

La diversidad sin discriminación: entre modernidad y posmodernidad¹

Gilbert Hottois²

Résumé

La notion de discrimination et la condamnation de toute discrimination relèvent d'une approche moderne de l'éthique : une approche qui n'a pas abandonné les principes universels d'égalité, de justice et de solidarité. " Diversité " est un terme neutre, descriptif, et même de plus en plus positif de nos jours dans le cadre de la postmodernité qui valorise et encourage le multiculturalisme, le pluralisme, la biodiversité. " Comment préserver voire augmenter la diversité humaine sans que les différences ne coïncident avec des discriminations ni ne soient perçues comme des discriminations, c'est-à-dire comme synonymes d'inégalités et d'injustices? " est la question centrale de cette problématique à la charnière de la modernité et de la postmodernité.

L'invention techno-sociale est capable de corriger ou de compenser les inégalités naturelles. Mais il y a là un vrai débat. Faut-il pour certaines inégalités naturelles se tenir à des compensations de type social ou technosocial exter-

¹ Traducción del trabajo de investigación presentado por G. Hottois en el XIII Seminario Internacional de Bioética celebrado en la Universidad El Bosque en agosto de 2007.

Escrito entregado el 03-08-2007 y aprobado el 19-11-2007.

² Traducción al español de Chantal Aristizábal Tobler, médica internista, Magister en Bioética, profesora de la Universidad El Bosque, Miembro del grupo A "Bioética y Ciencias de la Vida"
Correo electrónico: chantal-aristizabal@gmail.com

ne (aménagement du milieu) et renoncer absolument à vouloir les corriger techno-physiquement (eugénique)?

Les sociétés démocratiques, soucieuses des droits de l'homme, luttent contre les injustices, les inégalités, les discriminations. En même temps, ces mêmes sociétés démocratiques libérales à économie de marché utilisent l'argent comme un instrument majeur de discrimination légitime. L'argent est devenu dans nos sociétés la source dominante légale de toutes les discriminations et inégalités sociales.

L'intérêt de l'œuvre d'Engelhardt tient dans le fait qu'il illustre les trois perspectives qui aident à baliser le débat : moderne, prémoderne, postmoderne. Engelhardt est moderne dans sa tentative de définir les principes d'une bioéthique laïque universellement acceptable, il est prémoderne dans la mesure où il est membre actif de la communauté chrétienne orthodoxe, il est postmoderne par son acceptation de la diversité libre des individus et des collectivités.

De la modernité à la postmodernité, il ne doit pas y avoir de rupture : il doit y avoir Progrès. Le sens général de ce progrès paraît assez aisé à formuler: c'est la *diversité sans discriminations ni exclusions*. Sa réalisation est infiniment plus complexe: elle dépend de la conscience morale individuelle autant que des institutions publiques nationales et internationales.

Mots clés : discrimination, diversité, multiculturalisme, pluralisme, eugénisme, modernité, postmodernité

Resumen

La noción de discriminación y la condena de todo tipo de discriminación provienen de un enfoque moderno de la ética: un enfoque que no ha abandonado los principios universales de igualdad, de justicia y de solidaridad. "Diversidad" es un término neutro, descriptivo e, incluso, cada vez más positivo en nuestros días en el marco de la posmodernidad que valora y estimula el multiculturalismo, el pluralismo, la biodiversidad. "¿Cómo preservar o incluso aumentar la diversidad humana sin que las diferencias coincidan con discriminaciones ni sean percibidas como tales, es decir como sinónimos de desigualdades e injusticias?". Esta es la pregunta central de esta problemática en la bisagra de la modernidad y de la posmodernidad.

La invención tecno-social es capaz de corregir o compensar las desigualdades naturales. Pero aquí hay un verdadero debate ¿Para ciertas desigualdades naturales se deben tener compensaciones de tipo social o tecnosocial externo

(acondicionamiento del medio) y renunciar absolutamente a querer corregirlas tecno-físicamente (eugenesia)?

Las sociedades democráticas, preocupadas por los derechos humanos, luchan contra las injusticias, las desigualdades, las discriminaciones. Al mismo tiempo, estas sociedades democráticas liberales con economía de mercado utilizan el dinero como un instrumento importante de discriminación legítima. En nuestras sociedades, el dinero se ha convertido en la fuente dominante legal de todas las discriminaciones y desigualdades sociales

El interés de la obra de Engelhardt radica en el hecho de que ilustra las tres perspectivas que ayudan a marcar el debate: moderna, premoderna, posmoderna. Engelhardt es moderno en su intento de definir los principios de una bioética laica universalmente aceptable, es premoderno en la medida en que es miembro activo de la comunidad cristiana ortodoxa, es posmoderno por su aceptación de la diversidad libre de los individuos y de las colectividades.

De la modernidad a la posmodernidad no debe haber ruptura: debe haber Progreso. El sentido general de este progreso parece bastante fácil de formular: es la *diversidad sin discriminaciones ni exclusiones*. Su realización es infinitamente más compleja: depende de la conciencia moral individual al igual que de las instituciones públicas nacionales e internacionales.

Palabras clave: discriminación, diversidad, multiculturalismo, pluralismo, eugenesia, modernidad, posmodernidad.

1. La lucha moderna contra las desigualdades y las discriminaciones

1.2 De la lucha moderna contra las discriminaciones a la acogida posmoderna de las diversidades

La noción de discriminación y la condena de todo tipo de discriminación provienen de un enfoque moderno de la ética: un enfoque que no ha abandonado los principios universales de igualdad, de justicia y de solidaridad.

La exclusión es una consecuencia extrema de la discriminación.

Mientras que se habla de “discriminación” casi siempre en un sentido crítico y negativo, “diversidad” es un término neutro, descriptivo e, incluso, cada vez más positivo en nuestros días en el marco de la posmodernidad que valora y estimula el multiculturalismo, el pluralismo, la biodiversidad. Sin embargo, la exclusión también puede resultar de ella, como la consecuencia de una afirmación excesiva de las diferencias en una perspectiva comunitaria o individualista extrema, que ha abandonado toda referencia a los principios universales de la modernidad.

“¿Cómo preservar o incluso aumentar la diversidad humana sin que las diferencias coincidan con discriminaciones ni sean percibidas como tales, es decir como sinónimos de desigualdades e injusticias?”. Esta es la pregunta central de esta problemática en la bisagra de la modernidad y de la posmodernidad. ¿Cómo hacer también para que la gran diversidad de una civilización global, individualista y multicultural, experimentada como una riqueza, no conlleve la atomización, la desintegración de esta civilización en individuos y colectivos particulares que ya no se comunican, se excluyen o, en el mejor de los casos, se ignoran y, en el peor, se rehacen la guerra?

1.2 Diversos tipos de discriminaciones

Discriminar es distinguir, diferenciar con consecuencias prácticas más o menos graves y con base en criterios injustificables. Los criterios que motivan la discriminación son injustificables ya sea por razones lógicas y objetivas o por razones morales.

Por ejemplo, rechazar a un individuo para un empleo o para una función a causa del color de su piel es una discriminación injustificable desde el punto de vista lógico y objetivo porque este color no es un criterio pertinente para el acceso al empleo.

Por el contrario, rechazar a un individuo con discapacidad para un empleo porque será menos productivo o negar un préstamo o un seguro de vida a un individuo portador de una enfermedad genética que podría causarle una muerte prematura, constituyen discriminaciones no des-

provistas de fundamentos objetivos y lógicos. Pero son condenables por razones morales con base en principios de igualdad de los individuos, de solidaridad y de protección de las personas más vulnerables.

