camino de la subordinación del individuo a reglas impuestas en favor del bien común a toda costa, se construye una moralidad que cohesiona para destruir.

Esa es la lección de los experimentos de los setentas, o de las realidades de Abu Graib, más cercanas en el tiempo, o del acoso escolar, más cercano en el espacio-tiempo social.

La bioética tiene en esto mucho que decir y hacer, como generadora de una comunidad moral de nuevo tipo, coherente, comprometida, tolerante y proactiva.

A esta altura, ustedes probablemente se preguntarán ¿por qué están en el título el pensamiento cubano, Martí y la Revolución cubana, si todavía no los he mencionado directamente ni una sola vez?

Sin embargo ya los he mencionado muchas veces sin nombrarlos, pues estamos hablando de la raíz, del humanismo que ha de estar en la base de una ética y bioética adecuadas a los problemas, las necesidades y urgencias de este siglo XXI dominador y planetario. Me he referido a las bases humanistas de un pensamiento necesario, que no esté de espaldas a la política y lo político, pero que es esencialmente ético y comprometido con los seres humanos, su individualidad y la comunidad de pertenencia. Un pensamiento capaz de dialogar en términos de cambio radical y hasta de violencia, si la violencia es imprescindible para hacer frente a la dominación. Me referiré ahora en positivo a ese contexto creativo que responde a los nombres de pensamiento cubano, revolución científica, revolución en la ética, José Martí.

Tesis 4. Por qué es tan importante para nosotros el humanismo martiano y el pensamiento cubano. Y por qué seguimos enlazando humanismo, revolución y futuro.

El pensamiento cubano, como han demostrado varios autores y ha enfatizado en más de una ocasión Armando Hart, es un pensamiento profundamente humanista con raíces éticas que se hunden en varias fuentes, entre las que se encuentran sin lugar a dudas el cristianismo y el resto de las religiones que se fundieron en el imaginario de los seres humanos en esta isla a lo largo de los tiempos. No es un pensamiento perfecto, también

tiene manifestaciones conservadoras, regresivas y hasta reaccionarias, pero lo fundamental que ha quedado de los tiempos duros, de dominación colonial y esclavitud primero, y de dominación cultural, económica y política en nuevas formas durante el siglo XX, ha sido un pensamiento encarnado en la población que es profundamente humanista y comprometido con la solidaridad.

El humanismo martiano expresa una fusión ideal de componentes nutricios indispensables, desde el aire de originalidad y pertenencia del isleño apegado al terruño y la añoranza del esclavo que sueña volver a la libertad allí de dónde fue separado por la fuerza; hasta la poesía que recrea el mundo imaginándolo, y la prosa política que piensa el mundo, planifica y realiza las acciones de transformación. Es el humanismo del creador, del artista, el científico, el político y el combatiente. Una mezcla difícil de encontrar, que se plasmó en la preocupación por lo cubano y lo universal, por el ser humano y la naturaleza, por la vida, el bien y la justicia.

Era lógico, que en un entorno como el cubano, la bioética encontrase en Martí el antecedente humanista imprescindible, y la posibilidad de traducción de los problemas nuevos al lenguaje y las realidades de los ciudadanos comunes.

Martí, por otra parte, expresó de manera ideal perfecta, la confluencia de la ética y la política y la dimensión individual/social de los isleños independentistas y revolucionarios. Desde Martí, con las palabras política y revolución no se asusta a nadie en Cuba.

Son muchas las características y los rasgos que se pueden mencionar, pero llamo la atención sobre el que considero fundamental: **la dimensión individual/social**, porque nada es absolutamente individual, ni absolutamente social para ese pensamiento humanista, revolucionario y emancipador, y por eso no deja de ser, ni al reconocer y acoger la necesidad de la violencia, de profundo carácter humanista.

Si hoy necesitamos pensar la bioética política que responda a los retos de la ciudadanía, la democracia cognoscitiva y comunicacional, la comprensión cultural y no solo política de la democracia, --todos problemas bioéticos fundamentales--, podemos hacerlo desde Martí porque allí está dada esa dimensión individual/social que impide las rupturas destructoras del humanismo que mencionamos antes cuando analizamos el problema de la violencia.

Se trata de una cuestión identitaria inherente al pensamiento cubano, aunque no exclusiva de él.

Ética, identidad y soberanía guardan en el pensamiento cubano una relación muy especial. Creo que podemos considerarla como una notable peculiaridad del eje articulador de la identidad de lo cubano. Ni un eje político

solo, ni una identidad isleña sola, sino, **un eje identitario donde concurren ética, soberanía y política.**

Y sin menosprecio de los notables intelectuales con que ha contado Cuba a lo largo de su historia, que han contribuido a la consolidación de ese eje identitario, no es un eje intelectual, pensado y formulado como un ejercicio ideológico de programación o argumentación de la identidad. Emanada de abajo, de las relaciones realmente existentes, y en ese sentido, es un pensamiento cubano de pueblo, no exclusivo de intelectuales.

Me refiero entonces a pensamiento cubano, no solo intelectual, sino también y fundamentalmente popular, realizado en la vida cotidiana, fuente de la creatividad del día a día, y ejercicio de la solidaridad por personas reales, que la han asumido como principio de vida que viene de fuentes como las creencias, las costumbres, las realidades de vida y producción, y que realiza la utopía revolucionaria en la resistencia y la creatividad.

Es una plasmación del humanismo que sirve de base o terreno común para que la bioética tenga fuertes raíces y ramas, y fructifique entre nosotros.

Así, la bioética y el pensamiento cubano tienen en común el constituir una alternativa al pensamiento dominador y la dominación, al anexionismo simbólico que mencionaba ayer Frei Betto, y al consumismo como ideología de la constante insatisfacción. Sin dudas, este último, un proceso a la vez material y simbólico, contrario a la utopía y el humanismo.

Tesis 5. ¿Es posible pensar la bioética desde el Sur?

Vista desde Cuba y en las circunstancias actuales en que se desenvuelve el mundo, la bioética es indudablemente alternativa y representa un pensamiento alternativo. Tiene sus raíces en el humanismo comprometido, como es el caso de la corriente principal del pensamiento cubano que simboliza Martí, pero mira hacia adelante como parte de lo que varios filósofos y epistemólogos contemporáneos han dado en llamar Pensamiento del Sur.

No un pensamiento pobre, discriminado y retraído, localista o del Sur geográfico, no un pensamiento de la resistencia conformista y el desamor, sino un pensamiento situado en contexto, vivo, creador y abierto que requiere de una epistemología nueva, que habilite desde la alternativa al mundo existente. Un pensamiento del Sur político, comprometido con los seres humanos y sus circunstancias sociales, que construya individuo y sociedad y contribuya a superar este momento crucial por el que transita la humanidad.

No respondo, les dejo con la última tesis formulada como pregunta ¿Es posible pensar la bioética desde el Sur?