Este tipo de discriminación, que tiene fundamentos objetivos en la naturaleza o en la sociedad tal y como son, se combate de manera diversa al otorgar compensaciones (pensiones, gratuidad de bienes y de servicios públicos, etc.) o mediante “discriminaciones positivas” que imponen cuotas o selecciones preferenciales entre los candidatos a una función, por ejemplo. La discriminación positiva también se utiliza para luchar contra el primer tipo de discriminación, no fundada objetivamente, pero arraigada en prejuicios sociales, estereotipos culturales o incluso en instituciones sociales (tales como los sistemas de castas).

Las discriminaciones remiten a causas, en principio, modificables o no modificables.

Entre las causas modificables están los prejuicios y las instituciones injustas ya mencionados, las faltas de educación y de competencias, la pobreza y, de manera general, todas las distribuciones sociales y jurídicas que clasifican a los individuos según categorías objetiva o moralmente injustificables y que tienen consecuencias graves.

Las discriminaciones que remiten a causas no modificables o débilmente modificables son principalmente las que dependen de la naturaleza, de lo determinado biológicamente: características físicas (estatura, fuerza, apariencia estética, etc.), inequidades ante la salud, discapacidades, enfermedades crónicas, disparidades genéticas, etc.

Estas diferencias naturales, percibidas como desigualdades de hecho profundamente injustas, están en el centro de numerosas cuestiones bioéticas.

Gracias a la Investigación y el Desarrollo (I&D) biomédicos, son cada vez más tratables o, por lo menos, susceptibles de tratamiento paliativo con la ayuda de medicamentos, de prótesis o, simplemente, de un mejor estilo de vida con base en el saber médico.

1.3 La cuestión de la eugenesia

En cuanto a las discriminaciones y desigualdades causadas por diferencias naturales, la problemática de la eugenesia se ha vuelto cada vez más sensible en el curso de este último decenio. Es igualmente importante a propósito de la noción de diversidad. Pero es muy compleja y presenta numerosos aspectos polémicos.

Hoy en día se distingue entre la eugenesia negativa en forma de selección después de un diagnóstico prenatal o un diagnóstico pre-implantatorio. Con base en la selección de los embriones, consiste en suprimir al portador potencial de desigualdades.

Un segundo tipo de eugenesia llamada “negativa” o “terapéutica”, hoy en día más balbuceante a pesar de las esperanzas y promesas repetidas desde hace varios decenios, consiste en una intervención genética tendiente a suprimir las secuencias génicas deficientes, a corregirlas, a compensarlas o a sustituirlas con una secuencia funcional. Esta eugenesia, tendiente a tratar o a prevenir enfermedades graves, se acepta de manera ampliamente favorable con la reserva de la difícil delimitación de la noción de “enfermedad o discapacidad graves”. Incluso Jürgen Habermas, en su libro muy crítico con respecto a la eugenesia en general (*El porvenir de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*³) – y de la eugenesia liberal, privada, en particular– no le es del todo hostil. Sin embargo, lo inquieta mucho porque las fronteras entre la eugenesia negativa o terapéutica y la eugenesia positiva son borrosas.

Pero es precisamente la noción de eugenesia positiva la más insistente para la problemática de la diversidad y de la discriminación. Producto de la fantasía o de la realidad, la eugenesia positiva presenta formas antiguas y perspectivas futuristas.

Existe la eugenesia por selección de los reproductores o de los recién nacidos típica del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX: es la eugenesia racista, en particular nazi.

³ Ed. Gallimard para la traducción francesa de 2002.

Existe la eugenesia por selección positiva de embriones con base en análisis genéticos prenatales o pre-implantatorios susceptibles de revelar un número creciente de características físicas del individuo.

Existe la eugenesia de mejora –“*enhancement*”- cuyo fantasma y objetivo son la mejora del bagaje genético del individuo con el fin de acrecentar su rendimiento físico (salud, longevidad, etc.) o psicológico (capacidades cognitivas y carácter).

Es interesante observar que la eugenesia suscita temores y esperanzas ético-políticas radicalmente contradictorias que se refieren directamente a nuestras nociones de “diversidad” y “discriminación”.

De una parte, existe la eugenesia de estandarización o de igualación que permitiría constituir una sociedad infinitamente más igualitaria de que lo que lograrían las mejores reformas institucionales incapaces de modificar las desigualdades naturales. Esta eugenesia sería una eugenesia de Estado, de inspiración universalista y socialista. Podría suprimir numerosos problemas de discriminación, pero al precio de la diversidad y de la libertad. Esta ambición es la que anima ciertas esperanzas fijadas en la eugenesia negativa o terapéutica. Al mismo tiempo, es la obsesión de quienes temen una homogenización forzada de la sociedad. Sin embargo, hay que subrayar que la utopía eugenésica igualitaria rara vez es total; en general, mantiene un sistema de castas o por lo menos una jerarquía entre la masa y la élite dirigente. En otras palabras, la eugenesia de Estado parece deber acumular los peligros: el de la homogenización igualitaria del mayor número (negación de la diversidad) y el de la discriminación de alguna manera naturalizada institucionalmente (inscrita en diferencias genéticas, biológicas) en forma de castas y jerarquías. La eventualidad de la clonación vino a reforzar estos fantasmas. El célebre *Mundo Feliz* (*Brave New World*) de Aldous Huxley es la ilustración arquetípica de este doble peligro de una sociedad dividida en castas homogéneas genéticamente determinadas con la ayuda de las ciencias y las técnicas.

En parte como reacción a estas desviaciones totalitarias, en el curso de estos últimos decenios, se ha desarrollado la idea de una eugenesia liberal o privada, en la cual se deja a los padres la elección de las características

genéticas de su progenitura, por lo menos dentro de ciertos límites definidos por el Derecho y el Estado. Uno se puede imaginar la eugenesia privada que se desarrolla en sociedades individualistas y comunitarias con economía de mercado y preocupadas por proteger las libertades individuales así como las esferas privadas: la reproducción dependerá de la libertad individual privada al igual que, en gran parte, del ejercicio de la medicina. Un argumento suplementario a favor de esta eugenesia privada es que es susceptible, no de disminuir, sino de incrementar la diversidad bio-social, debido a que las elecciones parentales serán diferentes, no sometidas a normas sociales impuestas. Pero al igual que la eugenesia de Estado, la eugenesia liberal ha sido denunciada – en particular por Habermas – como fuente de peligros. Se han expresado dudas en cuanto al alcance de diversificación de dicha eugenesia: muchos consideran que las elecciones individuales no serán muy personales y diversas, sino dictadas por los modos, los ideales, los estereotipos y las normas sociales implícitas. De otra parte y sobre todo: la eugenesia liberal conduciría a un incremento de las desigualdades y a discriminaciones más graves que si se deja al azar genético natural. En una economía de mercado, sólo los padres que tengan los medios financieros podrán pagar a su progenitura las mejores intervenciones genéticas.

La problemática de la eugenesia no ha terminado aun de suscitar preguntas y pasiones. La eugenesia puede, como acabamos de verlo, ser invocada y criticada tanto en nombre de los ideales de la modernidad (más igualdad y justicia) como de la posmodernidad (más diversidad y libertad). En ambos casos, se temen las desviaciones: menos libertades, más discriminaciones, menos diversidad, etc.

1.4 Naturaleza y ética. Desigualdades naturales y correcciones tecno-sociales

Pero regresemos a la cuestión de la compensación de las desigualdades naturales. Deseo subrayar este punto: si bien la naturaleza es una máquina de reproducir de manera más o menos idéntica también es, y tal vez en mayor proporción, una máquina de producir lo diferente, lo diverso. Se trata de diferencias cuyo alcance es muy desigual, pues son estas diferencias –las mutaciones– las que condicionan la supervivencia

(accesoriamente el bienestar) de los individuos y de las especies. Estas diferencias son un motor de la Evolución natural. En este sentido, la naturaleza constituye con frecuencia un anti-modelo –y no un modelo– para la ética preocupada por la igualdad y la justicia. Por esto la ética debe ser razonablemente contra-fáctica, anti-natural. Cuando digo *razonablemente*, quiero decir: no al precio de la ignorancia o negación de las restricciones fácticas naturales, sino con conocimiento de causa. En efecto, sólo la invención tecno-social es capaz de corregir o compensar las desigualdades naturales. Por “tecno-social” yo entiendo tanto distinguir como asociar lo técnico y lo social. Distinguir: los ejemplos ya mencionados muestran que frente a una desigualdad natural, se puede querer resolver el problema directa y técnicamente cuando es posible (por ejemplo, mediante la eugenesia) o resolverlo institucionalmente y simbólicamente mediante medidas llamadas sociales de compensación (indemnizaciones, gratuidad de servicios, etc.). Pero lo técnico y lo social también están íntimamente relacionados: la técnica necesita de la organización social y política para progresar y aplicarse; las compensaciones sociales (económicas, etc.), las instituciones, no funcionan sin la puesta en marcha de numerosas técnicas materiales. La separación, entonces, no es absoluta. Pero distinguir entre técnico y social aporta alguna luz sobre las opciones disponibles: se puede preferir invertir en la I&D biomédica dura y mejorar las técnicas biofísicas o escoger incrementar las medidas sociales mediante redistribución más solidaria de la riqueza económica e invertir menos, por ejemplo, en la I&D tecnocientífica.

La respuesta a las desigualdades naturales que, sin duda, asocia más estrechamente lo técnico y lo social es aquella que consiste en acondicionar el ambiente físico público de manera tal que quienes sufren de discapacidades no se sientan discriminados. El ejemplo más sencillo es el acondicionamiento de dispositivos de acceso (rampas, ascensores especiales, etc.) para las discapacidades motoras o dispositivos sonoros y táctiles para quienes sufren de insuficiencias sensoriales, etc. Está claro que estas medidas tecnosociales encuentran rápidamente sus límites debido a que adaptan el medio físico a la diversidad individual y no a la inversa (como lo contempla la biomedicina, en particular eugenésica).

1.5 El dinero: instrumento de igualación y fuente de discriminaciones

La compensación social de las desigualdades naturales se opera a través de medidas entre las cuales las compensaciones e indemnizaciones financieras desempeñan un papel importante. Se sabe que el dinero ha sido definido como el equivalente universal, el artificio simbólico institucionalizado que permite, en principio, intercambiar todo, compensar todo, puesto que todo tendría un precio, todo sería reducible a una cantidad comparable a otras cantidades calculadas con la ayuda de la misma unidad de medida: la unidad monetaria. Mediante este rodeo, la sociedad puede proponerse compensar, en teoría, todas las desigualdades, todas las injusticias. Si subrayo este papel del dinero es porque me parece, directa o indirectamente, esencial para toda empresa de compensación puramente social de las desigualdades naturales, en la medida misma en que no hay ningún esfuerzo para corregir estas desigualdades mediante la técnica.

Pero aquí hay un verdadero debate ¿Para ciertas desigualdades naturales se deben tener compensaciones de tipo social o tecnosocial externo (acondicionamiento del medio) y renunciar absolutamente a querer corregirlas tecno-físicamente (eugenesia)? Ya vimos que los críticos de la eugenesia justifican dicha abstención en nombre de los riesgos de las desviaciones: desviaciones ruinosas para la diversidad y, al mismo tiempo, fuentes de nuevas desigualdades y mayores discriminaciones. Se trata de justificaciones de filosofía política y sociales, siempre discutibles. Pero existen otras razones para no querer corregir técnicamente las desigualdades naturales; razones que, en principio, no permiten ser discutidas. Son las que afirman el carácter sagrado, intangible, del soporte mismo de las diferencias y desigualdades naturales, a saber el cuerpo, en particular el genoma humano y, más generalmente, la naturaleza, lo determinado naturalmente que se debe respetar como tal. Con frecuencia, estos dos tipos de justificaciones son planteados de forma simultánea y mezclados sin gran prudencia ni claridad, incluso por pensadores importantes, tales como Habermas o Fukuyama⁴.

Las sociedades democráticas, preocupadas por los derechos humanos, luchan contra las injusticias, las desigualdades, las discriminaciones. Cada

⁴ Cfr *Our Posthuman Future*, Farrar, Straus y Giroux, New York, 2001.

vez se promulgan más leyes para suprimir discriminaciones, al mismo tiempo que se preserva e incluso se estimula la diversidad. Así, se lucha contra las discriminaciones hombre/mujer; homosexuales/heterosexuales; parejas casadas/no casadas; blancos/no blancos; discapacitados/no discapacitados, etc.

Ya subrayé el papel que juega el dinero en los procesos de reequilibrio de las diferencias no igualitarias, al acentuar su función de equivalente universal, de gran instrumento de igualación al servicio de las prácticas de redistribución.

Al mismo tiempo, estas sociedades democráticas liberales con economía de mercado utilizan el dinero como un instrumento importante de discriminación legítima, la principal fuente de las diferencias jerarquizantes y no igualitarias, con el pretexto de que pertenece al mérito y al trabajo de cada quien adquirir más o menos dinero. En nuestras sociedades, el dinero se ha convertido en la fuente dominante legal de todas las discriminaciones y desigualdades sociales, porque es principalmente en función de su fortuna que usted tiene acceso o no a un número infinito de bienes y de servicios privados y públicos.

1.6 Dinero y bioética: enfoques metafísicos y socio-políticos

La cuestión del dinero es particularmente sensible en la bioética europea (más particularmente incluso, francesa) que busca imponer universalmente el principio del mantenimiento “por fuera del comercio, por fuera del mercado” de cierto tipo de bienes y servicios. A este respecto es central la regla bioética y biojurídica que reza: “el cuerpo, por fuera del comercio, por fuera del mercado”. Se refiere en primer lugar a la cuestión de los trasplantes de órganos confrontada al problema de la escasez de los órganos disponibles. Pero también se expresa en la problemática de la no patentabilidad de invenciones que implican productos (tejidos, células, secuencias génicas, etc.) de origen, así sólo sea parcialmente, humano. Aquí también, la justificación del principio se basa en dos tipos de argumentaciones: onto-teológico y ético-socio-político.

Según el primer tipo, el cuerpo humano es por naturaleza, ontológicamente, esencialmente, *diferente* de las otras realidades biológicas, por-

que es el asiento del alma o de la persona. Esta afirmación de alcance metafísico es en gran medida un asunto de creencia y tiende a apartarse de la discusión.

El segundo tipo de argumentos insiste en las *consecuencias* de una eventual comercialización del cuerpo humano. Teme una mayor explotación de la pobreza y de la miseria, más desigualdades, discriminaciones y exclusiones fundadas en el dinero. Esta línea de argumentación implica la definición de lo que sería por ejemplo un “mercado de órganos” y de la manera como sería regulado. Este enfoque es objeto de discusiones importantes en el mundo anglo-americano a partir de perspectivas utilitaristas que buscan medidas pragmáticas para compensar desigualdades económicas y sociales existentes y luchan contra la extensión de un “mercado negro” de órganos.

Nuestra civilización moderna en vías de globalización posmoderna está agitada por fuerzas contradictorias, por polaridades, entre las cuales es muy difícil definir un justo medio y mantener el equilibrio. El dinero, simultáneamente compensador-igualador y diferenciador-discriminador universal, expresa esta polaridad. Se expresa también a través de las dos grandes orientaciones de la filosofía política: (1) el Estado socialista, fuerte y extendido que pretende, especialmente, limitar la fuerza diferenciadora del dinero, a favor de una igualdad organizada para todos; (2) el Estado liberal que deja ampliamente el curso libre a estas mismas virtudes diferenciadoras.

La sabiduría, la prudencia y la justicia están, sin duda, a medio camino de estas dos tendencias cuyos desarrollos radicales conducen a sociedades inhumanas a punta de igualdad más o menos aparente o de liberalización no igualitaria y finalmente liberticida para la mayoría.

La mayoría de los humanos tienen un sentido de la justicia, de la solidaridad y de la equidad. Pero estos mismos humanos son también seres de libertad y de deseo que quieren distinguir y jerarquizar, seres de comparación, de competición y de competencia elitista, que sienten que tampoco es justo no reconocer los méritos desiguales de los individuos.

2. En transición: algunas precisiones sobre las nociones de modernidad y de posmodernidad

2.1 *Entre la modernidad que juzga y el espectador posmoderno hedonista*

Voy a precisar un poco la noción de posmodernidad. Después, la ilustraré mediante la exposición sucinta de los puntos de vista de un filósofo-bioeticista bien conocido cuyo pensamiento me parece esclarecedor para la comprensión –si no la resolución– de los problemas de nuestra civilización multicultural y tecnocientífica en vía difícil de globalización.

Al comenzar dije que la noción de discriminación pertenece a la modernidad porque se refiere a principios e ideales universales tales como la razón, la justicia, la igualdad... También le atañe porque se trata de una noción estrechamente asociada al *juicio*. En doble sentido. El que discrimina, juzga: juzga que el otro no solamente es diferente, sino inferior, que no tiene derecho a esto o aquello... Pero el que discrimina es juzgado y condenado a su vez: toda discriminación –noción utilizada hoy en día bajo una acepción peyorativa– se declara injusta por irracional o inmoral en nombre de una justicia superior según la cual nadie debería soportar las consecuencias negativas de un estado o de una situación de la cual no es responsable. Según la modernidad, el progreso comprende esencialmente la lucha contra las discriminaciones, desigualdades y exclusiones.

Cuando pasamos a la perspectiva de la posmodernidad, las cosas cambian profundamente. La noción clave se convierte en la “diversidad” o la “diferencia”. Evidentemente, se puede sostener un enfoque puramente descriptivo de la diversidad, abstenerse de juzgar entre diferencias aceptables y diferencias inaceptables. El posmoderno está sin duda tentado por esta actitud estética hedonista que suspende el juicio, quizás el goce de lo diverso. Pero también se puede querer hacer una pregunta más compleja, en la articulación de la modernidad y de la posmodernidad: ¿la diversidad sin discriminación (ni exclusión) es concebible, posible, viable?

2.2 “Después” de la modernidad: lo posmoderno

¿Qué es la posmodernidad? Literalmente, este término compuesto significa: *después* de la modernidad. Pero este “después” puede comprenderse de dos maneras: (1) como indicador de una discontinuidad, una ruptura: se voltea la página de la modernidad y se pasa a otra época, con otros valores que no aceptan los valores modernos o, al menos, no les concede ninguna importancia particular; (2) como indicador de una progresión que integra la modernidad, porque el “después” sólo es posible con base en las experiencias y valores de la modernidad. En este segundo sentido, la posmodernidad sólo sería aceptable y viable *después de que la modernidad se ha realizado ampliamente con sus ideales de igualdad, libertad, solidaridad, justicia*.

Con frecuencia se ha criticado la noción de “posmodernidad” como polisémica, vaga y confusa. No me aventuraré entonces a afirmar que la verdadera acepción es la primera o la segunda. Solamente diré que, personalmente, comparto la segunda: *la posmodernidad sólo puede realizarse sobre la base de una modernidad ampliamente realizada, cumplida*. Nuestra civilización actual en vías de globalización todavía está lejos de haber concretado los ideales modernos. Pero en un mundo no igualitario e injusto, disfrutar las libertades y diversidades posmodernas sigue siendo el privilegio de una élite planetaria dominante, más numerosa en ciertas regiones del mundo. En esta situación que es la nuestra, una posmodernidad precipitada –con abandono de las exigencias de progreso de la modernidad– sólo puede producir, para la mayoría, más discriminaciones, injusticias y exclusiones.

Diversidad y diferencia son los temas claves de la posmodernidad. Por eso denuncia el monismo de la modernidad que, después de su expresión histórica tradicional pre-moderna en el monoteísmo judeo-cristiano, ha buscado imponerse a través de la fe secularizada en el universalismo de la Razón y en la idea de un Progreso unívoco fundamentado en esta razón y sus realizaciones científico-técnicas. La modernidad quiso así romper con el pasado en beneficio de la Utopía que desprecia la Historia. Bajo este ángulo, la modernidad aparece como imperialista, opresora, negadora y aniquiladora de la diversidad de las formas de vida, de las culturas, pasadas y presentes. Sólo admite un “Gran Relato”: el de la Razón en marcha. Con ella, culminaría la exclusión destructora de todo lo *otro*. El posmoderno interpreta todos los perjuicios, defectos y abu-

del mundo y de la época modernos –colonización, contaminación y destrucción ambiental y cultural, guerras mundiales, etc.– como pruebas del extravío y del fracaso de la modernidad occidental.

A éstos, el posmoderno opone los valores de tolerancia, de pluralismo, de diversidad pasada y presente, de apertura al otro y a la diferencia: una racionalidad plural, “débil”, más analógica que lógica. Resalta la contingencia y la contextualidad, la relatividad de las formas de vida, de los juegos de lenguaje, de las culturas, de las técnicas... La tentación posmoderna es ver en la modernidad y en su Gran Relato sólo *una* historia entre una infinidad de otras posibles e igualmente legítimas: un *mito* particular, el mito de la Razón Universal, propio de una forma de vida particular, la Occidental.

No es difícil señalar las desviaciones que dicha crítica de la modernidad puede producir, inscritas en la genealogía misma de la posmodernidad. Antes de haber sido pensado por filósofos como Richard Rorty, Jean-François Lyotard o Gianni Vattimo, el posmodernismo es una noción que proviene de la *estética*, más precisamente de la arquitectura y del urbanismo. Desde los años 1970, el arte posmoderno se desarrolló contra el modernismo que pretendía hacer una tabla rasa del pasado irracional para sustituirlo con construcciones racionales y funcionales.

Este origen estético de lo posmoderno es importante para mi propósito. La actitud estética es profundamente diferente a la actitud ética. Si bien existen “juicios estéticos”, son de orden diferente a los juicios éticos. Y sobre todo: en la actitud estética hay una tendencia al distanciamiento, a *la contemplación y al goce suspensivo de todo juicio con el único provecho del placer*. Se afirma con facilidad: “Sobre gustos y colores, no discuten los autores”. Este refrán expresa toda la relatividad, la subjetividad de la opinión estética. Si bien la tolerancia es y debe permanecer como una virtud moral esencial, la actitud ética se acomoda mal a un refrán similar: “Sobre normas y valores, no discuten los autores”, lo cual equivaldría a suspender todo juicio moral. Una razón es que puesto que los valores y las normas morales buscan regular la vida social y las relaciones interindividuales, sería contradictorio pretender no discutir –no intercambiar ni comunicar– a propósito de la regulación misma de los intercambios e interacciones sociales. El riesgo moral del posmodernismo en ruptura

radical con la modernidad es *la indiferencia ética y la atomización individualista y comunitarista, el etno-relativismo y el egoísmo.*

3. Posmodernidad, modernidad y premodernidad en Hugo Tristram Engelhardt Jr.⁵

El interés de la obra de Engelhardt radica en el hecho de que ilustra las tres perspectivas que ayudan a marcar el debate: moderna, premoderna, posmoderna. Engelhardt es moderno en su intento de definir los principios de una bioética laica universalmente aceptable, es premoderno en la medida en que es miembro activo de la comunidad cristiana ortodoxa, es posmoderno por su aceptación de la diversidad libre de los individuos y de las colectividades.

3.1 *Una bioética laica para un mundo de comunidades y de individuos extraños morales*

Según Engelhardt, el doble fracaso de la Fe y de la Razón en su tentativa para establecer un marco axiológico y normativo universal es la “catástrofe fundamental” (FB, p.8⁶) que caracteriza el contexto de la bioética contemporánea. Engelhardt no duda en hablar de nihilismo, aunque privilegia una descripción de aspecto más positivo en términos de posmodernidad. Esta constituye nuestra “condición social y epistemológica”: la ausencia de un gran relato compartido de pretensión universal, capaz de legitimar una ética y una política comunes. Vivimos y pensamos en un mundo de la diversidad irreducible, un mundo de “extraños morales”. Son extraños morales los individuos y las comunidades que no comparten premisas y reglas lo suficientemente comunes como para poder resolver juntos problemas éticos y que tampoco reconocen una autoridad común capaz de trazar estos mismos problemas. Los “amigos morales”, en cambio, no tienen estas dificultades. Idealmente, la comunidad católica, por ejemplo, que supues-

⁵ La sección 3 comprende amplios extractos de la segunda parte de nuestra obra: *Qu'est-ce que la bioéthique ?*, Vrin, 2004 (no incluida en la traducción al español: *¿Qué es la bioética?*, Ed. Universidad El Bosque, 2007).

⁶ FB por *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, 1996 (2^a edición).

tamente comparte una misma moral y está sometida a la autoridad de un Magisterio (el Papa), está compuesta exclusivamente por amigos morales. Las diferencias que separan a los extraños morales con frecuencia son muy profundas e irreducibles de manera que, en muchos casos, el conflicto de las convicciones tiene el riesgo de desembocar en violencia (pensemos en los conflictos relacionados con el estatuto del embrión, con los OGM o incluso con la experimentación con animales).

La tentativa de Engelhardt por la elaboración de una bioética (y de una biopolítica) *laica* está motivada por la voluntad y la esperanza de una solución pacífica para un mundo poblado de extraños morales. Una solución que, sin embargo, no postularía que los compromisos morales estén vacíos de su contenido, como ocurre en los individuos propiamente posmodernos que entablan con la diversidad del mundo una simple relación estética de goce.

Engelhardt no se conforma con una bioética “premoderna” tradicional que pretende imponerse dogmáticamente y por la fuerza, ni con una bioética “moderna” que mantiene la ilusión (en definitiva igual de dogmática) de una moral sustancial universalmente legitimada por la razón, ni con la indiferencia ética de la que hace alarde la posmodernidad. El interés de su empresa reside especialmente en la atención crítica esclarecedora que presta a estas tres familias de pensamiento en el seno de nuestra civilización contemporánea en vía caótica de globalización.

3.2 Del Principio de autonomía al Principio de permiso como base de una bioética y de una biopolítica pluralistas laicas

Engelhardt estima que es posible salvar un aspecto esencial del proyecto moderno con la condición de abandonar la esperanza de encontrar una ética sustancial que promueva el valor de la libertad o de la autonomía. Por este motivo, en la segunda edición de los FB sustituye la expresión “principio de autonomía” utilizada en la primera por la de “principio de permiso” (FB, p.XI).⁷

⁷ 1^a edición: Oxford University Press, 1986.

El Principio de permiso (de aquí en adelante : Pp) es el fundamento de toda (bio)ética laica. En un universo moral irreductiblemente plural, designa a las personas como las únicas fuentes legítimas de autoridad moral. Sólo el permiso sin restricción concedido por las personas confiere una legitimidad ética a toda acción emprendida en relación con ellas. El Pp regula las interacciones entre los extraños morales. Sólo implica un deber negativo que es el respeto mutuo de las personas, en el sentido de la no-interferencia sin autorización. Sólo reconoce como legítima la fuerza *defensiva* contra la falta de respeto del permiso concedido o rechazado por individuos o comunidades.

Al exhibir el espacio en el seno del cual coexisten las comunidades morales, el Pp traza también sus límites, en la medida en que les prohíbe extenderse por la fuerza contra personas no consintientes o contra otras comunidades.

La virtud moral principal que debe acompañar al Pp es la tolerancia. Engelhardt subraya que la tolerancia no coincide con la debilidad o la indiferencia características de la posmodernidad. Tolerar comportamientos o elecciones extrañas no requiere en lo más mínimo que uno se abstenga de condenarlos expresamente como erróneos o escandalosos.⁸ Engelhardt piensa en acciones –tales como el aborto o la eutanasia– que no pueden ser prohibidas con base en la ética laica formal y que son aceptadas, de hecho, por varias morales sustanciales ateas, agnósticas o religiosas; sin embargo, estas mismas acciones son condenadas como pecados por él mismo y sus “amigos morales” de la comunidad cristiana ortodoxa.

La bioética laica que hace posible la coexistencia pacífica así como la cooperación voluntaria entre extraños morales y comunidades morales, es la base de toda biopolítica en el seno de las democracias pluralistas, respetuosas y protectoras de las personas y de sus bienes.

Engelhardt defiende una concepción muy liberal del Principio de permiso sin coacción. Sólo están prohibidos el uso o la amenaza de violencia física

⁸ “Esta consagración de la tolerancia no excluye que se censure, vilipendie, excrete, condene al ostracismo, excomulgue o que se intente convertir a aquellos con los cuales uno no está de acuerdo” (FB, p.419).

y la ruptura de contratos libremente consentidos. Todas las manipulaciones, seducciones, incitaciones, la explotación –sin violencia de hecho de los actores mismos– de situaciones no igualitarias (en el plano económico, social, psicológico, cultural, etc.) son compatibles con el Pp.⁹

3.3 *Las personas son los sujetos de la ética*

El Pp sólo tiene sentido con respecto a *personas*. Sólo las personas pueden y deben respetar el Pp en sus relaciones con otras personas.

¿Quiénes son las personas? Es posible designarlas por sus atributos, principalmente: la consciencia, la sensibilidad moral (el sentido de la distinción entre bien y mal), la capacidad de razonar y de elegir.

“Persona” no es, por lo tanto, equivalente a “humano” que califica la pertenencia a cierta especie biológica. Es posible imaginar seres dotados de los atributos de la persona que no sean humanos. Y existen, concretamente, “humanos” que no son personas. Las relaciones de las personas con estas no-personas están regidas, en el plano de la ética, no por el Pp, sino por los principios de beneficencia y de no maleficencia. Esto es válido, por ejemplo, para los embriones, fetos, recién nacidos y, en grados diversos, los niños pequeños o los adultos enajenados mentales. Los animales (especialmente los mamíferos superiores) constituyen otra categoría de vivientes dotados de sensibilidad que no son personas y, por lo tanto, no son sujetos morales, pero deben ser tomados en consideración desde un punto de vista moral en nombre de los principios de beneficencia y de no maleficencia.

3.4 *Los dos niveles de la existencia ética y la medicina*

Entre los principios éticos analizados en los FB, se reconocen los del principialismo clásico: el Principio de beneficencia (Pb), el Principio de no maleficencia (Pnm) y el Principio de justicia (Pj). Estos principios

⁹ “Toda incitación es, en principio, permitida por la ética laica –desde el ofrecimiento de incentivos financieros y de honores hasta las satisfacciones sexuales y otros placeres carnales– siempre y cuando el ofrecimiento o la maniobra no hagan imposible la elección racional.” (FB, p.308).

—especialmente el Pb— son los que le conceden un contenido moral a las diversas comunidades compuestas por amigos morales.

Engelhardt da por sentado que las formas de vida morales, las concepciones humanas de la “vida buena”, son irreductiblemente diversas. También se observa que el Pj sólo tiene sentido referido a una comunidad dada. No se trata de ese principio ético-jurídico-político mediante el cual la razón pretende desplegar una moral a la vez sustancial, única y universal. El Pj tiende, en efecto, a reducirse a los Pp y Pb.¹⁰

La ética laica no permite escoger entre los Pb realizados en las comunidades morales.

Sin embargo, Engelhardt estima que es posible su coexistencia pacífica con la condición de articular la existencia moral en dos niveles: (a) el del compromiso personal y comunitario; (b) el de la distancia meta-moral —laica— que debe impedir la posibilidad, incluso en forma absoluta, de ser abusivo.¹¹

Desde luego, esta dualidad no siempre es fácil de vivir. La situación del médico, por ejemplo, está dividida entre exigencias aparentemente universales (la medicina es una ciencia, busca curar, aliviar el sufrimiento cualquiera que sea) y una multitud de exigencias particulares divergentes que emanan, de una parte, de los profesionales mismos que no comparten las mismas prioridades (de investigación, de consejo, de asistencia,...) ni las mismas convicciones (ateos, cristianos, etc.) y que emanan, de otra parte, de las personas —pacientes, consumidores de cuidados, de servicios y de productos médicos— que expresan sus demandas a partir de su situación, de sus necesidades y deseos, de sus convicciones y creencias propias.

¹⁰ “Los análisis en este volumen indican que el principio de justicia puede, en efecto, ser reducido a los principios de permiso y de beneficencia.” (FB, p.368).

¹¹ “La vida moral es vivida en dos dimensiones: (1) la de la ética laica que se esfuerza por carecer de contenido y que, por consiguiente, tiene la capacidad de abarcar numerosas comunidades morales divergentes, y (2) las comunidades morales particulares en el seno de las cuales cada uno puede apropiarse de un concepto sustancial de la vida buena y de las obligaciones morales concretas.” (FB, p. 78).

Al tener en cuenta esta complejidad irreducible, no son viables ni justificables una concepción y organización únicas de la medicina y del sistema de salud. Sin embargo, Engelhardt señala también que, en cierta medida, los médicos —o por lo menos una cierta categoría de médicos— deberían comportarse como los burócratas o los funcionarios de un vasto Estado laico y pluralista al brindar un servicio igual, sin discriminaciones ni exclusiones, a todos los individuos que lo soliciten. O también, los médicos deberían poder indicar a un paciente donde encontrar un médico con concepciones éticas cercanas a las suyas, de manera algo similar a como un médico general aconseja la consulta con un especialista.

“Los límites de la ética laica y de la autoridad general del Estado conceden espacio para la diversidad de apreciación y de acción sobre la realidad médica. Esta situación proporciona un de las numerosas razones para no establecer un sistema de atención en salud único que incluya a todo el mundo. No existe una perspectiva laica sustancial y canónica de la realidad médica, de la enfermedad, de la salud y de la atención en salud. Hay comunistas cubanos, Judías ortodoxos, Musulmanes chiítas, paganos de la Nueva Era, feministas, machistas, Bautistas del Sur, Cristianos ortodoxos, con sus visiones de la realidad médica y de los servicios de salud adecuados.” (FB, p.227).

¿En alguna medida, las democracias contemporáneas realizan este ideal?

3.5 El Estado laico liberal en sus límites

Las democracias de los vastos Estados contemporáneos no son inteligibles a partir del arquetipo griego de la ciudad democrática antigua. Comprenden una profunda heterogeneidad de comunidades y de individuos que el Estado no tiene el derecho de suprimir o de restringir de manera abusiva a nombre de las ideas modernas (racionalismos totalitarios) o premodernas (teocracias). Engelhardt propone la noción de “democracia limitada”: “Las democracias limitadas están moralmente comprometidas con su falta de consagración a una visión particular del bien; ellas aseguran la estructura social que permite a los individuos y a las comunidades perseguir sus propias visiones divergentes del bien.” (FB, p.120).

Esta exigencia fundamental conlleva que la filosofía política engelhardtiana se oriente sobretodo por reglas y principios negativos dirigidos contra los abusos actuales y potenciales de los Estados. El respeto de la propiedad privada desempeña un papel tan importante como el Pp.

Según Engelhardt, los mercados, las comunidades y las empresas multinacionales están, en general, más de acuerdo con el Pp y el Principio de propiedad que los Estados que imponen impuestos y restricciones sobre personas que no son libres de convertirse, de permanecer o de dejar de ser ciudadanos de los Estados en donde el azar los hizo nacer. Las personas, en cambio, son libres de intercambiar en los mercados, de volverse miembros de comunidades y de abandonarlas, de ligarse contractualmente como trabajadores en empresas privadas. Los mercados son particularmente propicios al libre juego de los principios laicos de permiso y de propiedad, porque son transcomunitarios, no confesionales e incluso transnacionales.

Desde el punto de vista de la ética engelhardtiana, no se trata de negar la existencia –en el mundo tal y como es– de innumerables desigualdades y desgracias, se trata de rechazar la asimilación de estas desigualdades infortunadas, casi automáticamente, con injusticias que los otros tendrían el deber de compensar en nombre de una solidaridad impuesta. Semejante solidaridad no se desprende del Pp; sin embargo, es justificable en nombre de ciertos Pb, es decir en un marco comunitario particular, no desde el punto de vista del Estado laico.

Engelhardt invita a distinguir entre “*unfortunate*” (desafortunado) y “*unfair*” (injusto, inequitativo). Los azares afortunados e infortunados que determinan y marcan la vida de las personas dependen de las *loterías naturales y sociales*. Nadie puede ser declarado responsable de la lotería natural en donde reinan fuerzas ciegas impersonales. En cuanto a la lotería social, se debe distinguir entre las desgracias causadas, intencionalmente o no, por individuos vivos y las otras desdichas relacionadas con las circunstancias histórico-sociales en el seno de las cuales una vida individual comienza y se desarrolla y que son más o menos favorables a su realización. Las personas responsables de la desgracia de otras personas están moralmente obligadas a compensar y el Estado –la

Justicia— debe velar por ello. Pero si, por una razón u otra, la compensación por el responsable es imposible, ninguna autoridad laica tiene el derecho de trasladar la carga a otros individuos, a una colectividad o a la sociedad en general.

Si no se respetan estas distinciones —especialmente entre *unfortunate* y *unfair*—, si se estima que la sociedad tiene el deber de compensar todas las desigualdades naturales y sociales, de las cuales ningún individuo actual puede ser considerado responsable, uno se compromete en un proceso de reivindicación infinito e insostenible por parte de los individuos, particularmente en el campo de la salud.

3.6 Sistemas de salud públicos y privados

Ya vimos que, según Engelhardt, imponer a todos un sistema de salud único es injustificable desde un punto de vista laico. Un sistema de salud público regido por el Estado es legítimo si utiliza dinero público sin extraer abusivamente de los recursos de los individuos, si no favorece una concepción particular de la salud y de la medicina en nombre de una moral determinada y si no impide el desarrollo de sistemas de salud privados.

La primera característica de un sistema de salud público es entonces su necesaria limitación. Estos límites dependen primero de las decisiones políticas globales (repartición de los presupuestos: salud, educación, defensa, cultura, investigación, etc.). Pero también se imponen límites en el seno del presupuesto de la salud (alguna prioridades: ¿prevención o atención; pagar cuáles medicamentos, etc.?). La determinación de las necesidades, incluso elementales, en el campo de la salud implica decisiones dramáticas según criterios objetivables sólo hasta cierto punto.

No obstante, Engelhardt critica de manera vigorosa las demandas igualitaristas, fácilmente asociadas con los ideales de la modernidad. Estas demandas son insostenibles en el mundo real; provienen, además, de exigencias éticas abusivas desde un punto de vista laico y tienen consecuencias perjudiciales e inaceptables, entre ellas la imposición exclusiva de un sistema de salud universal único. La política asociada a la ilusión igualitarista se impone habitualmente cuatro objetivos irreconciliables: “(1) Debe ofre-

cerse la mejor atención posible a todos. (2) Debe asegurarse igualdad en el acceso a los servicios. (3) Debe mantenerse la libertad de elección para quienes proporcionan y para quienes consumen los servicios.” (FB, p.376). No es fácil admitir la *insostenibilidad* de estas ambiciones y denunciarlas abiertamente porque se refieren a situaciones trágicas. La ilusión política colectiva que las perpetúa proviene del rechazo a enfrentar la finitud de la autoridad moral laica y la finitud de los recursos del hombre ante la muerte y el sufrimiento, incluidos los recursos financieros.

Al mismo tiempo que mantiene y defiende la idea de un sistema de salud mínimo accesible para todos, Engelhardt parece preocupado sobre todo por recordar que el Estado no puede prohibir la organización de sistemas, de instituciones, de redes de salud privadas cuya diversidad se alimenta de dos fuentes: la de los medios financieros desiguales y la de las convicciones morales diferentes. Sistemas de servicios de salud *low tech* o *high tech*, paternalistas o libertarios, para ateos o católicos, que favorecen el voluntariado y la asistencia caritativa o que conceden fuertes reducciones en materia de aseguramiento para quienes aceptan, por ejemplo, el diagnóstico prenatal (DPN) seguido de interrupción voluntaria de la gestación (IVG) o la eutanasia en ciertas circunstancias... La libertad de elección permitida por tal diversidad vale tanto para los médicos y el personal tratante como para los pacientes y los múltiples consumidores de servicios de salud. En efecto, desde hace tiempo existen instituciones de este tipo, más o menos desarrolladas, en relación con ciertas religiones (judía, musulmana o católica, por ejemplo).

3.7 *La bioética entre premodernidad, modernidad y posmodernidad*

Engelhardt ve la historia de Occidente, en el plano moral, como un alejamiento progresivo de la fe cristiana verdadera preservada, desde hace más de mil años, por las Iglesias cristianas ortodoxas orientales. Después de los Cismas, la Reforma y las guerras de religiones, este alejamiento tomó la forma de la secularización asociada al movimiento de las Luces y que desembocó, más allá de los totalitarismos de la Razón, en el nihilismo

posmoderno contemporáneo caracterizado por el desafecto moral y las amenazas de conflictos violentos.

La respuesta de Engelhardt a esta situación de crisis comprende dos aspectos: (1) el retorno a la fe y a la moral inspiradas por el cristianismo original, pero dentro del respeto absoluto del Pp, es decir sin el celo universalista que tendería a imponer a todos la verdadera fe por la fuerza y la coacción; (2) la preservación del Estado laico, pero sin los ideales y los fundamentos racionalistas modernos, es decir principalmente como el guardián del Pp que garantice el respeto de la libertad individual así como de los contratos libremente consentidos y que asegure, de este modo, la paz universal al mismo tiempo que la autonomía de las comunidades.

El cristianismo ortodoxo inspira una bioética evidentemente premoderna, paternalista, muy conservadora, próxima en muchos aspectos a fundamentalismos y a ciertos integristos católicos y protestantes. Para Engelhardt, –no podemos dejar de resaltarlo– todo lo que el Estado laico no tiene la autoridad moral de prohibir está muy alejado de ser moralmente correcto. Si bien no hay autoridad laica para prohibir la eutanasia, el aborto, la clonación reproductiva, etc., esto no impide que tales prácticas sean, según él, males absolutos que condenan, literalmente, a sus autores a las llamas del infierno.

¿En qué medida, esta posición puede ser descrita como posmoderna? Engelhardt adhiere a dos tesis fuertes de la posmodernidad planteadas por Jean-François Lyotard¹²: (a) el fracaso del proyecto moderno y de su meta-relato progresista y universal que valora la emancipación social y la autonomía de la voluntad racional individual; (b) la irreducible diversidad de los “juegos de lenguaje-formas de vida”.

Sin embargo, en vez de la etiqueta de “posmoderno” que él critica, Engelhardt reivindica la de “libertariano” (*libertarian*). La ética y, sobre todo, la política libertarias requieren un Estado a la vez mínimo y bastante fuerte para garantizar la libre elección de los individuos o de las comunidades y para sancionar las rupturas de contratos concluidos sin coacción. Un

¹² Cfr (1979), *La condition postmoderne*, Minuit; (1988), *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée.

Estado de este tipo garantizaría la existencia pacífica de las comunidades, incluidas las comunidades cristianas; deja libre al individuo para perderse o salvarse, con la gracia de Dios.

Pero la ambivalencia de la relación engelhardtiana con la posmodernidad persiste hasta el final. Las evocaciones del último capítulo de FB (*Reshaping Human Nature: Virtue with Moral Strangers and Responsibility without Moral Content*) pueden ser leídas como tentaciones posmodernas de una radicalidad sin igual.

De ordinario, la posmodernidad –así como el nietzschismo– se inclina sabiamente ante el plano de la diversidad y de la movilidad culturales simbólicas: las de las visiones del mundo, de las axiologías, de los géneros, de las creencias, etc... El posmodernismo ordinario, en filosofía, es esencialmente *literario, hermenéutico*. Pero cambia cuando la gestión posmoderna se apropia de las tecnociencias biomédicas. Entramos entonces en un universo de Ciencia-Ficción, una posmodernidad politécnica así como polisimbólica que combina los símbolos y las técnicas en metamorfosis ilimitadas de la materia, de lo viviente y de lo pensante. Esta *posmodernidad tecnosimbólica* abierta sobre trascendencias operatorias múltiples de la especie humana se despliega, ya no simplemente al interior del espacio y el tiempo cerrados de la Tierra y de la Historia, sino a través de los espacios y las temporalidades inmensas del cosmos, de donde provenimos en últimas. La bioética y la biopolítica laicas engelhardtianas no prohíben semejantes fragmentaciones destructoras-creadoras de la especie humana a lo largo de las invenciones-exploraciones futuras de los espacios-tiempos.

“Hay una distancia entre nosotros en tanto que personas y nosotros en tanto que humanos.(...) Como personas, podemos hacer de nuestro cuerpo el objeto de nuestro juicio y de nuestra manipulación. (...) Los humanos, *Homo sapiens*, están acá desde hace menos de medio millón de años y no comparten una visión moral común de la norma humana. Si tenemos descendientes que sobrevivan durante los próximos millones de años (un periodo corto del tiempo geológico), es muy probable que decidan reformarse a ellos mismos con el fin de vivir mejor en los ambientes modificados sobre esta Tierra y, tal vez, en los ambientes de

otros planetas. Otros se sentirán atraídos simplemente por las diversas posibilidades de mejora y de remodelación de la naturaleza humana. Algunos comprenderán la incorrección moral de ciertas posibilidades de cambio. (...) A largo plazo, dados los atractivos y las tentaciones de la nuevas posibilidades de adaptación y de acción, ninguna razón permitiría presumir que una especie única se derivará de la nuestra.” (FB, p. 412-422)

4. Conclusiones

La ética, sobre todo cuando se refiere a la política, debe velar por el equilibrio entre el realismo –que determina lo posible– y el idealismo que define lo deseable. La ética debe, por lo tanto, ser contra-fáctica, pero el exceso de idealismo conduce al irrealismo que lleva al fracaso y, con frecuencia, con consecuencias inesperadas más graves que las injusticias que se querían suprimir. A la inversa, el exceso de realismo conduce al cinismo, al fatalismo o a la indiferencia; procede a veces del deseo inconsciente o calculado de no cambiar una situación, con el pretexto de que es imposible, pero en realidad porque esta situación le conviene a quienes no desean cambiar nada. El realismo excesivo abandona toda exigencia ética propiamente dicha.

Los análisis de Engelhardt son, en general, muy realistas; ayudan a pensar el mundo contemporáneo tal y como es y sería un error ignorarlos porque con frecuencia son muy esclarecedores. Pero el realismo engelhardtiano tiende a restringir el idealismo contra-fáctico –y por ende la ética– a los individuos y las comunidades. Rompe con las exigencias contra-fácticas –los ideales– modernos. Sus análisis siguen el juego de la posición privilegiada que él ocupa, la misma de numerosos Occidentales y de una delgada élite mundial. Su relato tiende a justificar siempre, jamás a criticar, esta posición; la mayoría de las desigualdades e injusticias del mundo se deben a los azares infortunados, naturales y sociales, que condicionan el nacimiento de los individuos. Por consiguiente, los afortunados no son responsables de las desgracias de los otros quienes no tienen ningún derecho universal a reivindicar una repartición más equitativa de las cosas buenas del mundo. Este análisis no es completamente falso –es “realista”–;

pero no es suficiente, especialmente desde el punto de vista ético. Políticamente, es fundamentalmente conservador. Es difícil imaginar que los cientos de millones de infortunados de la Tierra puedan entender y resignarse a este realismo y a los argumentos que lo apoyan.

El Principio de autonomía, de inspiración moderna (kantiana), conlleva la obligación de promover la autonomía en sí mismo y en los otros y, por lo tanto, también las condiciones materiales, sociales –los progresos– que hacen posible la autonomía de manera concreta. El Pp que lo reemplaza, abandona estas exigencias y hace como si todo individuo en todas las circunstancias estuviera libre con tal de que otros individuos no ejercieran sobre él ninguna violencia física. Hay que poner en tela de juicio que el Pp sea seriamente viable y que los individuos puedan ser libres sin la realización para todos de las condiciones materiales y culturales mínimas que hacen al Pp mismo inteligible y deseable para todos. Y este mínimo puede comprender mucho: una condición económica y social tal que el recurso a la violencia contra los privilegiados no le parezca, a un número importante, preferible y más justificado que la coexistencia y la cooperación pacíficas; una educación que permita especialmente una visión moral en dos niveles: la de la neutralidad laica, tolerante, que asegura la paz entre los extraños morales y la de las convicciones personales y comunitarias.

La concepción engelhardtiana (y, de manera general, el posmodernismo individualista y multi-comunitario) sólo podría ser viable sobre la base de una modernidad que hubiera logrado, en lo esencial, realizar sus ideales para el conjunto de la humanidad. Mientras se logra esta concreción en este mundo contemporáneo que permanece bastante alejado de ella, la posición ilustrada por Engelhardt sólo es audible y aceptable para una fracción del mundo desarrollado.

Engelhardt no niega que el hombre sea un animal sociable: limita la sociabilidad a los colectivos de tipo comunitarios. Lo que rechaza es que el hombre sea un animal universal que debe tener la preocupación por la humanidad en general, de la sociedad universal. Sin embargo, esta preocupación es propia del Occidente moderno. Debe ser mantenido al mismo tiempo que se asimilan las críticas posmodernas sobre las desviaciones de la

modernidad, especialmente la intolerancia con respecto a la diversidad del pasado y del presente. Quienes han disfrutado de todos los progresos de la modernidad (y quienes a veces también han participado de sus excesos), quienes están hoy en día en posición de gozar la rica diversidad del mundo, no pueden abandonar estos ideales modernos a los cuales deben la suerte de su situación. Por el contrario, tienen la obligación moral de perseguirlos con el fin de que un número cada vez mayor de personas puedan disfrutar de la modernidad lograda en posmodernidad. No se puede abandonar la justicia a la sola beneficencia y caridad de las comunidades y de los individuos ni contentarse con levantar el acta de los azares, naturales y sociales, desafortunados que afectan a la mayoría de los hombres.

De la modernidad a la posmodernidad no debe haber ruptura: debe haber Progreso. El sentido general de este progreso parece bastante fácil de formular: es la *diversidad sin discriminaciones ni exclusiones*. Su realización es infinitamente más compleja: depende de la consciencia moral individual al igual que de las instituciones públicas nacionales e internacionales.

La modernidad, hoy en día, debe aprender a aceptar y a estimular la diversidad y la alteridad. Al mismo tiempo, la posmodernidad no puede instalarse en una promoción de la diversidad y de la diferencia que olvidaría con mucha frecuencia las que toman la forma de discriminaciones y exclusiones.

Bibliografía

ANDLER D., FAGOT-LARGEAULT A. et SAINT-SERNIN B., *Philosophie des sciences*, t. I, Paris: Gallimard, 2001.

AXELOS K., *Marx, penseur de la technique*, Paris: Minuit, 1961.

BACON, *Novum Organum*, trad. fr. M. Malherbe et J.-M. Pousseur, Paris: PUF. 1986.

BACON, *La Nouvelle Atlantide*, trad. fr. M. Le Doeuff et M. Llasera, Paris: GF-Flammarion, 1995.

- BEAULIEU Ét.-É., *Cours et travaux du Collège de France 2002-2003*, Annuaire, 103e année, 2003.
- CHERRUCRESCO H., *De la recherche française...*, Paris: Gallimard, 2004.
- CURD M. et COVER J.A. (éd.), *Philosophy of Science, The Central Issues*, W.W. Norton, 1998.
- DUCASSÉ P., *Les techniques et le philosophe*, Paris, PUF, 1958.
- DAVIGNON Ét., *Évaluation quinquennale des programmescadres de RDT de la Communauté européenne*, Luxembourg: Office des Publications Officielles des C.E., 1997.
- ECHEVERRIA J., *La revolución tecnocientífica*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- ENGELHARDT H.T., *The Foundations of Bioethics*, Oxford: Oxford University Press, 1986; 1996.
- ENGELHARDT H.T., *Bioethics and Secular Humanism*, SCM Press et Trinity Press International, 1991.
- FUKUYAMA F., *Our Posthuman Future*, New York: Farror, Straus and Giroux, 2001.
- GOFFI J.-Y., *La philosophie de la technique*, "Que sais-je?", Paris: PUF, 1988.
- HABERMAS J., *L'avenir de la nature humaine*, Paris: Gallimard, 2001.
- HACKING I., *Representing and Intervening*, Harvard: Harvard University Press, 1983.
- HACKING I., *The Social Construction of What?*, Harvard: Harvard University Press, 1999.

- HARDING S., *Is Science Multicultural?*, Indiana University Press, 1998.
- HEISENBERG W., *La nature dans la physique contemporaine*, trad. fr. U. Karvélis et A.E. Leroy, "Idées", Paris: Gallimard, 1962.
- HOTTOIS G., *Philosophies des sciences, philosophies des techniques*, "Collège de France", Paris: Odile Jacob, 2004.
- HOTTOIS G., *Qu' est-ce que la bioéthique?*, Paris, Vrin, 2004.
- HOTTOIS G., et MISSA J.-N. (éd.), *Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique*, Bruxelles: De Boeck, 2001.
- KAPP E., *Gundlinien einer Philosophie der Technik* (1877), réédition Düsseldorf: Stern, Janssen & co., 1978.
- Livre vert sur l' innovation*, Luxembourg: Office des publications officielles des C.E., 1995.
- MERTON R., *The Sociology of Science*, Chicago: Chicago University Press, 1973.
- NEWTON-SMITH W.H. (éd.), *A Companion to the Philosophy of Science*, Oxford: Blackwell, 2000.
- PELTONEN M. (éd.), *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- RORTY R., *Consequences of Pragmatism*, The Harvester Press, 1982.
- RESNIK D.B., *The Ethics of Science*, Londres: Routledge, 1998.
- REY, A., *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris: Le Robert, 1992.
- SIMONDON G., *L' individuation psychique et collective*, Paris: Aubier, 1989.

SLOTERDIJK P., *Règles pour le parc humain. Réponse à la lettre sur l'humanisme de Heidegger*, Paris: Mille et une nuits, 2000.

STENGERS I., *Histoire de la chimie*, Paris: La Découverte, 1993.

WITTGENSTEIN L., *Philosophische Untersuchungen: Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell, 1953.